

Miguel Ângelo Silva de Melo
Antoniél dos Santos Gomes Filho
Emanuel Marcondes de Souza Torquato
Zuleide Fernandes de Queiroz



Ars moriendi, a morte e a morte de si:

representações da morte real e simbólica
sob o foco da interdisciplinaridade

ALEXA
CULTURAL

COMITÊ CIENTÍFICO

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid/Espanha)

Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)

Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)

Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)

Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)

Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)

Cristian Farias Martins (UFAM – Benjamin Constant/AM)

Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica)

Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)

Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)

Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)

Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)

Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)

Graziele Acçolini (UFGD – Dourados/MS)

Heloisa Helena Corrêa (UFAM – Manaus/AM)

José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP – Guarulhos/SP)

Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)

Karel Henricus Langermans (Anhanguera – Campo Limpo - São Paulo/SP)

Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)

Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)

Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)

Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)

Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)

Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)

Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)

Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)

Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)

Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)

Renata Senna Garraffoni (UFPR – Curitiba/PR)

Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)

Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)

Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)

Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

Miguel Ângelo Silva de Melo
Antoniél dos Santos Gomes Filho
Emanuel Marcondes de Souza Torquato
Zuleide Fernandes de Queiroz
(Organizadores)

**ARS MORIENDI, A MORTE E A MORTE DE SI:
REPRESENTAÇÕES DA MORTE REAL E SIMBÓLICA SOB O
FOCO DA INTERDISCIPLINARIDADE**

ALEXA
CULTURAL

Embu - SP

2018

© by Alexa Cultural

Direção

Yuri Amaro Langermans e Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Imagem da capa

A criança doente - Edvard Munch - 1886

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GF376a GOMES FILHO, A. S.

M389m MELO, M. A. S.

Q392z QUEROZ, Z. F.

T398e TORQUATO, E. M. S.,

Ars moriendi, a morte e a morte de si: representações da morte real e simbólica sob o foco da interdisciplinaridade - Miguel Ângelo Silva de Melo, Antoniel dos Santos Gomes Filho, Emanuel Marcondes de Souza Torquato, Zuleide Fernandes de Queiroz Alexa Cultural: São Paulo, 2018

14x21cm - 324 páginas

ISBN - 978-85-5467-015-3

1. Antropologia - 2. Filosofia - 3. Morte - 4. Interdisciplinaridade
I. Índice - II Bibliografias - III. Prefácio

c

CDD - 300

Índices para catálogo sistemático:

Antropologia

Solimões (AM)

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610
Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.

ALEXA
CULTURAL

Rua Henrique Franchini, 256

Embú das Artes - SP - CEP: 06844-140

alexa@alexacultural.com.br

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Profa. Dra. Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira

APRESENTAÇÃO

Miguel Ângelo Silva de Melo
Antoniél dos Santos Gomes Filho
Emanuel Marcondes de Souza Torquato
Zuleide Fernandes de Queiroz

CAPÍTULO I

POR UMA HISTÓRIA SENSÍVEL DA MORTE E DOS MORTOS

Cícero Joaquim dos Santos

CAPÍTULO II

“PERECER, FALECER, MORRER”: EM TORNO DE UMA FRASE DE
SER E TEMPO

Fernando Sepe Gimbo

CAPÍTULO III

A FILOSOFIA DA VIDA E A CRÍTICA À ONTOLOGIA DA MORTE EM
HANS JONAS

Emanuel Marcondes de Souza Torquato

CAPÍTULO IV

O CINEMA DE INGMAR BERGMAN E A MORTALIDADE EM O SÉTI-
MO SELO

Synara Veras de Araújo

CAPÍTULO V

EPISTEMICÍDIOS E ETNOCÍDIOS DOS POVOS LATINOS E AFRI-
CANOS: A MORTE REAL E SIMBÓLICA DOS TERRITÓRIOS (DES)
VELADOS

Jéssyca Diniz Medeiros
Janine Sarmento Ramos

CAPÍTULO VI

INJÚRIA, PUNIÇÃO E MORTE DE LGBTs: BREVES NOTAS A PARTIR
DA HISTÓRIA DA (HOMO)SEXUALIDADE
Antoniél dos Santos Gomes Filho

CAPÍTULO VII
REFLEXÕES EM TORNO DA RELAÇÃO ENTRE AIDS, SUICÍDIO E
VIDA NA OBRA DE FICÇÃO DE HERBERT DANIEL
Antonio Carlos Borges Martins

CAPÍTULO VIII
TRAVESTI NA PERIFERIA DO CAPITALISMO: OS ARRANJOS ENTRE
O DISCURSO, A MÍDIA E A NECROPOLÍTICA
Ribamar José de Oliveira Junior
Rosana Costa de Sousa
Leda Mendes Gimbo

CAPÍTULO IX
MEUS MOTIVOS PARA MORRER: MICROPOLÍTICAS DO DESEJO DE
MORTE NA VIDA HOMOSSEXUAL
Antonio Leonardo Figueiredo Calou
Rodrigo Brito de Almeida

CAPÍTULO X
QUANDO O PRINCIPE ENCANTADO PARTE E O ARMÁRIO NÃO É
MAIS UM REFÚGIO: ANÁLISE DA PERDA E DO LUTO NO CONTEX-
TO DA HOMOAFETIVIDADE
Francisco Francinete Leite Júnior
Francisco Arrais Nascimento

CAPÍTULO XI
VIRILIDADES, SILENCIAMENTOS E CULTURA DO ESTUPRO EM
CRATO-CEARÁ: UMA LEITURA DOS PROCESSOS ARQUIVADOS
DO CEDOCC
Maria Clara Arraes Peixoto Rocha
Ribamar José de Oliveira Junior
Zuleide Fernandes Queiroz

CAPÍTULO XII
MORTE NO XAMANISMO: APREENSÕES RECENTES DO CONCEITO
E DAS PRÁTICAS NO CONTEXTO BRASILEIRO
Eduardo Vivian da Cunha

CAPÍTULO XIII

MORTE E O MORRER NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS
SOB O OLHAR DA ETNOFILOSOFIA E DA PEDAGOGIA INTERCUL-
TURAL

Miguel Ângelo Silva de Melo
Karollyne Magalhães Dias
Isaac de Oliveira Magalhães e Silva

CAPÍTULO XIV

MISERICÓRDIA DOS ANJINHOS: ASPECTOS DEMOGRÁFICOS SO-
BRE A MORTALIDADE DE CRIANÇAS EM BELÉM DO PARÁ (1910
– 1914)

Laura Maria Silva Araújo Alves
Carmeci dos Reis Viana

CAPÍTULO XV

DE QUANDO DUVIDEI SE DEVERIA AJUDAR A ENTERRAR UMA
PESSOA

Carolina Maria Campos de Saboya

CAPÍTULO XVI

MORTE, ANSIEDADE PERANTE A MORTE E ESTRESSE ENTRE ACA-
DÊMICOS DE ENFERMAGEM: UM ESTUDO CORRELACIONAL

Cicera Tania Siqueira
Tiago Deividy Bento Serafim

CAPÍTULO XVII

A EXPERIÊNCIA DA PERDA DE UM ENTE QUERIDO: ESTUDO DE
CASO EM JUAZEIRO DO NORTE – CEARÁ

Cristina Maria Gomes de Araújo
Marcus César de Borba Belmino

PREFÁCIO

EXERCÍCIOS DE MORTE(S) E VIDA(S)

Muitas são as coisas prodigiosas sobre a terra mas nenhuma mais prodigiosa do que o próprio homem. (...) A palavra, o jogo fugaz do pensamento, as leis que regem o Estado, tudo ele aprendeu, a si próprio ensinou. Como aprendeu também a se defender do inverno insuportável e das chuvas malsãs. Vive o presente, recorda o passado, antevê o futuro. Tudo lhe é possível. Na criação que o cerca só dois mistérios terríveis, dois limites. Um, a morte, da qual em vão tenta escapar. Outro, seu próprio irmão e semelhante, o qual não vê e não entende (Sófocles, *Antígona*, versão de Millôr Fernandes).

A morte e a relação com o outro, os misteriosos limites ao poder do terrível/maravilhoso ser humano, são os temas articuladores das diversas pesquisas que dão origem a este livro. Que se possa investigar, pensar e falar sobre o que não se pode dominar indica que a experiência do saber não se reduz à antecipação, à quantificação e ao controle. Nos textos que compõem este volume, de diferentes (in)disciplinas que se interligam (desde a história, passando pela filosofia, psicologia, antropologia, educação, enfermagem, comunicação social, literatura, cinema e outras), conhecer e publicar estão mais próximos ao sentido arendtiano de ação pública (uma prática de liberdade, em meio à comunidade, que envolve o discurso), do que à metódica ciência moderna. O rigor advém, portanto, da compreensão de que a teoria é também práxis.

O livro que ora se apresenta é uma iniciativa do Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidade, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações – NECAGE, grupo de pesquisa, ensino, extensão e cultura, em que se reúnem estudiosos de diversas instituições do Cariri: Universidade Federal do Cariri – UFCA, Universidade Regional do Cariri – URCA, Centro Universitário Leão Sampaio – UNILEAO, Faculdade de Juazeiro do Norte – FJN e Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, que propõe a criação de um ambiente de produção ao mesmo tempo acadêmica e ativista, ligada às instituições de ensino e também aos movimentos sociais, que intervenha na vida comunitária, através de atividades de investigação, artes, cultura.

Assim, pode-se compreender que o tema da morte tenha sido abordado aqui sob diversos aspectos, desde o(s) seu(s) estatuto(s) ontológico(s) às suas representações culturais em tempos, espaços e tradições diferentes, como as de matriz africana ou ameríndia, por exemplo. A morte não foi e não

é sempre a mesma. As concepções sobre o morrer relacionam-se aos modos de vida. Pensar nos muitos caminhos para encarar ou não encarar a morte, para preparar-se para ela, negá-la ou desejá-la, contra o silenciamento a que o tema fica submetido, na maior parte do tempo, é o convite que nos faz esta obra. Trata-se não só do fenômeno da morte individual, mas também da morte simbólica e física a que foram e são submetidos etnias, gêneros, grupos sociais e culturais marginalizados, subjetividades consideradas desprezíveis pelos poderes hegemônicos, que instituem a necropolítica, como propõe Mbembe.

É digno de nota que muitos dos artigos tematizem experiências, ligadas à morte, de pessoas lgbttq (lésbicas, gueis, bissexuais, transexuais, travestis e queers), trazendo reflexões oportunas sobre como a normatização das expressões sexuais e a opressão das sexualidades divergentes podem gerar aniquilação de potências de si mesmo ou do outro. A violência contra os “anormais” (negros, mulheres, lgbttqs, loucos, doentes...) se ancora em discursos, concepções e práticas promotoras do assujeitamento das singularidades. Falar sobre isso, explicitando os mecanismos de poderes heteronômicos sobre corpos e condutas, é, desta maneira, uma forma de resistência.

Embora “saibamos” que “todo mundo vai morrer”, sendo portanto uma experiência genérica que nos define enquanto mortais, a morte se nos afigura como a prova cabal de nossa solidão existencial. Este caráter universal-particular permite que o pensamento sobre a morte nos faça encarar o problema de nossa singularidade: quem sou afinal? Ser um alguém e não um qualquer, diante da morte e diante do outro, é, talvez, o desafio que nossa condição humana nos apresenta. Por outro lado, o sofrimento ligado à morte do outro nos revela a conexão misteriosa que permite que para nós o outro não seja um outro qualquer mas o próximo. Se não podemos, como diz o coro da tragédia grega, dominar a morte ou o outro, podemos deles nos aproximarmos, resistindo às concepções que pretendem nos controlar, abrindo espaço para outros modos de viver e morrer. Quem sabe não é este o exercício para morte que o filósofo Sócrates nos aconselhou?

Profa. Dra. Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira
Universidade Federal do Cariri (UFCA)

APRESENTAÇÃO

Caros leitores e leitoras, o livro em mãos ou em tela é fruto das relações sociais e intelectuais de docentes-pesquisadores com experiência de pesquisa, e discentes (graduação e mestrado) que iniciam sua jornada no mundo acadêmico. Oriundos de Grupos de Pesquisa da: Universidade Federal do Cariri (UFCA), Universidade Federal do Ceará (UFC), Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade Federal do Pernambuco (UFPE), Universidade Regional do Cariri (URCA), Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (UNILEÃO) e Faculdade Vale do Salgado (FVS), os autores e autoras dessa coletânea, pautados pela interdisciplinaridade ousaram dizer sobre as *ars moriendi*, a morte e a morte de si, em suas representações reais e simbólicas.

As interlocuções interinstitucionais que atravessam os ensaios, pesquisas teóricas e empíricas organizados nessa coletânea, originaram-se no seio do Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidades, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações (NECA-GE) da Universidade Federal do Cariri (UFCA), no Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência (LIEV) do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (UNILEÃO) e, mais recentemente, dos estudos e pesquisas que propõe o Programa de Mestardo Profissional em Educação (PMPEDU), ligado ao Centro de Educação da URCA, através da Linha 1 – Educação, Culturas e Diversidades e do Grupo de Estudo e de Pesquisa sobre Educação, Violência e Negritude, ligado ao Nucleo de Estudos sobre Trabalho, educação e Desenvolvimento (NETED/URCA).

A “arte de morrer” era um título comum a livros e tratados antigos que visavam preparar uma passagem para o eterno e amenizar o drama humano da fragilidade da vida, sobretudo no contexto das grandes epidemias medievais. Constituíam-se em guias para a boa morte. No entanto, a morte perpassa as culturas e épocas como um medo atemporal. Hoje pergunta-se pelo lugar desse tema no contexto de uma banalidade generalizada de tudo o que é humano, inclusive da experiência da morte. Tornou-se insignificante de diversas formas, assim como a vida.

As pesquisas aqui realizadas esforçam-se por tocar este tema tão pungente hoje, no sentido que provoca uma dor viva. A partir de diversos olhares que se entrecruzam e escutas diversas em meio a tagarelice contemporânea, perguntamos como nos chega a morte? Como ela vem até nós? Como nos colocamos diante dela?

Assistimos nos dias atuais uma banalização e midiaticização da morte. São imagens, filmagens e comentários nas redes sociais que apresentam/expõem corpos e sentimentos. Escrever sobre esta temática, registrar histórias e refletir sobre a morte é parte do amadurecimento intelectual dos pesquisadores deste livro. Assim nós organizadores, em nome dos autores e autoras de cada um dos capítulos apresentados a diante, desejamos uma curiosa e inquieta leitura.

*Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil
Janeiro de 2018*

*Miguel Ângelo Silva de Melo
Antoniél dos Santos Gomes Filho
Emanuel Marcondes de Souza Torquato
Zuleide Fernandes de Queiroz
(Os organizadores)*

CAPÍTULO I

POR UMA HISTÓRIA SENSÍVEL DA MORTE E DOS MORTOS

Cícero Joaquim dos Santos

PREÂMBULO

Falar sobre o ‘outro’ como sujeito está longe de ser suficiente, se não nos enxergarmos entre outros e se não colocarmos o tempo em nós mesmos e nós mesmos no tempo (PORTELLI, 2004, p. 313).

Em meados do século XX, uma criança chamada Maria Generosa residia com sua mãe e um neto dela em uma casa simples, nas proximidades da encosta da Chapada do Araripe, planalto sedimentar situado nos limítrofes dos estados do Ceará, Pernambuco e Piauí. Ela residia no sítio Santo Antônio, no atual município de Porteirias, no Cariri cearense. Hoje, aquela criança é uma senhora com seus 71 anos de idade, católica, viúva e que vive sozinha em sua morada, na área urbana daquela mesma cidade. Foi na varanda da sua residência, sentados defronte das muitas imagens de santos fixados na parede, que conversamos sobre as histórias que as pessoas contavam acerca das aparições de almas.

Eu e Dona Maria Generosa conversamos no final da manhã do dia 18 de abril de 2015. Ela já conhecia meus pais, naturais daquele mesmo município e também partícipes das mesmas festividades católicas e vinculados a grupos de religiosos em comum, a exemplo da Irmandade do Santíssimo. Isso facilitou nosso primeiro contato. Após a apresentação dos propósitos da entrevista e posto o gravador digital, começamos a falar.¹ Ela iniciou enfatizando as orações dedicadas aos mortos que aprendera com a mãe, entoou cânticos, e quando ficou mais à vontade narrou as histórias que ouvia dos mais velhos, entrecruzando-as com as suas próprias experiências vividas. Na ocasião, eu lhe indaguei sobre o que ocorria após a morte, e ela comentou:

¹ Para o desenvolvimento desta pesquisa fiz uso da história oral. De acordo com Portelli (2013) é compreendida como uma narração dialógica que toma o passado como assunto e que é produzido a partir do encontro de um sujeito, identificado como narrador, e de outro, chamado de pesquisador. Tal encontro é mediado por um gravador e um bloco de anotações ou caderno de campo.

Maria Generosa: [A alma] ou vai pro canto ou pra outro. Ou ninguém sabe pra onde ela vai porque quem de primeiro o povo dizia:

- Eu vi a alma de fulano. Eu vi a alma de sicrano.

E hoje ninguém vê mais né? Morreu e acabou né.

Joaquim: Por que é que antes as pessoas diziam que viam e hoje..

Maria Generosa: *parece que passou do tempo né.* Por certo. Aí ninguém vê mais falar:

- Fulano viu alma, sicrano viu alma.

Não. Acabou né. Que de primeiro o povo dizia né, via coisa. Que nem eu vi numa casa. A gente morando no pé da Serra [Chapada do Araripe] família dessa menina [aponta na direção da calçada da sua residência], é, morava lá. Aí a gente morou numa casa lá que quando era assim de seis horas em diante, eu, é porque só tenho medo dos castigos de Deus, mais eu num tenho medo de nada não. Vivo sozinha e Deus. Mas quando era de noite, *saiu um destempero*: mexia café, torrava café, o fogo ficava acesso, uma casa deste tamanho, quando a gente olhava só tinha as brasas. Eu era pequena mais me *lembra como hoje*, eu era assim pequena. Morava eu, mamãe e o neto dela. Mamãe era medrosa mais eu num era. A gente via era coisa. Via coisa nessa casa. Aí mamãe foi e saiu de lá porque fizemos mesmo, porque eu dormia mais perto via as coisas e ela também:

- Minha filha, minha filha. E eu:

- Num é nada não, *deixar fazer o serviço, quando der a hora passa* [risos].

(...) Aparecia, eu num sei só nunca fizeram foi falar, mais pisava coisa de noite sem ter quem, acendia o fogo, torrava café. Olhe mexia o café, o café quando tá sendo feito a gente num mexe o café: vupo vupo, vupo, vupo, oxente o café. A mamãe dizia:

- Minha filha tu tá vendo? Eu digo:

- Oxente o café tá é bem-feito mesmo [Risos].

Eu num tinha medo né. (...) Sei que fazia esse serviço mais não amanhecia nada feito. Só o barulho só. Pois é, de alma, pronto, pronto das almas eu num sei mais dos negócios das almas.²

Esta e muitas outras narrativas são marcadas pelo signo do mistério. Como a narradora enfatiza, no passado, as pessoas muito falavam sobre aparições de almas no seu cotidiano. Contudo, a presença constante não desfaz os enigmas. E, cada narração apresentava tramas e tramoias nas quais vivos e mortos se encontravam no tempo e no espaço terreno, bem como nas temporalidades e dimensões enigmáticas do além cristão.

Nessas memórias, outros detalhes ganharam relevo. As referências ao tempo são constantes. Quando narra, Dona Maria Generosa confronta o passado com o presente, indicando que no pretérito as pessoas muito contavam visões com os mortos, diferentemente da atualidade, indicada por ela como o tempo no qual as aparições desapareceram. Igualmente, ao usar a expressão “lembro como hoje” ela enfatiza mais uma interpretação sobre o tempo. Na contemporaneidade, sua memória vislumbra o que ela viveu, testemunhando e/ou escutando dos outros. E nesse rememorar, o tempo da lembrança e a lembrança sobre o tempo são cruciais para entendermos os modos e os focos narrativos sobre os mortos.

2 Entrevista realizada com Maria Generosa, em 18/04/2015, na sua residência, bairro Casas Populares, Portelras-CE. p. 5-6. Grifo meu.

Entretanto, se para a narradora as almas não aparecem mais na atualidade, em outras narrativas de outros entrevistados as memórias estão recheadas de casos ocorridos no passado e no presente.³ Isso nos ajuda a ponderar sobre como as pessoas constroem significados acerca das aparições dos mortos no passado e, concomitantemente, significam o tempo presente. De igual modo, nos estimula a pensar nas referências temporais apresentadas nas memórias sobre os mortos. É sobre isso que este texto discorre. Nele faço uma breve reflexão sobre os caminhos que me levaram a escrever uma tese de doutorado em história dedicada à presença dos mortos nas memórias dos vivos do Cariri contemporâneo (SANTOS, 2017).

CAMINHOS E ARTES DE UMA CONSTRUÇÃO

Compartilho com Portelli o desejo de “que nossa história seja autêntica, lógica, confiável e documentada como deveria ser um livro de história. Mas que contenha também a história dialógica da sua formação e a experiência daqueles que a fazem”. Assim, é importante que ela “demonstre como os próprios historiadores crescem, mudam e tropeçam através da pesquisa e no encontro com os sujeitos” (PORTELLI, 2004, p. 313).

Por esse motivo, fiz a opção de me colocar no texto como narrador e também como mais um personagem da história escrita, na medida em que vou apresentando para o leitor os caminhos que me levaram aos entrevistados e os processos que concorrem para a produção das suas memórias perante meu gravador: os diálogos que tecemos (com perguntas, respostas e intervenções de outros), bem como as percepções que construí sobre os contextos e lugares dos e nos quais as entrevistas foram realizadas.⁴

Utilizo a primeira pessoa do singular, pois entendo que o “eu” também se faz e se reinventa no diálogo e no convívio com os outros, como Portelli pondera na epígrafe deste texto. Este uso se trata, portanto, de uma escolha, uma opção narrativa. Trata-se, no dizer de Portelli (2013), de uma

3 No desenvolvimento da pesquisa, procurei entrevistar idosos católicos e seus familiares, residentes nos espaços urbanos e rurais do Cariri. Dei prioridade às narrativas daqueles que integram e/ou integraram grupos de religiosos leigos, como penitentes e incelências, bem como de irmandades religiosas oficiais, como é o caso das Irmandade do Santíssimo Sacramento, entre outras. Com a mesma relevância, procurei conversar com pessoas que socialmente são apontadas como sujeitos que possuem algum tipo de proximidade e/ou estabelecem comunicações e intercessões com os mortos e com as forças do além, como é o caso de rezadeiras.

4 É importante considerar que história e memória são objetos distintos. Por mais que elas possuam elementos compartilhados, como é o caso da construção e do uso de sentidos do passado no presente, possuem divergências simbólicas, funcionais e materiais, imersas nos interesses e nos procedimentos de trabalhos que as produzem. Dito de outro modo, embora elas compartilhem do mesmo campo comum da cultura, há fronteiras que as distanciam. Enquanto a memória é uma construção tecida socialmente e que entrelaça percepções individuais e agrega percepções coletivas (esta última resultante do enquadramento da memória), a história é uma escrita elaborada pelo pesquisador que lança olhares para o passado a partir das inquietações formuladas no presente. (RAMOS, 2009). Uma análise que obteve ampla repercussão no Brasil, tocante às relações de proximidades e de distanciamentos entre história e memória, foi a análise produzida pelo historiador francês Pierre Nora (1993).

atitude narrativa na qual assumir a presença do escritor/narrador significa reconhecer a parcialidade das fontes e, consequentemente, o entendimento da incompletude da história elaborada no papel.

Faço aqui uma história do tempo presente. Conforme o historiador Roger Chartier (2006, p.216), “o historiador do tempo presente é contemporâneo de seu objeto e portanto partilha com aqueles cuja história ele narra as mesmas categorias essenciais, as mesmas referências fundamentais”.

No amplo universo das narrativas orais sobre os mortos que registrei entre os anos 2011 a 2015, dou destaque às temporalidades, ou seja, as formas pelas quais o tempo é percebido e organizado. Tomo como premissa que dá sustentação a esse recorte o entendimento de que as acepções construídas pelos entrevistados relacionadas ao tempo da vida, da morte, das aparições dos mortos no mundo terreno e dos seus trânsitos no além são relevantes à compreensão da presença destes nas memórias dos vivos do século XXI.

Para falar sobre as memórias dos outros acerca da morte e dos mortos, começo reportando às minhas próprias memórias. Rememoro que, desde criança já escutava histórias sobre almas e outros seres sobrenaturais, amedrontadores e fantásticos. Na casa dos meus avós paternos, no sítio Celeiro, no alto da Chapada do Araripe, histórias de almas não faltavam nas vozes dos adultos que, em diferentes momentos e circunstâncias, relatavam suas experiências com as “coisas do outro mundo”. Para aquela serra, onde a natureza era e continua sendo exuberante, ia com frequência, guiado por familiares e amigos, e lá escutava muitas dessas histórias e imaginava os caminhos, os seres e as coisas assombrosas. E nas ruas da pequena cidade de Porteiras (que hoje ainda carrega o nome referendado do seu passado rural), onde passei a infância e adolescência, muitas histórias se espalhavam quando, cansados de brincar nas ruas tranquilas, eu e os amigos, parávamos cedo da noite para descansar, contar e ouvir histórias de assombração.

Casas e ruelas mal assombradas (inclusive, a rua das panelas, na qual eu morava) e almas penadas ainda fazem abrigo nas minhas lembranças. Uma das coisas que mais recorde era o jeito de quem contava as histórias, pois me prendiam no olhar medroso, na tonalidade da voz e nos indícios e trajetos dos espaços que conhecíamos. Mas, histórias de assombrar, nem todos sabiam contar. Era necessário ludibriar a atenção e tecer na sequência da voz, uma trama que foi ouvida, trabalhada e reinventada em cada nova contação. Desta forma, a história era bem montada, amarrada. O narrador indicava os personagens, a casa mal assombrada ou os barulhos do outro mundo. Enfim, cada contação era uma operação, às vezes, muito bem urdida.

Recorro a essas memórias para elucidar ao leitor que já comunguei de algumas das muitas crenças e práticas religiosas do Cariri. Naquelas redondezas, desde criança, já ouvia e também narrava histórias de lobisomens,

maravilhas e aparições de almas. Deixo claro que desde muito pequeno vivi e continuo vivendo atualmente, nessa região. Outrossim, tive uma formação religiosa católica que me fez crer e viver conforme o imaginário cristão construído e difundido no Cariri.⁵ Hoje, não sigo mais essa vida religiosa. Mas, de uma forma ou de outra, a memória desses experiências permanece em mim.

Lanço-me, portanto, no delicado desafio de estranhar as memórias dos narradores. E se para alguns intelectuais isso parece um problema que pode comprometer a objetividade da história que conto, diferentemente, penso ser um fator agregador, pois no caso do estudo apontado, isso tem a possibilidade de pluralizar e fertilizar o lugar da interpretação, “afinal, a história se faz com documentos e ideias, fontes e imaginação” (LE GOFF, 2013, p.7).

O recorte espacial deste escrito se dilata para além das fronteiras físicas ou geográficas do Cariri. Os sentidos enunciados nas narrativas orais ultrapassam os recortes materiais de uma divisão política, uma vez que dialogam e confluem com saberes advindos de culturas diversas, herdados de muitos passados e ressignificados no presente. Destarte, falando a partir das memórias dos narradores do Cariri, ultrapasso os limites do espaço físico e adentro no imaginário sobre as dimensões do outro mundo, visto que a própria natureza do objeto de pesquisa é porosa e dilatante, não se restringindo, portanto, às barreiras limítrofes de um lugar material. De modo metafórico, o campo da pesquisa ultrapassa os limites do mundo.

É importante ressaltar que esta pesquisa resultou de uma trajetória de muitas veredas e de inquietações compartilhadas com professores, orientadores, colegas de trabalhos, alunos, orientandos, enfim, com uma teia de colegas e amigos que, de forma calorosa, ora singela, ora intempestiva, colaboraram para a inquietação do meu olhar sobre um objeto que aos poucos, foi sendo gerado, delineado e escrito. Como bem ressalta Durval Muniz Albuquerque Jr (2007, p. 212.), o exercício da amizade “é intrínseco ao pensar e ao fazer historiográfico, como uma condição de possibilidade”.

Iniciei a gravação das memórias orais sobre a morte no curso de graduação em História, vivenciado entre os anos de 2003 e 2006, na Universidade Regional do Cariri (URCA), sediada na cidade do Crato/CE, instituição na qual atualmente leciono. Como trabalho de final do curso desenvolvi uma pesquisa sobre o culto a Cruz da Rufina, localizada no município de Porteiras/CE. Naquele momento, inquietei-me com as práticas de devoção ao objeto erguido em memória a uma jovem chamada de Rufina, que supostamente fora assassinada no meio do matagal entre os fins do século XIX e o início do século XX (SANTOS, 2006).

5 Sobre a construção do imaginário cristão no Cariri cearense, ver Paz (2011).

No entanto, as atividades finalizadas naquele momento não foram suficientes para acalmar minha inquietação. Lancei, em seguida, novas inquietudes para as memórias sobre a Cruz. E como resultado das novas leituras, construí, com os narradores, outras entrevistas, agora amparadas em novas perguntas. Partindo daquele caso, me dediquei aos significados da morte trágica na tradição oral, lançando luz para os processos de construção e ressignificação das memórias orais, suas funções sociais e mecanismos de lembranças. Esse trabalho resultou na escrita da dissertação de mestrado intitulada “No entremeio dos mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral”, defendida no Mestrado Acadêmico em História da Universidade Estadual do Ceará, no primeiro semestre do ano de 2009.

A partir da dissertação de mestrado vi a possibilidade de investigar as disputas pelas memórias sobre os cemitérios de criancinhas pagãs na região do Cariri. Debrucei-me sobre esse objeto e adentrei no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Ceará (UFC), em 2012, na linha de pesquisa Memória e Temporalidade. Se no projeto inicial do doutoramento minhas preocupações foram direcionadas aos conflitos em torno das memórias sobre a morte e os enterramentos infantis, no decorrer do curso elas foram ampliadas e reformuladas.

Para ser bem sincero, no percurso dessa reformulação, eu me “perdi no tempo”. Percalços profissionais e pessoais cruzaram a tessitura da tese. E como a textualidade reflete muito do momento no qual estamos produzindo nossos escritos, o meu texto apresentado no exame de qualificação, realizado em março de 2015, estava, sinceramente, ruim. Senti como se não apresentasse um problema bem delimitado e escrito, e ainda a escrita estando chata e difícil de ser lida, enfadonha. Enfim, não me via na própria criatura eu que mesmo tinha produzido. A partir das provocações lançadas pelas avaliadoras, optei por recomeçar e refazer todo o percurso.

Por conta dessa posição, voltei a entrevistar novas pessoas e, outrossim, a entrevistar, pela segunda vez, narradores com os quais eu já havia conversado e realizado gravações de história oral. Optei, nesse novo momento, por flexibilizar a gravação das memórias, deixando os entrevistados mais à vontade, com maior liberdade para falar, e não seguindo fielmente o roteiro das entrevistas, anteriormente elaborado. Deixei-me embalar pelas histórias contadas. Desse modo, quando os entrevistados mencionavam casos aparentemente estranhos e experiências inusitadas com os mortos, eu os instigava a falar mais sobre o assunto, tentando capturar o significado das memórias, seus modos e focos narrativos.

Como Portelli ensina, fontes orais são produzidas em uma troca dialógica: a *entrevista*. Ela é, literalmente, uma troca de olhares. Nesse encontro de prismas, perguntas e respostas não seguem rigidamente uma

mesma linha interpretativa. Citando suas palavras: “A agenda do historiador deve corresponder à agenda do narrador; mas o que o historiador quer saber pode não necessariamente coincidir com o que o narrador quer contar. Como consequência, toda a agenda da pesquisa pode ser radicalmente revista.” (PORTELLI, 2016, p. 10).

É sabido que a construção da narrativa histórica carrega muitas leis próprias, partilha de outras palavras escritas e se apresenta como um objeto a ser difundido, questionado, apoiado, combatido. Estando em acordo com Certeau (2010), encaro a história como uma operação. Compreendo-a como uma invenção cerceada nas relações que abarcam um lugar social (recrutamento, um meio, uma profissão, etc), uma prática (procedimentos de análise de uma disciplina) e a elaboração de um texto, ou seja, uma escrita. Logo, perceber a história como uma construção, “é admitir que ela faz parte da ‘realidade’ da qual trata, e que essa realidade pode ser apropriada ‘enquanto atividade humana’, ‘enquanto prática’”.

As palavras escritas pelo jesuíta francês Michel de Certeau (1925-1986), um pesquisador apurado da história religiosa e consagrado no campo da teoria da história, levou-me a ponderar sobre as implicações que permeiam a operação historiográfica. Ao falar de um lugar, de uma disciplina e uma produção escrita, nos deparamos com a complexa construção de um saber que resulta da ação de um ser humano que, implicado nas leis do meio, coloca na escrita sua leitura sobre outros humanos em tempos e espaços delimitados, buscando, evidentemente, legitimidade para seus escritos. Nesse cenário, uma marca não pode ser negada: o lugar de onde eu falo. Como Certeau dizia: não existem considerações e nem leituras “capazes de suprimir a particularidade do lugar de onde eu falo e do domínio em que realizo uma investigação. Essa marca é indelével” (2010, p.66). Nesse sentido, é relevante sublinhar os caminhos teórico-metodológicos através dos quais conduzi esta escritura.

A arte desta escrita foi delineada no terreno da história das crenças religiosas.⁶ Seus primeiros estudos foram dedicados às mentalidades, que do seu lado analisava os modos de sentir e pensar de uma determinada sociedade. Enquanto um campo do conhecimento histórico, as mentalidades foram entendidas como crenças e comportamentos que mudam lentamente, tendendo, por vezes, à quase inércia e à estagnação (VAINFAS, 2011). Através do diálogo interdisciplinar, principalmente com a antropologia, a psicologia e a linguística, os historiadores que trilharam seus escritos nesse terreno lançaram luz sobre uma diversidade documental, fazendo uso de fontes em série,

6 No final da década de 90 do século XX, a historiadora Jacqueline Hermann enfatizou que no campo da história religiosa as pesquisas confluíam para uma das três seguintes direções: 1. A história das doutrinas, na qual a análise é direcionada às grandes religiões, dando destaque ao seu surgimento e às transformações históricas globais; 2. Histórias eclesiais, cujos objetivos historicizam o funcionamento, a estrutura e a organização do clero e da pregação religiosa; 3. Histórias das crenças. Essa última, por sua vez, bifurca-se em duas vertentes, a saber: mentalidades; circularidades e hibridismos culturais (HERMAN, 2011).

embora o quantitativismo não pode ser considerado um marco geral da historiografia das mentalidades. Assim, historiadores como Jacques Le Goff (1924-2014), Michel Vovelle (1933-) e Philippe Ariès (1914-1984), entre outros, se debruçaram sobre as crenças e os comportamentos coletivos.⁷

Foi nesse espaço textual das mentalidades que vimos nascer a história da morte. Nessa tessitura, um olhar sobre os percursos da historiografia tocantes a essa experiência abriu caminhos possíveis para a construção do objeto de estudo aqui proposto. Na redefinição do fazer história, a relação dos historiadores com a morte, ou a tomada desta como um objeto de pesquisa, principiou na segunda metade do século XX. No dizer do historiador francês Michel Vovelle (1996, p.12.):

Olhando-se num espelho, os homens descobrem a morte. (...) É talvez, isso que torna a história da morte tão fascinante. Trata-se, para o historiador, de voltar aos dados do problema, de surpreender do outro lado essa troca de olhares. Partindo da morte e das atitudes coletivas que a acolhem, a história quer reencontrar os homens e surpreendê-los na região diante de uma travessia que não permite trapaça.

Tal escrito chama a atenção para a compreensão da “travessia que não permite trapaça” a partir das atitudes coletivas perante a morte. Em outras palavras, ela foi desencadeada tomando como referência os modos pelos quais os vivos percebem e vivenciam o problema da finitude humana. Desse modo, ela transcende do fenômeno biológico para o sentimento da morte, e se insere como uma experiência social e cultural. Assim, tornou-se um evento historicizável. Nessa construção, o seu nascimento remota ao estreitamento dos diálogos dos historiadores com outras áreas do conhecimento, como a antropologia, a psicologia e a sociologia (MARCÍLIO, 1983).

Para Otto Oexle, a partir dos anos 1970, a historiografia europeia, especialmente francesa, deu destaque “as atitudes e os comportamentos dos homens diante da morte, bem como sobre as mudanças que eles sofreram no decorrer dos séculos até o presente” (OXLE, 1996, p.27). Nessa urdidura, o historiador Philippe Ariès (2003) foi o precursor. Seus trabalhos ganharam destaque na historiografia Ocidental por abordar o percurso das atitudes perante a morte e, assim, as transformações ocorridas ao longo dos séculos, tomando como referência o *tempo de longa duração*. Para ele (e outros historiadores

7 Conforme Vainfas, a história das mentalidades obteve destaque na historiografia francesa nos fins da década de 1960. Todavia, as preocupações desta disciplina teve início ainda na primeira geração dos *Annales*, composta pelos intelectuais que fundaram a Escola dos *Annales* em 1929, movimento francês considerado um marco na renovação historiográfica delineada do século XX, identificada pelos historiadores como *Nova História*. Para Vainfas, embora os anos 1960 tenham representado o *boom* das pesquisas neste campo, “não é exato dizer que o surgimento da história das mentalidades em fins dos anos 60 tenha rompido totalmente com a tradição dos *Annales* e com as concepções dos fundadores da *História Nova*. Ao menos no tocante a valorização de certos temas ligados à religiosidade, aos sentimentos e aos rituais, o que parece ter ocorrido foi, não uma ruptura, senão uma retomada, nos últimos 20 ou 30 anos, de antigas preocupações de Febvre e Bloch quanto ao estudo do mental” (VAINFAS, 2011, p.122).

que lidam com a temática da morte), as crenças e os comportamentos dos vivos perante o momento da morte se inserem no *inconsciente coletivo*, perdurando por longos períodos de imobilidade e/ou de lentas transformações (ARIËS, 2014, 2003).

Já os trabalhos de Michel Vovelle (1997) obtiveram destaque por apresentarem o simbolismo religioso que recobre a morte e as crenças no além-mundo. Nos seus escritos, o relevo é direcionado para os modos pelos quais os sujeitos pensam, sentem e compreendem a experiência da morte e, de igual modo, para as construções de imagens relacionadas à cultura fúnebre e cemiterial. Logo, os signos funerários assumem relevância como elementos essenciais à rememoração dos mortos.

Vovelle (1996) chama atenção para o desenvolvimento das pesquisas a partir de três níveis, a saber: a morte sofrida, vivida e os discursos sobre ela. O primeiro deles direciona o olhar para as taxas de mortalidade, envolvendo, inclusive, os momentos de epidemias e de pestes. Nesse nível, é válido analisar os parâmetros e comportamentos sociais relacionados à referida taxa, levando em consideração as diferenças de sexo e idade (morte do homem, da mulher, da criança); os contrastes entre o campo e a cidade, bem como entre sujeitos e grupos sociais pobres e elitizados.⁸ O segundo nível corresponde a “um complexo de gestos e ritos que acompanham o percurso da última doença à agonia, ao túmulo e ao além” (VOVELLE, 1996, p.14). Todavia, não deve ser reduzido às práticas fúnebres, religiosas, mágicas e cívicas. É necessário adentrar as sensibilidades dos vivos para entender o lugar do morrer na vida destes, seus medos e as mudanças nas atitudes e sentimentos. O terceiro nível, por fim, diz respeito ao discurso coletivo sobre a morte. Neste, são enfatizados sua construção e seus significados. Consoante Vovelle (1996), a partir do século XVIII proliferaram diversos discursos sobre ela, como é o caso dos filosóficos, cívicos e científicos. Tais saberes organizados também se manifestaram de diferentes formas, sendo reproduzidos em suportes variados, como a televisão, o cinema e etc. A partir do discurso, é possível perceber os aspectos do imaginário sobre a morte.

Rememorando os escritos de Maria Luíza Marcílio (1983, p.61): “as pesquisas desbravadoras de Phillipe Ariès e Michel Vovelle mostraram a beleza, a complexidade e também a viabilidade da história das atitudes diante da vida, da infância, do casal, da família e da morte, no ocidente cristão”. A partir de então, uma série de estudos isolados foram publicados pelos historiadores, além de Ariès e Vovelle, que obtiveram destaque como Pierre Chaunu, François Lebrun e Robert Favre (Cf. OXLE, 1996). De acordo com Otto Oxle, a produção historiográfica sobre o tema da morte produzida na

⁸ É importante considerar que a história da morte muito se aproximou da história das doenças, da saúde e do medo. (Cf. BRAET, VERBEKE, 1996).

segunda metade do século XX foi voltada para a história da cultura. Em suas palavras:

Trata-se basicamente de uma linha de pesquisa “especificamente” francesa, claramente influenciada pelos procedimentos característicos da nova produção no âmbito da história social e pelo vínculo, muito típico dessa esfera de pesquisa, entre a observação de fatos “reais” e a simultânea apreensão das formas de pensar que permitem compreender esses fatos. Um dos pressupostos básicos da história da morte é também a relevância daquilo que G. Duby denominou “a parte do imaginário na evolução das sociedades humanas” (OXLE, 1996, p. 28).

Sobre o universo religioso dos cristãos, as investigações apontaram para a invenção imaginária das dimensões do além, mediante as historicidades que formularam o Céu, os Limbos (das criancinhas e dos patriarcas), o Purgatório e o Inferno (VOVELLE, 2010). Foi investigando o imaginário sobre o outro mundo e o cotidiano religioso que as obras do medievalista Le Goff ganharam destaque, dentre outras proezas. Em *O imaginário medieval* e *O Nascimento do Purgatório*, obras primas, ele apresenta esmiuçadamente as crenças e as urdiduras do imaginário sobre a continuidade da existência após o morrer: as relações entre espaços e tempos do além, o corpo, a sexualidade e suas conexões com os gestos no Purgatório e prisões infernais, as viagens oníricas ao outro mundo, dentre outros aspectos (LE GOFF, 1995, 1994).

Sobre essa reflexão, a pesquisa de Jean-Claude Schmitt (1999) intitulada *Os vivos e os mortos na sociedade medieval* é de suma relevância por apresentar o imaginário da morte e do além como partes essenciais das crenças religiosas das sociedades. Sua obra dá destaque às visões e aos sonhos dos vivos com os fantasmas, presentes nos relatos escritos que narravam saberes orais e autobiografados. Objetivando compreender o funcionamento social da memória dos mortos na época medieval, Schmitt apresenta como tese que as crenças e o imaginário dependem, antes de tudo, das estruturas e do funcionamento da sociedade e da cultura em uma determinada época.

Uma segunda questão merece ser salientada sobre a obra de Schmitt: com maestria, ele construiu um objeto de estudo dedicado aos fantasmas. Em outras palavras, ele direcionou sua análise para a construção de uma história dos mortos a partir das narrativas escritas dos vivos. Tal questão já vinha sendo mencionada por Otto Oxle (1996), ao lançar sua crítica sobre os escritos dos historiadores da morte. Segundo este autor, os falecidos ficaram em segundo plano. De certo modo, Schmitt e Vovelle fundaram a história dos mortos.

No que diz respeito à produção brasileira de uma história da morte, a historiadora Maria Marcílio afirmou, em 1983:

No Brasil, o tema da morte na história, em suas linhas e concepções mais atualizadas, está praticamente inexplorado; pelo menos dentro de um tra-

tamento da demografia e das atitudes, comportamentos e representações das sociedades do passado. Nossos historiadores pouco se voltaram para o assunto. São, sobretudo, os demais cientistas sociais que tomam a frente, os antropólogos primeiros, seguidos dos sociólogos e psicólogos, que vão desbravando as primeiras veredas (MARCÍLIO, 1983, p. 64).

Foi no início dos anos de 1990 que o historiador João José Reis inaugurou a história da morte no Brasil. Ao publicar *A morte é uma festa*, Reis (1991) abriu caminhos para que outros historiadores se lançassem nas trilhas da morte e dos mortos como objetos da história brasileira. A partir da história social da cultura e lançando questões para inventários e testamentos presentes nos arquivos brasileiros, esse historiador elucidou o cotidiano da morte no Brasil do século XIX, mediante a reflexão sobre o cenário conflituoso da cemiterada. Esta foi uma revolta ocorrida na Bahia em 1836, quando a população destruiu um cemitério como forma de protesto frente à proibição de enterramento dos corpos dos seus mortos nas igrejas e capelas, práticas comuns na América portuguesa desde o início da colonização.

Desta publicação até os nossos dias, outras abordagens e problemáticas foram lançadas à morte na sociedade e à história da morte, terreno este que vem fertilizando muitas pesquisas apresentadas em programas de Pós-Graduações e Graduações em História e áreas afins, como as Ciências Sociais, a Antropologia, as Ciências da Religião, a Comunicação, as Artes, a Arquitetura e a Psicologia.⁹

É na construção de uma história dos mortos que delineio este escrito, o que, por sua vez, não deixa de ser uma narrativa sobre os vivos, pois conforme Schmitt (1999, p. 15): “diferentemente, segundo sua cultura, suas crenças, sua época, os homens atribuem aos mortos uma vida no além, descrevem os lugares de sua morada e assim representam o que esperam para si próprios”. Nessa arte de inventar o passado, faço uma reflexão sobre as memórias relacionadas às experiências vividas diante das aparições dos mortos no mundo terreno e seus trânsitos no além, bem como sobre os saberes construídos mediante a escuta das narrativas de outros.

⁹ É importante considerar a fundação da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC) que possui um estreito laço com a Associação Ibero-americana de Estudos sobre a Morte. A ABEC, juntamente com os grupos de pesquisa existentes em universidades brasileiras, a exemplo do grupo *Imagens da Morte* (UNIRIO), vem promovendo eventos, estimulando a produção e divulgação dos estudos sobre a morte no Brasil. Ver: <http://abecbrasil.blogspot.com.br/>. Acesso em: 17/08/2014. Além disso, é válido ressaltar que a história da morte encontra-se intimamente associada aos estudos dos espaços cemiteriais e das artes tumulares. Nesse direcionamento, a compreensão da arte tumular como fonte e objeto de pesquisa tem atraído a atenção dos historiadores da morte. Nesses casos, quando tomados como fontes para a pesquisa histórica, os túmulos e as artes tumulares possibilitam problematizar as atitudes e as representações sobre a morte, o morrer e os espaços do além, as projeções e tensões sociais que recobrem as vontades, os interesses e as manipulações operadas por diferentes sujeitos e grupos sociais perante os espaços para os enterramentos, além da dimensão religiosa de uma determinada sociedade, em temporalidades circunscritas. Quando tomadas como objetos de pesquisa, além da agregação às questões apresentadas, são problematizadas os modos de fazer, as técnicas e representações da arte cemiterial, entrecruzando o alcance da história e sua proximidade com a área das artes (Cf. VOVELLE, 1997; BORGES, SANTOS, GOMES, 2010).

Dessa maneira, a tese que construí é, mais precisamente, uma história da memória sobre os mortos. Nesta construção, direciono a análise para a memória oral. Aqui ela “não é um mero depósito de informações, mas um processo contínuo de elaboração e reconstrução de significados”, como ressalta Portelli (2016, p. 18).

Ao reportar-se às versões do passado, ele reitera que, embora a *memória* seja adaptada pelo meio social, o ato e a arte de lembrar não deixam de ser intimamente pessoais. Da mesma forma que a linguagem, a memória é social, mesmo somente encontrando materialidade na mente e na voz dos indivíduos. Ela é compreendida como um processo individual, que ocorre num ambiente social dinâmico, apoiado em instrumentos criados e partilhados socialmente. “Daí que as recordações possam ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas. Mas, tal como as impressões digitais ou o timbre das vozes, não existem memórias iguais” (PORTELLI, 2013, p. 49).

Compreendi que, além de vivermos em um processo cultural marcado pelo afastamento da ideia da morte do cotidiano das pessoas, uma vez que ela desordena a vida e instaura um caos (MORIN, 1976), falar sobre esse assunto levou os narradores a rememorem seus pais, avós, esposas e maridos, tio(as), filho(as) e demais entes queridos já falecidos. De igual modo, provocou a lembrança sobre os momentos nos quais conviviam com eles, quando vivos. Além disso, a entonação da ideia de que sua hora de morrer também chegará tocava os olhares e os gestos dos entrevistados. Em alguns momentos, lágrimas rolaram e interromperam as conversas. Não nego que também chorei com eles. Em outros momentos, risadas ganharam a ocasião e igualmente sorri ao som dos “destemperos” das almas, como dona Maria Generosa enfatizou no início deste texto.

Por conta disso, dialogo com a *sensibilidade*, tomando-a como uma categoria conceitual da Nova História Cultural. Ela é compreendida aqui como um modo de apreensão e conhecimento do mundo para além das fronteiras do saber científico e racional. Ela tem lugar nas sensações do corpo humano, despertadas como uma reação face ao vivido. Assim, “como forma de ser e estar no mundo, a sensibilidade se traduz em sensações e emoções, na reação quase imediata dos sentidos afetados por fenômenos físicos ou psíquicos, uma vez em contato com a realidade” (PESAVENTO, 2007, p. 10). Também, corresponde aos modos pelos quais as sensações são interpretadas, organizadas e traduzidas mentalmente. São processos singulares pelos quais as sensações se transformam em sentimentos.

Se por um lado a sensibilidade é um sentir individual de cada um, portanto, marcada pela subjetividade, por outro, também é compartilhada, uma vez que “os homens aprendem a sentir e a pensar, ou seja, a traduzir o mundo em razões e sentimentos através da sua inserção no mundo social, na

sua relação com o outro” (PESAVENTO, 2007, p.14). Isto é, as sensibilidades também são construções sociais e, portanto, cabíveis de serem problematizadas na tarefa hermenêutica dos historiadores.

Em consonância com os sentidos apresentados por Sandra Pesavento (2007, p. 10), as sensibilidades são tratadas neste estudo “como operações imaginárias de sentido e de representação do mundo, que conseguem tornar presente uma ausência e produzir, pela força do pensamento, uma experiência sensível do acontecido”. Nesse sentido, a capacidade mobilizadora das sensibilidades as projetam no campo da ação, da tomada de iniciativa, bem como no campo da estética, quando esta se refere “àquilo que provoca emoção, que perturba, que mexe e altera os padrões estabelecidos e as formas de sentir” (PESAVENTO, 2007, p.21).

Desta maneira, a partir da análise das marcas de historicidades ou evidências do sensível (imagens, palavras, textos, sons, práticas, objetos) as sensações, os sentimentos e a imaginação têm um lugar especial para escrita histórica, que tenta compreender o que parece indizível, neste caso, as maneiras como os vivos imaginam seus mortos, seus lugares no além e trânsitos no mundo terreno.

Ao analisar as narrativas dos entrevistados, percebi que muitas experiências religiosas com os mortos estão situadas no espaço privado, sem a mediação direta de terceiros e, principalmente, de clérigos. Paulatinamente, percebi que as memórias também fugiam, em muitos casos, dos ensinamentos oficiais e institucionais da Igreja e compunham um mosaico singular que, do seu lado, agregava experiências diversas e mesclava referenciais culturais igualmente plurais, embora mantivesse liames com os saberes historicamente formulados no imaginário cristão do Ocidente.

Na história que conto, a mística cristã ganha representatividade nas palavras e nos corpos, nos sonhos, nos gestos e nos olhares dos narradores, bem como nas referências que fazem das práticas de leituras e do ouvir contar nas oralidades cotidianas. Como uma experiência religiosa com o transcendente (os anjos, o corpo de Deus, os mortos), a reflexão sobre ela abre canais de acesso ao sobrenatural.

No que concerne à dimensão temporal da pesquisa, acredito que a temporalidade da memória é permeada pelo vai e vem das lembranças que marcam ou marcaram afetivamente os narradores. Assim, o tempo de um nascimento, um falecimento, um aniversário, uma viagem ou outras experiências cotidianas também são marcos que tocam as sensibilidades dos vivos e das leituras que estes fazem das aparições dos mortos. Por isso, optei por tentar perceber as dimensões temporais evidenciadas nas narrativas, pois como lembra Portelli (2004), para os narradores, o tempo é um *continuum*. Logo, inserir um acontecimento no tempo requer sua fragmentação, tornando-o diferente, correspondendo a diversas áreas de sentido e experiência.

Nesse cenário, é válido ressaltar que tentar perceber os significados temporais que os narradores atribuem aos mortos, suas aparições na terra e trânsitos no além, constitui uma opção da problematização. Dessa forma, as temporalidades da memória e as memórias sobre o tempo dos mortos serão enfatizadas.

Logo, o tempo é aqui tomado como uma construção cultural dotada de historicidades, no sentido apresentado por Reinhart Koselleck.¹⁰ Os narradores vivem o tempo histórico e constroem acepções e ressignificações sobre ele. Nesse direcionamento, lembro que esta tese versa sobre o universo religioso dos cristãos e, para estes, a leitura oficial sobre o tempo ressoa na eternidade.

Analisando a fenomenologia do tempo elaborada por Santo Agostinho (354 - 430), o historiador francês François Hartog indaga se podemos falar de um regime cristão de historicidade. Conforme suas considerações, “a fenomenologia do tempo humano está de fato embutida na eternidade de um Deus criador de todos os tempos, de modo que a distensão deve também se compreender com condição própria do homem na Terra” (HARTOG, 2013, p.86). Nesses termos, existe uma *ordem cristã do tempo*, mas não um regime de historicidade. Como ele especifica: “da mutabilidade do múltiplo à imutabilidade da eternidade divina, da dispersão à tensão, não para as coisas futuras, mas por um esforço de intenção (não apenas de atenção), para aquelas que estão *antes* (ante), tal é a ordem cristã do tempo à qual o fiel é chamado” (HARTOG, 2013, p. 88).

No cristianismo, o tempo foi quebrado em dois pelo acontecimento da Encarnação: o Verbo que se fez carne no nascimento, na morte e na ressurreição. O poder infinito de Deus abriu um novo tempo, no qual um segundo e último acontecimento místico virá fechá-lo novamente: o retorno de Cristo que também será o Juízo Final. “O tempo do entremeio, intermediário, é um tempo de expectativa: um presente habitado pela esperança do fim” (HARTOG, 2013, p. 90).

O Verbo Encarnado e sua ressurreição lançaram algo novo sobre o tempo, representado no Novo Testamento: “a tensão instaurada ‘entre o presente e o futuro, entre o acontecimento decisivo pelo qual *tudo já está concluído* e o desfecho final que mostra bem que *nem tudo ainda está acabado*” (HARTOG, 2013, p. 90). A partir desta tensão revelada, decorre a ordem propriamente cristã do tempo.

10 Para esse pesquisador da história social dos conceitos, é importante considerar a construção e ressignificação dos conceitos em determinados tempos e espaços. Para ele, os “espaços de experiência” e os “horizontes de expectativas” são chaves interpretativas para entendermos com a dimensão temporal é compreendida e vivida pelos sujeitos. Nos caminhos discursivos desta orientação, podemos elucidar as temporalidades nos quais eles se inserem e as projeções de futuro elaboradas naquele determinado momento (KOSSELLECK, 2006).

Vivendo o tempo do entremeio, os narradores constroem acepções sobre os tempos dos vivos e dos mortos, articulando de forma tensa o passado, o presente e o futuro.

CONSIDERAÇÕES (NÃO) FINAIS

Este escrito lança luz, portanto, para o cenário complexo que recobre o lugar dos mortos na memória dos vivos na atualidade. Por tudo isso, este fragmento de uma história sensível da morte e dos mortos no Ceará do século XXI, assume a conotação de um convite para uma viagem aos trânsitos e às crenças sobre o além cristão e seus mortos, sem, no entanto, esquecer que no mundo dos vivos, a memória faz a vida pulsar e as almas permanecerem entre eles.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Tradução Luiza Ribeiro. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. **História da morte no ocidente**. Tradução Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História: A arte de inventar o passado; ensaios de teoria da história**. Bauru, SP: Edusc, 2007.

BORGES, Maria Elízia; SANTOS, Alcinéia Rodrigues dos; GOMES, Laryssa Tavares Silva (Orgs.). **Estudos cemiteriais no Brasil**: catálogo de livros, teses, dissertações e artigos. Goiânia: UFG; FAV; Ciar; FUNAPE, 2010.

CHARTIER, Roger. A visão do historiador modernista. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 8ª. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2ª ed. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: Presentismo e experiências do tempo. Tradução Andréa Souza de Menezes et al. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HERMAN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. In: **Domínios da história**. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011, p.315-336.

LE GOFF, Jacques. **Para uma outra Idade Média**: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Tradução de Thiago de Abreu e Noelí Correia M. Sobrinho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **O nascimento do purgatório**. 2 ed. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. **O imaginário medieval**. Tradução Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

MARCÍLIO, Maria Luiza. A morte de nossos ancestrais. In: MARTINS, José de Souza (Org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1983, p. 61-75.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. 2ª. ed. Portugal: Publicações Europa-América, LDA, 1976.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n.10, p. 7-28, 1993.

OXLE, Otto Gehard. A presença dos mortos. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Orgs.). **A morte na idade média**. São Paulo: Ed. USP, 1996, p.28-78.

PAZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento**: A Igreja católica e as romarias de Juazeiro do Norte. Fortaleza: IMEPH, 2011.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Sensibilidades: Escrita e leitura da alma. In: In: PESAVENTO, Sandra J.; LANGUE, Frédérique (Orgs.). **Sensibilidades na história**: Memórias singulares e identidades sociais. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007, p. 9-21.

PORTELLI, Alessandro. **A história oral como a arte da escuta**. Tradução Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

_____. **A morte de Luigi Trastulli e outros ensaios**: Ética, memória e acontecimento na História oral. Tradução Miguel Cardina e Bruno Cordovil. Lisboa: Edições UNIPOP, 2013.

_____. **Ensaio de história oral**. Tradução Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santhiago. Rio de Janeiro: Letra e voz, 2010.

_____. “O momento da minha vida”: funções do tempo na história oral. In: **Muitas memórias, outras histórias**. Tradução Helen Hughes e Yara An Khoury. São Paulo: Olho D’Água, 2004, p. 296-313.

_____. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. O direito à memória no ensino de história. **Trajetos**, v.7, n.13, p. 187-197, 2009.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. **A mística do tempo**: Narrativas sobre os mortos na região do Cariri/CE. 2017. Tese (Doutorado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

_____. **No entremeio dos mundos**: tessituras da morte da Rufina na tradição oral. 2009. Dissertação (Mestrado em História e Culturas) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009.

_____. Cruz da Rufina: o processo de santificação popular de Rufina e a revelação de um espaço sagrado em Porteirias-CE. **Propostas Alternativas**, Fortaleza, v.14, 2006, p. 14-21.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: **Domínios da história**: Ensaios de teoria e metodologia. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011, p. 117-151.

VOVELLE, Michel. **As almas do purgatório**: ou o trabalho de luto. Tradução Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

_____. A história dos homens no espelho da morte. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Orgs.). **A morte na idade média**. Tradução Heitor Megale, Yara Vieira, Maria Cescato. São Paulo: Ed. USP, 1996, pp.11-26.

_____. **Imagens e imaginário na História**: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX. Tradução Maria J. Goldwasser. São Paulo: Ática, 1997.

_____. **Ideologia e mentalidades.** Tradução Maria J. Cottvasser. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CAPÍTULO II

“PERECER, FALECER, MORRER”: EM TORNO DE UMA FRASE DE *SER E TEMPO*

Fernando Sepe Gimbo

Avalanche, veux-tu m'emporter dans ta chute? – C. Baudelaire.

Escrever algo sobre a morte constitui tarefa árdua. Primeiramente porque muito já foi dito. Em segundo lugar, porque na morte nunca estamos ou somos, o que restringe bastante nosso conhecimento possível dela. Por fim, porque talvez a morte seja um exemplo privilegiado de um tema que resiste a toda e qualquer apreensão conceitual sistemática. Em seu *segredo*, a morte é aquilo que todos nós sabemos o que é até o momento que alguém nos interpela: “afinal, o que é a morte?”

O que se segue é uma tentativa de refletir sobre tal questão. De forma fragmentada, a intenção é construir uma série de instantâneos que, aproximados, possam nos dar um vislumbre daquilo que nunca é plenamente visto. Tarefa impossível, bem sei. Mas ainda assim, perante a agudeza da questão, é preciso tentar.

I

Em uma passagem célebre de *Ser e Tempo*, Heidegger nos diz o seguinte: “*Dasein verendet nie. Ableben aber kann das Dasein nur solange, als er stirbt*” (SZ, 247, §49). Como tradução, proponho: “*Dasein nunca perece*. Contudo, *Dasein* pode *falecer* na medida em que *morre*¹¹”. O inquietante da frase se arma no uso de três verbos diferentes – *verenden*, *ableben* e *sterben* – para referir-se ao fim último do *Dasein*. A ordem intrínseca à frase é clara. Indo do menos essencial ao mais essencial, ela apresenta o *morrer* (*sterben*) como condição ontológica do *falecer* e do *perecer*. Tudo se passa como se Heidegger diferenciasse três fenômenos distintos, cada qual com a sua legitimidade própria. O que não se dá sem estranhamento, uma vez que para

11 A tradução que está mais próxima da minha proposta é a tradução para o inglês de Macquarrie e Robinson (1968): “(...) *Dasein never perishes. Dasein, however, can demise only as long as it is dying*”. Além disso, sublinhe-se como a tradução é motivada pela problematização desenvolvida por Jacques Derrida em seu comentário sobre o texto heideggeriano em *Aporias* (1994), comentário que serve de base para o estudo aqui apresentado. Outra referência fundamental para o presente texto é o belo livro de Paola Marrati intitulado *Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger* (2005). Sigo, em diversos momentos, sua leitura sobre o problema da morte em Heidegger, tal como apresentada no último capítulo do livro (p.142-76). Por fim, as citações de *Ser e Tempo* são retiradas da tradução de Fausto Castilho, salvo o caso em que indico alguma alteração.

nossa pré-compreensão habitual “*perecer*”, “*falecer*” e “*morrer*” referem-se univocamente a mesma experiência, a saber, a experiência da morte. Como, então, compreender o enigma de tal frase?

Sabemos que quando Heidegger desenvolve o tema do *ser-para-a-morte* o que está em jogo é a compreensão do morrer enquanto possibilidade mais própria do *Dasein*. Tal hermenêutica se tornava necessária quando a analítica do *cuidado* (*Cura, Sorge*) nos mostrara como o *ser-aí* está como que sempre voltado para o futuro. Consequentemente, há nele algo sempre faltante, um poder-ser que viceja em sua incompletude. Para que a analítica existencial pudesse compreender o *Dasein* em seu *ser-um-todo*, tornara-se então necessário pensá-lo em seu limite, a partir da realização de seu fim. O que abre o paradoxo que atravessa toda seção dedicada ao tema do *ser-para-a-morte*. Pois, uma vez que o *Dasein* tem na morte a realização de sua possibilidade última, o momento de sua concretização enquanto um-todo coincide com seu desvanecer enquanto *ser-no-mundo*.

Como explica Marrati (2005, p.142-43), tal paradoxo longe de travar o pensamento de Heidegger, o impulsiona. Ele torna precisa a pergunta sobre o fim do ente que tem o *Dasein* como modo de ser. Em outras palavras, o encaminhamento do problema deve se dar, doravante, através da compreensão do *sentido ontológico da morte*. Se a boa pergunta sobre o *Dasein* tem a forma “*Quem é o Dasein?*” - e não a forma clássica “*O que é o Dasein?*” - a morte também deverá ser compreendida a partir de sua relação constitutiva com esse ente dado enquanto *ser-aí* (MARRATI, 2005, p.143). O que não é nada fácil pois, como já dito, o findar que caracteriza a morte coincide exatamente com o desaparecer desse “aí”. Ora, como então pensar a morte a partir de sua dimensão existencial? Não estamos condenados a andar em círculos?

A relação entre a minha morte e a morte do outro, essa polêmica que um dia Levinas¹² irá levantar contra Heidegger, tem aqui seu pano de fundo. Pois diante da difícil questão, Heidegger ensaia dizer que talvez possamos conhecer a morte através da morte de um outro *Dasein* (SZ, §47). Ensaia apenas para negar veemente. O *Mitsein* permite no máximo a experiência do luto, não a experiência própria à morte. Quando acompanhamos alguém até o fim, este alguém deixa de ser-aí enquanto nós continuamos aqui - do lado da vida - existindo. O *ser-com* pressupõe a partilha de um *mundo* comum. É nele que enlutamos, velamos, ritualizamos e damos sentido ao morrer de cada um, mas não podemos em última análise experimentar a morte de outrem. Este deixa de ser “aí” no mundo dentro do qual ainda somos. Para Heidegger, consequentemente, nada do sentido originário da morte se revela na morte do outro.

Por detrás de tal recusa, todavia, há sincronicamente a abertura de uma via positiva para o encaminhamento da questão. Isso porque, caso a morte

12 Sobre isso ver por exemplo, *Totalité et infini* (1961) e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).

de outrem pudesse desvelar para o *Dasein* o sentido existencial da sua morte, então um *Dasein* poderia substituir o outro em seu morrer. Proposição absurda que estabeleceria uma equivalência geral e a consequente permuta possível entre existências essencialmente díspares. No fundo, parece-me, é isso que Heidegger recusa. A morte é sempre própria, sempre a possibilidade mais íntima “deste” ou “daquele” *Dasein*. Possibilidade que afirma, portanto, minha irredutível singularidade perante outro *Dasein*. O conteúdo ético da reflexão sobre o *ser-para-a-morte* já se insinua aqui: no que tange a experiência da morte, não há substituição possível entre um *Dasein* e outro; logo, a identidade-a-si de uma existência tem como condição o assumir da responsabilidade pelo seu próprio morrer. Por isso, tal relação com a morte é o que possibilita a afirmação da singularidade do *Dasein* em contrapartida à *queda* (*Verfall*) na impessoalidade do cotidiano, nisso que Heidegger denomina de *a-gente*:

*Ninguém pode tomar de um outro o seu morrer. Alguém pode muito bem “ir à morte por um outro”. Isto significa sempre, contudo: sacrificar-se por outros “em um assunto determinado”. Tal morrer nunca pode significar, no entanto, que assim se tomou o mais minimamente de um outro a sua morte. O morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que “é”, é essencialmente cada vez minha. No morrer se mostra que a morte é ontologicamente construída pelo ser-cada-vez-minha e pela existência. (...) Morte é a possibilidade mais-própria do *Dasein*. O ser para a morte abre para o *Dasein* seu poder-ser mais-próprio, no qual o ser do *Dasein* está pura e simplesmente em jogo. Nisso pode se tornar manifesto para o *Dasein* que, na assinalada possibilidade de si mesmo, ele é subtraído à-gente. Mas só o entendimento desse “poder” desvenda a perda factual na cotidianidade de a-gente ela mesma. (SZ, 240, 263)*

Marrati sublinha como a relação existencial com a morte funciona tanto como o princípio pelo qual o *Dasein* pode se individuar, quanto como a confrontação que revela o perder-se na impessoalidade, permitindo portanto a subtração do *Dasein* àquilo que lhe é impróprio (2005, p.145-46). O *ser-com*, ainda que seja uma estrutura própria ao *ser-aí* - como mostrara Heidegger na primeira seção de *Ser e Tempo* - é precedido por essa ipseidade a si mediada originariamente pelo seu poder-ser mais autêntico. Em outras palavras, há um imbricamento ontológico entre existência e morte que apenas se desvela na solitude singular do *ser-para-a-morte*. Daí que é enquanto analítica do *ser-para-a-morte* que Heidegger desenvolve seu discurso sobre a finitude do *Dasein*.

Dito isso, cabe ainda recuperar, seguindo a leitura de Derrida (1994), a nota 2 ao §47. Ela é bastante instrutiva, reenviando-nos ao §10, parágrafo em que Heidegger delimita o caráter originário e fundante de sua investigação. Ali, no início de *Ser e Tempo*, ele insiste como é conveniente ao começo de uma filosofia “traçar sua caracterização proibitiva”, isto é, mostrar o que tal investigação não é. A diferenciação é feita em relação à antropolo-

gia, à psicologia e à biologia, disciplinas científicas incapazes de nos fornecer uma resposta unívoca e adequada quanto ao modo-de-ser desse ente que somos, ente que em última análise é o objeto último de tais saberes. Ainda que tal ausência de fundamentação ontológica não seja uma crítica que destrua a positividade de tais disciplinas, Heidegger afirma – com um claro acento fundacionista herdado de Husserl e da orientação fenomenológica dada pela *epoché* – que elas são de direito incapazes de responder tal problema, pois os “fundamentos ontológicos nunca podem ser hipoteticamente inferidos a partir do material empírico; ao contrário, já estão sempre “ai” no momento mesmo em que o material empírico é reunido” (SZ, 50, §10).

Não é à toa que Heidegger sinta necessidade de, no correr de sua exposição sobre o *ser-para-a-morte*, relembrar ao leitor tal posição fundante da filosofia enquanto ontologia. Pois, ainda que a antropologia, por exemplo, possa nos trazer conhecimentos interessantes sobre como cada cultura compreende e ritualiza a morte de um indivíduo, ela apenas pode fazer isso pressupondo um saber prévio e compartilhado sobre o morrer, assim como um *mundo* comum tecido nesta experiência de *ser-com*. O mesmo se passaria com a biologia: ainda que a ciência da vida desenvolva estudos detalhados sobre a causa da morte dos organismos, ela também deve pressupor um conceito de morte desde já atuante em suas pesquisas, desde já em ação na reunião de seus casos empíricos em torno de uma noção comum de *ser vivo*. Não importa o quão técnica, elaborada, rigorosa e enriquecedora tais pesquisas sejam, para Heidegger sempre que elas falarem sobre a morte elas irão pressupor uma compreensão prévia do morrer e uma ancoragem nas estruturas existenciais do *ser-ai*. Compreensão e ancoragem que apenas a analítica existencial poderia bem fornecer, indo para além das pressuposições e pré-compreensões naturalmente herdadas e já atuantes no interior de tais disciplinas.

Trata-se, como insiste Derrida (1994, p.44-45), do velho jogo filosófico da boa ordem das coisas, da ordem metodológica do saber e do sistema de suas pressuposições. Tal encaminhamento filosófico define-se pela “*pergunta da pergunta*”, pela investigação que condiciona a investigação própria aos saberes empíricos e o uso de suas categorias enquanto modos de conhecer os entes. Em suma, Heidegger faz aqui a vez do filósofo que busca clarear os fundamentos: o que é que, para *aquém* de todo saber biológico, antropológico e psicológico sobre a morte, permite a constituição de tais saberes ônticos?

No fundamento dessa pesquisa ôntico-biológica da morte há uma problemática ontológica. Resta a pergunta sobre como se determina a essência da morte a partir da essência ontológica da vida. De certo modo, a investigação ôntica da morte já decidiu sobre isso. Preconceitos de vida e de morte, mais ou menos esclarecidos, estão nela atuando. Eles necessitam de um prévio-delineamento por meio de uma ontologia do *Dasein*. No interior de uma ontologia do *Dasein*, *previamente ordenada* para uma ontologia

da vida, a análise existencial da morte é, por sua vez, *subordinada* a uma caracterização da constituição fundamental do *Dasein*. Já denominamos o findar do vivo de *perecer* (*Verenden*). Na medida em que o *Dasein* também “tem” sua morte fisiológica e vital, embora não onticamente isolada, mas codeterminada por seu modo-de-ser originário, e na medida em que o *Dasein* também pode findar, sem que ele propriamente morra e que, de outro lado, *qua Dasein* ele não *perece* simplesmente, designaremos esse fenômeno intermediário como *falecer* (*Ableben*), mas *morrer* (*Sterben*) vale como termo para designar o *modo-de-ser* em que o *Dasein* está voltado para sua morte. (SZ, 247, §49)

É tal orientação, tal lógica das pressuposições, que permite uma primeira interpretação da frase da qual partimos. Se Heidegger afirma que o *Dasein nunca perece* é porque *perecer* (*verenden*) é o verbo pelo qual ele denomina o *deixar-de-existir* próprio ao ente pertencente à região ôntica das ciências da vida: “já denominamos o findar do vivo de *perecer*” (SZ, 247, §49, tradução modificada). *Perecer* é um termo, portanto, relacionado exclusivamente à fisiologia e aos mecanismos biológicos.

Essencialmente, porém, o *Dasein* não é um ser vivo, pois a própria noção de *ser vivo* pressupõe um conceito de *ser* mais originário que deve ser pensado através da ontologia fundamental. Por isso afirma Heidegger, ainda que o *Dasein* também “tenha sua morte fisiológica, vital”, o *perecer* não “diz respeito ao *Dasein* enquanto *Dasein*”. O fim do *Dasein* é outro, não se encerra pelo *perecer*, ao contrário, o condiciona possibilitando uma compreensão mais ampla. Ao mesmo tempo, isso levanta uma questão aparentemente absurda, mas que esclarece bastante o sentido geral da investigação heideggeriana em jogo: “*como afinal pensar a morte de um ser que não é essencialmente um ser vivo, mas sim um ser-aí?*” (MARRATI, 2005, p.147). Determinar um conceito de morte que não se confunda com a morte enquanto fenômeno positivo das ciências da vida – em uma palavra: como morte biológica - eis uma exigência rigorosa de *Ser e Tempo*.

A partir do momento em que é feita essa distinção, Heidegger propõe um conceito intermediário entre o *perecer* e o *morrer*, entre a determinação vital do fim e essa relação do *Dasein* com sua possibilidade mais íntima. Trata-se do *falecer* (*ableben*). Este parece dizer respeito às muitas maneiras pelas quais o *morrer* é experienciado dentro dos arranjos epocais em que o *Dasein* é-com-outro. O que levaria o *falecer* para o campo das investigações histórico-culturais de, por exemplo, uma antropologia histórica da morte. Hipótese que parece ser confirmada por Heidegger quando ele nos diz que as concepções “existenciais da morte situa-se antes de toda biologia e ontologia da vida. Mas só ela fundamenta também toda investigação histórico-biográfica e psicológica-etnológica da morte. Uma “tipologia” do “morrer” como caracterização dos estados e dos modos em que o *falecer* é vivenciado já pressupõe o conceito de morte” (SZ, 247, §49, tradução modificada).

Pois bem, se é assim, temos então três termos que se encadeiam segundo uma boa ordem: morrer-falecer-perecer. Ao mesmo tempo, temos três regiões que abrem diferentes discursos sobre a experiência da morte: ontologia fundamental, antropologia e ciências da vida. Por fim, temos uma ordem de precedências entre o caráter originário do *ser-aí* e sua relação constitutiva para com o *ser-com* e para com o *ser-vivo*.

II

Está tudo em um conto de Borges¹³. O adoecer, a dinâmica *concreta* da vida, o enfrentamento com a morte. Tudo começa com um acidente tolo e um ferimento na cabeça. Tudo começa com o inesperado, aquilo que vem e que traga. Não o futuro, contudo. Futuro desde já pré-visto, ante-visto, esquivado ou aceito. Não o futuro, mas o *acontecer*, o que se dá. O tempo da chegada do *outro*. O tempo do destino. Em ritmo vertiginoso, já estamos no atravessar de uma grave septicemia. Dahlmann acaba internado sem grandes explicações. Reclusão sofrida, sua vida se choca com um muro intransponível. Funções elementares se tornam impossíveis. Dormir é um suplício. Febre noturna. Náuseas. Dores. Frio. O tratamento dado ao corpo é árduo e a intervenção médica acentua ainda mais o abismo da impotência vital. Um pouco incrédulo, um pouco estoico, um pouco alheio, a verdade é que o personagem de Borges *sobre-vive*. Como por milagre, como por graça. A trama entre saúde e doença se resolve às costas do si-mesmo, nas linhas entrecruzadas do texto. Chega o dia da alta e “o primeiro frescor do outono, depois da opressão do verão, era como um símbolo natural de seu destino resgatado da morte e da febre¹⁴”. O *adoecer* desvelara outro modo-de-ser. *Convalescente*, Dahlmann vive nova relação com o mundo. O tempo corre em *adagio*, a narrativa se adensa, as coisas são vistas como que pela primeira vez, novamente. A percepção renovada é condição para reconquista do ordinário. Cores, cheiros, sensações, o despertar sensível, o horizonte aberto, o gesto novamente possível, a ruidosa alegria da cidade, a brisa que sopra forte na estrada, o murmúrio frio e sereno do campo. O convalescente se torna andarilho: percorrer muitas saúdes é correr por entre estações de vida. O que sobrara de seu velho eu? Muito pouco, muito pouco, quase nada. Nem mesmo o raro volume das *Mil e uma noites* lhe interessa mais. Jades e tapeçarias, a escritura fantástica, as artimanhas de Sheherazade: ora, o que é tudo isso perante o mundo redescoberto, perante o tempo revivido? “Dahlmann fechava o livro e se permitia simplesmente viver”.

13 Trata-se do conto *El sur*, originalmente publicado na coletânea intitulada *Ficciones* de 1941.

14 (BORGES, 2015, p.224)

Mas, um novo acaso, um atraso, um trem que erra, seu destino do-brado. Viver ao Sul é perigoso. O final do conto é típico ao universo de Borges. Em um átimo, a vida se mostra sem ornato em uma “*pelea a cuchillo*”. Dahlmann segura a faca, lembra do gosto da morte que sentira no internamen-to e prepara-se. Livre, ele *caminha para o fim*.

III

A filosofia da ciência de George Canguilhem desenvolve-se através da pergunta pela pertinência e significação de conceitos como *normal* e *pa-tológico*, conceitos determinantes para o bom andamento da prática médica. Contudo, mais do que o simples trabalho de epistemologia histórica, o que está em jogo em Canguilhem é uma compreensão profunda do *adoecer* en-quanto a possibilidade mais própria do vivente. Trata-se portanto de, partindo da região ôntica da vida, se perguntar pela dinâmica imanente do *ser-vivo*.

Tal orientação é prenhe de consequências¹⁵. Pois, de maneira geral, acreditamos que a medicina enquanto saber positivo deve ser capaz de estudar a doença sem a mediação subjetiva – inconstante e duvidosa – do doente. Como dirá certa vez o cirurgião René Leriche: “se quisermos compreender a doença é preciso desumanizá-la”; e, conseqüentemente, “na doença o que me-nos importa é o homem” (apud CANGUILHEM, 2009, p.211). Como explica Safatle (2011), a orientação canguilhemiana inverte tal quadro ainda marcado pelo positivismo de Claude Bernard, insistindo que a distinção entre normal e patológico pressupõe necessariamente a experiência prévia do adoecer: “sem-pre se admitiu, e atualmente é uma realidade incontestável, que a medicina existe porque há homens que se sentem doentes, e não porque existem médi- cos que os informam de suas doenças” (CANGUILHEM, 2002, p.69).

Afirmção estranha, uma vez que ela parecer abrir margem para a intrusão subjetivista em um campo de determinação objetiva. Contudo, não é esse em absoluto o caso. O problema, ainda segundo Safatle, é simplesmente a compreensão do que torna possível a objetividade própria à ciência médica enquanto saber sobre a experiência da convalescência. Será possível entender como a realidade da doença coincide com a representação do saber médi- co simplesmente a partir da negação da “diferença de valor que o ser vivo estabelece entre sua vida normal e sua vida patológica?” (CANGUILHEM, 2002, p.53). A resposta canguilhemiana é negativa. A diferença entre saúde e doença não pode ser tratada em termos simplesmente quantitativos, como se tais valores já estivessem aí, plenamente dados. Para Canguilhem, o adoecer é originariamente uma experiência de *diferença qualitativa*, experiência em que a relação do ser vivo consigo e com o seu meio ambiente é profundamente

15 Recupero aqui alguns temas apresentados por SAFATLE (2011)

alterada. É a partir desta relação que devemos tentar compreender o que é a saúde.

Apoiando-se nos trabalhos empíricos de Kurt Goldstein, Henri Laugier e Henry Sigerist, Canguilhem afirma que a orientação que vê na doença um desvio da norma que define a normalidade é uma ilusão abstrata e retrospectiva. Pois isso pressupõe a ideia de uma saúde perfeita, de uma norma estanque que daria as leis e padrões definitivos à singularidade de cada organismo em sua boa relação com o meio circundante (CANGUILHEM, 2002, p.54). Ora, tais pressuposições não se coadunam com a dinâmica própria do fenômeno vital. Um organismo doente não é um organismo incapaz de funcionar, mas sim, é um organismo que está na presença de outras normas que restringem sua ação enquanto um todo, que impõem limites ao seu comportamento (SAFATLE, 2011, p.23). Por outro lado, Canguilhem insiste como tal dinâmica normativa pode também levar o vivente a reorganizar-se através de um novo equilíbrio, modificando suas possibilidades de vida. A anormalidade é integrada, então, como momento necessário da tensão inerente ao devir imanente do vivente. A resolução positiva ou negativa de tais anomalias é o que dita o ritmo e as variações de saúde concretas, ou seja, referentes a “este” ou “aquele” ser-vivo:

Não existe fato que seja normal ou patológico em si. A anomalia e a mutação não são, em si mesmas, patológicas. Elas exprimem outras normas de vida possíveis. Se essas normas forem inferiores às normas anteriores, serão chamadas patológicas. Se, eventualmente, se revelarem equivalentes – no mesmo meio – ou superiores – em outro meio – serão chamadas normais. Sua normalidade advirá de sua normatividade (Canguilhem, 2002, p. 113).

Saúde e normalidade, conseqüentemente, relacionam-se com a capacidade do organismo criar normas que se coadunem com as exigências sempre variáveis do seu meio de vida. É por isso que Canguilhem pode afirmar que “o conceito de patológico não é a contradição lógica de normal”, mas sim “o contrário vital de saudável” (CANGUILHEM, 2009, p.213). A *vida saudável* é aquela capaz de responder as pressões do meio transformando-se. Ela deve ser capaz de adoecer e se curar:

“O homem só é saudável quando é capaz de assumir diferentes normas, quando ele é mais do que normal. A medida da saúde é uma certa capacidade de superar as crises orgânicas e estabelecer uma nova ordem fisiológica, diferente da antiga.” (CANGUILHEM, 2009, p.215)

A filosofia da vida de Canguilhem desvela, portanto, um sentido mais originário de saúde que precede o estabelecimento de constante fisiológicas, quadros noosológicos e da norma estatística média que acabam por de-

finir o conceito de saúde utilizado pelos aparatos biopolíticos. O que está em jogo, enfim, é uma certa hermenêutica que amplia a compreensão de conceitos centrais a toda e qualquer prática clínica.

Mas, não só isso. Pois tal conceito de saúde nos coloca nos trilhos de um outro conceito de *ser-vivo*. É por isso que Canguilhem insiste na normatividade própria ao vivente em relação ao seu mundo. Pois o organismo não é apenas um ente que se adapta às exigências do meio, mas é também uma atividade, um vir-a-ser constante de seleção entre valores estruturais para a criação de novas formas de vida¹⁶. A dinâmica entre saúde e doença revela como há muitos modos-de-ser-no-mundo possíveis ao vivente. Lançado ao futuro ele deve cuidar de si, preocupar-se na relação ao meio, enquanto maneira de realização imanente da própria atividade vital, da norma-atividade própria a sua vida. Alan Badiou insiste como uma das inovações de Canguilhem é precisamente sinalizar o lugar da individuação enquanto processo singular situado em um meio (BADIOU, 2012). Ainda que desde já condicionado, o organismo é também condicionante, sempre deslocando o meio, sempre deslocado em relação ao meio. Daí que o vivente seja marcado, essencialmente, por um excesso-a-si: seu poder-ser, sua saúde, se afirma enquanto capacidade de reorganização das mutações constantes engendradas pelas pressões constantes do meio ambiente¹⁷. Ora, se para Canguilhem a capacidade de lidar com tal instabilidade é marca de saúde, pelo mesmo motivo é na cristalização em torno de uma norma única que ele vê a diminuição das capacidades do ser vivo: “o homem normal é o homem normativo, o ser capaz de instituir novas normas, mesmo orgânicas. Uma norma única de vida é sentida de modo privativo, e não positivamente” (CANGUILHEM, 2002, p. 105).

Contudo, isso não significa transformar o homem em *um império dentro de um império*, como se ele pudesse determinar plenamente seu mundo. A tensão entre as partes que compõem o organismo com seu exterior o subordina de forma irreduzível. A vida traz uma espessura avessa a plena determinação ativa por parte do organismo. Da biologia não se pode esperar um humanismo. Por isso, a boa interpretação da filosofia de Canguilhem passa pela compreensão de que o viver é um *errar criativo* por entre aquilo

16 Sobre isso, ver o ensaio de Canguilhem: *Le vivant et son milieu* (2009, p.165-198)

17 Sobre a questão das mutações intrínsecas ao ser vivo, cabe lembrar a colocação de Jacques Monod: “Graças à perfeição conservadora do aparelho replicativo, toda mutação, considerada individualmente, é um acontecimento muito raro. Nas bactérias, únicos organismos dos quais temos dados numerosos e precisos a esse respeito, podemos admitir que a probabilidade, para um gene dado, de uma mutação que altere sensivelmente as propriedades funcionais da proteína correspondente é da ordem de 10^{-6} a 10^{-8} por geração celular. Mas em alguns mililitros de água uma população de alguns bilhões de células pode se desenvolver. Em tal população, temos a certeza de que toda mutação dada é representada na ordem de dez, cem ou mil exemplares. Podemos igualmente estimar que o número total de mutantes de todas as espécies nessa população é da ordem de 10^3 a 10^6 . Na escala de uma população, a mutação não é um fenômeno de exceção: é a regra. (...) No total, podemos estimar que na população humana atual (3×10^9) – a medição é de 1970 (nota minha) – produz-se, a cada geração, entre 100 a mil milhões de mutações. Eu arrisco esse número apenas para dar uma ideia da imensa reserva de variabilidade fortuita que constitui o genoma de uma espécie. (MONOD, 1970, p.137-38)

que nos determina vitalmente. Pois sem erro, por exemplo na transcrição da informação genética, o ser-vivo apenas seria uma máquina redundante a se repetir infinitamente¹⁸. Em outras palavras, não existiria vir-a-ser possível, o que é empiricamente absurdo. As contingências constitutivas do vivente impõem-se enquanto riscos, mas também como condições para a invenção. O ser-vivo acaba se tecendo em torno dos fios dessas contingências, no claudicar de um equilíbrio instável e perigoso. Uma reflexão em torno das ciências da vida nos mostra como viver é impensável fora dessa dinâmica de instabilidade constante¹⁹. Como dirá um dia Michel Foucault: “o erro é para Canguilhem a *alea*”²⁰ permanente em torno da qual se enrola a vida e o vir-a-ser dos homens” (FOUCAULT, 2001, p.1594).

Sublinhe-se, nesse sentido, como a reflexão ancorada no fenômeno vital não (re)conhece a gramática da incompletude e do faltante, mas somente da *potência criativa*, mesmo daquilo que normalmente é marcado pelo signo da carência como é o caso da doença, da anomalia e do erro²¹. Há uma multiplicidade virtual na norma-atividade-vital que revela sua necessária indeterminação essencial. A determinação plena findaria esta atividade coincidindo com o seu não-ser. “A” morte tal como entendida comumente - *enquanto o cessar definitivo da atividade vital* - está, conseqüentemente, fora de uma ontologia da vida. Eis parece-me uma lição importante de Canguilhem.

Ao mesmo tempo, como mostrou Fabio Franco, é necessário que haja superação de determinações prévias sem dissolução absoluta do organismo, o que sinaliza um processo constituído por negações de negações que marcam a dinâmica própria às transformações de uma vida singular (FRANCO, 2012). Caso o erro, a patologia e a anomalia não fossem possíveis, então a vida seria um ciclo infinito de repetições. Pela mesma lógica, caso o orga-

18 Fabio Franco bem explicou esse ponto: “Se não houvesse erro na transmissão da informação, e nem a ambiguidade dele decorrente, então os sistemas orgânicos seriam absolutamente redundantes e o particular não existiria; por outro lado, se houvesse apenas erro, então os organismos se dissolveriam. Por isso, para que seja possível falar em organismos, é preciso conceber um grau mínimo de redundância (R0), a partir do qual o decréscimo de pressão possa se efetuar por ação do ruído, aumentando a complexidade da estrutura. Esse aumento de complexidade confere ao vivente, do nível mais inferior ao mais englobante, um acréscimo de informação “que ele utiliza eventualmente para uma melhor adaptação a condições novas”. O erro é um acontecimento necessário para a vida do organismo, sem o qual “esta” não seria nada mais que uma forma absolutamente estável, plenamente aderida às suas condições de existência. Daí porque, para Canguilhem, errar é uma maneira do vivente se informar, isto é, advir uma nova forma de vida que poderá não mais se realizar sobre o mesmo meio. O vivente então é impelido a mudar de meio, a produzir novas normas de existência, enfim, a errar no sentido de se transformar para realizar suas expectativas vitais.” (FRANCO, 2012, p.98).

19 Entre nós, Vladimir Safatle desenvolveu bem essa questão em “Uma certa latitude: Georges Canguilhem, biopolítica e vida como errância” (2016, p.409-454).

20 Do latim: sorte, acaso. “*Alea jacta est*” – “a sorte está lançada”.

21 Como dirá Lebrun: “a doença não é mais compreendida como uma “contranatureza”, como uma desrazão orgânica, como o foi na era clássica. Também neste domínio a divisão “ser/não-ser” vê-se posta em xeque. Percebe-se que a degeneração dos órgãos não somete obedece a leis, mas que ela é o avesso do funcionamento do organismo – que “a morte não se insinua apenas sob a forma do acidente possível; ela forma, com a vida, com os seus movimentos e com o seu tempo, a trama única que a um só tempo a constitui e a destrói” (Lebrun cita aqui Foucault, *O nascimento da clínica*, nota minha). Essa túnica de Nesso, como poderíamos considerá-la como “negativo”? (LEBRUN, 2006 p.350)

nismo não conseguisse estabelecer novas normas a partir das mutações intrínsecas e das pressões exteriores sempre instáveis, a vida acabaria. Como dirá Henri Atlan, reinterpretando o sentido do *morrer* para o ser-vivo:

Tudo isso conduziu à ideia de que a organização dos sistemas vivos não é uma organização estática, nem tampouco um processo que se oponha a forças de desorganização, mas, antes, um processo de desorganização permanente seguida de reorganização, com o aparecimento de propriedades novas, quando a desorganização pode ser suportada e não mata o sistema. Em outras palavras, a morte do sistema faz parte da vida, não apenas sob a forma de uma potencialidade dialética, mas como uma parte intrínseca de seu funcionamento e sua evolução: sem perturbações ao acaso, sem desorganização, não há reorganização adaptativa ao novo; sem um processo de morte controlada, não há processo de vida. (ATLAN, 1992 p.237)

Nesse caso, é legítimo afirmar que o vivente se define tal como uma fuga barroca, um contraponto virtuoso entre *adoe-cer e curar-se*. O *morrer* já está, a cada momento, em ação no organismo. *Morrer* é intrínseco à vida que vive. Para uma filosofia que parte da encarnação concreta do vivente – e não da primazia genérica do existente – vale as palavras de Fitzgerald em *Crack-up*: “*all life is a process of breaking down*”²². O *perecer* apenas é quando tal dialética se extinguiu.

IV

Nem sempre o homem enclausurou o morrer por entre os muros dos hospitais. Nem sempre o assunto foi tratado aos cochichos, as crianças poupadas, o silêncio imposto como uma interdição do bom-senso e do gosto refinado. Ao contrário, houve tempos em que o homem se definia através de uma estreita relação com o seu fim. Côncio de que ele poderia chegar a qualquer momento esculpindo definitivamente o sentido último daquela existência, o instante derradeiro tinha a vibração de um acontecimento ético. A “bela morte” era então a morte encarada face a face, exposta publicamente como uma prova da virtude do si-mesmo. Tudo se definia em estar pronto para a despedida do *aqui* e o mergulho consequente no *além*. Deixar a boa obra, legar a boa memória; ser digno dos ritos fúnebres; olhar a vida retrospectivamente e não lamentar seu destino.

Ainda não trancafiada na esfera privada, se a morte em si não é um fato do mundo – como afirma uma longa tradição que vai de Epicuro ao Wittgenstein do *Tractatus* - o certo é que o *falecer* sempre foi e será-aí, no mundo. Que os homens deixem de existir, que eu deva reagir perante esse desaparecimento, que em última análise nossa forma-comum-de-viver passe

22 (FITZGERALD, 2009, p.12)

por uma compreensão partilhada do fim-comum-a-todos, eis qualquer coisa do qual não podemos duvidar. E, sobre isso, será preciso aprender e ensinar.

Eis o ponto de partida de *O homem diante da morte* (1977). Tomando o *falecer* enquanto uma experiência cultural singular do ser-com, Philippe Ariès desfia as contas de uma vasta antropologia da morte, uma reconstrução empírica detalhada da mentalidade humana quando confrontada com a finitude. A pesquisa, fundada na positividade histórica do arquivo, é vasta e erudita: iconografias, testamentos, liturgias, literatura, textos clássicos e religiosos, etc. Perante os nossos olhos a linha contínua da história se retorce e a continuidade treme como que assombrada por uma descontinuidade irredutível. Se da idade média ao momento romântico no séc. XIX a morte é indiscutivelmente múltipla, é ainda o ideal da *morte domada* (*apprivoisée*) – da “bela morte” – o que mantém a coesão da experiência comum.

Ao final do séc. XIX, contudo, Ariès marca uma ruptura. Ele a assinala enquanto uma *interdição* (*la mort interdite*), como uma assepsia indissociável do avanço da moderna prática médico-hospitalar: “A morte no hospital não é mais a ocasião de uma cerimônia ritual (...) a morte é agora um fenómeno técnico” (ARIÈS, 2015 p.63). Nossa época se mostra, então, como um tempo indissociável de uma nova cultura normativa para o *falecer*²³. O homem deve deixar de existir, a partir de então, cercado pelos aparatos do saber médico. A isso chamamos de morte assistida. Seus familiares, vizinhos e amigos devem ser mantidos a uma distância segura e saudável. Tudo se passa como se a modernidade protegesse aqueles que ficam evitando uma demasiada exposição à finitude da aventura humana.

Nesse sentido, uma das teses mais interessantes do livro é a ligação proposta da interdição contemporânea da morte com as exigências de uma sociedade capitalista. Apoiado em um texto seminal de Geoffrey Gorer – *The Pornography of death* – Ariès insiste que tudo se passa como se a morte tomasse o lugar do sexo enquanto tabu principal da cultura a partir do séc. XX:

(...) dizíamos antigamente às crianças que elas nasciam do repolho, mas elas assistiam a grande cena do adeus à cabeceira do moribundo. Hoje, elas são iniciadas cada vez mais jovens à fisiologia do amor, mas quando não encontram mais o avô e se espantam, dizemos que ele repousa em um belo jardim de flores. (...) Quanto mais a sociedade relaxa as repressões vitorianas sobre o sexo, mais ela rejeita as coisas da morte. (ARIÈS, 2014, p.65)

23 Paola Marrati explica como o termo *ableben* – que traduzo de forma um pouco desajeitada por *falecer* – tem em alemão uma “conotação médico-legal” (...) “*Falecer* (*decease*) não é nem a chamada morte biológica nem a morte autêntica do *Dasein*. Ela é definida através do jogo de uma distinção suplementar entre as outras duas figuras do findar. *Dasein* apenas *falece* quando psicologicamente ou biologicamente “a morte” é certificada de acordo com os critérios legais da convenção médica. *Dasein* é então *declarado morto*, o que nunca acontece com um animal. O *falecer*, consequentemente, é próprio do *Dasein* enquanto mortal; ainda assim não é idêntico a ele; *Dasein* pode *falecer* apenas porque ele pode morrer (*sterben*)” (2005, p.160).

Ariès liga tal mudança a uma hegemonia dos imperativos de felicidade e bem-estar. De forma astuta, ele insiste que as sociedades contemporâneas seriam marcadas por um “dever moral” e uma “obrigação social” de felicidade irrestrita. A forma de vida a ser desejada, incessantemente criada, investida e reforçada é aquela incapaz de se angustiar perante a morte do outro, incapaz da experiência de nadificação que trava momentaneamente os automatismos do cotidiano: “mostrando qualquer signo de tristeza pecamos contra a felicidade, a colocamos em questão. A sociedade, então, arrisca-se a perder sua razão de ser” (ARIÈS, 2014, p.66). Com a interdição o morrer perde seu travamento intersubjetivo enquanto experiência compartilhada. Confinada aos hospitais, retirada do espaço público, transformada em um *affaire privado*, separada enfim do viver, a experiência da morte é atravessada por um empobrecimento que rebaixa também a compreensão contemporânea da condição humana.

Note-se que a hipótese tem uma ressonância inesperada com os estudos de Foucault. Pois, se Foucault se espantava no primeiro volume da *História da Sexualidade* com a crescente necessidade do sujeito falar sobre a verdade de seu sexo - *crecendo* que tem seu apogeu na contemporaneidade - o estudo de Ariès aparece então como um espelho invertido em que a morte vai paulatinamente *decrecendo* enquanto experiência de veridicção da vida de um homem. Sobre a batuta de uma euforia irrestrita, no que diz respeito à morte nunca antes tivemos representações culturais tão pobres. *O homem diante da morte* apresenta tal guinada histórica como uma espécie de “falsificação inautêntica da consciência de si” (PRADO JR, 1999). Não deixa de ser irônico que, de certa forma, Ariès acabe por encontrar Heidegger aqui.

Quanto a isso, cabe um comentário. É certo que o livro de Ariès parece dar razão a Heidegger quando este nos lembra a dificuldade que um estudo empírico tem em determinar ontologicamente seu objeto. A questão, no fundo, lembra o problema já assinalado por Kant. Uma coisa é a resposta transcendental dada a questão *Was ist der Mensch?* (O que é o homem?); outra coisa é o que uma *antropologia feita do ponto de vista pragmático* poderia nos contar *sobre* o homem. Entre uma investigação e outra, há a boa ordem da precedência e da fundamentação. O historiador que faz uma história sobre a morte, faz uma história dos comportamentos perante a morte; faz a enumeração dos ritos e sentidos socioculturais dados à morte durante diversas épocas; explica as funções ritualísticas, conecta-as com os lugares e costumes, recupera e esclarece os mitos e interdições que cerceiam a morte; mesmo uma ética da boa e da má morte se revela nos rastros do arquivo. Diria, então, que ele faz *o inventário dos modos históricos do falecer*. Todavia, por mais esclarecedores que sejam tais estudos, a pergunta sobre a morte em si e sobre *o ser-para-a-morte* do homem não encontram, do ponto de vista ontológico, uma resposta

satisfatória. Sobre tais questões a pesquisa empírica nada tem a nos dizer. Pelo contrário, logo percebemos que ela acaba pressupondo e utilizando uma concepção existenciária encoberta do ser de seu objeto de pesquisa. Quanto a isso, não farei objeção.

Ainda assim, acredito que uma *reflexão filosófica* sobre a morte apenas se enriqueça com o estudo de Ariès. Sei que digo o óbvio, mas a verdade é que sua concretude histórica dificilmente será encontrada em uma reflexão filosófica *stricto sensu*. E, talvez, da sua ausência de fundamentação ontológica derive precisamente a força da qual a filosofia muitas vezes precisa. Afinal, não custa nada lembrar: *a falta de senso histórico mais de uma vez pregou peça nos filósofos*. Já alertava Nietzsche²⁴.

V

Dasein não morre (*sterben*) ao fim da vida, no estancar do coração, nesse momento que com certeza chega, mas que ignoramos quando. A compreensão da morte enquanto ponto final em uma linha do tempo, enquanto um evento exterior à vida que viria sem relação aos pontos passados e os apagaria como que por acaso, eis a noção de morte que Heidegger recusa. Ou melhor, eis a *relação com a morte* que Heidegger recusa.

Recusa porque ela seria própria à inautenticidade do *a-gente*, à atitude de fuga e velamento da singularidade na impessoalidade do cotidiano. *Queda e inautenticidade* são concomitantes ao *esquecimento diário da possibilidade inelutável da morte*. Nesse sentido, a pré-compreensão da experiência deriva de uma compreensão limitada da temporalidade própria ao *Dasein*. Levados pela pressão do dia-dia, imaginamos que a morte ainda não é-aí, ainda não está presente tal como um instante de um futuro por-ir.

Morrer em sentido próprio, todavia, nada tem a ver com o fim futuro da vida. Em seu sentido ontológico a morte concerne o *ser* do *Dasein*. Não morremos ao fim, uma vez e para sempre. Na media em que existimos, que somos-aí, *já-somos-para-a-morte*. Como bem coloca Paola Marrati, em Heidegger nunca se trata de um *sum* – como em Descartes – mas sim de um “*sum moribundus; o eu apenas é sujeito como sujeito mortal*” (MARRATI, 2005 p.239). É a partir dessa ancoragem existenciária que devemos nos perguntar sobre a questão do fim. Salvo engano, tudo se joga na reorientação heideggeriana do problema. A pergunta “pois bem, o que é a morte?” é enfrentada através da primazia da questão: “quem é, afinal, esse ser que pode morrer?”

24 NIETZSCHE HHI §2: “todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço e tempo *bem determinado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos (...) o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia (2000, p.16, trad. Paulo César de Souza).

O imbricamento entre existência e morte abre o horizonte de compreensão que aqui buscamos. Doravante, o que é *sterben*? A resposta: *Sein zu einer Möglichkeit*, isto é, *ser para uma possibilidade* (SZ, 261, §53). No *ser-para-a-morte* o que está em jogo não é uma relação imaginária com um evento exterior. Isso porque se o *Dasein* se define a partir do primado da existência, da projeção no futuro, na falta-a-ser de um poder-ser, consequentemente a morte deve ser interrogada enquanto o possível por excelência desse ser. A morte é algo intrínseco ao *Dasein*, seu futuro mais necessário.

É através dessa relação com o possível que Heidegger desenvolve um “projeto existencial de um ser-para-a-morte-próprio” (§53). Ele caracteriza-se pela decisão resoluta (*Entschlossenheit*) em sustentar a morte “enquanto possibilidade mais própria” (SZ, 262, §53). O que significa dizer, segundo o jargão heideggeriano, *antecipá-la continuamente*. Ora, mas isso não significaria a absurda orientação de se aproximar do possível, buscando de certa forma uma realização antecipada do fim? A resposta de Heidegger é negativa. *Antecipar* (*Vorlaufen*) a morte é realizar, ao mesmo tempo, a “máxima proximidade e o efetivo distanciamento real”. O aparente paradoxo ganha formulação explícita quando Heidegger disse que se trata de compreender a morte como “a possibilidade do impossível” (SZ, 262, §53).

Andamos novamente em círculos, em torno do problema da experiência que enquanto própria ao ser-aí, suprime o “aí”. Mas agora estamos como que com uma visão mais clara, pois quando entendemos a morte como possibilidade mais própria do *Dasein* a relação originária com a morte é dada através de uma antecipação que a conserva enquanto *possibilidade*, enquanto aquilo que desvela a possível impossibilidade da existência “deste” ou “daquele” *Dasein*. É através dessa antecipação do nada que o ser-para-a-morte compreende o antecipar como o seu próprio modo-de-ser. Tal modo-de-ser desvela então ao *Dasein* sua possibilidade mais extrema. Possibilidade impossível, é certo. Mas impossibilidade que, por me ser própria, isto é, irredutível e intransferível, possibilita a compreensão da existência enquanto um constante *poder-ser* que deve ser assumido como um *projeto singular*: “o antecipar-se faz que o *Dasein* entenda que deve assumir unicamente a partir de si mesmo o poder-ser em que seu ser mais-próprio está pura e simplesmente em jogo” (SZ, 263, §49). Heidegger explica que a morte não é, então, um predicado geral do *Dasein*, mas pertence a ele na forma de uma *interpelação*. À pergunta já indicada – “Quem é esse ser que pode morrer?” – devemos responder: aquele ser cuja existência é marcada pela possibilidade da questão: “Quem sou *eu* que posso morrer?”. Na autoafecção mediada pela interpelação da possibilidade mais própria o *Dasein* se volta-a-si, descobrindo-se. Ele volta-a-si através de um movimento de apropriação daquilo que é e sempre será o mais inapropriável: sua morte. É nessa relação com o impossível que a existência reconhece sua verdade mais íntima.

Parafraseando Malraux: “apenas a morte transforma em destino uma existência”. Sua antecipação faz desabar a concepção de tempo comum, a tripartição estanque em passado, presente e futuro. Desde o início aqui e, no entanto, ainda-não, a relação com a morte abre ao *Dasein* sua temporalidade mais autêntica. Irrupendo do futuro, daquilo que é pura possibilidade, mas nunca se dando enquanto presença plena, a morte encruza presente e passado desvelando para o ser-aí a raiz de sua *finitude originária*. Como uma vibração imperceptível, ela assinala a pressão do tempo que o *Dasein*, em última análise, é.

VI

Quando Dahlmann “empunha com firmeza a faca que provavelmente não saberá manejar e sai à planície²⁵”, a narrativa se interrompe abruptamente. A morte que ronda desde o início o conto nunca se apresenta como tal, como *morte ela mesma*. Dahlmann caminha para a planície, para o aberto, para uma luta já perdida. Ele sai de cena, ou melhor, sai do texto. A morte insinua-se, então, em um *passo para fora*, como um *trespassar* para além, um *ultrapassamento* da linha, enfim, no *transpassar* do livro. Poderíamos perguntar com Derrida: “vocês perceberam que todas essas afirmações envolvem um certo *pas*?” (DERRIDA, 1994, p.6).

Infelizmente, aqui o português não pode traduzir a malícia da questão. Pois se o “*pas*” significa passo, ele também é uma partícula de negação. Um pouco como se o termo marcasse o lugar de uma *aporia*: ando e não ando. O “*pas*” como significante que assinala uma experiência impossível. Ou, talvez deveríamos dizer, a paradoxal experiência de uma “*experiência sem experiência*”. Mais que uma sutileza literária, trata-se de respeitar a dificuldade do texto nos dar a experiência da morte *enquanto* morte. No caminhar para *fora* que coincide com o fim da narrativa, Borges abre um espaço de suspensão onde *nada* é experimentado.

Nessa impossibilidade da morte se a-presentar tocamos o limite de toda fenomenologia e mesmo de uma analítica do *Dasein*. Pois como a morte poderia se dar como morte? Enquanto possibilidade mais própria, resolutamente sustentada como possibilidade impossível, a morte nunca é. Nunca o *Dasein* pode, consequentemente, coincidir com a morte, ter uma relação com a morte *enquanto* morte. Foi Rilke quem bem expressou isso quando disse: “nós não sabemos nada desse ir embora que nada divide conosco²⁶”. Ora, nessa experiência sem experiência, nesse impossível *pas* do *ser-para-a-morte*, não é a morte como tal que é em si mesma impossível?

Nesse sentido, é certo que o *perecer* e o *falecer* se dão ao *Dasein*

25 (BORGES, 2015, p.228)

26 Trata-se do poema *Todeserfahrung* (RILKE, 2013).

como tal, pois todo ser vivo perece, todo homem falece. Trata-se da *morte do outro* perante mim. Morrer autenticamente no entanto, como vimos, apenas o *Dasein* pode morrer. O tema da autenticidade não subtrai o *Dasein* apenas da impessoalidade, mas também separa o seu fim dos outros sentidos derivados de fim (*ableben, verenden*), fundando-os. O problema, contudo, é que o *Dasein* nunca morre realmente, pois a morte lhe é sempre a possibilidade que se guarda, a possibilidade impossível.

O paradoxo de tal experiência sem experiência é que ela pode ser lida, portanto, em dois sentidos diferentes. Por um lado, como faz Heidegger, insistindo na singularização que tal relação com a possibilidade mais própria possibilita. Nesse caso, parece-me, a experiência da morte é entendida mais como uma interpelação antecipadora. Por outro lado, como sugere Derrida, podemos dizer também que a morte é impossível ao *Dasein* e, por isso, ela é sua possibilidade mais ex-propriante, mais não-própria. Consequentemente, “(...) *Dasein* nunca tem uma relação com a morte enquanto tal, mas apenas com o perecimento, com o falecimento e com a morte do outro (...) a morte do outro então torna-se primeira, sempre primeira” (DERRIDA, 1994, p.76). É claro que Heidegger tem razão quando diz que não posso morrer no lugar do outro, que o meu morrer é impermutável. Mas, Derrida pergunta: uma vez que dei esse caráter fundante ao morrer (*sterben*) sobre o perecer e o falecer, circunscrevendo-o em uma análise que se quer puramente filosófica – leia-se: onto-fenomenológica – separando então minha investigação de todo e qualquer traço empírico, nesse caso, como posso eu, enfim, morrer²⁷?

Com isso, Derrida não pretende questionar o pensamento de Heidegger em nome de um pensamento mais originário sobre a morte. Na verdade, é precisamente o contrário. Como afirma Marrati, trata-se de “mostrar como a dimensão do originário é insustentável”; o que é irredutível para Derrida é a “contaminação do transcendental pelo empírico” (MARRATI, 2005, p.174). O que significa dizer que *perecer* e *falecer* já estavam concretamente *aí*, desde o início. Na vida de outro ser-vivo, no desaparecimento de outro ser humano. O que não estava, e nunca estará como presença, é a *minha morte*. O mais “originário” é o luto pela partida de outrem.

Tal colocação não deve ser lida apenas em tom de desconstrução, como que travando a reflexão ontológica e ética de *Ser e Tempo*. Ela deve ser lida também como que animada por um desejo de reconstrução: qual ética se torna possível quando enfim compreendemos que “a morte do outro, esta morte do outro em mim, é fundamentalmente a única morte que é nomeada no sintagma “minha morte”?” (DERRIDA, 2004, p.76).

27 (DERRIDA, 1994, p.77)

VII

(Uma cena primitiva?): *vocês que vivem tardiamente, próximos a um coração que já não bate, suponham, suponham isto: a criança - teria sete, oito anos, talvez? – parada, afastando a cortina e, através do vidro da janela, olhando. Ela vê o jardim, as árvores de inverno, o muro de uma casa. Enquanto vê, sem dúvida de forma infantil seu espaço de jogo, ela se aborrece e lentamente olha para cima, para o céu ordinário, com nuvens, a luz cinzenta, o dia sem graça e sem distância.*

*Eis o que se passa em seguida: o céu, o mesmo céu, de súbito aberto, negro absolutamente e vazio absolutamente, revelando (como que pelo vidro quebrado) uma tamanha ausência de que tudo está desde sempre e para sempre perdido, até o extremo em que se afirma e se dissipa a vertigem de saber que nada é o que há, originariamente, nada além. O inesperado desta cena (seu rastro interminável), é o sentimento de felicidade que inunda em seguida a criança, a alegria devastadora que se testemunha apenas com lágrimas, um fluir sem fim de lágrimas. Acredita-se tratar de um sofrimento de infância, procuram consolá-la. Ela nada diz. Viverá a partir de hoje no segredo. Não chorará mais. (Maurice Blanchot, *L'écriture du desastre*, Paris, Gallimard, 1980. Página 117. Tradução minha).*

REFERÊNCIAS

ARIÈS, P. **O homem diante da morte**, São Paulo, ed. UNESP, 2014

_____, **Essais sur l'histoire de la mort em Occident**, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

ATLAN, H. **Entre o cristal e a fumaça**: ensaios sobre a organização do ser vivo. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.

BADIOU, A. **L'aventure de la philosophie française**, Paris, La fabrique éditions, 2012.

BAUDELAIRE, C. **Les fleurs du mal**, Paris, Flammarion, 1991.

BLANCHOT, M. **L'écriture du desastre**, Paris, Gallimard, 1980.

BORGES, J. **Cuentos completos**, Buenos Aires, Debolsillo, 2015.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**, Rio de Janeiro, ed. Forense Universitária, 2002.

_____, **La connaissance de la vie**, Paris, Vrin, 2009.

DERRIDA, J. **Aporias**, California, Standford University Press, 1994.

FITZGERALD, S. **The crack-up**, New York, New Directions, 2009.

FRANCO, F. **A natureza das normas**: o vital e o social na filosofia de Georges Canguilhem, dissertação de mestrado apresentada no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2014.

HEIDEGGER, **Ser e Tempo**, edição bilingue, tradução de Fausto Castilho, Campinas, edt. UNICAMP e edt. Vozes, 2012.

_____, **Being and Time**, tradução de John Macquarrie e Edward Robinson, Oxford, edt. Basil Blackwell, 1968.

KANT, **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, São Paulo, Iluminuras, 2006.

LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**, São Paulo, Cosac Naif, 2006.

LEVINAS, E. **Totalité et infini**, Paris, Livre de Proche, 1990.

MARRATI, P. **Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger**. California, Stanford University Press, 2005.

MONOD, J. **Le hasard et la nécessité**, Paris, éditions du Seuil, 1970.

NIETZSCHE, **Humano demasiado humano**, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

PRADO JR, B. A morte, uma vida. In. **Jornal Folha de São Paulo**, 04 de junho de 1999.

RILKE, R. **Gesammelte Werk**, versão eletrônica, Berim, Anaconda Verlag GmbH, 2013.

SAFATLE, V. **Uma certa latitude**: Georges Canguilhem, biopolítica e vida como errância, in. Os circuito dos afetos, São Paulo, Cosac Naif, 2016.

_____, **Saúde e doença a partir de Georges Canguilhem**, in Scientiae Studia vol. 9, n.1, São Paulo, 2011.

CAPÍTULO III

A FILOSOFIA DA VIDA E A CRÍTICA À ONTOLOGIA DA MORTE EM HANS JONAS

Emanuel Marcondes de Souza Torquato

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A vida é mortal. Isto quer dizer que a morte a espreita como uma ameaça. Posto desta forma, a existência é sempre uma existência em risco. Esta preocupação tem ocupado o pensamento em todas as épocas. A morte permanece um enigma, escorregadia assim como a vida. Percebe-se então que a questão da morte, inevitavelmente, redonda numa pergunta sobre a vida. Paradoxalmente, ambas se imbricam fazendo surgir, ao longo da história, construções teóricas complexas que se esforçam por dar conta das condições de possibilidade da vida e das ameaças a esta. Neste redemoinho situa-se o tema central da filosofia de Hans Jonas, a vida e as condições de possibilidade da continuidade da existência humana.

Mais conhecido pela elaboração de uma proposta ética pautada pelo Princípio Responsabilidade²⁸, preocupado com os desafios da civilização tecnológica, sobretudo o problema da instrumentalização da vida, o filósofo judeu, Hans Jonas, sentiu a sombra da morte a espreitar o mundo contemporânea na forma da violência das guerras em âmbito global, da crise ambiental e do uso desumano da tecno-ciência. A elaboração jonasiana consiste numa ética do futuro, no sentido em que coloca, já no presente, a preocupação com a vida futura, não apenas dos indivíduos, mas da vida em todas as esferas e de todas as formas no planeta Terra. Dito de outra forma, preocupado com as possibilidades de garantia da existência do Outro.

A crítica ao modelo racional vigente na atualidade, que para Hans Jonas tem a forma de uma ontologia da morte, e a contraposição a esta racionalidade com a elaboração da sua ontologia da vida, desencadeiam seu projeto de uma ética para a civilização tecnológica ou uma ética do futuro. Nosso trabalho debruçar-se-á sobre esses dois momentos: a compreensão desta crítica e a construção conceitual capaz de restabelecer a vida como um valor acima da morte a partir da noção de liberdade do organismo. Na obra *Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica* (2004), Jonas procura demonstrar

²⁸ Para um detalhamento sobre o Princípio Responsabilidade ver: JONAS, Hans. O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2006.

que, na construção da Modernidade, realiza-se uma mudança de perspectiva ontológica caracterizada fundamentalmente pela ideia de morte e de matéria inerte. Perguntamos pelos mecanismos que desencadeiam essa reviravolta, as consequências para a vida atual e futura e a proposta jonasiana de enfrentamento.

A COSMOLOGIA ANTIGA OU QUANDO A MORTE SE TORNA UM PROBLEMA

O mundo é vivo. Hans Jonas, na primeira parte de *Princípio Vida* (2014, p. 17-34) situa as culturas primitivas como fortemente marcadas por um panvitalismo. Nesta compreensão, a vida é o paradigma racional. Está presente em tudo o que existe. Algo só pode ser verdadeiramente compreensível do ponto de vista da vida.

Para os primórdios da interpretação humana do ser, a vida se encontrava por toda parte, e o ser confundia-se com o ser vivo. “Animismo” é a forma amplamente difundida deste estágio, “holizoísmo” uma de suas formas conceituais refletidas mais tarde. A “alma” ocupava o todo da realidade, e ela se encontrava a si própria em toda parte. A matéria “pura”, isto é, matéria “morta”, não fora ainda descoberta – já que esta suposição, hoje tão familiar a todos, nada possui de evidente. Pelo contrário, a mais natural de todas as suposições, ainda por cima amplamente apoiada pela aparência, é a de que o mundo seja vivo. (JONAS, 2004, p.17)

Há assim uma ênfase à vida no horizonte de interpretação do mundo. Isso significa que tudo era pensado em uma perspectiva que enxerga o mundo como um todo vivo, ou seja, para as sociedades primitivas não existia a matéria morta, pois a experiência com a natureza era a própria vida, sendo tudo portador de *anima*.

A proporção da matéria claramente inanimada com que nos deparamos nesta primeira esfera é pequena, porque quase tudo quanto hoje nós reconhecemos como inanimado se encontra tão intimamente envolvido com a dinâmica da vida que parece participar de sua natureza. (JONAS, 2004, p. 17)

Apesar dessa percepção fundamental do mundo enquanto vivo, o homem experimenta a morte, embora como uma exceção. Ela é vista como inapreensível e incompreensível em si mesma, aparecendo como a negação da compreensão imediata das coisas, a não ser que tomada a partir do horizonte da vida. A morte destaca-se como o enigma que perturba. Ela é, assim, negada e afirmada ao mesmo tempo como um problema evidente. Por isso, diz Jonas, o problema da morte tenha sido o primeiro a merecer este nome na história

do pensamento estando a atenção voltada para descobrir-lhe um significado (JONAS, 2004, p. 18).

Sendo a vida o natural, o inteligível, a referência racional, o Ser, então, a morte, como aparente negação da vida, é o não-natural, o incompreensível, a exceção, o irracional, o não-ser e o que não poderia ser verdadeiro. A explicação que ela exige precisa ser construída desde o lugar da vida, a única coisa que se pode compreender e, portanto, paradigma para a compreensão de qualquer outra.

Por isso a questão que a morte levanta está dirigida para trás e para frente, para o passado e para o futuro: Quando e por que a vida entrou no mundo, e com que ela está em contradição, uma vez que a natureza do mundo é a vida? E para onde ela leva no contexto global da vida? A morte é a passagem para quê, já que tudo quanto existe é vida, e a morte em última análise não pode ser diferente? (JONAS, 2004, p. 18)

Diante destas questões, a solução encontrada pelas culturas primitivas para o enigma da morte foi sua incorporação à vida: [...] *“de alguma maneira a morte tinha que ser assimilada à vida.”* (JONAS, 2014, p. 18). Assim, o inexplicável deu lugar à crença em que a vida prosseguia após a morte e, o mito e a religião possivelmente eram os recursos que procuravam solucionar o problema primordial.

Segundo Jonas, toda esta problemática é uma discussão entre uma visão ampla e um fato particular que escapa ao esquema universal, no caso o panvitalismo e o fato da morte. Como a morte parece negar a verdade basilar, precisa, então, ser negada e resolver-se o dilema.

Querer interpretar a morte significa, aqui, reconhecer que ela é estranha ao mundo; interpreta-la – neste estágio da crença universal na vida – quer dizer negá-la, fazer dela uma transformação da vida. A fé no prosseguimento da vida após a morte, manifestada nas sepulturas primordiais, é uma negação deste tipo. [...] É este o paradoxo: precisamente a importância do culto aos mortos nos inícios da humanidade, a pujança da ideia da morte no princípio da reflexão humana, dão testemunho de um fundo mais poderoso da ideia universal da vida: o ser só se torna compreensível e real como vida; e a permanência do ser que se pressente só pode ser entendida como permanência da via – para além da morte. (JONAS, 2004, p. 19)

Na análise de Jonas, este cenário começa a ser alterado com as descobertas de Copérnico no início do século XVI que possibilitam uma visão mais ampla do universo. Em decorrência disso, acontece uma profunda transformação na maneira de como se pensar o fenômeno da vida. Diante das descobertas no período renascentista, a vida na Terra torna-se um fenômeno secundário e essa mudança de perspectiva levou ao fim da era panvitalista e ao surgimento do pan-mecanicismo resultando numa inversão, a vida se torna um problema e a morte o fato natural. (JONAS, 2004, p. 17)

A ONTOLOGIA MODERNA OU QUANDO A VIDA SE TORNA UM PROBLEMA

A matéria é. A modernidade é marcada por uma fundamental mudança na perspectiva ontológica da humanidade. Passa-se de uma concepção vitalista da realidade para o predomínio de uma explicação, ou cosmologia materialista. *“O natural, aquilo que se pode compreender, é a morte, o que constitui um problema é a vida.”* (JONAS, 2004, p. 19).

Nessa mudança de visão de mundo, acontece uma reviravolta. A vida que era o ponto de referência interpretativo para a compreensão do mundo, agora cede lugar à morte na expressão da matéria inanimada, sem vida. A matéria inerte passou a ser vista como a condição fundamental de compreensão de todos os fenômenos, deixando de ser a exceção e tornando-se a regra, a condição de possibilidade de inteligibilidade. A vida ocupa, então, um outro lugar, encontra-se como exceção, excesso, como aquilo que sobra, que resta, como o substrato da compreensão. Passa, assim, a ser a manifestação do inexplicável na vastidão do universo.

O universo da cosmologia moderna, agora enormemente ampliado é um campo de massas inanimadas e de forças sem finalidades, cujos processos decorrem em obediência as leis de conservação e de acordo com sua distribuição quantitativa no espaço. (JONAS, 2004, p. 19)

Duarte analisa em seu trabalho *“Hans Jonas: da crítica à ontologia da morte ao fundamento da ontologia da vida”* (2015, p. 16-17) essa transformação ocasionada por uma mudança de visão de mundo ou cosmovisão. Examina no pensamento de Jonas a gênese da Ontologia da Morte situada na revolução científica moderna, seu processamento e suas consequências. Com base em Whitehead, mais especificamente na obra *“A Ciência e o Mundo Moderno”*, pesquisa o processo de afirmação do modelo racional moderno a partir da consolidação de uma cosmovisão (*Weltanschauung*): *“a mentalidade de uma época nasce da visão de mundo.”* (DUARTE, 2015, p. 16). Whitehead, segundo Duarte, diz que os campos de interesse humano, seja a ética, a estética, a religião ou a ciência, sugerem cosmologias que os influenciam. Com a preponderância progressiva do conhecimento científico enquanto conhecimento racional válido na modernidade, reafirma a visão de mundo que se acentua nesse período marcadamente como uma postura teórica a partir da matéria inerte constitutiva de todas as coisas. Diante disso, lembra bem Duarte, Jonas não poderia estar subtraído de seu papel de filósofo quando coaduna em a tarefa da filosofia descrita por Whitehead: *“A filosofia, em uma de suas funções, é a crítica das cosmologias”* (WHITEHEAD apud DUARTE, 2017, p. 17).

Segundo Hans Jonas, essa reviravolta em voga constitui o que ele chama de ontologia da morte e suas bases estariam assentadas na própria origem do pensamento moderno inaugurado com uma nova concepção de cosmos e com uma metodologia específica para o conhecimento da natureza, o saber científico. “*Partindo das ciências naturais, passou a predominar para o conhecimento da realidade como um todo uma ontologia cujo substrato é a matéria desprovida de todo e qualquer traço de vida, a matéria pura.*” (JONAS, 2004, p. 19). O surgimento de um novo tipo de saber na modernidade introduziu a concepção de que somente o mensurável pela matemática e pela física é o possível de inteligibilidade, o restante foi relegado a um conhecimento secundário ou mesmo sem possibilidades de ser defendido. A cosmovisão pautada no antigo modelo aristotélico-ptolomaico é substituída por uma ampliação no horizonte da compreensão ao postular que os corpos celestes não giram em torno da Terra e sim do Sol. A revolução copernicana e todo o movimento desenvolvido pelos astrônomos renascentistas, inicialmente, promovem esse processo de deslocamento não só no eixo da Terra mas do pensamento ao longo da construção da modernidade. A nova teoria mudou o conceito de mundo até então em vigor e, portanto, de natureza.

Faz-se necessário dizer aqui que essa revolução, de acordo com Jonas, é algo que acontece inicialmente no pensamento humano. Segundo ele, não se pode chamar de movimento revolucionário um desastre natural, a nível planetário ou cósmico. Justamente se caracteriza como uma mudança que precisa ser radical, acelerada e o seu agente o humano, de forma que, antes da execução material, o pensamento já esteja inclinado à mudança. (DUARTE, 2015, p. 19). A revolução que se empreende na modernidade, inicialmente se dá no campo do saber e, a partir daí, atinge todas as outras esferas. Dessa maneira, Jonas demonstra que se trata justamente de uma mudança de perspectiva do pensamento. “*A emergência de uma nova forma de pensamento acontece geralmente quando a estrutura anterior já não dá conta em responder às questões que estão postas*” (DUARTE, 2015, p. 19).

A antiga estrutura ontológica não comporta mais as novas questões. Há um anseio pelo novo, por uma nova lógica ou ordenamento do pensamento que dê conta de um desestruturamento e reestruturamento em voga. Dentre os novos acontecimentos que suscitam um novo olhar e, conseqüentemente, um novo ordenamento racional, podemos destacar o surgimento das cidades modernas, o processo de urbanização da vida, dismantelamento do sistema feudal e inevitável crise de um modo de vida predominantemente rural, a expansão comercial, a exploração marítima, o surgimento da imprensa e a amplitude crescente na divulgação da informação, dentre outros acontecimentos. Tudo isso amplia a percepção humana exigindo que o saber, ou um novo tipo de saber, dê conta dos novos fenômenos ou da potencialização da experiência dos fenômenos.

Decorrente dessa nova visão de mundo, Jonas aponta algumas consequências. Primeiramente uma concepção homogênea da natureza, em oposição à realidade dualista típica da cosmologia aristotélico-ptolomaica que apresenta o mundo com sub e supralunares. O universo, no modelo antigo, possuía diferenças ontológicas de acordo com a qualidade dos elementos. Assim, ao mundo sublunar correspondia à corrupção das formas e dos movimentos imperfeitos. Já o mundo supralunar era a sede das substâncias puras e dos movimentos perfeitos. O novo conceito de natureza, resultante da cosmologia copernicana, pressupunha que a natureza seria a mesma em qualquer lugar, possuía a mesma realidade física em qualquer parte do universo. Sendo feito da mesma matéria e eliminando qualquer diferença, corroborava com a teoria newtoniana das leis universais, demonstrando que o movimento dos objetos, em qualquer lugar do universo, são governados pelo mesmo conjunto de leis naturais. Dessa forma, significou a redução de toda a realidade a um único tipo de explicação.

Um segundo aspecto decorrente da nova visão foi o fim da concepção aristotélica de uma arquitetônica do movimento celeste com base na ideia do círculo enquanto figura geométrica perfeita. A teoria de Kepler e, posteriormente, a teoria da gravitação de Newton, demonstraram que os planetas se moviam em órbitas elípticas e não circulares ao passo que questionou também a estrutura de causa do movimento a partir da ideia de motor imóvel.

Além disso, uma outra transformação se dá quanto à extensão do universo e a ideia de movimento. O cosmos ordenado e fechado, imaginado pelos antigos, agora dá lugar, através das novas descobertas, a um universo aberto e de infinitas proporções (DUARTE, 2015, p. 22). O movimento deixou de ser uma atualização de uma potência e da mudança através de um agente causal passando a designar tão somente uma variação espacial, uma mudança no espaço em relação a um determinado tempo. Dessa forma, um corpo em movimento passou a ter a mesma condição de um corpo em repouso. Sendo assim, o que antes no modelo aristotélico era visto em termos de mudança qualitativa passou a ser visto em termos de quantidade mensurável entre espaço e tempo. A causalidade foi reduzida ao impulso que transmite ou oferece resistência a uma força, e a mudança então fica redefinida como aceleração da massa.

Na perspectiva jonasiana, a revolução conceitual da ideia de movimento abriu caminho para a consequente concepção mecânica de natureza. O movimento, ocupando a ordem do mensurável por excelência, passa a ser uma espécie de “objeto invisível, tratado com uma unidade permanente que pode ser combinada com outras unidades, adicionadas ou subtraídas delas, como as estáticas entidades numeráveis o podem.” (DUARTE, 2015, p. 24).

Outros aspectos ainda influenciaram a configuração desse novo saber mensurador da realidade. A nova concepção de movimento desencadeou uma geometrização da natureza e a matematização da física, já que necessitava-se de uma nova matemática que desse conta do novo modelo de movimento. A matemática se mostrava o melhor método para decodificar a natureza e traduzir teoricamente sua estrutura. A natureza melhor se revelaria e se deixaria compreender por uma linguagem e matemática geometrizarante. A análise conceitual do movimento a partir de partes mais simples, favorecida pelo desenvolvimento, por Leibniz e Newton, do cálculo infinitesimal, ou seja, a redução do movimento complexo a movimentos simples, dividindo-o em porções infinitesimais, influenciou fortemente a nova metodologia científica de verificação, que ficou conhecida como método experimental.

Destacamos ainda a importância de Descartes na construção do modelo mecanicista do conhecimento através, sobretudo, da elaboração de um método que possibilitasse explicar os fenômenos do mundo pelas leis da causalidade mecânica e da demonstração geométrica. O esforço de Descartes direciona-se à construção de um método em que não se admitia a formulação do conhecimento a partir de nenhum ponto que não fosse claro e distinto à mente.

O que permaneceu foi o que sobrou depois que tudo ficou reduzido às meras propriedades da matéria extensa, sujeitas à medição, e com isto à matemática. Só estas satisfazem ainda às exigências do que agora é denominado conhecimento exato: tais exigências representam o que na natureza é capaz de ser conhecido. (JONAS, 2004, p. 20)

Por outro lado, a emergência da visão cartesiana mecanicista depara-se inversamente com problema enfrentado pelo panvitalismo. Não mais a matéria inerte é a exceção à regra, sua referência é exatamente a possibilidade de explicação clara e distinta, como aponta Descartes. O problema está naquilo que resiste ao conhecimento exato, às leis universais. Surge a questão da relação da mente pensante num corpo-máquina. Configura-se uma metafísica dualista posicionada no seio da teoria mecanicista que, segundo Jonas, foi justamente a formulação que “*levou o espírito humano do monismo vitalista para o monismo materialista da época atual*”. (JONAS, 2004, p. 22). O problema posto por Descartes situa-se a partir da definição de três categorias ontológicas distintas, a *res cogitans*, a *res infinita* e a *res extensa*. Fundamentalmente a questão se coloca a partir da diferenciação do eu pensante (*res cogitans*) e do seu corpo que agora passa a pertencer à categoria da extensão, sendo que a extensão é vista como uma realidade regulada exclusivamente pelas leis universais da teoria mecânica (DUARTE, 2015, p. 28).

Como é possível a coexistência da *res extensa* e da *res cogitans* no ser humano? A relação soma-sema, corpo e alma, apresenta-se como um problema que se coloca à teoria mecanicista enquanto paradigma do pensar.

No arcabouço teórico cartesiano, os demais seres vivos eram considerados com autômatos pertencentes somente à realidade extensa, portanto, a explicação mecânica bastava para explicar seu comportamento. Assim como o mesmo tipo de explicação se aplicava aos processos corporais do homem. O problema, então, seria explicar a relação do corpo com a alma nos seres humanos. (DUARTE, 2015, p. 28)

O Dualismo Cartesiano contribui para a progressiva estranheza do fenômeno da vida em meio ao mundo dos eventos físicos, um mundo visto como pura extensão, restrito às leis universais da matéria, permanecendo como problema insolúvel. A vida está deslocada na ordem do universo.

Um dos elementos que podem ser encontrados na origem e na história do dualismo é sem dúvida alguma o tema da morte. O “ao pó hás de tornar”, esta expressão que todo cadáver proclama aos vivos, o caráter definitivo do estado que a decomposição opõe ao efêmero da vida, de início e sempre de novo tinha que impor ao recalcitrante olhar humana a “matéria” como matéria pura e sem vida, constantemente renovando a contradição ao panvitalismo, que pôde dominar o culto dos mortos mas não conseguiu reduzi-lo ao silêncio. Se esta contradição levava a uma crise, e enquanto, isto dependia das circunstâncias históricas particulares com que o universal “motivo da morte” tinha que aliar-se para chegar a dominar o “motivo da vida”. Mas quando isso aconteceu, e quando o monismo ingênuo se decom pôs no dualismo, os traços característicos da perturbadora experiência particular puderam mais e mais difundir-se por sobre a imagem do universo físico. A morte, na realidade, conquistou a realidade externa. (JONAS, 2004, p. 22-23.)

A separação cartesiana do dualismo corpo-mente coloca o eu pensante como diferente do se corpo. Tendo sua origem, segundo Jonas, no Orfismo e influenciado a doutrina do não pertencimento da alma ao mundo do gnosticismo e do cristianismo, o fenômeno da vida, no cenário da matéria extensa é explicada nos termos de uma separação da realidade nos termos do eu e do mundo, existência interna e externa, mente e natureza, e que prepara o terreno para sucessores pós-dualismo como a disputa materialismo-idealismo. (DUARTE, 2015, p. 29). Como diz Jonas,

Soma-sema, “o corpo – um túmulo”, esta (no orfismo) a primeira resposta dualista ao problema da morte, que agora, da mesma forma que o da vida, se havia transformado no problema da relação entre duas entidades diferentes, corpo e alma. O corpo, de per si, é a “sepultura da alma”, e a morte corporal é a ressurreição desta. A vida mora como um estranho no corpo, que por sua natureza é na verdade um cadáver – parecendo viver graças à alma, durante o breve período em que esta se encontra presente –, e na morte real, abandonado pelo estranho hóspede, ele chega à sua verdade

original, assim como ao abandoná-lo a alma chega também à sua. (JONAS, 2004, p. 23)

Dito de outra forma, acontece, assim, uma inversão em que, agora, o que exige uma explicação não é mais a morte, não é ela que foge à regra, mas justamente a vida. A existência da vida no universo da matéria inerte se mostra a exceção. A explicação tem que ser dada então a partir do ponto de vista do conhecido e, portanto, tomando-o como referência do conhecimento, ou seja, precisa ser dada em termos da matéria inerte. A vida se mostra um ínfimo no universo incomensurável da matéria cósmica, do ponto de vista quantitativo. E qualitativamente se mostra uma exceção à regra das propriedades da matéria. As questões agora se invertem: que exista vida, como algo assim é possível em um mundo de pura matéria? *“O próprio fato de termos hoje que discutir o problema teórico da vida em lugar do da morte atesta o status da morte como o estado natural, como aquilo que se explica por si mesmo”*. (JONAS, 2004, p. 20)

Da mesma maneira que antes, a questão aqui está na disputa entre um modelo de explicação amplo e um fato particular que foge aos seus esquemas. A hipótese universal anteriormente tratava-se do panvitalismo. Agora nos deparamos com o modelo racional nos moldes de um pan-mecanismo. A vida é um caso, um fato isolado na imensidão da esfera da matéria pura, realizado nas condições excepcionais do nosso planeta e, portanto, fato isolado e improvável que foge a regra da lei básica. E como antes, necessitando ser negado para ser integrado à lei geral. Com diz Jonas, explicar a vida neste estágio da ontologia universal da morte significa negá-la e fazer dela uma das possibilidades do sem-vida da mesma maneira que anteriormente o mito e os cultos religiosos procuravam negar a morte.

Concretamente, a teoria moderna mecanicista do organismo se apresenta como essa negação.

O monismo vitalista foi substituído pelo monismo mecanicista, em cujas regras e evidências a norma da vida foi trocada pela da morte.[...] O enigma se recoloca em outros termos. Ao invés de da interrogação de como a morte entrou no mundo, a questão se situa em como a vida entrou neste mundo sem vida. “Seu lugar no mundo está agora reduzido ao organismo – uma forma e uma ordem problemática e particular da substância extensa.” (JONAS, 2014, p. 21).

A modernidade foi responsável pela concepção de uma ontologia que pressupõe como inteligível somente o mensurável. Este modelo ontológico se caracteriza por uma mudança na perspectiva caracterizada pela ênfase na ideia de morte e matéria inerte. Tal concepção ontológica acarretou prejuízos ao entendimento do fenômeno da vida, o qual passou a ser a manifestação do incompreensível em meio a matéria inerte.

Depois da solução oferecida pela ortodoxia cristã da patrística e da escolástica, nos termos de uma separação corpo e alma, o dualismo moderno foi a ideia filosófica que historicamente forneceu uma intermediação entre dois extremos e a possibilidade de incorporar o enigma do espírito no seio de uma teoria da matéria. Trata-se do esforço de conciliação do monismo vitalista dos tempos antigos e o monismo materialista especificamente moderno na tentativa de corrigir a unilateralidade do monismo animista e seu resíduo que, em determinados aspectos, pode se apresentar como o triunfo não menos unilateral da experiência da morte sobre a experiência da vida. (MICHELIS, 2016. s.p.)

EM DEFESA DE UMA FILOSOFIA DA VIDA

Em contraposição à Ontologia da Morte, Hans Jonas elabora uma reflexão sobre o fenômeno da vida que traz uma novidade ao pensamento contemporâneo. Procura sintetizar a concepção primordial sobre a manifestação da vida e a concepção moderna. Jonas entende que a compreensão antiga, que defendia o espírito presente em todas as formas, quanto a concepção moderna, em que o espírito permanece parte do orgânico, são ambas válidas. (DUARTE, 2004, p. 43). Sua síntese esforça-se por apresentar uma resposta ao dualismo cartesiano no tocante a relação interioridade e exterioridade bem como a visão ontológica sobre os seres vivos não humanos.

Uma filosofia da vida tem como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito. Esta é já uma primeira afirmação da filosofia da vida, na verdade a sua hipótese preliminar, que terá de ser verificada à medida que realizar-se. Pois o apontar seus limites externos implica nada menos do que a afirmação de que mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico. Das duas partes desta afirmação apenas a segunda, não a primeira, está em consonância com o pensamento moderno; e apenas a primeira, e não a segunda, é adequada ao pensamento antigo. Que as duas afirmações sejam válidas e inseparáveis uma da outra, esta é a hipótese de uma filosofia que busca seu lugar acima da *querele des anciens et des modernes*. (JONAS, 2004, 11)

O filósofo constrói sua proposta de uma Ontologia da Vida baseada na noção de liberdade do organismo. Defende que todos os organismos, independentemente de sua complexidade, possuem uma dimensão extensa ou material, que diz respeito às relações que cada ser vivo possui com o mundo, na medida em que os organismos possuem uma abertura ao exterior e um alcance de ação para a execução de seus processos nutricionais. E possuem também uma dimensão intensa ou interior que corresponde à intencionalidade do ser vivo em permanecer em sua existência, que tem como consequência

uma temporalidade exclusivamente orgânica, onde o futuro prevalece como horizonte temporal do ser vivo.

A unidade do ser vivo em Jonas, consiste em justamente tratar essas duas dimensões como não separadas, ao contrário do dualismo. A intencionalidade orgânica, que pertence a esfera intensa, possui o seu correlativo extenso na ação em direção à continuidade do organismo na existência. E para tal, é necessário que o ser vivo perceba o seu entorno. A intencionalidade manifestada pelos organismos através do fenômeno da nutrição, o seu “querer” estar vivo, já aponta de certa maneira, segundo Jonas, um princípio “espiritual” inerente a tudo que vive: a liberdade. Este conceito de liberdade está relacionado com a percepção e com a ação. [...] “Espera-se que este conceito seja encontrado no terreno do espírito e da vontade [...] e se em algum lugar ele for encontrado, o há de ser na dimensão do agir e não na dimensão do receber.” (JONAS, 2004, p. 13).

Do ponto de vista fenomenológico, segundo o autor, a “*liberdade de tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si*” (JONAS, 2004, p.13). Este modo de ser próprio do orgânico se manifesta, primordialmente, na sua intencionalidade e percepção do meio para a realização da ação primordial do metabolismo. É o próprio metabolismo de cada organismo que nos indica o fato de que o corpo vivo, embora composto de matéria, tem um certo grau de liberdade em relação ao conteúdo puramente material. A primeira forma de liberdade manifestada pelo ser vivo, portanto, está na sua capacidade de fazer troca material com o ambiente em que vive, pois, sendo a atividade metabólica a ação mais primordial do organismo, ela é o modo de continuidade da própria vida, através da qual o organismo está em uma relação de constante interação com o seu entorno para se manter vivo. Neste sentido, o ser vivo está na condição permanente de ter de agir para viver. E como nos movimentos mais primitivos da substância orgânica há o traço de um princípio de liberdade, para Jonas, o metabolismo é, precisamente uma antecipação daquilo que, no homem, será chamado de liberdade.

Esta abertura ao exterior, ao mesmo tempo em que manifesta o nível primário de liberdade, é necessária para a manutenção da forma orgânica, pois o organismo não pode cessar sua atividade sem que haja por consequência a sua morte. Assim, esta liberdade germinal possui sua antítese na necessidade da realização das atividades metabólicas, ou o que o Jonas chama de natureza dialética da liberdade orgânica. O metabolismo, que garante à vida liberdade, concede-a a exigência de manter-se viva. É para o organismo a sua própria falta constitutiva, a sua constante necessidade de substituição da matéria a partir do exterior, que o coloca em um estado contínuo de transformação e que o emancipa naturalmente a partir de suas necessidades básicas, tornando-o diferente.

Dito de outra forma, o que marca o metabolismo é, ao mesmo tempo uma capacidade e uma necessidade, fazendo com que o ser dependa do inteiramente não-ser, ou seja, o ser se instala na existência a partir da relação obrigatória com o não-ser. O que se pretende ressaltar na definição assumida por Jonas é que o metabolismo é o resultado da relação entre o ser e o fazer. Consiste em *“existir por meio da troca de matéria com o ambiente, incorporá-lo de modo transitório, usá-lo e excretá-lo mais uma vez.”* (JONAS 1988, 23). Assim, a relação que se estabelece entre o vivente e a matéria é de dependência. Nesse tocante, não interessa necessariamente a origem da vida, mas o constitutivo ontologicamente falando do não-vivo para o vivo, no modo próprio de ser do organismo que é a liberdade.

A hipótese que me parece mais convincente é admiir que já a própria passagem da substância inanimada para substância viva, a primeira auto-organização da matéria em direção à vida, foi motivada por uma tendência a estes mesmos modos de liberdade que se manifestam no mais profundo do ser, e a que esta passagem abriu as portas. (JONAS, 2004, p. 14).

Dessa relação ser e não-ser que corresponde ao metabolismo, enquanto acontecer da liberdade, importa dizer que carrega consigo o fardo da necessidade e, como falávamos no início, implica à vida uma existência em risco. Isso se deve a condição básica da liberdade consistir em a substância viva resistir a integração geral das coisas, de haver-se oposto ao mundo. É a partir desse movimento que surge a tensão entre o ser e não-ser, entre o esforço de permanecer separado ou diluir-se no todo da matéria inerte. De certa forma, há um movimento de interioridade enquanto resistência à exterioridade e afirmação de uma identidade, sem, no entanto, perder uma necessária negociação com a alteridade. Há assim uma precária independência em relação à matéria que exige uma dialética que implica em transformar-se pela nutrição e interação com o meio para permanecer idêntico a si. Isso enquanto ação, porém esse permanecer não acontece de fato, já que há, no retorno, um organismo que assimila a exterioridade e é por ela transformado, numa aproximação ao que descreve Maturana e Varela com o conceito de *autopoiesis*, quando se referem a capacidade dos organismos de se autoproduzirem.²⁹

O não-ser entrou no mundo como uma alternativa contida no próprio ser e só assim “o ser” alcança um sentido mais claro: afetado [...] pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que firmar-se, e um ser firmado é existência como desejo. [...] O próprio ser, em vez de um estado, passou a ser uma possibilidade imposta, que continuamente precisa ser reconquistada ao seu contrário sempre presente, o não-ser que inevitavelmente terminará por devorá-lo. (JONAS, 2004, 14-15).

29 Para uma compreensão do conceito de autopoiesis em Maturana e Varela ver em MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *De Máquinas y Seres Vivos - autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editora Universitaria, 1998.

O conceito de identidade é também um conceito importante para a compreensão do que defende Jonas. A identidade de um ser vivo é compreendida como uma identidade funcional e dinâmica que tem intencionalidade, pois visa permanecer na existência. Contrariamente a uma identidade puramente material que permanece idêntica a si mesmo em uma determinada posição do tempo e do espaço sem a necessidade de se reafirmar, o ser orgânico mantém sua identidade própria pelo seu esforço na perseverança da continuidade como um ato de existência. Para Jonas, toda identidade orgânica possui um determinado grau de liberdade que se expressa de acordo com a sua existência. Temos, então, a expressão da liberdade essencial na manutenção de sua continuação, o que, em última instância, remete à disponibilidade material do mundo como necessária a este objetivo. Esta característica da identidade orgânica remete a condição de dependência própria do metabolismo, na qual o organismo exerce sua liberdade pelo poder de modificação do estrato material a fim de perseverar, porém, para tal exercício ela deve ter a matéria a sua disposição.

Decorre daí que a identidade do ser vivo é de uma natureza interna ou intensa. Os conteúdos materiais, que sofrem constantes mudanças no organismo, são, conforme Jonas, estados da identidade na duração. A identidade orgânica, assim, está implícita na forma orgânica, que por sua vez, mantém o indivíduo na existência por ser o elemento de liberdade manifestado pela capacidade de efetuar a troca material com o ambiente. Jonas considera que o esforço para se manter na existência deve ser compreendido como indício de uma identidade interna a cada ser vivo, dado o que ele chama de auto isolamento da forma viva do resto da realidade, porém remetida à relação com a exterioridade nesta autoprodução de si mesmo.

Essa primeira forma de liberdade, identificada por Jonas no metabolismo não é resolvível nem predicável por uma equação nem muito menos se reduz a uma mera função daquilo que é vivo, mas como sua própria composição, de modo que garanta a existência.

De fato, se o observador lança um olhar sobre a natureza, ele não pode escapar da evidência de que, embora em um cenário que não seja objetivamente previsível, de liberdade de escolha, organismos geralmente tendem a auto-afirmação do ser contra o não ser. A própria vida é uma expressão desta escolha por meio da negação do não-ser e da morte; ser capaz de morrer é, certamente, a possibilidade dada a cada momento, mas o seu adiamento e a negação dá lugar a conservação da vida, à autoafirmação do ser que ocorre através da ação, do esforço e da resistência dos indivíduos. Assim, a subjetividade, a qual na evolução aparece como profundamente enraizada na própria natureza, tende na maior parte das vezes, para a continuação e incorpora ao sistema natural ao qual pertence um caráter teleológico, uma finalidade que é, na verdade, a manutenção da própria vida que, devido à sua precariedade constitutiva, apresenta um caráter intrinsecamente dinâmico e racional. (MICHELIS. 2016. s.p.)

A realidade paradoxal e contraditória da vida no que diz respeito à natureza mecânica é, afinal, devida, por um lado, à sua superabundância e, por outro, à sua falta, que em conjunto, dão lugar a uma crise contínua, cuja superação nunca é certa, ao contrário, ela é apenas uma continuação em outras formas. O ser que está constantemente ameaçado por sua própria negação deve continuamente afirmar-se e neste esforço de afirmação ele mostra interesse pela sua continuação, algo que envolve a aquisição de identidade e originalidade. Manifesta, assim, um *telos* que é a própria preservação da vida. A vida já comporta em si um sentido que se desnuda na luta por permanecer vivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerar a vida como um problema significa admitir a sua alienação no mundo material. Explicar a vida sob uma ontologia universal da morte quer dizer o mesmo que negá-la, já que ela se torna tão somente uma das possibilidades do não-vivo. A pergunta fundamental a ser posta é: como pode a vida ser reduzida à não-vida? De acordo com Jonas, a racionalidade hoje encontra-se sob o domínio ontológico da morte.

Desta forma, partindo da crise do corpo orgânico, Jonas volta toda a atenção para a insuficiência do constructo racional contemporâneo como fundamento da realidade. O problema ontológico é exposto pelo fato de ela ter sido subtraída do conjunto da natureza. Nesse sentido, pode-se dizer que a concepção dualista cartesiana promove uma dificuldade de compreensão do conceito de vida, ao mesmo tempo que o próprio mundo se torna incompreensível.

A partir dessa crítica, Hans Jonas fez do fenômeno da vida um problema central de sua filosofia. Nossa investigação procurou analisar a sua crítica partindo do modo como tal fenômeno foi interpretado pela ciência moderna, ela mesma derivada da visão dualista moderna e dos pós-dualismos que se sucederam.

Ao propor uma reinterpretação da vida, Jonas encontrará na biologia e na fenomenologia a fundamentação teórica para elaboração de uma filosofia que reconheça no fenômeno da vida a sua unidade psicofísica. Ele propõe, então, uma ontologia da vida que resultaria em um monismo integral, tendo como foco central o problema da liberdade, na tentativa de superar as interpretações do dualismo. Trata-se, nesse sentido, de uma verdadeira revolução ontológica, cujos fundamentos são indispensáveis para a compreensão de seu projeto ético baseado na responsabilidade.

REFERÊNCIAS

DUARTE, Michelle Bobsin. **Hans Jonas: da crítica à ontologia da morte ao fundamento da ontologia da vida**. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2015. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/25625/25625.PDF>. Acessado em 20 de julho de 2017, as 19:00h.

FARIAS JUNIOR, João Batista. **Vida e Liberdade: pressupostos ontológicos da ética da responsabilidade de Hans Jonas**. Jundiaí, Paco Editorial, 2015.

JONAS, Hans. **O Fardo e a Benção da Mortalidade**. Tradução: Wendell Evangelista Soares Lopes in. Revista Princípios. Natal, v. 16, n. 25, jan/jun. 2009.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2006.

JONAS, Hans. **O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. **Sobre Dios y Otros Ensayos**. Barcelona: Herder, 1988.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **De Máquinas y Seres Vivos - autopoiesis: la organización de lo vivo**. Santiago de Chile: Editora Universitaria, 1998.

MICHELIS, Angela. **Natureza Participativa Segundo Hans Jonas**. In.: CANDIOTTO, Cesar; OLIVERIA, Jelson. Org. **Vida e Liberdade: entre a ética e a política**. Curitiba: PUCPress, 2016.

VARELA, Francisco. **De Máquinas y Seres Vivos - autopoiesis: la organización de lo vivo**. Santiago de Chile: Editora Universitaria, 1998.

CAPÍTULO IV

O CINEMA DE INGMAR BERGMAN E A MORTALIDADE EM O SÉTIMO SELO

Synara Veras de Araújo

Quero confessar com sinceridade, mas meu coração está vazio. O vazio é um espelho que reflete o meu rosto. Vejo minha própria imagem e sinto repugnância e medo. Pela indiferença ao próximo, fui rejeitado por ele. Vivo num mundo assombrado, fechado em minhas fantasias.
(O cavaleiro Antonius Block na cena do confessionário em *O Sétimo Selo*)

INGMAR BERGMAN

O cineasta sueco Ingmar Bergman nasceu em 1918 em uma família luterana rígida, o pai de Bergman era pastor da família real sueca, semelhante a outros mestres da “claustrofobia cinematográfica, como Hitchcock e Polanski, o jovem Bergman era às vezes castigado, sendo trancado num armário” (COUSINS, 2013, p. 247). A sua obra é marcada por estas experiências de tortura psicológica e física. Curiosamente, como também aconteceu com o cineasta Orson Welles, o primeiro interesse do cineasta pelas artes foi na infância, quando o pequeno Bergman encantou-se pelo teatro, a época com cinco anos de idade.

Em recente entrevista o ator brasileiro Marco Nanini destacou a importância das artes para o desenvolvimento humano: “estamos acostumados a uma barbárie horrorosa, por isso é muito importante a leitura, a arte, e muita gente não dá a menor bola, seja teatro, literatura, dança ou qualquer outra forma. Só a arte terá compaixão com o ser humano, por causa da crítica que ela faz” (SALERNO, 2017, p. 25). Estes cineastas transcenderam, como muitos de nós, a realidade através das artes, só ela para nos redimir de todas as dores existenciais.

Ingmar Bergman começou a escrever seus textos com pretensões artísticas quando entrou na Universidade, isto no início da década de 1940 surgiram os primeiro roteiros. Já a prática enquanto realizador começou em 1944, primeiro explorando temas pós-guerra. O cineasta foi o principal responsável pela recuperação do cinema sueco, principalmente do prestígio que este cinema perdera na década de 20 (com a partida de importantes cineastas para Hollywood). Bergman conseguiu realizar mais de cinquenta filmes, aproximadamente quarenta peças para o rádio e mais de cem produções teatrais,

tendo sempre como temas principais Deus, a Morte, a vida, o amor, a solidão, o universo feminino e a incomunicabilidade entre casais, sendo sobre este tema um pioneiro no cinema (QUINELO, 2017).

Noites de Circo foi sua primeira obra cinematográfica a adotar seriedade moral, a sua marca registrada. Mas sua projeção internacional veio mesmo com o subsequente, *Sorrisos de uma Noite de Amor*, de 1955 (COUSINS, 2013, p. 247).

As preocupações filosóficas de Bergman na década de 50 se relacionavam as verdades sociais e protestantes, para isto utilizava o teatro como metáfora, o que pode ser observado em *O Sétimo Selo* e *Persona*, filmes que sugerem simbolicamente as angústias existenciais pós-segunda guerra, intimamente relacionadas ao extermínio nazista de judeus, a Guerra do Vietnã e a ameaça de uma guerra nuclear, o que provavelmente ocasionaria o fim da humanidade.

Ingmar Bergman, como outros intelectuais de sua época, foram influenciados pelos escritores do existencialismo francês (final da década de 40 e início da década de 50). Tais escritores (Sartre entre os mais eloquentes) argumentavam que não era mais possível acreditar em Deus depois dos campos de extermínio nazistas e das bombas de Hiroshima e Nagasaki (COUSINS, 2013, p. 248).

No mesmo momento histórico em que Bergman desenvolvia o seu trabalho, acontecia o movimento cinematográfico denominado *neorrealista*, que foi a resposta imediata as atrocidades da segunda Guerra Mundial. Entretanto, nenhum filme como *O Sétimo Selo* de Bergman usou metáforas amplas para debater estas calamidades, como é possível perceber nas palavras de um dos maiores historiadores sobre o Cinema: “Bergman, mais do que qualquer outro diretor desde a década de 1920, convenceu intelectuais do mundo todo de que o cinema estava em um nível equivalente à literatura ou ao teatro” (COUSINS, 2013, p. 248).

BERGMAN E O ENQUADRAMENTO EM *CLOSE-UP*

O *close-up* não era novidade quando Bergman se apropriou da constante aproximação da câmera do rosto das personagens, mas o sentido dado a esta aproximação foi novidade. O *close-up* no rosto com o propósito de *suspender a narrativa*, para com isto trazer aspectos psicológicos ou metafísicos, foi um recurso de linguagem inovador influenciado pela reflexão filosófica de Deleuze sobre o Cinema, especificamente quando o filósofo trabalha intelectualmente o conceito de *imagem-afeição*, que tem o enquadramento em *close-up* como principal característica (SILVA, 2007).

Relevante lembrar que Deleuze filosofou sobre o cinema antes da primeira e segunda Guerra Mundial, divisores do tempo que transformaram o pensamento sobre a humanidade e sua expressão. O cinema preocupado com o cenário ou ambiente em que acontece a história a ser contada, partiu da utilização do enquadramento em *plano geral*, que Deleuze conceitua a partir da sua reflexão de *imagem movimento*. Já em *imagem-ação* o filósofo o cinema se utiliza do enquadramento médio para classificar que ali acontecem as ações das personagens.

Retomando o cinema feito por Bergman, levando agora em consideração o conceito de *imagem-afeição* desenvolvido por Deleuze, como é possível perceber no trabalho de Bergman significados distintos entre um *close-up* que faz parte da narrativa e outro que a suspende. A suspensão da narrativa é perceptível na obra de Bergman desde a sua primeira realização fílmica: *A Crise*. Neste filme, a personagem principal vive um drama psicológico de tamanha magnitude que diante do ápice da narrativa o *close-up* em seu rosto transporta o espectador para outro momento que não aquele em que a personagem se encontra, como que perguntando para si mesmo o porque daquela situação crítica.

A Crise foi lançado em 1945, data do desfecho da maior Guerra ocorrida na história da humanidade, com milhões de mortes, bomba de destruição mundial, campos de extermínio jamais imaginados fizeram com que o cinema trouxesse a preocupação a respeito da dignidade humana, do valor da vida e da sua efemeridade diante dos que detinham o poder de matar milhões apertando apenas um botão.

A existência humana em crise pós-segunda Guerra Mundial fez com que o rosto humano passasse para outro patamar no cinema, para além dos aspectos externos, a interioridade destes seres humanos foram uma das preocupações e inquietações.

O *cinema impuro* Bazin faz sentido e revela sua importância neste contexto, pois a literatura, o teatro, a fotografia, a pintura e o cinema não poderiam mais negar a possibilidade de se interrelacionarem (SCHLÖGL, 2011). O cinema, a psicanálise, a filosofia, a “impureza não pode significar como pensam os ‘puristas’ uma vulgaridade, até porque não houve nada tão puro e vulgar ao mesmo tempo do que o pensamento nazista alemão.

Em Bergman os aspectos psicológicos estão mais presentes nas décadas de 60 em diante. Em 50 questões políticas e sociais eram mais contundentes, o que é possível observar nos filmes de Bergman do período, como neste caso *Monika e o Desejo*. Nesta obra os jovens resolvem transgredir as grandes repressões as quais são submetidos (família, trabalho, sociedade) para viver um sonho de verão ou liberdade propriamente. Nesta parte do filme a Monika, com seu naturalismo, nudez e transgressão (furtando comida alegan-

do que não era justo que poucos vivessem com tanto e muitos com tão pouco, apresentando assim uma questão social e política nos tempos da Revolução de 1968 na França).

As estações do ano dividem o tempo das personagens e suas ações. Em *Monika e o Desejo*, a primavera e o verão representam os momentos de liberdade e transgressão social, enquanto o inverno e o outono representam a subjugação, apatia e resiliência às condições impostas.

Monika tenta fugir da realidade, dos assédios no ambiente de trabalho e dos maus tratos familiares, mas o verão e a primavera logo passam e ela descobre que está grávida. Com a gravidez não desejada, já que Monika deixa claro que não queria ser mãe, percebe-se em sua conduta constante a rejeição aos papéis de mãe e esposa do lar (com todas as tarefas domésticas que surgem a partir do outono e subseqüente inverno).

O *close-up* no rosto de Monika, no momento em que ela aproveita a viagem do marido para reencontrar com um ex-relacionamento no bar, é novamente o recurso de Bergman de suspensão da narrativa: ela olha para câmera (olha para nós) e nos leva para a vida que ela sonhou ter no verão, que era completamente livre dos padrões sociais exigidos (casada, mãe e doméstica).

Os sonhos da personagem Monika são abordados a partir do conceito de Deleuze de *imagem-afeição* no transcorrer do filme, como já no final o enquadramento em *close-up* acontece no rosto da criança recém-nascida, como se a esperança de um dia os pais sonharam naquele verão, e a Mônika em especial, viessem a reviver aqueles momentos de liberdade e alegria. O *close-up* na criança e depois no rosto do pai, ex-marido de Monika, suspende a maçante vida cotidiana e suas injustiças apontadas por Mônika (representante dos anseios daquela juventude francesa de 1968).

No filme *Persona* de 1966 é perceptível o viés psicológico e irônico de Bergman, que apresenta uma atriz em tratamento psicológico não por histeria, tão comum como diagnóstico para as mulheres em geral, mas por uma apatia e até depressão com uma dose de arrogância e cinismo da atriz paciente.

Em *Persona* o uso do *close-up* é mais constante, tanto que o rosto desfigurado pela maquiagem ou desfocado pela lente (cena do garoto com as mãos querendo tocar o rosto diante dele) aparecem durante todo o filme. O corte dos rostos das protagonistas tão semelhantes fisicamente, mas tão diferentes ao mesmo tempo psicologicamente, revelam a inquietação de Bergman quanto o rosto feminino e a sua questionável beleza (que nem sempre é existente, se observarmos as suas personagens).

A enfermeira em *Persona* é quem demonstra fragilidade diante da paciente que tem que cuidar. Os papéis das personagens se invertem, quando uma finalmente alcança o equilíbrio, a outra passa a viver atormentada com os seus pensamentos e isto é ilustrado novamente com a suspensão da narrativa em *close-up* que divide e une as duas pessoas em uma.

O SÉTIMO SELO: CONVERSANDO COM A MORTE

O filme *O Sétimo Selo* de Bergman surgiu em meio ao simbolismo da década de 1950, já o contexto de criação da obra foi derivado das lembranças de infância do diretor, em especial, dos momentos em que visitou as Igrejas com o pai e ficava a observar as pinturas medievais nas paredes, como explica o próprio Bergman (COUSINS, 2013, p. 248):

Minha intenção foi retratar ao modo desses afrescos. Meus personagens riem, choram, sofrem, tem medo, falam, respondem, perguntam. Eles temem a Peste e o Juízo Final. Nossa angústia é de um tipo diferente, mas as palavras permanecem as mesmas.

O apreço do diretor pelas pinturas medievais fez com que elas fossem incluídas em várias cenas do filme *O Sétimo Selo*, inclusive diálogos a cerca do sentido das mesmas, como na cena em que o servo de um cavaleiro das Cruzadas conversa com o pintor finalizando uma caricatura sobre si mesmo, após um breve momento em que chama de idealista os que foram para as cruzadas na idade média, faz a sua apresentação, algo que até então não havia constado no filme:

Sou o escudeiro Jons, desprezo a morte, zombo de Deus, rio de mim mesmo e sorrio para as mulheres. Meu mundo é meu e só acredito em mim mesmo. Ridículo para todos, até para mim mesmo, sem sentido para o céu e indiferente para o inferno.

O contexto de *O Sétimo Selo* se passa no período após as Cruzadas, em especial na época da Peste Negra, quando o cavaleiro Antonius e seu cético escudeiro Jons, regressam após 10 anos para casa. Os personagens de Bergman choram, sofrem, têm medo e dúvidas, mas, sobretudo, temem a Peste Negra e a morte. Um dos momentos mais significativos do filme sobre a crise existencial neste período de morte em massa (Peste Negra na Idade Média, guerras mundiais e ameaças de guerras nucleares) é quando o cavaleiro Antonius vai até o confessionário revelar os seus mais profundos sentimentos e lá está escondida no lugar do Padre aquela que o persegue, a morte.

Antonius é perguntado com certa surpresa no confessionário pela Morte (ainda sem tomar conhecimento que ela ali estava no lugar do Padre), se naquele momento queria morrer, então o cavaleiro diz que espera antes “o conhecimento” e por isso não quer morrer ainda. A Morte ironicamente, diz que ele quer pelo visto “garantias” para morrer. E a resposta do cavaleiro é: “chame do que quiser”.

Interessante como desde a primeira cena do filme *O Sétimo Selo*, Bergman aborda a questão da mortalidade com objetividade, o “cara a cara a

morte” jogando xadrez com Antonius é um exemplo claro disto, mas também com sofisticação lingüística, através das metáforas que se desdobram em implicações filosóficas.

A cena mais significativa a título de meditação sobre a mortalidade acontece quando o Antonius resolve se confessar, naquele momento o cavaleiro faz questionamentos que seriam justamente aqueles que muitos seres humanos fazem enquanto “jogam xadrez com a morte”:

É tão inconcebível tentar compreender Deus?
Por que Ele se esconde em promessas e milagres que não vemos?
Como podemos ter fé se não temos fé em nós mesmos?
O que acontecerá com aqueles que não querem ter fé ou não têm?
Por que não posso tirá-lo de dentro de mim?
Por que Ele vive em mim de uma forma humilhante apesar de amaldiçoá-lo e tentar tirá-lo do meu coração?
Por que, apesar de Ele ser uma falsa realidade eu não consigo ficar livre?

A Morte ouve passivamente os questionamentos de Antonius atentamente no confessional, mas não responde a nenhum, parece não saber as respostas e se inquietar tanto quanto ele. O cavaleiro revela o seu mais profundo desejo antes de se entregar a ela: “Quero conhecimento, não fé ou presunção. Quero que Deus estenda as suas mãos para mim, que mostre o Seu rosto, que fale comigo.” É quando a morte sai da escuta passiva e completa o pensamento do cavaleiro, como se ela fosse ele (uma criação da mente daquele homem e de tantos que conversam consigo mesmos através de personagens imaginados) e diz que Deus ao ouvir tudo isso não responde, “ele fica em silêncio”. Então o cavaleiro insiste:

“Eu o chamo no escuro, mas parece que ninguém me ouve”. E a Morte fala: “Talvez não haja ninguém”. O cavaleiro segue em seu desabafo: “A vida é um horror, ninguém consegue conviver com a morte e na ignorância de tudo”. A Morte então responde que as pessoas quase nunca pensam nela e o cavaleiro sem imaginar que ali está a Morte a lhe escutar e não um padre acaba por lhe dar uma importância dramática: “mas um dia na vida terão que olhar para a escuridão... temos que imaginar como é o medo e chamar esta imagem de Deus”.

Depois de todas as revelações íntimas o cavaleiro ao revelar seu segredo para derrotar a morte no jogo de xadrez, fica indignado ao ver o rosto de quem o ouve, a Morte. Assim, ao perceber que estava se confessando não com um padre, mas como a sua adversária, o cavaleiro diz em tom de coragem e otimismo olhando para a sua mão direita: “Esta é a minha mão. Posso mexê-la. O sangue pulsa nela. O sol está no alto do céu e eu, Antonius Block, jogo xadrez com a morte.”.

O filme é todo em preto e branco, o que valoriza as formas e especial o “espírito” dos tempos medievais, entre o claro e o escuro, entre a vida e a morte, como quando aparece a família de artistas mambembe com seu filho de um ano, criança iluminada, com pais felizes e sorridentes, em completo contraste com os que os cercam, que é o medo da Morte e da Peste Negra que assola toda a região por onde passam.

O título *O Sétimo Selo* foi também inspirado no texto bíblico, em especial a parte que se refere ao Livro do Apocalipse, que menciona um tempo em Deus ficou em silêncio por meia hora e um anjo “pegou o incensório, encheu-o de fogo do altar e lançou-o sobre a terra. E houve vozes, trovões e relâmpagos e um terremoto”. A representação desta imagem está presente no filme desde o céu cinzento, o pássaro negro e a morte chegando de preto para buscar o cavaleiro deitado na areia da praia. A semelhança com a desesperança contemporânea e a incredulidade em que viviam intelectuais da época de Bergman (pós-segunda guerra mundial) fez com que muitos se perguntassem em como acreditar em Deus depois do que viram nos campos de extermínio? Será que Deus existe? E onde ele estava quando milhões de pessoas eram mortas (ou são até hoje por questões diversas)?

As respostas, sejam pela fé ou pelo conhecimento, são insuficientes e insatisfatórias para o cavaleiro Antonius diante da morte e estes são os seus maiores tormentos (ALVES, 2017):

Bergman acena a todo momento em seu filme para uma ausência incontornável, inextinguível, que nem o conhecimento e nem a fé, por si mesmos, podem solucionar. Deus se faz objeto último de uma religiosidade exacerbada, como constatamos na história da Igreja, mas, ao mesmo tempo, esse mesmo Deus, na experiência cotidiana, reverbera como silêncio e recusa.

O Sétimo Selo tem como base a passagem bíblica sobre o Apocalipse, onde Deus haveria selado com sete selos e a cada abertura de um deles novas implicações maléficas seriam jogadas sobre toda a humanidade, sendo o último selo aquele que anunciaria o fim dos tempos. Bergman consegue transmitir com sobriedade esta atmosfera apocalíptica desde a abertura, quando inclui o som de Dies Irae (hino do séc XIII) e a imagem de águia negra pairando no céu. O cineasta chega a ser bem didático quando deixa emergir a voz de um narra: “E quando o Cordeiro abriu o sétimo selo, fez-se silêncio no céu por quase meia hora. Então os sete anjos, que tinham as sete trombetas, prepararam-se para tocar a trombeta”. Posteriormente o cavaleiro acorda e se depara com a Morte, uma pessoa de rosto extremamente branco, coberta com um manto negro, que sarcasticamente lhe responde ser a própria (o que ocasiona comicidade pela obviedade da pergunta) e o cavaleiro, lembrando dos afrescos das Igrejas (o de Pictor Albertus em especial), desafia a Morte para um jogo de xadrez.

No desenrolar do enredo, torna-se clara a preocupação do diretor em buscar no passado, um período que traga à tona questões ainda presentes no mundo contemporâneo, como o desaparecimento da humanidade no caso de uma guerra nuclear de dimensões mundiais.

ASPECTOS RELEVANTES

Algumas considerações relevantes são necessárias para além da questão da Morte e do Apocalipse presentes em *O Sétimo Selo*. Primeiro sobre os símbolos religiosos, que apesar de conduzirem a narrativa, Bergman tentou desconstruir qualquer mistificação através das falas do escudeiro Jons, do cavaleiro Antonius, principalmente nas cenas de execução da mulher condenada a fogueira.

Mas, dentre todas as personagens existentes, algumas não são levadas pela Morte: a família de artistas. Como é possível notar nas observações abaixo, a crença na perenidade da família mesmo na iminência da morte, está presente no filme:

Apesar de romper com muitos elementos religiosos, Bergman nos apresenta o ser humano de maneira mística. Ele se identifica com Jofs que é um fanfarrão e também um visionário. A família aparece de maneira amistosa: somente o menino conseguirá manter a oitava bola de malabarismo parada no ar, o que não deixa de remeter a arte do período que tinha a suspensão de objetos em voga. Outro elemento que demonstra a importância da família está no fato da sobrevivência desta, isso colaborou para uma comparação entre a sagrada família bíblica, Jesus, José e Maria e/ou para expor a perenidade do homem perante a arte, já que somente a família de saltimbancos escapou do fim. (AKIYAMA, 2017)

Na cena da “dança da morte” o Jof consegue ver os outros personagens caminharem de mãos dadas sendo puxados pela Morte no alto da montanha. Eles aparecem como “sombras”, ou seja, contra a luz, consequentemente a luz está presente do lado da família mambembe de artistas, as únicas personagens que conseguem se salvar, elas sobrevivem à morte e isto é realmente surpreende se levarmos em consideração que todos foram arrebatados (o ferreiro e Lisa, o Cavaleiro, Raval, Jons e Skat). Parece que aqui o Bergman, que em muitos momentos do filme procura desmistificar e olhar ceticamente, acaba por mudar a condução da história e faz o contrário, mistifica a família mambembe. É neste sentido que merecem atenção os nomes dos sobreviventes da dança da morte, pois eles simbolizam a família sagrada já Mia na Suécia é apelido para “Maria” e Jof para José.

Além desta questão, há também a técnica utilizada pelo diretor, que alguns afirmam não serem típicas da arte cinematográfica e que o diretor opta

por uma encenação mais próxima do Teatro (AKIYAMA, 2017), o que não deixa de ser, pois o texto foi escrito para o teatro e depois que virou um filme. Elementos como as poucas filmagens externas, incluídas pela crítica, podem ser explicadas pelo curto orçamento para realização do filme. Outros críticos afirmam o contrário, que é necessário fazer uma revisão do senso comum sobre a obra, já que os atores atuam com contenções e, além disso, há enquadramentos e fluidez de câmera (KALIL, 2017), sem esquecer a utilização típica de Bergman pelo enquadramento close-up por acreditar que ele mostrava a personalidade dos personagens.

Como já mencionado em outro momento, no filme *O Sétimo Selo* **há uma cena em que uma mulher é torturada e jogada na fogueira sob acusação de ser “bruxa” (informação que aparece na fala de um dos carrascos que joga sangue de cachorro preto em cima da mulher para, segundo ele, “afastar o diabo”). Tal cena causa repulsa no Cavaleiro e escudeiro que pensam numa forma de tentar ajudá-la, mesmo impedidos de interromper a execução da pena de suplício, o cavaleiro tenta amenizar a situação da mulher da seguinte maneira: antes dos carrascos levarem a mulher para a fogueira, ele coloca na boca dela algo que lhe faz morrer antes do corpo ser queimado, o que aparenta ser um tipo de “morte digna” proporcionada por algum analgésico natural, dando aquela mulher o direito a um morte digna.**

O que se observa em *O Sétimo Selo* também é o tema da liberdade de pensamento religioso, presente a todo tempo nos diálogos das personagens, mesmo as antagônicas, em especial no cavaleiro e seu escudeiro, o primeiro buscando resposta para as suas angústias de vida e da dúvida quanto à existência de Deus, o segundo aparece como questionador e até zombador da fé do cavaleiro. A dupla lembra outra clássica dupla da literatura mundial, Dom Quixote e Sancho Pança, que enquanto cavaleiros manifestam suas diferenças e afinidades.

Outra referência importante para Bergman foi Albertus Pictor, pintor de afrescos que viveu no século XV, que deixou trabalhos em cerca de 40 Igrejas medievais, dentre elas o afresco que inspirou o jogo de xadrez com a Morte, que está na parede da Igreja de Täby, na Suécia, onde viveu Bergman. Vale destacar que ele fez uma homenagem incluído o pintor no filme, sobretudo as suas pinturas, que praticamente saem da tela, quando ele optar por vestir os atores com as mesmas vestes dos personagens presentes nos afrescos de Albertus Pictor.

O som do filme é o silêncio e só vez por outra, para criar o clima de suspense ou a dramaticidade, que a música entra para mudar o “clima” da cena. Em *O Sétimo Selo* há momentos alegres quando o grupo de teatro está se apresentando, mas há outros aterrorizantes, como quando os flagelantes

entram em cena e a música se muda dramaticamente. Os flagelantes são um caso a parte, eles são pessoas gritam de desespero diante do medo da morte eminente por causa da epidemia de Peste Negra.

De fato, a cena dos flagelados é impactante, nela aparecem pessoas com deficiências, muito magras, idosas, machucadas, deslocando-se com dificuldades. Estas pessoas passam por uma porteira carregando cruzes e imagens, gritam ao serem chicoteadas por outros ou por si mesmas (autoflagelação, muito comum na idade média), mas prosseguem naquele cortejo macabro por acreditarem ser a única maneira de serem redimidas pelos seus pecados e não irem para o inferno. Estas cenas são bem explicativas para aqueles que consideram *O Sétimo Selo* neo-expressionista, tendo em vista os cenários rústicos e simples, a maquiagem impressionante, onde muitas vezes os atores aparecem machucados ou com dentes podres, desprovidos de qualquer regra de higiene atuais (QUINELO, 2017).

O jogo de xadrez com a morte tem significado para além do sarcasmo de Bergman (ALVES, 2017):

Jogar com a morte significa, então, assumir o risco da existência na força de sua precariedade. O jogo de xadrez, um jogo de razão, reflete o caráter ambíguo da existência. A mesma força que nos impele para o controle e para o domínio, nos arrasta para a ausência de certezas e de controles. O caráter mais marcante no jogo da morte com o cavaleiro diz respeito ao movimento da angústia, que paulatinamente descortina os aspectos mais idiossincráticos do jogo com a morte, em especial, o da incerteza e da ausência de um Deus que possa oferecer respostas para os descaminhos da existência humana. A tomada de consciência do cavaleiro, no perdurar do acontecimento do jogo com a morte, em relação a sua precariedade, aponta para a finitude que é percebida como limite no sentido de uma privação constitutiva.

Há, portanto, o risco da existência humana por causa da precariedade da vida, já que desde o seu surgimento estar em jogo a existência no “tabuleiro da razão”, apresentando por Bergman em *O Sétimo Selo*, que nos arrasta para a possibilidade extrema e irrevogável, a morte. Mas também por causa dela é possível nascer todos os dias e recomeçar a ser, já que somos feitos para um tempo próprio, que exige de nós o sempre a se fazer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O filme *O Sétimo Selo* de Bergman surgiu em meio ao simbolismo da década de 1950, e o contexto de criação foi derivado das lembranças de infância do diretor, que foi criado por um pai pastor muito rígido, sofrendo em decorrência disto castigos físicos e psicológicos. O medo da morte foi elaborado a partir das recordações da infância, quando visitou Igrejas com as

pinturas medievais nas paredes que representavam as calamidades humanas vividas.

As primeiras obras de Bergman foram influenciadas pelos escritores do existencialismo francês, o que fez com que ele as relacionasse as verdades sociais e protestantes, para tal costumava utilizar o teatro como metáfora, o que pode ser observado em *O Sétimo Selo*.

Bergman sempre se apropriou da constante aproximação da câmera do rosto das personagens através do enquadramento em *close-up* com o propósito de *suspenção da narrativa*, trazer aspectos psicológicos ou metafísicos, recurso de linguagem inovador influenciado pela reflexão filosófica de Deleuze sobre o Cinema, especificamente o conceito de *imagem-afeição*.

O Sétimo Selo tem como base a passagem bíblica sobre o Apocalipse, onde Deus haveria selado com sete selos e a cada abertura de um deles novas implicações maléficas seriam jogadas sobre toda a humanidade, sendo o último selo aquele que anunciaria o fim dos tempos.

O jogo de xadrez com a Morte representa o risco da existência humana e a precariedade da vida desde o seu surgimento, como também a nossa limitação para compreender o vazio que sempre existirá. O jogo da existência no “tabuleiro da razão” apresentando por Bergman em *O Sétimo Selo* é um dos mais belos trabalhos já realizados pelo cinema sobre a morte e paradoxalmente também sobre a vida, já que é possível nascer todos os dias e recomeçar a ser quando se sabe que a única certeza que há é o tempo em que se está vivo, como na cena final em que a família de artistas olha para o céu e escuta o som da natureza.

REFERÊNCIAS

AKIYAMA, Eduardo Teixeira. **O Sétimo Selo**. Disponível em: <http://www.unicamp.br/chaa/PDFTrabs/MI-OsetimoseloBergman.pdf> Acesso em: 30 de abril de 2017.

ALVES, Paula Renata de Campos. **O Jogo da Morte em O Sétimo Selo de Ingmar Bergman**. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/142/97> Acesso em: 30 de abril de 2017.

COUSINS, Marck. **História do Cinema: dos clássicos do cinema mudo ao cinema moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

QUINELO, Cibele Carvalho. **O Sétimo Selo: Ingmar Bergman**. Disponível em: <http://www.ufscar.br/~cinemais/artosetimo.html> Acesso em: 30 de abril de 2017.

KALIL, Ricardo. **O Sétimo Selo segue atual contra a intolerância religiosa.** Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/07/1659003-o-setimo-selo-segue-atual-como-antidoto-a-intolerancia-religiosa.shtml> Acesso em: 30 de abril de 2017.

SALERNO, Adriana. **Só a arte terá compaixão com o ser humano.** Revista da Cultura. Edição 110, março de 2017, p. 20-31.

SILVA, Nuno Ricardo. **Construir o Belo. Bergman ou o Rosto no Feminino.** Revista Filosófica de Coimbra. Número 32, 2007.

SCHLÖGL, Larissa. **Bazin e o cinema impuro: uma análise teórica sobre as adaptações no cinema.** Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul – Londrina – PR - 26 a 28 de maio de 2011.

CAPÍTULO V

EPISTEMICÍDIOS E ETNOCÍDIOS DOS POVOS LATINOS E AFRICANOS: A MORTE REAL E SIMBÓLICA DOS TERRITÓRIOS (DES)VELADOS

Jéssyca Diniz Medeiros
Janine Sarmiento Ramos

*“E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos, não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio.” (CAETANO VELOSO).*

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

As invasões aos territórios hoje conhecidos como América Latina, ocorridos no período de grandes navegações ibéricas, tiveram início ainda ao final do século XV, geraram fatores que fortaleceram a ideia de uma nova idade/período, ou ainda a ideia de modernidade. As pressuposições de constituir o outro enquanto dominados, foram por assim dizer uma máxima, para a formação das constituições do “ego” eurocêntrico, juntamente com a legitimação científica que trouxe a ideia de raça no século XVII, teve folego, e foi sendo renovado até início do século XX. Esses fatores citados, juntamente com a legitimação e benção ofertada pela vertente religiosa judaico-cristã, foram de fundamental importância, e funcionaram como o que, para dias atuais a essa escrita dos anos 2017, teria a força e poder de um “carimbo”.

A esse modo, a invenção e invasão de territórios, geraram e regem até hoje uma “dependência” como também massacre simbólico cultural dos povos do continente africano e dos povos latinos, por parte dos europeus e atualmente do imperialismo norte americano. Bourdieu (2012), a esse respeito, apresenta a atual posição das divisões e estruturas de ordem do mundo social, partindo da condição que hoje, os Estados Unidos, tem um privilégio de ocupar uma posição eminente e de salvaguarda dominante, sendo assim

herdeira de uma conjuntura de estruturas sociais que foram regidas e regimendadas pelo velho mundo/continente.

Essa hegemonia imposta por questões de amplitude religiosa-social-política e econômica, e que tanto elencou para juntamente e colaborativamente com a ascensão do conhecimento científico que promoveu o pensamento moderno na Europa, MENESES (2010, p.225) atribui que, “o conhecimento científico emergiu como um instrumento de afirmação da superioridade portuguesa, uma mudança que transformou os saberes do ‘outro’, a autora ainda coloca a questão de que essa ciência moderna propôs um sentido e uma ordem onde, a mesma vem regular e reger as formas de relação entre os “civilizados e os insubordinados”. Temos assim ainda, e apresentados por Dussel (1993), os fatores que desqualificaram e culminam em ideologias no começo do século XIX, repletas de superficialidades e “com um sentido infinito de superioridade”.

Embora os estudos de Dussel (1993), não trazem tanto a questão da colonização portuguesa em si, como o mesmo apresenta, e optando por propôs mais forte a presença espanhola, devido tratar-se de uma pesquisa relativa a esse colonizador, no tocante a maior parte da América Latina. O autor não desconsidera a “relevância” e imposição portuguesa, apenas ressalva as artimanhas e manejos políticos espanhóis, e o seu pioneirismo de adentrar o atlântico, chegar aos povos Maias; Astecas; Incas e Chibchas do pacífico em busca de constituir o outro como dominado.

Cabe ressaltar que nossa escrita não trata-se de um projeto científico antiamericano e nem antieuropeu, mas, uma proposta de percebermos a luz de autores de(s)coloniais e da etnofilosofia³⁰, também conhecida como filosofia africana, que há e haviam outras possibilidades históricas e educacionais, com um arcabouço de saberes e práticas muito além dos ditames impostos pelas ações coloniais que permanecem “sensível e sutilmente” até os dias dessa conjuntura social atual, sendo assim fortes o bastante para “sugerir” através da norma, um constante e impregnado epistemicídio³¹, como também; a morte simbólica e invisibilidade da cultura desse outro, tido geopoliticamente como periférico e subdesenvolvido.

A esse momento introdutório, cabe colocar que essa presente proposta se baseia em fragmentos teóricos do contexto histórico tocante ao que seria a criação do “mito da modernidade” dentro de seus âmbitos de barbárie e crueldade, que por séculos foi disfarçado pelo eurocentrismo com o nome

30 O termo etnofilosofia, foi usado pela primeira vez em 1943 pelo Ganense Nkrumah, o mesmo autor foi secretário do quinto congresso Pan-Africano no ano de 1945. O termo etnofilosofia volta a ser usado e dessa vez com mais visibilidade no início da década de setenta do século XX, pelos filósofos Paulin Hountondji e posteriormente em 1971 pelo camaronês Marcien Towa. E ter por sinônimo e de forma não menos relevante, o termo de filosofia africana.

31 Termo utilizado por Santos, Boaventura, desde que escreveu “Pela Mão de Alice”, e vem usando seguidamente em suas obras posteriores. Seria em essência, a ação de destruir ou desconsiderar a relevância do conhecimento dos povos invadidos.

de “descobrimento”. Cabe ainda colocar que, aspectos referentes a entender a contemporaneidade não serão deixados de fora, nesse sentido, trata-se de uma proposta que tentará percorrer duas temporalidades, com finalidade e embaçadas em estudos decoloniais como também da etnofilosofia, que o “encontro de povos³²”, não foi tão sutil e generoso, muito pelo contrário, deixaram órbitas além de uma sistemática situação de desprovimento e exploração social, geradora de um caos cultural-econômicos, que, segundo Arnoe (2012), de uma periferia sistemática da economia mundial, que por sua vez reflete-se na educação, apontando: “a educação, mais do que servir aos interesses da maioria na periferia, favorece o processo de acumulação de capital pelos atores e protagonistas hegemônicos”. Desvelando assim, e para aqueles que tem a conduta transgressora e fora dessa norma padrão, uma outra possibilidade do termo como também do conceito de universalidade.

Para uma maior compreensão dessa perspectiva colonizadora do termo universalidade, ou ainda do eurocentrismo como modelo ditador daquilo que seria universal, Hountodji (2010) e Ramose (2011), chama a atenção no tocante ao contexto histórico do termo enquanto uma égide atuante e com voga em interesses totalitarista e hegemônicos, não deliberando assim os atributos específicos e singulares das particularidades, nesse caso, essas particularidades que seriam atribuídas a cada povo ou civilização, são anuladas, tratadas como inferiores ou irrelevantes, pois, partindo da lógica conclusiva do cristianismo, onde afirmavam por postulados a respeito da “origem e destino da humanidade em última instância abrangem e aplicam-se a tudo o que existe” RAMOSE (2010). Essa imposição do cristianismo, juntamente com as ideias filosóficas de que só os seres humanos ocidentais eram dotados de razão, foram pilares fundamentadores da criação subumana.

Havia uma medida própria e condizente com o tratamento subumano entendido em relação a eles. De acordo com isso, a escravidão dos africanos foi tanto uma necessidade lógica quanto um imperativo prático para satisfazer as necessidades psicológicas e matérias do colonizador. O comércio escravocrata transatlântico nasceu desta lógica. (RAMOSE, 2011, p.8).

Assim, a posteriori, nasce o conceito de raça, numa evocação legitimada de garantir privilégios e subsequentemente a noção de superioridade a aqueles que seriam beneficiados economicamente e culturalmente. Vejamos em Mbembe:

32 Segundo Dussel (1993), no ano de 1492, o então empossado primeiro ministro da social democracia espanhola, Felipe González, sugeriu o desejo que em dez anos posteriores fosse comemorado em 1992 os 500 anos de “descobrimento, como uma possibilidade dupla de comemorar, tanto a saída dos oito séculos de dominação islâmica, como também a abertura a Europa do progresso pelas mãos espanholas. E em 1988 León Portilla responsável pelos festejos intitulados de V Centenário no México, propôs a ideia de um “Encontro de duas Culturas”, e assim, filósofos como Dussel, organizaram no mesmo ano um debate no País com intuito de elucidar o que seria o sentido de “Encontro”.

A raça é o que autoriza localizar, entre categorias abstractas, aqueles que tentamos estigmatizar, desqualificar moralmente e, quiçá, internar ou expulsar. A raça é o meio pelo qual os reificamos e, baseados nessa reificação, nos transformamos em senhores, decidindo desde logo sobre o seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a dar qualquer justificação. (MBEMBE, 2014, p. 70).

As pretensões hegemônicas cristãs a serviço da colônia, necessitavam garantir a sustentabilidade de seus interesses, poderes, e ainda deslegitimar as formas de conhecimento e seguidamente de agir do continente africano, era de importância potencializadora; tão logo, essa lógica de excluir, desprestigiar e inferiorizar o outro, juntamente com o uso da forma física. Essa dominação secular, dos povos africanos e também latinos, ou como coloca Quijano (2005), dos povos não-europeus, sustentou-se até a Segunda Guerra Mundial. Valendo ressaltar que essa queda de domínio do pós-guerra, apenas para o fator físico, pois de todo modo, o controle simbólico nos vários patamares sociais ainda existe fortemente e sem precedentes de ter um fim, somos hoje tidos como países subdesenvolvidos no sentido econômico e educacional, disfarçados sobre a égide do desenvolvimento.

Desse modo, foi por assim dizer, o início de novos tempos, o (des) cobrimento do então “Novo Mundo” seria a partir daquelas propostas motivo de invisibilizar e negar as culturas e os modos de vida de vários povos, a esse modo, como mostraram (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2005; RAMOSE, 2011; MBEMBE, 2013, 2014) os processos de invenção e categorização de raça e cor, fora conceitos elaborados teoricamente para justificar a ideia de relações de poder colonial entre dominadores e subordinados, como também, para desclassificar e irracionalizar o pensamento e lógica social e modos de vida de cada povo invadido, escravizado e posteriormente dizimado, frutos do epistemicídio e em favor da modernidade, progresso e desenvolvimento.

Esse “outro” em sua grande parte, no panorama do contexto mundial, constituído dos povos da Ásia; África; Ilhas do Caribe e povos latinos, em um processo que subalterniza e inferioriza esse “ser outro”, categorizando-os e dando-os nomes e conceitos, numa espécie de condicionamento nominal e numeral, sempre em busca de um controle e a serviço dos interesses da elite.

Um dos relevantes teóricos formuladores da filosofia da libertação, o professor Enrique Dussel, elaborou em 1992, uma série de ensaio onde vem tratar dos 500 anos das invasões promovidas pelos povos ibéricos, onde desvela interessante pensamentos, a esse respeito, inclusive possibilitando-nos perceber os “rostos” e suas múltiplas dimensões de vulnerabilidade social de um povo colonizado. Dussel (1993), versa sobre a constituição como povo de uma nova estruturação colonial e neocolonial, e menciona os seguintes rostos, em um total de sete: Índios/nativos; africanos; mestiços; crioulos; camponeses; operários e marginais, esses foram as faces que o itinerário civilizador

em busca da modernidade destruiu, e consequentemente deixou órfãos, em situações sociais catastróficas. É imprescindível apontar que:

O mestiço viverá em seu corpo e sangue a contraditória figura da Modernidade- como emancipação e como mito sacrificial. Pretenderá ser “moderno”, como seu “pai” Cortês- como a ilustração borbônica colonial do século XVIII, como o liberalismo positivista do século XIX, como o desenvolvimento de dependência modernizada depois da crise dos populismos e socialismo do século XX- mas fracassará sempre ao não recuperar a herança de sua “mãe” Malinche³³. Sua condição de “mestiço” exige a afirmação da dupla origem- ameríndia, periférica e colonial: a vítima, a “outra face” da modernidade; e moderno pelo “ego” que se “assenhoreia” na terra de seu pai Cortês. Sendo a raça majoritária, será também o momento do “bloco social” dos oprimidos em torno do qual girará a possibilidade da *realização* da América Latina, mas a cultura mestiça não será o nome próprio da cultura latino-americana. De qualquer modo, o projeto de libertação levará em conta a cultura e a figura histórica do mestiço. Trata-se do “terceiro rosto” da “outra face” da Modernidade. Não sofreu como o índio ou o escravizado africano, mas é igualmente um oprimido dentro do mundo colonial, dentro da situação estrutural de dependência cultural, política e econômica- tanto na ordem internacional como nacional. (DUSSEL, 1993, p. 166).

Essa fragmentação, é tão somente uma pequena mostra analítica dos estudos decoloniais em torno da condição que nos foi imposta como resto, condição essa que através da força e poder do discurso colonizador, foi e ainda é capaz de fazer nascer em nós mesmos o espírito íntimo de um estado e estágio de subdesenvolvimento, seja esse, em qual categoria for, de humana a econômica.

É preciso entender que ocorre uma espécie de sutileza no tocante da reflexão filosófica e científica, que foram fundamentais no processo de legitimação das invasões, como também de escravização dos povos, Lander (2005), aponta que na visão e medida dos colonizadores a essência ontológica dos povos invadidos eram tidos como inferiores principalmente no sentido racial, incapazes de se superar e tão pouco de alcançar a modernidade. O filósofo Mbembe (2013, 2014), traz uma problemática referente a “produção” da alcunha de Negro pelo colonizador, como um fator degenerativo e insuficiente de alma, e de “uma tripla lógica de ossificar, envenenar e calcificar”, onde a partir daí as teorias do racismo científico que vão do séc. XVI até XIX, legitimadas pela igreja dão as pessoas do continente africano a “purificação da alma” e libertação dos pecados através do trabalho escravizador.

O substantivo *Negro* é depois o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em

33 Malinche ou ainda Malintzin foi um “presente” dado a invasor espanhol Cortês, com quem teve um filho, por conseguir mediar a comunicação entre nativos e invasores, foi considerada figura fundamental para a colonização. Chamada pelos espanhóis de Marina por não conseguirem pronunciar seu nome.

mineral vivo de onde se extrai metal. Essa é a sua dupla dimensão metamórfica e econômica. Se, sob a escravidão, África é o lugar privilegiado de extração deste mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar da sua fundição, e a Europa, o lugar da sua conversão em moeda. (MBEMBE, 2014, p.78).

Essa violência e violação epistêmica e física que gerou a escravização e invenção do “outro” enquanto modelo irracional de humanidade, é/seria uma contradição eurocêntrica sobre a sua própria presunção de seres racionais e dotados de alma humana com permissão divina. Presunção essa, que deixou uma herança simbólica de inferiorizar; deslegitimar; invisibilizar; violência sistemática em várias vertentes sociais; racismo; preconceito e uma contínua ação epistemicida ou ainda de simplesmente negar essas outras possibilidades. Essas questões todas, como coloca Coronil (2005), são ainda dotadas e seguidoras da teoria tácita da “pureza de sangue”.

Desse modo, como a Europa conseguiu subdesenvolver a África e a América Latina? Como a relação de terceiro mundo nasce e se mantém? Como os Estados Unidos da América executam suas artimanhas de poder? Quais os mecanismos usados? Esses questionamentos são direcionadores, e porque não dizer sularizadores³⁴ de epistemes negadas, assim sendo, cabe a esse momento questionador e para esse escrito, não apenas a dimensão do simples questionar, porém, do complexo processo de tentarmos entender a dimensão do contexto sócio histórico em detrimento das reflexões científicas de um porvir próximo nos estudos da subalternidade. Esse presente trabalho tem como objetivo uma reflexão e também uma provocação acadêmica e social acerca da força exercida pelo epistemicídio até dias atuais. E através dos estudos Sul-Sul³⁵ ter a possibilidade de “ouvir” outras verdades históricas.

METODOLOGIA

Após essa breve apresentação a respeito do que seria epistemicídio, e como os estudos decoloniais e a etnofilosofia tem auxiliado para ampliar a perspectiva de conhecimentos além do eurocentrismo, chegamos ao ponto de apresentar o percurso metodológico e intencional utilizado para a elaboração dessa escrita. A sua natureza é de ordem qualitativa, que de acordo com Bogman e Biklen (1994), é uma abordagem onde muitas vezes o processo investigativo é mais interessante para o pesquisador do que os resultados captados, os significados e suas subjetividades são de vital importância, e um constante

34 O princípio do sularizador refletido nas propostas de Boaventura de Sousa Santos (2010) ao tratar de pluralidades de saberes na perspectiva de diversidade de formas de conhecimento e coexistências que confrontam o mundo, assim sendo, as epistemologias alternativas ou do Sul, é o encontro com a proposta de aprender com o Sul. Que não é de fato um Sul no aspecto apenas geográfico, mas um Sul geopolítico.

35 Sul-Sul ou ainda do original Sur-Sur, é o título de programa de estudos referentes as epistemologias sularizadas, que por sua vez questionam o conhecimento norteador como única verdade científica de valor.

cuidado para que não haja um divórcio do contexto, afim de não deixar escapar o significado desejado. Para Gonçalves (2010), a pesquisa qualitativa configurasse com a preocupação, transparência, coerência e equilíbrio com a capacidade descritiva e interpretativa dos fatores estudados em busca da compreensão.

É ainda, um fragmento/recorte do tipo análise documental, como parte de uma construção dissertativa de mestrado em educação de uma das autoras. Para Michaliszyn e Tomasi (2012), o levantamento bibliográfico ou ainda revisão de literatura, utilizado aqui, é do tipo leitura crítica, onde ocorre um diálogo entre o pensamento do autor e a ideias do leitor, ou seja, “ocorre a comparação entre as afirmações presentes no texto e os conhecimentos acumulados pelo leitor a partir da leitura de outros autores e obras” (2012). Nessas condições, o fator dimensional aos objetivos metodológicos aqui expressos, acredita dar conta de abordar as reflexões propostas.

DESENVOLVIMENTO

O Eurocentrismo como componente fundamental não apenas do epistemicídio, mas também da morte física e sagrada do “outro”, primeiro a conquista com a espada, depois com a cruz, essa por sua vez representava o papel da religião cristã para o processo de dominação. Ao que consta em Dussel (1993), a Espanha que por volta de sete séculos foi uma das periferias do mundo muçulmano, ao final do século XV foi a primeira localidade da Europa a ter a experiência de formar/construir o “outro” como dominado, um fator que auxílio na dominação Asteca, foi devido os nativos interpretarem a chegada dos invasores como um sinal profético da vinda de seus próprios deuses, “onde um novo “deus” começou a ser idolatricamente adorado, exigindo vítimas para a sua violência, e continua exigindo-as em 1992”. Ao que podemos observar desse fragmento, o autor trata desse novo deus, no sentido de ser o capitalismo, que por sua vez é uma herança do mercantilismo exploratório, que matou, escravizou e violentou os povos, damos seguimento a essa afirmação expondo que, continua a fazê-lo até dias atuais, agora no sentido simbólico e muitas vezes velado. A visão africanista trazida por Mbembe (2013), coloca que de fato seria importante e preciso que houvesse uma reparação ou restituição, pelo menos no sentido histórico e simbólico, pois a história deixou lacunas enormes e cicatrizes profundas no tocante de reverenciar e referenciar o lado contador dessa história, onde, ouve apenas um vencedor, uma verdade, um herói.

Devemos atentarmos ao perigo dessa história unilateral provocada na contemporaneidade, nos discursos e atos de excluir aquilo que não é herança invasora disfarçada de civilidade, e ainda de universalidade. E atentos mais

ainda ao discurso do “ser diferente” não ficar na zona de controle destinada ao discurso da universalidade, pois aí há o perigo de não emergir adequadamente as sensibilidades como também ressignificações culturais dos fragmentos gerados pelos epistemicídios e etnocídios. Há de se haver um certo zelo para que esse ser diferente não cair no discurso falacioso da espetacularização cultural, sendo assim preocupante, pois muitas vezes, esse ser diferente vem principalmente dos locais intensos e expressivos da exclusão social.

Duas visões e experiências trazidas em maior parte nesse trabalho nas percepções de Enrique Dussel e Achille Mbembe, de ser esse outro encoberto, invisibilizado, cujo tiveram suas ancestralidades de certo modo subordinadas, numa tentativa de apagar tudo aquilo considerado como diferente, e que não atendessem aos interesses do colonizador, esse muitas vezes “pai” dessa atual sociedade excludente, pois ainda considera o fato de que, tudo ou todos que não seguirem as normas: Homem; branco; cristão; heteronormativo, continuam a serem invisibilizado; violado em suas formas físicas e morais; excluídos simbolicamente, de uma terra ou situação que não assume ser parte de conjunturas sociais que sofreram processos híbridos culturais, um “encontro” não tão receptivo, principalmente para os proprietários das terras e culturas receptores desse “encontro”.

A colonização agora é neocolonização, e não é mais somente eurocêntrica nos patamares econômicos, porém, principalmente, a territorialidade de nosso novo colonizador, é Americana, mais precisamente, geopoliticamente e ainda no Norte, o império agora é norte-americano, tão devastador e opressor quanto o seu mestre o antigo centro, agora emoldurado e aplaudido como o “velho mundo” ou mais magnífico ainda, “o berço” das civilizações, da cultura ocidental, das revoluções, das artes. E muitas dessas falas históricas inclusive algumas são enormes falácias, até hoje são fortificadas e repetidas nos livros didáticos, esse constante encobrimento do outro, como podemos ver em Dussel (1993, 2005), Castro-Gómez (2005) e Quijano (2005, 2010), é fruto reverberante de uma produção de conhecimento feita a priori por Descartes, Kant e Hegel, onde essa reflexão científica, dava conta dos interesses e necessidades cognitivas do universo e relações intersubjetivas de domínio, culminando assim uma relevância histórica e social de alguns conceitos binários como: “civilização, tradição, e modernidade, comunidade e sociedade, mito e ciência, infância e maturidade, pobreza e desenvolvimento” Gómez (2005), a grande questão pertinente ao qual em muito não percebemos, é que os dispositivos de poder e saber ainda nos são lançados com uma retórica discursão de disciplinamento e louvação aos atos de invasão e violação do outro, do seu sagrado, do seu mundo ancestral, onde o discurso colonizador ainda é forte e resistente aos séculos no sentido de colocar o perfil a ser seguido.

E esses fatores são reforçados segundo Mignolo (2005), devido a potencialidade que é desenvolvida no discurso da contemporaneidade, capaz de reavivar “a imagem que temos hoje da civilização ocidental é, por um lado, um longo processo de construção do “interior” desse imaginário, desde a transição do Mediterrâneo, como centro, à formação do circuito comercial do Atlântico”. Em paralelo a essa afirmação, temos em Quijano:

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos europeus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos tão profundamente distintos. Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida. Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de maneira parcial e distorcida. (QUIJANO, 2005, p.118).

Passando principalmente por um fator imprescindível, a educação, a qual somos subordinados relevantemente a práticas que em nada ou em pouco se assemelham as culturas latinas, e em muitos casos tão pouco africanas. Essa outra face herança da colonização, nos invisibiliza e ainda nos mata simbolicamente, nos faz esquecer, quando, se quer, ressalta a dimensão intelectual dos nossos povos dizimados. Levando em muito, a um paralelo/comparativo que segundo o mesmo autor Quijano (2005), emerge durante o século XVIII idealismos relativos ou direcionados ao progresso, que tendem a subalternizar aquilo que eles mesmos chamaram de: primitivo; pré-europeus; irracionais e míticos. Onde, em muito ou em quase tudo tiveram como foco, o alcance de “desenvolve-los” em busca da modernidade, o que bem sabemos e como já fora dito nesse estudo, as forças dominadoras que subalternizaram; mataram física e simbolicamente não apenas uma, mas diversas estruturas sociais de diversos povos.

Refletindo assim sobre esse processo, é cabível colocar e perceber o itinerário histórico que trata o processo de constituição das subjetividades do que seria um dos grandes marcos da era moderna, associado aos atos de encobrimento dos povos, que derivadamente receberam o nome de povos latinos, ou ainda de território da América Latina, isso, subsequentemente ao “atrito” sociocultural iniciado por volta de 1492, potencializando a cada novo momento da invasão os procedimentos de inferioridade, dominação e consequentemente o triste e repudiante fator da escravização do outro. O pensamento apresentado e proposto por Gonçalves e Bock (2009), compreende essa dimensão da subjetividade em torno do fator gerador da modernidade,

com seus alcances e concepções histórico-culturais, desenvolvedora de normas articuladoras de uma sistematização de poder e sobretudo de exclusão, e também, como sendo: “a subjetividade em seus elementos individuais, porque o indivíduo age sobre o mundo, relaciona-se com outros indivíduos, realiza, objetivamente, o que ele elaborou subjetivamente”.

Para logo em seguida, “naturalmente” ocorrer e diretamente ser conduzido a uma espécie de hibridização em amplos sentidos, Canclini (2015), desenvolve a ideia de um porvir do passado, onde as acentuações de silêncios são um conjunto de subentendimentos gerados a partir de uma noção, ou ainda busca de uma afirmação de identidade, para uma coerência interna frente a aquilo que seria estranho. E como anuncia o mesmo:

[...] as únicas operações possíveis- preservá-lo, restaurá-lo, difundi-lo- são a base mais secreta da simulação social que nos mantém juntos. Frente à magnificência de uma pirâmide maia ou inca, de palácios coloniais, cerâmicas indígenas de três séculos atrás ou à obra de um pintor nacional reconhecido internacionalmente, não ocorre a quase ninguém pensar nas contradições sociais que expressam [...] os donos “naturais” da terra e da força de trabalho das outras classes- os que fixaram o alto valor de certos bens culturais: os centros históricos das grandes cidades, a música clássica, o saber humanístico. Incorporaram também alguns bens populares sob o nome de “folclore”, marca que indicava tanto suas diferenças com respeito à arte quanto a sutileza do olhar culto, capaz de reconhecer até nos objetos dos “outros” o valor do genericamente humano [...] preservar um lugar histórico e costumes é uma tarefa sem outro fim que o de guardar modelos estéticos e simbólicos. Sua conservação inalterada testemunharia que a essência desse passado glorioso sobrevive às mudanças. (CANCLINI, 2015, p. 160-161).

O que pode ser observado a essa ausência forte do passado dos povos invisibilizado, é correspondente ao processo em dias atuais, de uma certa forma, e tendo o devido cuidado para não generalizar, do processo de domínio dos museus e acervos históricos, que monopoliza ainda o acesso à aquilo que ficou do extermínio dos povos, desse modo, esse monopólio, e acessos sociais a locais de saberes formais, em muito cria uma parede invisível as massas sociais herdeiras e descendentes do “outro”, gerando assim uma constante e por muito tempo repetido processo de não acesso a uma outra possibilidade histórica. Por mais que esses locais sejam em muito, de domínio elitista, cabe-nos perceber que mesmo assim, há contextos de histórias imprescindíveis para um reconhecimento e uma recolocação, ainda que simbólica desse local do “outro” no passado e para uma maior conscientização do momento presente.

Contudo, essa consciência levaria de algum modo a uma mudança na estrutura social e as elites, aparentemente detentoras de diplomas e excessos sociais de privilégios, como coloca Bourdieu (2015), sobre algumas estruturas de distinção, onde menciona a existência de grupos mantenedores

e criadores de “princípios de seleção, de inclusão e exclusão” fortemente embasados por medidas discriminatórias e acumuladoras de uma inverdade no tocante a homogeneidades de acesso. Acontecimentos muitas vezes institucionalizados como o citado acima, e ainda na perspectiva do mesmo autor, são uma conjuntura de uma: “operação institucionalizada, portanto consciente e organizada, de segregação e de descriminação”, baseada no critério de não recolocação de mulheres ou negros, garantindo assim que haja falhas na classificação.

Que terá duração e manutenção a longo prazo, pois ainda vivemos ao reflexo da exploração e valorização das culturas invasoras, posto que, até a educação nos foi imposta como doutrinação e adestramento, primeiramente corporal e posteriormente intelectual, numa tentativa de mecanismo habilidosos e harmoniosos disfarçados sobre o nome de qualificação do capital humano, que nada mais é, em outras palavras, uma distorção ideológica e acima de tudo dotada de violência e violação simbólica. Atentas a fala de Gamarnikov (2012), onde coloca que não há uma redistribuição equilibrada no tocante as oportunidades educacionais, e que as mesmas servem a um padrão reprodutor de uma geografia de exclusão e desigualdades, entre locais de educação bem-sucedidos e malsucedidos. E muitas vezes nos locais malsucedidos, que seria até dispensável colocar que são os locais de pobreza econômica, mas por questões de contextualização, é preciso ressaltar, a educação não é apresentada como uma rede de fios e tramas que teria ligação direta com economia e tecnologia.

Deixando assim, a esses locais “malsucedidos” de educação, apenas o aspecto de controle disciplinador e formação de mão de obra barata, em uma constante manutenção de hierarquias sociais, a serviço do novo formato neocolonial de dominação e exploração, que por vez, continua a negar a existência de outras formas de conhecimento e sistemas sociais. Mas, cabe-nos perceber que, essas mesmas formas de outros saberes embora invisibilizado são herdados por questão de resistência e até de insubmissão a padrões tidos como normatizadores das funções sociais.

Em muito foram hibridizados, e como civilizações mestiças em meio a estruturas pós-coloniais, cabe repensar que essas civilizações outoraa em seus sistemas sociais tinha as suas religiosidades indistintas de suas vivências, e é preciso observar a fala de Mbembe (2013) quando coloca que os simbolismos ancestrais de resistência, foram bases de movimentos indisciplinares culturais opositivos ao fator cristão após a colonização, caberia aqui por motivos de contextualização apresentar em Bastide (1971), que o sincretismo embora fosse um processo violento, mas de algum modo foi o que se tinha para reviver e celebrar o sagrado. A conquista espiritual, franciscanos na maior parte da América Latina, Jesuítas no Brasil, o continente africano con-

denado a condição de não humanos. Dois continentes, um episódio triste que parece não ter fim simbólico, a colonização. Em nome do Estado, da igreja e da ciência, te subordino, te invisibilizo, te animalizo, te mato.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica, a raça tem estado, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas” MBEMBE

Eu mestiço, tu africano, ele nativo, nossos filhos explorados, vossa terra subdesenvolvida, eles primeiro mundo. De (des)velados a dizimados e ocultados, a morte real e simbólica de dois continentes, além do epistemicídio, doenças como: gripe e varíola; maus tratos no trabalho; alteração dos modos de vida, como também a desestruturação das formas culturais, ocasionaram a extinção de modos de vida e de quase todo um continente. E tendo como um dos princípios a universalidade para o início desse processo, e a observando em tempos atuais.

Deixando ser perceptível esse uso ou atributo do conceito de universalidade, na contemporaneidade por Wallerstein (1996), chama essa estruturação que parte de uma ideia de universalidade com o nome de sistema-mundo, onde as potencialidades são geradas a partir de fatores econômicos e tem forte reflexo nos processos educacionais e seus desempenhos frente ao processo de desenvolvimento e manutenção do mundo globalizado, e suas nações de nível central do poder econômico. Bourdieu (2012) traz essa dimensão do universal como uma problemática criada por e para as diretrizes de promoção dos interesses norte-americano. Diante dessa atual conjuntura herdada pela colonização, é relevante percebermos que o processo histórico ao qual fomos inseridos, e porque não dizer gerador de uma anulação do outro enquanto seres livres e insubordinado, fazendo assim, até dos processos educacionais padrões, mutiladores de heranças ancestrais como a oralidade e corporeidade e outros mais.

Nesse tocante à educação consideramos necessário à constante insistência em tratar um panorama mais elucidado de suas relevâncias em amplos sentidos para os elementos do fazer social e ser social, e que por questões de forjamento histórico, são deixados de lado e na maioria dos casos não são sequer mencionados, revitalizando assim e legitimando a história autoformada moderna/colonial, como sendo uma linha unilateral. Em fios finais para o fechamento da trama apresentada, o continente europeu em sua maioria, passa de marginalizado a opressor, de perseguido a perseguidor, nesse momento buscamos refletir essa panorâmica da morte real ou simbólica, é como ela

opera historicamente, é ponto não apenas de partida, mas de continuação ou ainda cruzamentos de encruzilhadas de outras verdades, outras etnias, outras epistemologias descanonizadas, subalternizadas.

REFERÊNCIAS

ARNOVE, Robert F. **Análise de sistemas-mundo e educação comparada na era da globalização**. In ROBERT, Cowen; ANDREAS, M. Kazamias; ULTERHALTER, Elaine. **Educação comparada: panorama internacional e perspectivas**. Vol.1. Brasília. Unesco, CAPES. 2012.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. 1971.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação**. Porto, Porto Editora, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Escritos de educação**. Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani (Org.). 13. ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **A Distinção: crítica social do julgamento**. 2. ed.- Porto Alegre, RS: Zouk, 2015.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 7. ed.- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2015.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, **Violência Epistêmica e o problema da “invenção do outro**. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. (Coleção Sur Sur).

CORONIL, Fernando. **Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. (Coleção Sur Sur).

DUSSEL, Enrique. 1492: **O Encobrimento do Outro: A origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt- Petrópolis**, RJ. Vozes. 1993.

_____. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. (Coleção Sur Sur).

_____. **Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade.** In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010. p. 341-395.

GAMARNIKOV, Eva. **Educação na sociedade em rede: reflexões críticas.** In ROBERT, Cowen; ANDREAS, M. Kazamias; ULTERHALTER, Elaine. **Educação comparada: panorama internacional e perspectivas.** Vol.1. Brasília. Unesco, CAPES. 2012.

GONÇALVES, Teresa N. R. **Investigar em Educação:** Fundamentos e Dimensões da Investigação Qualitativa. In: Alves, Mariana Gaio; Azevedo, Nair Rios (Org.) **Investigar em Educação:** Desafios da Construção do Conhecimento e da Formação de Investigadores num campo Multi-Referenciado. Estrada Nacional. Várzea da Rainha Impressores. 2010.

GONÇALVES, Maria da Graça M.; BOCK, Ana Mercês Bahia. **A dimensão subjetiva dos fenômenos sociais.** In: GONÇALVES, Maria da Graça M.; BOCK, Ana Mercês Bahia. **A dimensão Subjetiva da realidade:** Uma leitura sócio-histórica. Cortez editora. São Paulo. 2009.

HOUNTONDJI, Paulin J. **Conhecimento de África, conhecimento de africanos:** duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

LANDER, Edgardo. **Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocentrismo.** In: LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. (Coleção Sur Sur).

MBEMBE, Achille. **África Insubmissa:** Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Edições Pedagogo, Lda. Coleção: Reler África. Portugal. 2013.

_____. **Crítica da Razão Negra.** Antígona editores refractários. Tradução: Marta Lança. Portugal. 2014.

MENESES, Maria Paula G. **Corpos de violência, linguagens de resistência:** as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneeses, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

MICHALISZYN, Mario Sergio. TOMASINI, Ricardo. **Pesquisa:** orientações e normas para elaboração de projetos, monografias e artigos científicos. 7. ed.

Petrópolis, RJ. Vozes, 2012.

MIGNOLO, Walter D. **A colonialidade de cabo a rabo**: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005

_____. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

RAMOSE, Mogobe B. **Globalização e Ubuntu**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Menezes, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **Sobre a Legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Ensaios Filosóficos, Volume IV - outubro/2011

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

VELOSO, Caetano. **Índio**. Álbum BICHO, Polygram. 1977. Acessado em 29 de maio de 2017 <https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44788/>

WALLERSTEIN, I. **La restructuración capitalista y el sistema-mundo**. In: ELÍZAGA, R S. (Coord.) América Latina y el Caribe, perspectivas de su reconstrucción. México: Asociación Latino Americana de Sociología, 1996.

CAPÍTULO VI

INJÚRIA, PUNIÇÃO E MORTE DE LGBTs: BREVES NOTAS A PARTIR DA HISTÓRIA DA (HOMO)SEXUALIDADE³⁶

Antoniél dos Santos Gomes Filho

INTRODUÇÃO

Este estudo/texto surge como um desdobramento da investigação intitulada: *Experiências sociais e educacionais de travestis no Ceará: um estudo comparado entre Juazeiro do Norte e Canindé*³⁷; desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará (UFC), na linha de História e Educação Comparada (LHEC), sob supervisão do Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá.

Noutros estudos apresentei discursões sobre as relações de sexo, gênero e sexualidade numa perspectiva mais conceitual envolvendo principalmente os conhecimentos históricos, sociais, antropológicos e filosóficos; também voltei meus olhares para o âmbito escolar, visto que a investigação “guarda-chuva” inseriu-se no campo da educação, que de modo transdisciplinar também buscou compreender experiências nos espaços escolares, bem como (re)conhecer as possíveis experiências de violência sofrida por travestis cearenses (GOMES FILHO; MEDEIROS; JUCÁ, 2015; GOMES FILHO, A. S. et al.; GOMES FILHO; SANTOS, 2015; GOMES FILHO, 2016; GOMES FILHO; SANTOS; MAIA, 2017).

Mesmo apresentando um corte sobre a população travestis (para a pesquisa empírica e/ou de campo) a discussão sobre a violência alarga-se e agrega as Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Transgêneros (LGBTs), uma vez que, os números que contabilizam as diversas violências sofridas por essa população no Brasil são alarmantes, como bem aponta o antropólogo Luiz Mott:

Hoje no Brasil, a cada 27 horas um gay, travesti, transexual ou lésbica é brutalmente assassinado, vítima da homofobia – ódio à homossexualidade. Nosso país é campeão mundial nestes crimes: nas últimas três décadas,

36 Partes do texto foram apresentadas na III Semana de Iniciação Científica da Faculdade Vale do Salgado (FVS) entre os dias 21 e 23 de Novembro de 2017.

37 Investigação financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES, 2015-2017).

4.648 homicídios foram documentados. Metade dos assassinatos registrados ao redor do mundo ocorre em nosso país. Matam-se muitíssimo mais LGBTs no Brasil do que nos 78 países onde ser gay ainda é crime (MOTT, 2015, s/p)³⁸.

Não posso deixar de mencionar, que na preparação final desse estudo/texto (na semana da páscoa), dois casos de homofobia resultaram na morte de duas travestis em Fortaleza, capital do Estado do Ceará, e que tiveram grande repercussão na imprensa nacional e internacional no primeiro semestre de 2017. Os casos Dandara e Hérica Izidório.

Dandara, tal como Jesus Cristo, passou por uma *via crucis* até morrer, foi espancada e morta em via pública. Enquanto Jesus Cristo carregou sua cruz, Dandara, espancada, fraca e toda ensanguentada foi obrigada por seus algozes a subir num carro de mão enferrujado para ser levada até seu “calvário”.

Se os algozes de Jesus Cristo zombaram e injuriavam dele, como relata o Evangelho segundo Mateus (27, 39-40): “Os que passavam o injuriavam, sacudiam a cabeça e diziam: ‘Tu, que destróis o templo e o reconstróis em três dias, salva-te a te mesmo! Se és o filho de Deus, desce da Cruz!’” (BÍBLIA, 2007, p. 1320), Dandara durante seu martírio também foi injuriada: “Sobe logo! A “mundiça” tá de calcinha e tudo.”, diziam seus algozes enquanto deferiam golpes sobre seu corpo, e principalmente sobre sua cabeça (SEVERO, 2017). A violência contra Dandara foi filmada e divulgada nas redes sociais, causando grande repercussão nacional e internacional.

Hérica Izidório também foi espancada, no dia 12 de Fevereiro de 2017, na Avenida José Bastos quando voltava de uma festa de pré-carnaval, dando entrada no Instituto Doutor José Frota (IJF) (ARAÚJO, 2017). Sua luta pela vida durou exatamente dois meses, pois na quarta-feira dia 12 de Abril de 2017, Hérica Izidório veio a falecer por conta de uma parada cardíaca, e do seu grave quadro de traumatismo craniano (G1-CE, 2017).

Dandara e Hérica Izidório são duas, das 30 travestis, e dos 110 casos de violências contra LGBTs no Brasil de acordo com dados do Grupo Gay da Bahia (GGB, 2017; HOMOFOBIA MATA, 2017), organização não-governamental que desde a década de 1990 apresenta Relatórios dos Registros de Violência contra LGBTs no país.

Apresentada a triste realidade que assola as pessoas e populações LGBTs do Brasil na contemporaneidade, acredito que seja pertinente e necessário realizar um movimento no pensamento, para além das questões do tempo presente, em outras palavras: a violência contra LGBTs no Brasil, e mesmo no mundo ocidental tem suas raízes ligadas a processos históricos de continui-

38 Deve-se apontar que a contabilidade destes números estão ligados a dados hemerográficos disponibilizados nos mais diversos meios de comunicação. Assim, os mesmos números poderiam ser menores ou maiores caso o tratamento dos dados utilizassem outras categorias de análise.

dades e rupturas, nos remetendo as sociedades greco-romanas, consideradas como “berço” da civilização ocidental, passando pelas formulações cristãs da Idade Média, ganhando novos contornos com o pensamento iluminista e seus ideais de liberdade-igualdade-fraternidade, sendo no século XIX-XX com o advento das ciências modernas ganhando novas configurações, principalmente as de cunho criminológico e patológico. Deste modo, se aproximando de uma arqueologia, nos termos foucaultianos, tenho como objetivo nesse estudo/texto apontar momentos históricos onde a injúria, a punição e a morte de homossexuais foram presentes historicamente na sociedade ocidental.

Ao leitor deste estudo/texto aponto que tenho a (cons)ciência de que tal empreendimento é por deverás arriscado, uma vez que não há espaço suficiente para realizar detalhamentos de ordem sociológica, cultural, antropológica e política, que os períodos históricos (tomados aqui de modo didático-organizativo) carecem, porém, como apontam Marco Aurélio Máximo Prado e Frederico Viana Machado (2012, p. 31) “[...] a análise histórica proporciona o espaço e as ferramentas para realizarmos um trânsito entre culturas de forma comparativa, de modo que possamos visualizar nossos próprios hábitos e concepções por ângulos diferentes.”, desta forma, muito do que acontece na atualidade, poder ser melhor compreendido quando voltamos nossos olhares para o passado. Assim, a forma escolhida aqui para (re)ver e (re)pensar as continuidades e rupturas das violências (injúria, punição e morte) contra homossexuais historicamente, é apenas mais uma forma, dentre tantas outras que podem ser utilizadas por investigadores/as, para compreender a temática desenvolvida. Desse modo, reescrevo as palavras de Deleuze,

Escrever é um fluxo entre outros, sem nenhum privilégio em relação aos demais, e que entra em relações de corrente, contracorrente, de redemoinhos com outros fluxos, fluxos de merda, de esperma, de fala, de ação, de erotismo, de dinheiro, de política, etc. (DELEUZE, 1992, p. 17).

INJÚRIAS CONTRA AS PRÁTICAS HOMOERÓTICAS NAS SOCIEDADES GRECO-ROMANAS

É comum encontrar socialmente, em alguns grupos sociais mais conservadores, discursos que afirmam que a homossexualidade é um fenômeno que sempre existiu na sociedade (o que está correto), porém, mesmo existindo “desde que o mundo é mundo” não é algo correto e/ou comum da “natureza”. Para justificar tal enunciado, muitas vezes fazem menção as sociedades greco-romanas, porém tal comparação não é tão simples, uma vez que a organização social, bem como os valores morais destas sociedades se diferenciava largamente das sociedades ocidentais contemporâneas.

Como já mencionado na introdução deste estudo/texto, não terei espaço suficiente para desenvolver notas sobre a organização sócio-sexual das sociedades greco-romanas, neste sentido, os estudos de Michel Foucault em seus três volumes da História da Sexualidade (2014, 2014a, 2014b) e Paul Veyne em seu estudo intitulado: Sexo e poder em Roma (2008) são fontes que podem ser consultadas para compreender como se dava tal organização sócio-sexual. Mas, a grosso modo, pode-se apontar que as relações homoeróticas³⁹ dos homens adultos considerados cidadãos fossem elas com outros homens, ou com mulheres e escravos seguiam as hierarquias sociais, tendo em vista a díade dominador-dominado, sendo que a penetração constituía o meio de materialização dessa díade visualizada pelos demais membros da *polis* grega, por isso, a atividade sexual constituía-se,

[...] en un gesto asimétrico - la penetración del cuerpo de una persona por el cuerpo (y, específicamente, por el falo) de otra -; el sexo efectivamente dividía y distribuía a sus participantes en categorías distintas e inconmensurables (“penetrador” vs. “penetrado”), categorías que eran completamente congruentes con las categorías sociales de supraordinado y subordinado. La penetración fue tematizada como una dominación: la relación entre el partenaire sexual penetrador y el penetrado era del mismo tipo de relación que se tenía entre una persona socialmente superior y otra inferior. Los roles sexuales penetrador y penetrado eran por ello necesariamente isomórficos con el estatus social del supraordinado y del subordinado; un adulto, ciudadano varón de Atenas, podía tener legítimas relaciones sexuales sólo con personas socialmente inferiores (no en edad sino en estatus social y político); los blancos apropiados de su deseo sexual incluían, específicamente, mujeres de cualquier edad, varones libres que habían traspasado la pubertad pero que aún no tenían edad para ser ciudadanos (los llamaré “muchachos”, para abreviar), tanto como extranjeros y esclavos de cualquier sexo (HALPERIN, 2000, p. 25-26).

Como pode ser visto, o contexto de “liberdade” sexual que era compartilhado por um pequeno grupo, o dos cidadãos gregos e romanos, não se dava de modo uno, pois havia aqueles cidadãos que livremente não tinham tais experiências, mantendo uma vida amorosa monogâmica, optando pela abstinência sexual, ou mesmo afrontando as normas estabelecidas para as relações homoeróticas, promovendo assim o casamento entre dois homens, seguindo os mesmos ritos realizados no casamento entre um homem e uma mulher (NAPHY, 2006; FOUCAULT, 2014a; POSSAMAI, 2010).

39 A utilização do termo homoerótico e homoerotismo para denominar as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo nas sociedades greco-romanas neste estudo/texto segue o olhar de Jurandi Freire Costa (1992, p. 77), uma vez que esses termos em geral são utilizados para retratar as relações e práticas sexuais anteriores ao processo de patologização das relações entre pessoas do mesmo sexo, em especial pela psiquiatria no século XIX - ressaltando que o termo instaura um outro modo de pensar esse fenômeno, onde segundo o próprio autor o “[...] homossexualismo [ou homossexualidade] é uma configuração histórica particular das práticas homoeróticas [...]”.

As relações homoeróticas era alvo de injúrias por parte de moralistas do período. Paulo César Possamai (2010) ao analisar as obras de Marco Valério Marcial, nascido entre 31 e 41 d.C, e Juvenal, do qual pouco se sabe sobre sua biografia, aponta como esses dois moralistas romanos através dos seus epigramas condenavam algumas práticas homoeróticas, entre elas a passividade masculina, o casamento entre dois homens, a prática do cunilíngua e principalmente o que achavam o ápice da degradação sexual, o homoerotismo feminino e as mulheres que assumem um papel viril/masculino.

Com relação ao casamento entre dois homens na Roma Antiga, poucos eram os cidadãos que ousavam fazê-lo, tendo estes certo prestígio social, sendo estes alvos de grandes críticas por parte dos moralistas, tal como no epigrama de Marcial e na sátira de Juvenal que se destinava ao homem que assumia o papel feminino:

O barbudo Calístrato se casou ontem com o robusto Afro, segundo os ritos que se costumam seguir quando uma virgem se casa. Precediam-lhe tochas acesas, um véu vermelho lhe cobria o rosto e não lhe faltaram, ó Talásio, deus dos matrimônios, os teus cantos. Também se fixou um dote. Não te parece suficiente, Roma? Ou acaso espera que Calístrato dê à luz? (MARCIAL, *Epigramas*, XII, 42 apud POSSAMAI, 2010, p. 88).

É uma pena que essas pobres esposas [o homem que assumia o papel feminino] não possam parir e segurar o marido com os filhos! Felizmente a natureza não concede à vontade direitos sobre o corpo (JUVENAL, *Sátiras*, II, 143-148 apud POSSAMAI, 2010, p. 88).

Se as críticas para os homens que assumiram um papel feminino já apresentavam um teor de desprezo social, pior ainda, era quando uma mulher buscava assumir os papéis de masculinidade e virilidade socialmente compartilhado entre os romanos, Marcial faz um epigrama sobre essas mulheres:

A tribo Filenis enraba os garotinhos e, mais libidinosa que o um marido no seu ardor lúbrico, num só dia ela fode onze moças. [...] Embora faça tudo com libidinagem, não chupa um caralho, ayo que ela julga ser pouco viril, mas devora com frenesi as bocetas das moças. Que os deuses conservem a tua inclinação, Filenis, tu que julgas coisa e homem chupar bocetas (MARCIAL, *Epigramas*, VII, 67 apud POSSAMAI, 2010, p. 91).

Como já foi ressaltado e como pode ser visualizado através do Epigrama de Marcial, acima citado, todo o conjunto de normas e os valores, e a moral sexual dos Romanos, estava voltada para o homem cidadão, sendo estas “[...] uma elaboração da conduta masculina feita do ponto de vista dos homens e para dar forma à sua conduta.” (FOUCAULT, 2014, p. 30), desse modo, uma mulher que toma para si o papel da masculinidade e virilidade torna-se uma “[...] ameaça à ordem estabelecida, na imagem de uma mulher que ousa tomar

o lugar do homem, invertendo os papéis de dominador e do dominado que o gênero deveria indicar em uma sociedade patriarcal como a romana.” (IB).

A CONFISSÃO A COMUNIDADE COMO MEIO DE PUNIÇÃO NA IDADE MÉDIA

As transformações religiosas advindas do cristianismo nas sociedades greco-romanas ocorreram de modo paulatino, mesmo com a chamada “crise do século III” como discorre Marcos Silva da Cruz (2010). Michel Foucault (2001, 2006, 2014, 2014a, 2014b) aponta que essa mudança e consolidação das ideias de uma moral cristã perpassaram todo um conjunto de questões que envolviam as formas de governo de si e dos outros, no uso dos prazeres e principalmente nas formas de poder, lembrando que muitas dessas questões morais, que erroneamente são atribuídas ao cristianismo, já eram conhecidas dos Gregos e Romanos antes mesmo do século III. Por isso, o cristianismo não introduziu novas interdições sócio-sexuais, uma vez que, muitas dessas interdições já circulavam na sociedade greco-romana, sendo privilégio de poucos homens cidadãos viver fora de tais convenções, de tal modo, o cristianismo introduziu novas técnicas de moral sexual, ou seja, “[...] um conjunto de novos mecanismos de poder para inculcar esses novos imperativos morais [...] que haviam deixados de ser novos no momento em que o cristianismo penetrou no Império Romano e se tornou, muito rapidamente a religião do Estado.” (FOUCAULT, 2006, p. 65), a esse mecanismo, onde indivíduos exerciam um poder sobre os demais, Michel Foucault chamou de pastorado, ou seja:

[...] a existência dentro da sociedade de uma categoria de indivíduos totalmente específicos e singulares, que não se definiam inteiramente por seu *status*, sua profissão nem por sua qualificação individual, intelectual ou moral, mas indivíduos que desempenhavam, na sociedade cristã, o papel de condutores, de pastores em relação aos outros indivíduos que são como suas ovelhas ou seu rebanho (IB.).

O poder pastoral introduzido nos primeiros séculos da era cristã, tomou formas diversificadas nos séculos posteriores, como pode ser visualizado nos escritos do Curso do *Collège de France* (1974-1975) ministrado por Michel Foucault e publicado com o título: Os anormais (2001), sendo mais especificamente na aula de 19 de Fevereiro de 1975, que o filósofo apresenta resultados nos resultados de sua pesquisa, o desenvolvimento da pastoral, posteriores ao século V, e, como está, tomou novos contornos diante do pastor e do indivíduo que já conheciam as técnicas de (01) interiorização, de (02) tomada de consciência e a técnica do (03) despertar de si para si mesmo, no que diz respeito ao seu corpo, suas fraquezas, seus pecados, sua sexualidade,

enfim a sua carne (FOUCAULT, 2006). Juntamente a essas técnicas junta-se a prática do pastor, na figura do Bispo e do Padre, que são responsáveis por conhecer cada indivíduo, sendo que para tal, o indivíduo deve revelar-se através da confissão, pois, só assim o pastor pode guiá-lo a salvação, e deve-se confessar tudo, como já foi explanado.

Michel Foucault levanta a hipótese de que a sexualidade na Idade Média não seria silenciada. De modo geral, em Michel Foucault não temos a ideia de uma sexualidade silenciada, escondida, trancada. Ao contrário, os anúncios da sexualidade sempre estiveram presentes nas sociedades ocidentais, mesmo que em alguns momentos históricos, em especial o século XVII no período de formação da sociedade capitalista tenha ocorrido uma censura, uma “regra de silenciar” a sexualidade, ainda assim, postulou-se na sociedade meios de dizer o que é a sexualidade individual, o que se passa no interior de cada indivíduo.

De acordo com o filósofo, na Idade Média o pastorado toma novas formas, pois o Padre é responsável por escutar a confissão sacramental. Destarte, em sua gênese o pastor toma de conta de suas ovelhas, posteriormente a ovelha vem até o pastor, já com uma obrigação, e sua confissão resulta numa penitência, que mais parece uma jurisdição, e agora apresenta-se de forma simbólica, pois, a vergonha e a humilhação proporcionada pela confissão dos pecados, seja ao padre ou a pessoas que cercam o pecador é meio para redimir-se da culpa, sendo que nesse momentos os leigos adentram nessa sistemática da enunciação, ampliando para mais indivíduos as ideias de vergonha e humilhação pública por conta dos pecados, bem como as ideias de julgamento daqueles pecadores que anunciam seus pecados a comunidade. Na segunda metade da Idade Média, a partir do século XII a confissão obrigatória torna-se regular, assim, o fiel leigo deve se confessar pelo menos uma vez no ano, sob uma perspectiva de continuidade, ou seja, os pecados que devem ser ditos são aqueles posteriores a última confissão. Neste momento também apresenta-se a totalização dos enunciados no momento da confissão, chegando a exaustividade.

Não bastará dizer o pecado no movimento em que foi cometido, e por acha-lo particularmente grave. Vai ser preciso enunciar todos os pecados, não apenas os graves, mas também os que são menos graves. Porque será papel do padre distinguir o que é venial do que é mortal; cabe ao padre manipular essas sutilíssima distinção que os teólogos fazem entre pecado venial e pecado mortal, que, como vocês sabem podem transformar um no outro, conforme as circunstâncias, conforme o tempo da regularidade, de continuidade, de exaustividade (ID, p. 220-221).

Nesse momento os fieis “adotam” um padre para realizar suas confissões, assim o padre não mais será aquele que esporadicamente verá o fiel,

mais entrará em contato direto com este indivíduo, e saberá tudo sobre ele, tendo em suas mãos o poder de questionar, perguntar, relembrar o seu fiel tudo que fez. Ou seja, através do que Michel Foucault denomina: técnica de exame da consciência, o padre pode realizar um exame – bem como os médicos – do seu fiel, e assim a partir do século XII-XIII o padre não mais recorrerá às penitências tarifadas, mais vai ter o poder de dizer qual é a penitência para o seu fiel pecador. Nesse novo movimento, há a centralidade na figura do padre, ou seja, só este é capaz de ouvir os pecados, e, como representante de Deus, pode perdôá-los, por isso a penitência torna-se um sacramento, sendo o padre responsável pela absolvição dos pecados.

AS CIÊNCIAS MODERNAS E A PATOLOGIZAÇÃO DAS HOMOSSEXUALIDADES

O corpo até o século XVIII era considerado como isomórfico, ou seja, possuía apenas o sexo masculino, sendo que o homem seria o perfeito desenvolvimento da natureza e a mulher menos perfeita, assim essa ideia reverbera-se para o campo social.

Não se pode esquecer, o iluminismo rompe com o teocentrismo, e em seu lugar coloca o antropocentrismo, que vai ser fundamental para os estudos em anatomia, já que, quando vigoravam as visões teocêntricas em períodos anteriores o corpo era considerado como sagrado, algo divino, que não podia ser tocado, mesmo após a morte.

El sexo tal como lo conocemos fue inventado en el siglo XVIII. Los órganos de la reproducción pasaron a ser lugares paradigmáticos que manifestaban la jerarquía, resonante en todo el cosmos, por ser el fundamento de la diferencia incommensurable.” (LAQUEUR, 1990, p. 258).

Tal como aponta Thomas Laqueur, a mudança de paradigma corporal de único sexo, inicia sua modificação ainda no século XVIII e consolida-se no século XIX, esse processo se dá por conta dos estudos da medicina no campo da anatomia, e também por conta das mudanças no campo social e cultural.

No século XIX, com o dimorfismo (LAQUEUR, 1990) vai-se produzir um pensamento dualista como bem aponta Anne Fausto-Sterling (2006) que atravessa todo o século XX e perdura até os dias atuais. Como pode ser percebido, entre os/as teóricos/as que se debruçam sobre o período, percebe-se que a pergunta, a grosso modo, que vai nortear os estudos no campo da medicina, da biologia, do direito, e mesmo da educação, vai ser: “Qual é o verdadeiro sexo do indivíduo?”. Porém, esse sexo vai ter como referência não mais o social e as formas de diferenciação convencionadas, o verdadeiro

sexo, nos termos foucaultianos, vai ter como referencia, os órgãos genitais, ou seja, o pênis definirá o masculino, e a vagina definirá o feminino, sendo que os olhares biológicos, médicos, psiquiatras, psicólogos, e educacionais em relação aos hermafroditas estavam voltados para buscar o sexo que prevalece, para que possa haver uma correção, e diante desta correção a inserção do indivíduo na sociedade.

No século XIX a ciência vai ter um status discursivo de verdade, sendo a medicina, a ciência que vai ter o poder de dizer qual é o verdadeiro homem e qual a verdadeira mulher, sendo o médico a figura responsável pela mediação dos postulados científicos para o sexo, no cotidiano, já que, uma nova ordem social vinha a se consolidar neste século, inclusive as formulações do que Foucault chamou de biopoder, ou seja, “[...] a capacidade do soberano de não mais causar a morte, mas a de gerenciar e garantir a vida.” (LEITE JÚNIOR, 2008, p. 56).

É neste gerenciamento da vida que as,

[...] identidades serão construídas, ideias e comportamentos serão naturalizados e/ou patologizados, desejos serão cientificamente classificados e politicamente hierarquizados, e a busca pelo “verdadeiro sexo” terá um lugar de destaque na formação desta nova maneira de pensar, lidar, sentir, organizar, vivenciar ou mesmo discutir o sexo: a chamada sexualidade (ID., p. 57).

O modelo do dimorfismo sexual acompanha as formulações científicas da época, que tratavam da universalização do discurso, ou seja, a produção discursiva da ciência sexual é universal, sendo assim “[...] capaz de regular os papéis e comportamentos sexuais, ocultando seu comprometimento ideológico com os valores morais de uma classe dominante.” (PRADO; MACHADO, 2012, p. 37).

É nesta mescla, entre a produção científica em conexão com a realidade social, e da produção científica para a própria ciência, que vai se criar e legitimar um modo discursivo de sexualidade normal, ou seja, o heterossexual.

Assim, esses discursos estavam autorizados a proferir crenças como se fossem verdades, uma vez que a noção de verdade na ciência moderna se autoriza a totalizar determinados aspectos da realidade, de modo que as experiências que se afastem ou neguem suas premissas são desqualificadas ou invalidadas. A distinção regulatória que se estabeleceu entre heterossexuais e homossexuais se erigiu colocando a heterossexualidade burguesa como “natural”, como única experiência identitária capaz de expressar o desejo humano de forma saudável e correta (PRADO; MACHADO, 2012, p. 37-38).

O intersexuais também adentram nesse rol heterossexual, já que após a determinação do “verdadeiro sexo” pelos médicos, o indivíduo teria que seguir essa regulação que ligaria, seu sexo biológico, fundado nos seus órgãos reprodutores, a uma identidade socialmente correspondente aceita para esse órgão, bem como a prática sexual que esse órgão desempenharia no intercurso das relações sexuais, vemos o que poderia se denominar de: gênese da inteligibilidade contemporânea da sexualidade.

Portanto observa-se que não há uma voz que se sobressai no século XIX em relação à sexualidade, seja ela emanada da ciência, da política, da sociedade, etc., temos o contrario disto, dito de outra forma, tem-se uma *polifonia da sexualidade*, e seus diversos desdobramentos, que vão contribuir para uma noção de sexualidade patológica, ou seja, as formas de sexualidade que se afastam da heterossexualidade enquadram-se no campo da anomalia, da patologia, sendo necessário processos de correção, seja este no campo da medicina ou das ciência psi (psicologia, psiquiatria e psicanalise), ou mesmo no campo direito ou da educação.

Jeffrey Weeks (2000) aponta que a invenção e institucionalização social da heterossexualidade, tal como a conhecemos na atualidade, é paralela a invenção da homossexualidade. Outro ponto destacado pelo autor, é que, o que denominamos de *polifonia da sexualidade*, em fins do século XIX vai se consolidar como uma disciplina especifica sobre o sexo e a sexualidade, temos assim a sexologia, que vai observar os fenômenos da sexualidade como naturais, como diz Richard von Krafft-Ebing (1931, p. 1 apud WEEKS, 2000, p. 25), o pioneiro no campo da sexologia, que descreveu o sexo como um “[...] instinto natural [...] com uma força e energia absolutamente avassaladoras, exige satisfação.”, deste modo, Jeffrey Weeks (IB.) aponta que nestas formulações “[...] há uma ênfase no sexo como um “instinto”, expressando as necessidades fundamentais do corpo. Isso reflete uma preocupação pós-darwiniana do final do século XIX, em explicar os fenômenos humanos em termos de forças identificáveis, internas biológicas.”.

Em fins do século XIX vai se observar uma notória preocupação taxonômica daqueles considerados anormais, em especial no campo da sexualidade e das praticas sexuais, assim terminologias são criadas para dar conta de uma universalidade sexual, principalmente no que diz respeito às praticas sexuais, que não envolvam homem e mulher e que não sejam para fins de procriação e inseridas em determinados padrões morais “normais”. Assim é nessa polifonia da sexualidade, que se inicia no século XIX, e abarca os discursos médicos científicos, os discursos moralistas vitorianos (mesmo repletos de hipocrisia) que as denominações heterossexual e homossexual vão adentrar no eu dos indivíduos, sendo a heterossexualidade institucionalizada como boa, normal, saudável, e a homossexualidade como seu oposto, mau, anormal, patológica/doente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a injúria, a punição e a morte de homossexuais e/ou LGBTs na contemporaneidade é realizar um processo reflexivo sobre as conjunturas que atravessam o tempo presente e suas singularidades, tais como as relações de classe social e etnia, que se configuram como marcadores da diferença social que se interseccionam com a sexualidade, e que tem no campo prático uma materialização diferenciada em relação aos corpos.

O retorno a momentos históricos como sugestionei nos três momentos do texto, nos lembram, que historicamente as homossexualidades estão alocadas nas diferentes sociedades e sob diversos contornos sociais, assim na Grécia e Roma Antiga as relações homossexuais estavam “protegidas” dentro de uma determinada estrutura social, onde alguns homens poderiam ter acesso a este tipo de relação institucionalizada, o que não significa que nas outras relações sociais não houve homens que amassem outros homens, mulheres que não amassem outras mulheres. Vale destacar a organização social das práticas homossexuais e suas confluências com as relações sociais mais amplas, ou seja, o cidadão deve manter seu status numa hierarquia social – sua posição é a atividade e/ou penetração, enquanto que os outros devem estar numa passividade, mantendo assim a ordem social. Escapar destas regras sociais colocava o cidadão a mercê de injúrias sociais, como foi apresentado na primeira parte do texto. Assim, manter dentro de determinadas regras sociais que se dirigem as práticas sexuais, é uma forma de manutenção de um status de cidadão nas sociedades greco-romanas.

Os processos punitivos destinados aos homossexuais apresentaram-se, e ainda continuam se apresentando de modos diversificados, desde o início do cristianismo, passando pela Idade Média e até os dias atuais, é perceptível que os discursos religiosos de matriz judaico-cristão, mais especificamente a Igreja Católica Apostólica Romana, não inserem as pessoas homossexuais, mesmo após os ensinamentos de Jesus Cristo que pregava o amor ao próximo, como a si mesmo, independente de qualquer coisa.

Como pode ser visualizado a prática da confissão em muitos momentos tornou-se meio de punição para o “pecador” que deveria publicamente explicar sua culpa. Esse mesmo modo de punição pode ser visualizado noutros períodos históricos, e com outros/as atores/as da história, em especial as mulheres, queimadas nas fogueiras da inquisição.

Com o avanço da ciência e os tempos modernos, outras vozes entram em cena, a religião católica continua, e vê emergir outras instituições que produzem saberes que estão na ordem da razão, na ordem do *logos*, e não mais pautados numa divindade que comanda a tudo e a todos. O Estado vai pensar num modo de controle dos corpos, afinal é necessário que estes corpos estejam

dentro de uma ordenação mínima de controle, assim controlar o dual é mais fácil que o múltiplo. Pensar e governar um Estado formado por HOMENS e MULHERES, que ocupam seus espaços sociais, dentro um funcionalismo prescritivo, é por deveras mais fácil do que pensar e governar um Estado onde as duas unidades, que são obras do criador, se fundem e se misturam.

O pensamento dualista inscrito a partir do momento em que os corpos foram pensados como dismórficos até hoje paira sobre a sociedade ocidental, inclusive no Brasil quando observamos os diversos crimes contra homossexuais, principalmente em relação às populações Travestis, Transexuais e Transgêneros, que na grande maioria das vezes não tem reconhecido seu modo de vida, sua identidade de gênero, sendo tomado como centro de reconhecimento oficial suas genitálias.

Além deste processo de ordem Estatal é necessário pensar que os discursos bio-médico-psi que surgiram mais enfaticamente a partir do século XIX e se desenvolveu por diversas correntes, sejam as mais conservadoras (imbuídas de pensamentos religiosos) até as mais liberais, contribuíram para a formulação de uma sexualidade natural, ou seja: uma heterossexualidade. As homossexualidades foram alocadas na ordem do desnatural, na ordem do anormal, do patológico.

A busca pelo verdadeiro sexo, centrado nas genitálias por parte dos discursos bio-médico-psi, se mesclam com os discursos religiosos anteriormente apresentados, e com uma formulação moral já vista nas sociedades greco-romanas (trans)formadas no início do cristianismo com o poder pastoral. A todas estas vozes elencadas de modo suscito neste estudo/texto, bem como as vozes que se propõem na contemporaneidade falar algo sobre as sexualidades, aqui denominamos de *polifonia da sexualidade*, ou seja, o falar sobre a sexualidade não é algo linear, que tem um único fazer histórico, é pensar nas mais diversas conexões de tempo e espaço, de continuidades e rupturas em torno da sexualidade.

Portanto, pensar a injúria, a punição e a morte de homossexuais na contemporaneidade é adentrar nestes movimentos polifônicos, que tem suas origens em diversos pontos, e suas ondas ressonantes se cruzam, se sobrepoem e se (trans)formam, deixando assim os investigadores/as dentro de infinitas possibilidades para pensar e refletir sobre esta tal sexualidade, tão barata a uns, e tão caras a outros.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, A. Travesti é espancada na avenida José Bastos. In: **Jornal O Povo Online**. 2017. Disponível em: < <http://mobile.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2017/02/travesti-e-espancada-na-avenida-jose-bastos.html>>. Aces-

so em: 17 Mar. 2017.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: edição pastoral-catequética. 69. ed. Editora Ave-Maria, 2007.

COSTA, J. F. **A inocência e o vício**: estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

CRUZ, M. S. RELIGIOSIDADE TARDO ANTIGA E A CRISTIANIZAÇÃO DO IMPÉRIO ROMANO. In: **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 3, n. 2, jul/dez, 2010. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4807388>>. Acesso em: 23 Nov. 2016.

FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos; V).

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1**: A vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2**: O uso dos prazeres. São Paulo: Paz e Terra, 2014a.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 3**: O cuidado de si. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

FOUCAULT, M. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

G1-CE. Travesti espancada em Fortaleza morre após dois meses em hospital. **G1-CE**. 2017. Disponível em: < <https://www.google.com.br/amp/g1.globo.com/google/amp/g1.globo.com/ceara/noticia/travesti-espancada-em-fortaleza-morre-apos-dois-meses-em-hospital.ghtml>>. Acesso em: 13 Abr. 2017.

GOMES FILHO, A. S. et al. “MENINAS PARA UM LADO, MENINOS PARA O OUTRO”: QUESTÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE NA ESCOLA. In: **Anais do XV Encontro de Pós-graduação e Pesquisa da Universidade de Fortaleza-UNIFOR**. Fortaleza: UNIFOR, 2015. Disponível em: < <http://uol.unifor.br/uol/conteudosite/?cdConteudo=6131026>>. Acesso em: 10 Mar. 2017.

GOMES FILHO, A. S. Violência, Homofobia e Educação. In: **Anais do XV CONGRESSO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO DO CEARÁ**: Histórias das Ideias Pedagógicas e das Ciências: uma circulação de longa duração por continentes e oceanos. Fortaleza: UFC, 2016. Disponível em: < <https://lhecuc>

fc.files.wordpress.com/2016/11/anais-chec-2016-r.pdf>. Acesso em: 10 Mar. 2017.

GOMES FILHO, A. S.; MEDEIROS, J. L.; JUCÁ, G. N. M. EDUCAÇÃO, CORPOS E TRAVESTILIDADES: PELOS (DES)CAMINHOS DA NORMA SOCIAL. In: SILVA, M. F.; ARAÚJO, O. H. (Orgs.). **A educação sob a ótica da transdisciplinaridade**. João Pessoa: Ideia, 2015.

GOMES FILHO, A. S.; SANTOS, C. E. História da Educação e Teoria Queer: Diálogos possíveis no processo de ensino-aprendizagem. In: **Revista do Lhiste**, v. 2., n. 3. jul/dez. 2015. Disponível em: <https://www.google.com.br/?-gws_rd=cr&ei=6PDwWmi_B4XCwAThuLOgDw#>. Acesso em: 15 Mar. 2017.

GOMES FILHO, A. S.; SANTOS, C. E.; SILVA, L. M. Sexo, Gênero, Sexualidade: Via(da)gens em Conceitos. In: **Id on Line Revista Multidisciplinar e de Psicologia**, v.10, n.33, p. 20-36. Disponível em: <<https://idonline.emnuvens.com.br/id/article/view/629>>. Acesso em: 14 Mar. 2017.

GRUPO GAY DA BAHIA (GGB). Disponível em: <<http://www.ggb.org.br/>>. Acesso em: 10 Abr. 2017.

HALPERIN, D. ¿Hay una historia de la sexualidad? In: GIORDANO, R.; GRAHAM, G. (Orgs.). **Grañas de Eros**. Buenos Aires: *Ediciones de la école lacanienne de psychanalyse - Edelp*, 2000.

HOMOFOBIA MATA. Disponível em: <<https://homofobiamata.wordpress.com/>>. Acesso em: 10 Abr. 2017.

MOTT, L. AINDA A BARBÁRIE. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**, 2015.

NANPHY, W. **BORN TO BE GAY: HISTÓRIA DA HOMOSSEXUALIDADE**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2006.

POSSAMAI, P. C. Sexo e poder na Roma Antiga: o homoerotismo nas obras de Marcial e Juvenal. In: **Bagoas**, v. 4, n. 5, p. 79-94, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2313>>. Acesso em: 17 Set. 2016.

PRADO, M. A. M.; MACHADO, F. V. **Preconceito contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

SEVERO, L. Travesti é espancada até a morte no Bom Jardim. In: **Jornal O**

Povo Online. 2017. Disponível em: < <http://mobile.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2017/03/travesti-e-espancada-ate-a-morte-no-bom-jardim.html> >. Acesso em: 15 Mar. 2017.

VEYNE, P. **Sexo e poder em Roma.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LAQUEUR, T. ***La construcción del sexo: Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.*** Ediciones Cátedra, Universidad de Valência / Istituo de la Mujer. Madrid, 1990. (Colección Feminismos).

FAUSTO-STERLING, A. **Cuerpos sexuados:** la política de género y la construcción de la sexualidad. Barcelona-EP: Melusina, 2006.

PRADO, M. A. M.; MACHADO, F. V. **Preconceito contra homossexualidades:** a hierarquia da invisibilidade. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

LEITE JÚNIOR, J. **“NOSSOS CORPOS TAMBÉM MUDAM”:** SEXO, GÊNERO EA INVENÇÃO DAS CATEGORIAS “TRAVESTI” E “TRANSEXUAL” NO DISCURSO CIENTÍFICO. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

CAPÍTULO VII

REFLEXÕES EM TORNO DA RELAÇÃO ENTRE AIDS, SUICÍDIO E VIDA NA OBRA DE FICÇÃO DE HERBERT DANIEL

Antonio Carlos Borges Martins

INTRODUÇÃO

Este artigo compõe parte da pesquisa realizada em nossa dissertação de mestrado intitulada **Aids, vida e morte no romance *Alegres e irresponsáveis abacaxis americanos*, de Herbert Daniel** (2009). Nosso trabalho se insere nas discussões da literatura brasileira contemporânea, com o principal objetivo de analisar as relações entre aids (síndrome da imunodeficiência adquirida), suicídio e vida no romance supramencionado.

Provocaram tal análise principalmente duas questões: 1 - Como o texto de ficção em estudo desenvolve esta problemática na década de 1980? Vale lembrar que se trata dos anos do advento da epidemia da aids, período em que acontece a história narrada e também em que o romance é publicado (1987); 2 – De que maneira a obra foco da pesquisa representa a epidemia da aids e o enorme impacto provocado em nossa sociedade?

A investigação está ancorada na teoria psicanalítica freudiana, numa interlocução com temas filosóficos, em especial com o tema do suicídio. A análise realizada firma-se também na leitura da crítica literária.

Existem hoje no Brasil e no mundo inúmeras publicações relacionadas ao tema da aids. A cada dia elas se tornam mais frequentes abrangendo as várias áreas do conhecimento. Pesquisas biomédicas, pedagógicas, psicológicas, psicanalíticas, com enfoques sociológicos ou antropológicos, dentre outras, contracenam com textos literários – romances, contos, crônicas, memórias, testemunhos, peças de teatro -, além de textos filmicos, mostras de arte, designer e humor cujo tema é a aids ou onde ela aparece como um dentre outros temas. No entanto, temos poucas informações de estudos, dentro ou fora da literatura, cujo tema seja a relação aids e suicídio.

Deste modo, permanece desde a década de 1980, a relevância de investigações que buscam refletir sobre os discursos literários que tratam da relação aids, suicídio e vida, inclusive aqueles que emergem do texto de ficção aqui analisado, um dos primeiros romances brasileiros a inscrever tal síndrome como tema do enredo.

A obra de ficção por nós pesquisada, explora o advento da epidemia da aids fazendo emergir na narrativa diversos temas que, na realidade brasileira daqueles dias representavam novos e antigos problemas. Nele, encontram-se questões do tipo: convivência, direitos humanos, ética, educação, etnia, identidade cultural, política, pobreza, marginalização, processo de inclusão social, sexualidade e homossexualidade, homofobia e aidsfobia, relações de gênero, arte, censura, saúde/doença, direitos reprodutivos, aborto, morte, suicídio, ecologia, adolescência, vida adulta, terceira idade e senilidade, violência, drogas, campo religioso brasileiro, subjetividade, dentre outros.

A narrativa apresenta um grande número de personagens não contaminados pelo vírus da imunodeficiência humana (HIV) mas pela problemática da aids. Ali são contempladas personagens de ambos os sexos, faixas etárias, etnias e atuações profissionais diversas, destacando a coletividade em suas variadas cores, com seus valores morais e éticos, ideologias etc.

Nos fatos narrados, por vezes, surpresas bem humoradas, quase sempre exposição de pânico e atos obsessivos, frutos de preconceitos antigos, medos recentes e prognósticos sombrios. Outras vezes, o foco é a convivência entre vizinhos e são salientados monótonos diálogos ou mesmo acirradas discussões provocadas pelas problemáticas da aids. Alegrias, tristezas, solidão, mágoas, amores, esperanças e sonhos funcionam no enredo como marcadores dos vínculos e dos afastamentos na relação sujeito-comunidade.

A cidade, primeira morada da epidemia, espaço onde aids, vida e morte aparecem como questão através de imagens socialmente estereotipadas, grupos estigmatizados (homossexuais e usuários de drogas) e de contrainformações geradas não apenas pela epidemia fruto da ação e multiplicação do vírus biológico, mas como bem afirmou Herbert Daniel (1989), por outra, daquela vinda da contaminação pelo vírus ideológico, capaz de promover o pânico na comunidade e condenar à morte, pessoas infectadas pelo HIV.

O cenário de quase toda a narrativa é assim composto: uma vila por trás de um casarão bem próximo de uma favela. No casarão reside uma senhora viúva portuguesa com seus familiares. Na vila, uma diversidade enorme de moradores. Nela e no casarão a vida segue seu curso normal comportando acontecimentos que evidenciam amores, vícios, convivência, virtudes, cordialidade, diálogo e solidariedade percebida, por exemplo, na dedicação de uma personagem ao cuidar de um doente ou na atuação de um grupo, buscando aliviar as dores da perda de uma viúva, no velório de seu marido, ou ainda, na disposição desse mesmo grupo em aprender com a vida, inclusive em seu derradeiro instante, a morte.

Escrever sobre o HIV, a síndrome, a epidemia, a vida e a morte, tendo ou não o vírus da aids no organismo, é compreender que:

Fenômenos extremos são fenômenos históricos e a escritura da aids é um gênero inseparável da circunstância dos anos 80 do século passado e da maneira como tanto nossas visões naquele momento quanto nossas visões atuais daquele momento foram afetadas pelas transformações tecnológicas, ideológicas, existenciais corridas ao longo dos anos 90 e na virada de século. Toda literatura da urgência se radica numa circunstância singular, seja esta acontecimento, situação ou condição. Se abordo a situação da aids, minha atenção é também chamada pela circunstância histórica do acontecimento. (MORICONI, 2007).

Contemplado tal acontecimento, faz-se mister voltar a atenção também para as metáforas na escrita da aids posto que, desde os anos oitenta do século passado, no discurso literário acerca da aids, encontra-se muito presente o jogo metafórico, e mais, a cada uma de suas enunciações, um novo discurso é inaugurado, e nele, aspectos distintos da problemática são acentuados.

Serão os acontecimentos, os jogos metafóricos e os discursos surgidos com o suicídio da viúva Judite, os conteúdos que analisaremos a seguir.

DESENTERRANDO OS RETALHOS DA VIDA E DA CONVIVÊNCIA DA MULHER QUE ENTROU NA MORTE

Por mais que se deseje o contrário, não existe outro caminho, se nascemos inexoravelmente em um dado instante da vida, nos defrontaremos com a morte, todavia é somente vivendo que podemos observar a morte. Um morto só poderia fazê-lo em situações muito especiais, como o caso daquele que, ao narrar a vida, parece matar a morte. Ele se nos apresenta não como um autor defunto, mas um defunto autor de **Memórias Póstumas de Brás Cubas** (ASSIS, 1977). Salvo este tipo de exceção, a tarefa supramencionada se destina aos que estão na vida.

Pensando nisto é que nos colocamos a caminho, investindo numa tentativa de refletir sobre algo apresentado na duodécima sequência, última do romance em análise, a morte da mulher do Nestor. Se o narrador tece vários detalhes sobre o velório do Nestor, o mesmo não ocorre com o da sua mulher. Ela cometeu o suicídio, um suicídio quieto.

Diante do suicídio, no Ocidente a ordem é a descrição, e mais, no Brasil há algum tempo é proibida a divulgação de notícias sobre este tipo de morte. Há mesmo os que afirmam que tal decisão tem contribuído notavelmente para a diminuição do número de casos.

Sabe-se que a origem da temática do suicídio na literatura encontra-se na mitologia grega. Desde então, ela percorreu um longo caminho/discurso até a contemporaneidade. E mais, será no século XVIII, com o denominado movimento romântico que ele será um tema recorrente na literatura.

Em algumas culturas a relação com o suicídio e com a pessoa que o praticou é bem diversa da nossa. No Japão, o *Hara-Kiri* ainda em nossos dias é visto como uma maneira célebre de suicidar-se. É possível também mencionarmos os *Kami-Kasi*, suicidas também admirados pela coragem e determinação ou ainda pela capacidade de suas entregas por uma determinada causa.

Em outras culturas há uma certa institucionalização do ato. Os esquimós mais velhos costumam suicidar-se. Existe um costume hindu de aceitar o suicídio da viúva quando da incineração do corpo do marido (ANTONIAZZI, 1984). Na verdade, a ação da mulher naquela ocasião na maioria das vezes, não tinha ou não tem nada do suicídio. Pressionada pela tradição que se faz carne nas pessoas de seus pais e dos pais do falecido, ela era e ainda hoje, algumas vezes, é forçada a morrer queimada ao lado do corpo do marido. Vale ressaltar que em nossos dias tal imposição feita pelas famílias é condenada como crime e para os culpados a prisão é prevista em lei.

O judaísmo e o cristianismo têm um posicionamento contrário ao suicídio. Uma vez que a vida vem de Deus, somente a Ele é dado o direito de retirá-la, portanto, quem destrói a sua própria vida ofende gravemente a Deus.

Comunga com estes pensamentos de condenação o espiritismo kardecista. Ele também prevê para o espírito da pessoa que cometeu o ato grandes sofrimentos até que seja resgatado por um espírito superior que o conduzirá a um hospital espiritual. Somente depois de passar por um período de tratamento naquele lugar é que terá uma nova oportunidade de reencarnação.

Abandonemos por enquanto nossos comentários e verifiquemos o que nos dá a conhecer o narrador sobre o sepultamento daquela mulher. “No domingo à tarde, quente e elétrica, enquanto Félix faz a última oração no túmulo de Judite, Miro chega correndo, aproxima-se de Ia e discretamente lhe entrega um envelope mandado por Hermírio.” (DANIEL, 1987, p. 294).

O velório e o enterro da viúva já aconteceram. É sobre o túmulo que o padre Félix faz a última oração, o que nos permite apreender que outras orações foram realizadas e que possivelmente o corpo da morta foi encomendado a Deus. O narrador nos apresenta um brevíssimo relato do fim do funeral da filha de Rita e Prudêncio, contudo, faz-se necessário acrescentar o que ele nos informa no próximo parágrafo “[...] Rita está ausente. Não conseguiu vencer as tranquilizações dos médicos e dopada permanecerá até a manhã de segunda-feira.” (DANIEL, 1987, p. 294). Diante do túmulo uma última oração é feita por Félix. Aqui uma pergunta: por que o padre francês e não o outro, Claudionélio, o brasileiro?

Em várias passagens da narrativa Rita discorda do francês e, às vezes, até mesmo faz críticas severas às suas ideias. No enterro do Nestor,

por exemplo, quando Félix tentou ajudá-la a perceber que não deveria ser tão agressiva com as pessoas que cuidaram de sua filha durante todo velório, ela respondeu com um “- Compreendo suas boas intenções. Agradeço. Mas eu preciso me defender, padre. A saúde não dá trégua. E a gente é obrigada a viver. É nossa maldição.” (DANIEL,

1987, p. 291). Vale salientar, as pessoas que cuidaram da viúva foram as mesmas que organizaram tudo para o velório, um quase grupo organizado odiado por Rita.

Rita sempre concordou com o pensamento do padre Claudionélio, era uma de suas colaboradoras, uma divulgadora de suas advertências, como nos é possível ver desde a primeira sequência do romance. Comentando sobre a aids e a presença dos homossexuais no velório de Gauderêncio, ela explica ao francês:

Padre, o padre Claudionélio, que é brasileiro, advertiu que os moralistas da cristandade têm que se cuidar. E esses coisões? Quem é que garante? [...] Padre, é um caso de língua estrangeira – ensina Rita. – Na França, pode ser como vocês quiserem, mas aqui fresco é perigoso. (DANIEL, 1987, p.25).

Vemos que, a princípio, não seria o francês o escolhido para rezar pela alma de Judite, pelo menos se isto dependesse de sua mãe. Ao falar da morte de Judite, o narrador não tece comentário algum sobre Prudêncio, o pai da defunta. Parece que as iniciativas quanto às cerimônias fúnebres foram tomadas por Deli que contou com a assessoria de seus amigos e amigas, posto que seu nome, o de Val, Ia, Roi e Miro são citados pelo narrador. Assim, não é difícil compreender a presença e a atuação de Félix naquele ritual, uma vez que também ele sempre aparece associado àquele grupo de pessoas, compartilha de muitas de suas ideias e de seus ideais de solidariedade.

Lembremos que as cerimônias das quais estamos falando eram dedicadas a uma mulher suicida. Antoniazzi (1984, p.222) observou que sobre o suicídio a doutrina católica tradicional pode ser sintetizada em breves palavras:

[...] Trata-se de um crime gravíssimo, porque constitui uma deserção das obrigações morais, sociais e religiosas da pessoa humana. Do ponto de vista religioso, aliás, é muitas vezes interpretado como uma revolta contra Deus, senhor da vida. Alguns autores admitem até que o suicídio seja um pecado de menor gravidade entre os ateus, exatamente porque, para eles, não há essa dimensão de revolta. Manifestação pública da gravidade dessa culpa é a sanção canônica que veda a sepultura dos suicidas no cemitério eclesiástico (CF. CIC 1240).

Aos sobreviventes das tentativas de suicídio o destino eclesial era a excomunhão, posto que o ato da retirada da própria vida deve ser publicamente condenado. Os vivos deveriam aprender com esta condenação pública e também com a proibição do sepultamento eclesiástico das pessoas suicidas.

Em Antoniazzi (1984), encontramos o enfoque de outra faceta do problema quando explica que, mesmo naquela doutrina monolítica, é possível detectarmos exceções quanto aos casos de suicídio. Recorda que tanto Agostinho, o bispo de Hipona, santo e doutor da Igreja, quanto o também doutor e santo Tomás de Aquino reconheciam pelo menos um caso de suicídio lícito, os quais explicavam ser fruto de inspiração do Espírito Santo. Citavam a decisão de uma jovem virgem em providenciar sua morte entre as águas do mar a cair nas mãos dos que a perseguiam. O autor registra também que em outros tempos era permitido aos católicos rezarem pela alma de quem cometeu o suicídio, contudo, isto não deveria ser realizado publicamente.

Salientamos que o romance em estudo se passa na segunda metade da década de oitenta e temos um padre estrangeiro preocupado com questões sociais e/ou políticas, com causas como a prevenção da aids e cuidados e acolhimento às pessoas infectadas pelo HIV. É este o padre e não o brasileiro que encontramos rezando a última oração no túmulo da mulher que cometeu o suicídio.

As declarações do Concílio Vaticano II e com elas a denominada Reforma Litúrgica, parecem ter aberto brecha para novas reflexões acerca da problemática do suicídio, senão em documentos oficiais, pelo menos no cotidiano das comunidades católicas. Fez-se necessário também considerar, dentre outras questões, aquelas referentes à subjetividade da pessoa autora do ato. Diante destas explicações compreendemos que quanto às orações *in memoriam* de Judite, Félix agia em consonância com as possibilidades da Igreja de seu tempo. Mas também percebemos nitidamente seu vínculo com a conhecida igreja dos pobres ou da libertação.

Voltemos então ao que nos contou o narrador sobre a morte da mulher do Nestor.

Foi um suicídio quieto: Judite enforcou-se com uma corda delicadamente costurada com roupas de Nestor. Entupiu-se, em todos os buracos do corpo, de lembranças, principalmente os objetos de uso mais íntimo, de um marido que nunca amou realmente. Apenas partilhou os retalhos de convivência descosturada. (DANIEL, 1987, p. 294).

Analisemos por parte, comecemos por esta ideia de suicídio quieto. Na literatura brasileira encontramos alguns casos de suicídios que, à primeira vista, poderiam ser tomados como quietos, o da jovem Helena, do romance seu homônimo, do escritor Machado de Assis (1991), por exemplo. No entanto, ao dedicarmos um pouco mais de tempo à questão, verificamos que a trama machadiana, como era de se esperar, não é tão simples.

Nos últimos dias de vida de Helena o que observamos é uma grande inquietação associada a um sofrimento a olhos vistos. A jovem que desde o início do enredo encontrou nas cartas um modo de registrar seu percurso, agora estava entregue ao seu dorido existir. Na verdade “não há nos outros romance de Machado de Assis tantas cartas peçadas de histórias.” (BESSA, 2004, p. 59). E Helena sempre soube tirar bons proveitos delas.

Angustiado e deprimido por não conseguir nenhum apoio em sua decisão de partir da casa de Estácio e Dona Úrsula, a moça só encontrava uma única alternativa – a morte. Ela, então, entrega-se à doença e daí à morte. Vemos que a personagem Helena, não o romance, é romântica, encontra-se imersa no seu caos interior, na terrível angústia que, pouco a pouco, lhe suga as esperanças, donde o desespero e a morte (suicídio).

Se reconduzirmos nossa atenção para a morte de Judite, o que temos? Algo que o narrador nomeou suicídio quieto. Se Helena em seus derradeiros dias reúne todos em torno de si, Judite arquiteta, prepara delicadamente e executa seu plano na solidão. Não há carta, bilhete ou palavras soltas. Como costureira profissional que era, a viúva costura com zelo peças de roupas do falecido, transformando-as numa peça única, a corda de seu enforcamento. Algo não escrito, mas inscrito.

Que corda é essa? Por que tamanho cuidado em sua elaboração? O que queria registrar aquela mulher com tamanha dedicação ao instrumento com o qual faria sua entrada na morte, ou se acharem mais adequado, que usaria para pôr fim a sua vida?

É possível pensar a montagem do derradeiro momento de vida da viúva como uma fantasia de agressão às pessoas próximas sobreviventes numa tentativa de puni-las pelo mal que lhe causaram. A quem estaria ela endereçando aquela punição?

Conta a narrativa que,

Judite, sem rumo, corre, tenta encontrar uma solução entre as tumbas. Ele nem me deixava em paz, gente – grita. Era machão demais. Era quatro vezes por noite, todas as noites. Uma mulher era pouco pra ele. Juro que ele não era. Não me olhem assim. Ele odiava viado! Odiava! Não odiava, seu Deli? (DANIEL, 1987, p. 289).

Os vizinhos parecem ser um bom alvo para a punição originada do suicídio daquela mulher. Seus olhares lhe chegavam carregados de discriminação, no entanto, observamos que, pouco depois de correr sem rumo, amparada nos braços de Deli, será à sua mãe que ela direcionará sua agressão verbal e gestual. Rita, não aceitando ver a filha nos braços daquele homem, que por ser homossexual, era por ela sempre apontado como um ser desprezível, então avança até eles e agride o rapaz dizendo:

“- Tira a mão de minha filha, seu porco, seu saco de Aids!” (DANIEL, 1987, p. 289). A resposta à agressão não veio de Deli, mas da sua filha. “- Eu não sou nenhum saco de Aids reage com violência Judite sua velha nojenta. Se eu peguei a peste do Nestor... foi por amor, sua bruxa sem entranhas.” (DANIEL, 1987, p. 289).

Rita tenta contornar a situação com um argumento divergente daquele utilizado pela filha, porém, diante da situação, seu argumento se fez tão fraco quanto aquele. “- Minha filhinha, mas eu... Ele era um frouxo. Não pode ter te contaminado.” (DANIEL, 1987, p. 290).

A viúva não silencia diante do que ouve da mãe e segue com sua explosão de ódio há muito recolhido. Continua tentando convencer os presentes de que amou e foi realmente muito amada pelo seu marido. “- Contaminou! Por amor! Muito amor [...] Judite, rugindo, cospe várias vezes na mãe. Vá! Toma! Agora é você que vai pegar. Eu vou cuspir ódio em você. Vou te apodrecer de Aids. Mas é por ódio. É por ódio!” (DANIEL, 1987, p. 290).

Depois da catarse, libertos os sentimentos e ideias há muito recalcados “Judite fica muito calma, nos braços de Deli.” (DANIEL, 1987, p. 290) - um alívio emocional.

Se é verdade que no ato daquela mulher há alguma fantasia de punição dirigida aos sobreviventes, e nos parece que de fato existe, tal fantasia não se restringe à mãe e ao pai, abrange também aqueles que presentes no velório – conforme vimos há pouco – com seus olhares, causaram-lhe temor.

Desde o velório de Nestor, ou até mesmo antes, aquela mulher passou a ser socialmente uma portadora de um estigma, era contada entre aquelas pessoas de quem se deveria desconfiar e se afastar. A imagem de si mesma, absorvida daquela que o coletivo lhe destinara, a de uma pessoa morta, portanto, nada deveria esperar de acolhida afetiva, nem mesmo das pessoas com quem se relacionava – família, amigos e vizinhos. Acrescente-se a isto sua percepção de que todos aqueles acontecimentos sugeriam que sua morte física era só questão de tempo, na verdade, de pouco tempo.

Uma vez mais imaginamos o objeto confeccionado por Judite, ao qual também podemos associar suas palavras. “[...] ele vai me matar de tanto que me amava [...]” (DANIEL, 1987, p. 290). Ali, à corda sutilmente cosida com as roupas do falecido, imediatamente, colamos outras imagens de outrora. Em nossa memória, o final da década de 1980 e o início de 1990, a feitura das colchas do Projeto Nomes (*Names Project*). Nascido nos Estados Unidos, este projeto visava à preparação de colchas e através de suas exposições promover a sensibilização das pessoas para a questão da aids. Amigos e familiares de alguém falecido em consequência da aids se reuniam para confeccioná-las.

Para a feitura daquelas colchas matizadas, geralmente utilizavam-se coisas que trouxessem à lembrança peculiaridades dos seus entes queridos. Em um tamanho pré-estabelecido pelo Projeto Nomes a fim de facilitar as exposições, nelas poderíamos ver pequenos objetos, retalhos de roupas às vezes até mesmo uma peça inteira, frases, desenhos, poemas, iniciais do nome da pessoa homenageada, trechos de letras de músicas favoritas, ou seja, uma brevíssima biografia, símbolo personificado, homenagem associada às denúncias da transformação das pessoas falecidas em apenas números os números da aids no Brasil e no mundo.

Sensibilizar a população para o problema denunciado era a palavra de ordem. Afinal, cada ser humano é singular, especial, portador de um valor também singular e específico e isto precisava e precisa ser considerado a todo instante.

Muitas vezes, algumas daquelas colchas eram também exibidas numa Vigília celebrada no terceiro final de semana do mês de maio, em mais de quinhentas cidades de setenta e cinco países, inclusive no Brasil. O objetivo daquele evento em parte coincidia com o do Projeto Nomes, lembrar as pessoas falecidas e repudiar o modo como os governantes vinham lidando com o viver com HIV/aids, convidando, assim, a comunidade local a se mobilizar para reivindicar mais informações, prevenção e melhor assistência às pessoas acometidas pela síndrome (MARTINS, 2005).

Interessante como cada vez mais aumentava, naquelas manifestações públicas, o número de pessoas que passaram a usar no peito o laço vermelho. Estampado em campanhas em todo mundo, tornou-se um símbolo de solidariedade, comprometimento e mobilização.

Homenagem de um grupo de profissionais de arte de New York aos amigos mortos em consequências da aids ou vivos infectados pelo HIV, o laço foi criado, em 1991, e se popularizou desde o seu uso por artistas famosos que assumiram um compromisso com a luta antiaids. A cor vermelha foi escolhida pelas reminiscências do sangue e da paixão. No laço duas pontas de uma fita unindo-se em um abraço, a solidariedade.

Mais uma vez reconhecendo o que nos foi apresentado pelo narrador, escrevemos que existiam mágoas, raivas antigas que reapareceram na explosão da viúva com sua mãe no velório do Nestor. Como então, não suspeitarmos que Judite tenha procurado com o casamento se libertar das sempre incômodas e perversas pressões da mãe? A união legal com um homem não poderia neste caso significar para ela a saída das garras da mãe, por ela qualificada como uma “[...] bruxa sem entranhas [...]” (DANIEL, 1987, p. 289) e do pai prudente em excesso?

Consideremos ainda uma outra vez a corda de Judite. Por mais que queiramos ver naquele objeto apenas o instrumento utilizado pela viúva para

se dar a morte, não conseguimos ignorar que, para além da junção de roupas do marido morto, havia ali uma escritura sem palavras. Quem sabe, o registro de uma busca de fuga daquilo, daqueles e do espaço de que não conseguiu se libertar na vida.

Existem inúmeras histórias tentativas de fuga de presídios no Brasil e em outros países utilizando para tanto a emenda de roupas de presidiários – sobretudo roupas de cama. A corda daí originada era pelos presos lançada pelas grades da janela da cela e aos poucos, um a um dos candidatos à liberdade ia escapando no silêncio da noite. A ação exigia quietude semelhante à do suicídio da filha de Rita. Judite estaria realmente fugindo em busca da liberdade? Ou não se trata de fuga alguma?

Sair da vida, de uma vida encarcerada, dos descontroles e da falta de limites da mãe que tratava quase todas as pessoas como seres desprezíveis, inclusive, àquelas que estiveram tão próximas da viúva durante todo o velório. Parece-nos pertinente uma leitura do suicídio da viúva como uma fuga da mãe, do pai e dos membros da comunidade que já a rotulavam desde seus olhares carregados de medo e de seus afastamentos.

Fugir sim, para bem longe, pois durante o velório de Nestor, Judite “[...] chorou deixando correr lágrimas que formavam cordões de mágoa.” (DANIEL, 1987, p. 288), provavelmente já havia compreendido que acometida ou não pela aids, para ela viver seria cada vez mais difícil. Aqui, a metáfora cordões de lágrimas se associa perfeitamente ao instrumento usado por ela para se colocar fora da vida.

Percebemos que a aids ainda permanece marcada pelas definições estreitas do tipo: contagiosa, incurável e mortal. Se tais termos expressam parte de uma verdade acerca da aids, estão longe de exprimir a verdade. Os pavores gerados pela ignorância dão origem às diferentes fantasias de transmissão da doença por contato imediato. E mais, funcionam como parte do alicerce da terceira epidemia, a epidemia do pânico e dos preconceitos, que faz adoecer toda a sociedade, até porque toda ela se encontra no mesmo barco, o barco da aids biológica real ou imaginária. “Somos universalmente portadores, seja do HIV, seja do fantasma da aids.” (LENT; VALLE, 1997, p. 6).

As reflexões destes autores permaneceram distantes do que era vivenciado pela personagem Judite. Com o conflito instalado a partir dos acontecimentos daquele dia do velório do Nestor que, segundo o narrador, “[...] era muito, como as vozes [...]” (DANIEL,

1987, p. 287), ela compreendeu: já lhe haviam imposto a morte civil, da outra ela mesma se encarregaria dias depois, não a deixando sob a responsabilidade do tempo, dos preconceitos e das discriminações.

Naquele velório, “como um dia plural, as vozes demoraram um longo tempo até atingir Judite [...]” (DANIEL, 1987, p. 287), contudo, quando

a atingiram, o fizeram com requinte de crueldade sem igual. E ainda que, sem saber o que diziam os presentes quase ausentes, posto que muito afastados dela e do fêretro, “[...] observou que as vozes demoradas vinham de um considerável ajuntamento de curiosos que se mantinham à distância, no meio das quais a maioria das pessoas ela conhecia bem. Inclusive seu pai.” (DANIEL, 1987, p. 287).

Sem a consideração e a acolhida solidária da mãe e do pai, restou-lhe admirar:

[...] a imensa coloração de flores muitas que a cercaram toda a noite. Inclusive esplêndidos girassóis. Lembrou-se de gente que sofria com ela, preocupada de estar ali, grave e digna, gente que atravessou a noite. Silenciosamente. Esta gente continuava à sua volta, como se protegessem Nestor da curiosidade dolorosa dos que estavam longe [...] (DANIEL, 1987, p. 287).

As pessoas sempre desprezadas por Rita – Deli, Miro, Val, Roi, Ia e Padre Félix – passaram a noite à volta de sua filha. Solidárias elas deixavam fluir a sensibilidade, o acolhimento, o carinho e o respeito à vida – sim à vida –, Judite estava viva. E garantiam as últimas homenagens ao falecido Nestor.

Justamente as pessoas que Rita não gostaria de encontrar no cemitério foram as que se responsabilizaram pela organização do velório e ofereceram à viúva aquilo que ela enquanto mãe deveria ter dado naquelas primeiras horas de luto – atenção, compreensão, carinho e talvez até um pouco de tranquilidade –, mas, nada disto, antes a mãe colaborou, e muito, para acelerar o estresse de Judite, deixando-a ainda mais vulnerável ao desequilíbrio emocional que não tardou a se manifestar.

A viúva decidiu que não iria inaugurar, ainda que apenas para os seus conhecidos, a fila das mulheres vivendo com aids. Aliás, Judite é do tempo em que ainda não era possível a escrita de **O amor que rouba os sonhos**: um estudo sobre a exposição feminina ao HIV (CARVALHO, 2003).

No texto do psicanalista João Alberto Carvalho (2003) encontramos uma reflexão sobre o patriarcalismo com sua ideia de relação de gênero como parte de uma estrutura hierárquica e a tradição do conhecido amor romântico marcado pelas ideias de que há um outro que completa cada pessoa. Há na relação algo perene, de eterno mesmo e capaz de exigir incondicionalidade. Deste modo, vê-se que a realidade vivenciada pela mulher que, tendo uma relação de amor estável, é aquela em que tal mulher apresenta uma enorme dificuldade de argumentar o uso do preservativo com o parceiro. Um laço perfeito: subjetividade e cultura.

No bojo de sua ação, o silêncio do discurso, a mulher parece deter o poder de criar o real, daí nosso entendimento de que o seu agir é antagônico ao das **Cobaías de Deus**. Judite não solicita “[...] traga uma corda irmão, ir-

mão a-corda [...]” (CAZUZA; RÔ RÔ, 1999), é ela mesma quem não apenas pega a corda e executa o ato como também prepara delicadamente o objeto. É possível pensar que sem o marido, afastada e com ódio de Rita que, provavelmente lhe dificultava o acesso das pessoas, principalmente as ligadas ao Deli, é possível que a viúva em conformidade com as Cobaías de Deus, tenha vivido muito só naqueles seus últimos dias. Onde a solidão, o distanciamento, o silêncio do discurso, a passagem ao ato.

“[...] - Miro, você é muito novo. Sou uma mulher infeccionada. Não fique perto da gente. Eu e seu Deli estamos abraçando o amor de Nestor e estamos com Aids.” (DANIEL, 1987, p. 290). Assim falou Judite logo após o confronto com a mãe, episódio que foi seguido da iniciativa do jovem Miro de ajudar o seu amigo Deli a conduzi-la no cemitério. Nota-se que há no discurso da enlutada uma insistência no tema da infecção. Pouco antes, ela já havia solicitado a Deli que não a tocasse pois poderia lhe contagiar, ao que ele respondeu: “Não tenho medo, dona Judite [...] se a senhora não tem medo de que eu lhe contagie, posso ficar abraçado, porque amor a gente tem que abraçar...” (DANIEL, 1987, p. 290). O amor a que Deli se refere é o da viúva pelo falecido.

Recorrente no discurso da viúva durante o velório, o amor por Nestor surge em uma de suas falas como uma exemplar conexão com a cena do suicídio descrita pelo narrador, quando, mais uma vez, dirigindo-se a Rita, ela diz: “[...] Eu estou estufada de Aids, que é de amor, em todos os meus buracos. Ele me enchia de Aids, todos os dias [...]” (DANIEL, 1987, p. 290.).

A partir da exposição sobre a inquietação daquela mulher durante o velório, suspeitamos que sua trilha seja a preocupação com a ausência de sensibilidade, de solicitude, de atenção e de compaixão das pessoas a que ela se percebia exposta a partir de então, daí a recorrência do tema da contaminação em seu discurso.

A maioria dos seus vizinhos se limitava a dizer “matou-se de medo da peste.” (DANIEL, 1987, p. 294). O que foi feito por Judite propiciou emergir mais inquietações nos membros da comunidade e também em nós que escrevemos e em você leitor que agora nos acompanha nesta jornada-perscrutação. Pois ao refletir sobre a morte de Judite cada um esbarra em sua impotência diante do processo do morrer escolhido por ela. E para além desta perplexidade constatada em si mesmo, o sujeito termina se vendo obrigado a constatar que o suicídio é uma possibilidade também para si.

O dispor da própria vida não era privilégio da viúva do Nestor, de fato era/é uma questão de todos. Para Camus (1989), ele é o único problema filosófico sério. A exigência é examinar se a vida vale ou não a pena ser vivida. O suicídio é considerado pelo autor, o único problema existencial realmente sério, dado que a entrada na morte não pertence mais ao destino e sim ao próprio sujeito.

Freud (1974, v. XXI), em seu texto **O mal-estar na civilização**, escrevendo sobre a pulsão de morte, afirma que ela é constituída de forças enigmáticas da natureza humana. É através dela que o sujeito põe em ação a agressividade, que é inerente à condição humana. Uma vez que é impossível suportar a presença da agressividade em todos os momentos da vida, faz-se necessário que ela seja inibida e reenviada ao próprio ego do sujeito, que dela retoma uma parte, dando origem ao superego, ou seja, à consciência moral. Mas isso não impede que de uma peripécia da agressividade ela se retorne ao próprio sujeito. Já que o superego não proíbe o desejo e sim a satisfação plena dele. O desejo estará sempre ali, levando o sujeito a uma busca incessante e à consciência de sua incompletude.

A passagem ao ato realizada por Judite, possibilita também pensar-la a partir da lógica de uma destas peripécias da agressividade que, tendo ido ao extremo, voltou-se contra o próprio sujeito. E assim, promoveu a morte daquela mulher.

Faz-se mister que estejamos atentos às peculiaridades do caso em questão, assim como o faz a Psicanálise nos estudos de casos individuais. Há em cada um deles, motivações singulares, muitas fantasias, motivos inconscientes básicos, além da própria dinâmica interna do sujeito, que de fato muito contribuem para o surgimento de fatores que desencadeiam os investimentos na autodestruição.

Retomando o texto de ficção, vemos que os conhecidos da viúva presentes no cemitério durante o seu enterro passam a ter a inquietação como companheira, porque sabedores e divulgadores daquilo que para eles tornara-se um motivo de grande preocupação “[...] a Aids se espalha!” (DANIEL, 1987, p. 294). Como um enorme desmancha prazeres, a Aids está no meio de nós. Saiu daquele lugar distante onde o discurso inicial a havia colocado - entre os *gueis*⁴⁰, os usuários de drogas, os artistas etc. – e se estabeleceu na vila, ou mais que isto, na vida, em outras vidas. Instalou-se, veja só, até mesmo no corpo de mulher.

De volta ao começo, uma vez que é impossível olvidar as palavras da narrativa – enforcou-se, suicídio quieto. Nossa impressão é que o narrador tem razão ao ser sucinto. Enquanto ato acabado, não existe o que ser pronunciado e/ou interpretado do suicídio, contudo ousamos contrariar esta impressão citando aqui as palavras de Neves (1984, p. 218-219).

Dentro de uma visão realmente psicanalítica, acredita-se que o suicídio é uma situação psicótica [...] Digo que o caracteriza como ‘psicótica’ a atuação suicida é a reativação de núcleos e componentes psicóticos de personalidade (e quem não os tem, em algum lugar, em algum grau?!)

40 Em conformidade com os escritos de Herbert Daniel, optamos por usar neste trabalho a palavra “guei” e não aquela em inglês – *gay*. A escolha do escritor salienta o contexto sociocultural e político no qual, as homossexualidades masculinas encontram-se inseridas em nosso país.

que, podendo permanecer inativos e neutralizados pelas partes não psicóticas de personalidade, por motivos específicos, podem se manifestar em determinados momentos. Esta emergência das partes psicóticas da personalidade pode se fazer tanto de modo súbito, brusco e violento, como de modo lento e gradual.

Do que acabamos de ler, nosso interesse no momento procurando transitar ainda um pouco mais pelos caminhos que nos está levando à morte de Judite, se localiza particularmente na frase que o autor colocou entre parênteses e encerrou com interrogação e exclamação. Assumir que todos nós somos portadores de núcleos psicóticos de personalidade em algum espaço e/ou grau, ajuda-nos a confirmar quão complexo é o tema do suicídio. Se é comum o escamotear o discurso sobre a morte, mais ainda ele se faz quando o que está em pauta é o dar a morte a si mesmo. O tema não é da personagem Judite, não é do outro, é nosso.

O – nosso – aqui reivindica um entendimento mais amplo, ou seja, compreender que a problemática dos atos suicidas é plurideterminada, carece de uma reflexão que contemple não só aquilo que a lente de uma ciência alcance, mas também que se abra às considerações oriundas das teorias das diversas ciências que se debruçam sobre a questão.

[...] O suicídio deve ser encarado como um ato multidimensionado e multideterminado, que ocorre como ponto máximo de tensão dentro de uma situação de crise, a qual, por sua vez, é emergente de um panorama existencial complexo e bastante tumultuado, e tem como objetivo a morte. (NEVES, 1984. p. 218).

Assim, ao analisarmos a questão, precisamos estar atentos à história de vida do sujeito, ao contexto sócio cultural em que ele se encontra inserido e também ao entendimento que a sociedade do seu tempo tem do suicídio. Ou seja, ao abordar o tema deve-se considerar também o binômio sujeito-comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Salientamos entre os achados desta pesquisa, a representação que a obra estudada faz da epidemia naqueles primeiros anos, apontando o caráter de conflito permanente encontrado na aids e ressaltando a angústia dos sujeitos infectados pelo HIV. E também, capturando, de um lado a ausência de compaixão das pessoas mais próximas dos acometidos pela aids e, de outro, a solicitude e a solidariedade vindas de pessoas não pertencentes ao grupo de familiares ou de amigos daqueles sujeitos.

Na trama, aids, vida e morte surgem relacionados entre si. Ali, des-

de os ritos fúnebres de Judite, algumas personagens empenharam-se em ressignificar suas vidas; outras continuaram dedicando o seu viver aos mesmos afazeres, pensamentos e sentimentos e ainda sustentando atitudes de outrora.

Convidativa, a escritura da aids possibilita a multiplicação de temas e questões. Associá-la ao suicídio, outra temática multiplicadora de temas, fez-nos observar o quanto uma e outra são capazes de mobilizar o mundo interno, a alma das pessoas, e no caso da trama, a experiência subjetiva das personagens. Por isso, a entrada de Judite na morte deve ser tomada como um ato multidimensionado que impõe aos sobreviventes empreenderem, uma vez mais, a reflexão sobre o significado de suas próprias vidas. Afinal, se o comentário durante a última oração do rito fúnebre da viúva do Nestor, é que a aids estava se espalhando. É importante observar que se ela se espalhava, a vida não parava, seguia sempre avanti.

A vida com suas luzes e sombras, nunca se faz inerte, e na narrativa, o ato da viúva costura aids, vida e morte. Se a corda de Judite não foi capaz de enforcar e levar à morte ideias equivocadas acerca do viver, do vírus, da síndrome, da epidemia, do ser humano e de sua relação com o poder, é certo que ela acordou para a vida alguns personagens adormecidos pela falta de esperança em novos tempos, pelo pânico ou mesmo pelo comodismo. Assim, podemos pensar que o suicídio de Judite, para além da morte, fez-se provocador de vida e de discursos dela contempladores.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, A. O suicídio na doutrina católica. In: D'ASSUMPÇÃO, Edvaldo Alves. (Coord.). **Morte e suicídio: uma abordagem multidisciplinar**. Petrópolis: Vozes,

1984. p. 222-225.

ASSIS, M. de. **Esaú e Jacó**. Goiânia: Planeta, 2004.

_____. Helena. In: _____. **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguiar, 1991. v.1.

_____. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira; Brasília: INL, 1977.

BESSA, A. P. B. **As correspondências nos romances de Machado de Assis**. 2004. 156f. Dissertação (Mestrado em Letras). Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2004.

CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

CARVALHO, J. A. **O amor que rouba os sonhos**: um estudo sobre a exposição feminina ao HIV. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

CAZUZA; RÔ RÔ, A. Cobaias de Deus. Intérprete: Ângela Rô Rô. In: RÔ RÔ, A. **Milênium Ângela RÔ RÔ**. 1999. Polydor, 1999. 1 CD. Faixa 14.

DANIEL, H. **Alegres e irresponsáveis abacaxis americanos**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987.

_____. **Vida antes da morte**. Rio de Janeiro: Jaboti, 1989.

FREUD, O mal-estar na civilização (1929-1930). In: _____. **O futuro de uma ilusão; O mal-estar na civilização; outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas, v. XXI).

LENT, C. F.; VALLE, A. do. (Org.). **Pontes: AIDS e Assistência**. Rio de Janeiro: Banco de Horas do IDAC, 1997.

MARTINS, A. C. B. **O processo de resignificação da vida por pessoas infectadas pelo HIV**. 2005. 153 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

MARTINS, A.C.B. **Aids, vida e morte no romance *Alegres e irresponsáveis abacaxis americanos*, de Herbert Daniel**. 2009. 158 f. Dissertação (Mestrado em Letras/Literatura Brasileira). Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

MORICONI, I. **Urgência, orgia, escrita da AIDS**. Disponível em <<http://www.cronopios.com.br/site/colunistas.asp?id=1746>>. Acesso em: 19 set. 2007.

NEVES, F. J. de L. O suicídio na perspectiva psicanalítica. In: D'ASSUMPÇÃO, Edvaldo Alves (coord.). **Morte e suicídio: uma abordagem multidisciplinar**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 218-221.

CAPÍTULO VIII

TRAVESTI NA PERIFERIA DO CAPITALISMO: OS ARRANJOS ENTRE O DISCURSO, A MÍDIA E A NECROPOLÍTICA

Ribamar José de Oliveira Junior

Rosana Costa de Sousa

Leda Mendes Gimbo

INTRODUÇÃO

Apesar de pouco conhecido no Brasil, o cientista social e historiador africano Achille Mbembé (1957), possui uma obra voltada para o pensamento pós-colonial e tece noções sobre o conceito de necropolítica — entendido como uma política situada na produção da morte em larga escala frente a crise sistêmica da periferia do capitalismo — que se encaixa no contexto brasileiro de violência urbana. O autor se refere à “destruição material dos corpos e populações humanos julgados como descartáveis e supérfluos” (MBEMBE, 2012, p. 135).

A partir desse conceito, explanado primeiramente em francês no ano de 2003 na revista americana *Public Culture*, *Necropolitics* e republicado no ano de 2008 em *Foucault in an Age of Terror: Essays on Biopolitics and the Defense of Society*, organizado por Stephen Morton e Stephen Bygrave, o artigo propõe uma análise da crítica social diante do caso que teve repercussão nacional e internacional na mídia hegemônica, sobre a morte da travesti Dandara dos Santos, assassinada brutalmente no dia 15 de fevereiro no bairro Bom Jardim, periferia da cidade de Fortaleza, Ceará.

Os desdobramentos sobre a noção de necropolítica tocam nos referenciais teóricos de Foucault (2009) sobre a produção de subjetividade do poder frente às formas sociais no sistema capitalista. A teoria social foucaultiana discute as ferramentas de governo, as maneiras de reger e controlar corpos de indivíduos (biopolítica) e coletividades (anatomopolítica). Na perspectiva do biopoder, “o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão” (2008, p. 155). A travestilidade, ao desafiar o corpo disciplinado, e por ser um fenômeno contemporâneo em relação a corporeidade do sujeito no contexto do capitalismo tardio aponta os rumos para a compreensão da *teoria crítica periférica*.

Distante do pensamento eurocentrado, a noção de biopolítica desliza para a necropolítica no eixo de desvelamento do corpo travesti que se inscreve, na sociedade contemporânea, enquanto corpo abjeto, conforme as discussões de Butler (2011). A relação desses corpos com os mecanismos de governo e controle sociais, ganham caráter discursivo, produzem discursos, no mesmo movimento em que se convertem em fatos/dados políticos, dotados de fisicidade. O corpo de Dandara só se materializou, ou seja, o discurso engendra materialidade para construção de si e provoca reverberação social, após a disseminação da gravação do vídeo nas mídias. Antes disso, o que aconteceu a Dandara restringe-se à vida nua (zoé), desprovida de qualquer valor de troca, tal qual o judeu no campo de concentração, reduzido a valor zero e despojado de todos seus valores de uso “assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica” (AGAMBEN, 2010, p. 138).

Sendo o país que mais mata travestis e transexuais, segundo pesquisa realizada em 2014 pela organização não governamental (ONG) Transgender Europe (TGEU), o Brasil é um exemplo de funcionalidade no âmbito da violência urbana da periferia do capitalismo, operacionalizando o conceito de necropolítica de corpos queer.

INVENÇÃO DE SUJEITO E CORPO ABJETO

O debate de gênero, portanto, é político, estratégico, sofre influência decisória do capital, a partir da expansão do sistema econômico vigente. Como afirma Spargo (2006, p.17), desde o século XIX “essas ‘tecnologias do sexo’ tinham por objetivo preservar e fomentar uma população (ou força de trabalho) produtiva e procriadora que ia ao encontro das necessidades de um sistema capitalista em desenvolvimento”. Ou seja, a inauguração da categoria ‘homossexual’ no século XIX vinha de acordo com a expansão do sistema capitalista e visava prioritariamente o controle do corpo homossexual. No que Foucault antecipa:

É o diagrama de um poder que não atua no exterior, mas trabalha o corpo dos homens, manipula seus elementos, produz seu comportamento, enfim, fabrica o tipo de homem necessário ao funcionamento e manutenção da sociedade industrial, capitalista (FOUCAULT, 2008a, p. 17).

Foucault (2014) argumenta que não é possível falar de homossexualidade antes do século XIX porque quem organiza esse discurso dentro de um sujeito chamado ‘o homossexual’ é a ciência moderna. Como Spargo explica as palavras de Foucault, o homossexual “era sujeito de, e sujeito a investigação sistemática num vasto leque de campos discursivos, incluindo a demografia, a educação e o direito, que estavam preocupados em proteger a

saúde e a pureza da população” (SPARGO, 2006, p. 18). Foucault diz que não é possível citar o homossexual porque até o século XIX não existia a produção desse sujeito.

Esquemas lineares e simples não permitem compreender o modo singular de atenção que, no século IV, se dava ao amor pelos rapazes. É preciso tentar retomar essa questão em outros termos que não o da ‘tolerância’ a respeito da ‘homossexualidade’” (FOUCAULT, 2014, p. 236).

Até aquele momento existiam pessoas que eram condenadas à fogueira por práticas sodomitas, por exemplo, dentro do contexto das sociedades cristãs, quando o pecado vira doença e o comportamento vira identidade. Então, a partir da modernidade percebemos a construção de um tipo ideal de ser humano, não é o homem que inventa a realidade, é a ciência que inventa o homem, essa noção de sujeito centrado, dono da sua percepção. É a modernidade que entroniza a razão como o ápice do humanismo, então o homem utiliza a razão, não mais a religião, para explicar a realidade, constituindo o pensamento racional. E essa noção de ser humano é bastante restrita, quem fica fora dessa regra fica fora do humano, o que a teoria *queer* chama de abjeção. Colling diz que “os abjetos são pessoas que não gozam do estatuto de humanos e, por isso, podem ser violentadas” (COLLING, 2012, p. 125).

O intuito da heteronormatividade em padronizar e excluir o diferente é completamente divergente das estratégias políticas e de emancipação da teoria *queer*. Segundo o conceito de Miskolci, “a heteronormatividade é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente as normas de gênero” (2012, p. 47). Complementando, para os estudos *queer*, de acordo com Spargo (2006), não há a tentativa de “desconsiderar ou inverter a oposição, a teoria *queer* pode ser entendida como o exame das maneiras pelas quais essa oposição moderou hierarquias morais e políticas de saber e poder” (SPARGO, 2006, p. 44). Ou seja, não há aqui a intenção de sobrepor um sujeito ao outro, mas de desconstruir a hierarquia pautada pela heterossexualidade compulsória⁴¹.

Nessa perspectiva de quem produz os discursos, o poder se torna fruto da relação de um centro que se coloca como normal e produz uma periferia, gerando o lugar necessário de ‘anormal’ para que a subjetividade-centro, nomeativa, se mantenha e se institucionalize como ‘normal’ configurando uma relação de poder. É dessa maneira que a abjeção é constituída, a travesti não está nem na heterossexualidade nem na homossexualidade, nem no homem, nem na mulher. A heterossexualidade possui o interesse exclusivo na masculinidade e feminilidade no modo convencional dos termos.

41 Heterossexualidade compulsória é termo cunhado por Adrienne Rich (1980) em argumentação sobre a orientação sexual lésbica. Designa a obrigação de se desejar o sexo oposto.

Então, a heterossexualidade seria o lugar dominador com relação às práticas sexuais e a homossexualidade o ocuparia o lugar dominado, porém, dentro dessa relação existe algo que não está nem na ordem do discurso, que constitui o fora, o abjeto. Aquilo que não é sequer nomeado, não deveria nem existir, em nossa análise: a travesti. Nesse ponto, existe a quebra da teoria foucaultiana com a modernidade sustentada na dialética, nos binarismos opostos, na noção de senhor-escravo conforme Butler (2016).

Prosseguindo a leitura foucaultiana, o filósofo começa a dar visibilidade a essas zonas da vida que não são sequer nomeadas: o louco, o prisioneiro, gay, pervertido, as práticas não ortodoxas de sexualidade. Para ele, as relações de poder são produtos e produtoras dos discursos, engendradas uma na outra a prática discursiva e a de poder operam sobre os modos de subjetivação (FOUCAULT, 2003). Se atenta ao que não está sequer na ordem do discurso.

Os corpos queer, então, são aqueles que estão fora das margens do que seria ‘inteligível’, daquilo que pode ser compreendido dentro das normas, normas estas, como vimos, criadas pelas instituições, pelos dispositivos disciplinares. No caso das travestis e transexuais, há ainda mais a definição de lugares subalternos na sociedade devido à caracterização padronizada que cada corpo ‘deve’ seguir. Existe a ideia de que para ser de fato considerada mulher, a transexual precisa obrigatoriamente sentir o desejo de realizar a cirurgia de redesignação sexual e a travesti não, mas isso nem sempre ocorre porque existem as inúmeras especificidades de cada indivíduo.

Foucault influenciou amplamente o desenvolvimento da teoria *queer* e dos estudos com perspectiva desconstrucionista. Aqui, o que apropriamos dos seus estudos da primeira fase é como se dedica em *A Ordem do Discurso* (1970), *As Palavras e as Coisas* (1966) e *História da Loucura* (1961) a investigar como a ciência produz/inventa sujeitos, como o saber é capaz de fabricar o homem. Em suas obras desse período, Foucault traça uma espécie de genealogia do poder e se preocupa exatamente em compreender como a ciência se torna um elemento dentro dos dispositivos de poder que disciplina nossos corpos, torna nossos corpos economicamente úteis e politicamente dóceis. Em seus termos se caracteriza, portanto, como sendo:

Uma “anatomia política” que é também igualmente uma “mecânica do poder” está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis” (FOUCAULT, 2000, p. 135).

Direcionando o debate para a perspectiva de quem produz os discursos de poder e a relação de um centro que se institucionaliza como ‘nor-

mal', a produção da periferia em que configura a relação de poder entre o que é considerado anormal, comunga com a análise do caso Dandara e pode se aplicar ao conjunto da periferia do capitalismo, principalmente quando é notória o fenômeno das "massas supérfluas" que vivem expulsos dos arranjos socioeconômicos.

Utilizando o conceito de 'dispositivo' em Bentham, Foucault desenvolve a lógica de 'dispositivos de controle', onde as instituições possuem modelo arquitetônico bastante parecido. Na obra, o pensador francês analisa prisão, escola, fábrica, exército e hospital, cinco instituições que a modernidade inventa para adestrar os nossos corpos, nos tornar economicamente úteis para o capital e politicamente dóceis para não resistir à dominação. Como questiona em *História da sexualidade*, volume I,

Toda esta atenção loquaz com que nos alvoroçamos em torno da sexualidade, há dois ou três séculos, não estaria ordenada em função de uma preocupação elementar: assegurar o povoamento, reproduzir a força de trabalho, reproduzir a forma das relações sociais; em suma, proporcionar uma sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora? (FOUCAULT, 2006, p. 43-44).

Foucault (2000b, p.61), destaca que "o panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens. Funciona, desse modo, com mais eficácia do que o poder violento, físico, de controle dos corpos. As diferenças entre materialidade e imaterialidade do dispositivo se explicam dessa maneira para Dalmonte:

Enquanto elemento concreto, na verdade, o panóptico opera com base na ideia de vigilância decorrente de sua estrutura, ocasionada pelo dispositivo, representado pela visibilidade, que assegura ao observador a capacidade de ver e fragiliza o observado, que pode ser devassado a qualquer momento. O dispositivo, portanto, decorre de uma estrutura física, mas opera no campo das ideias, buscando-se um consenso em benefício da maioria, o que é próprio da filosofia utilitarista. (DALMONTE, 2000, p. 61).

Nos meios de comunicação a mensuração objetiva do controle exercido se dá pela materialidade na própria discursividade, Dalmonte (2000, p. 62) diz que "na comunicação midiática, o dispositivo se faz presente na mesma perspectiva" que as instituições de controle dos corpos citadas anteriormente. Dalmonte aponta as relações entre materialidade e imaterialidade do discurso midiático segundo os dispositivos de apelo de Véron (1985) "títulos, subtítulos, chapéus etc.", de modo que títulos, por exemplo, enquanto grafia, não são apenas físicos, mas se tornam "elementos capazes de operacionalizar um conjunto de sentimentos/sensações quanto ao que indicam" (VÉRON, 2000, p. 62).

No entanto, Foucault não se pergunta como nós resistimos a esse processo nem quais são as estratégias de resistência perante o poder (a teoria *queer* faz isso), seu objeto é perguntar quais são os efeitos desse poder sobre os corpos quando eles são introduzidos na vida. Preocupa-se em desvendar quais são os mecanismos de dominação. O poder cria os corpos, por exemplo, quando o médico diz se é menina ou menino, a partir do nascimento já somos compelidos a sermos o que esperam de nós, o que nos dizem que somos.

É na perspectiva de análise dos resultados do exercício de poder sobre as formas de vida que podemos pensar em como o discurso médico criou o termo homossexual, quando o médico húngaro Karoly Maria Kertbeny o utilizou pela primeira vez, em 1896, para designar as pessoas do mesmo sexo/gênero que se relacionam. Encontramos reforço nessa argumentação pelas palavras de Judith Butler que explica:

A situação do discurso consiste no fato de que a linguagem chega como um endereçamento que não desejamos e pelo qual somos, num sentido original, capturados, para não dizer – segundo os termos do próprio Levinas – feito cativos. Portanto, já há certa violência quando somos remetidos a um discurso, nomeados, submetidos a uma série de imposições, compelidos a responder a uma alteridade exigente. (BUTLER, 2011, p. 23).

Em Foucault o gênero não aparece como um dado da realidade em si, não existe antes da linguagem. A identidade de gênero é efeito do poder. Não é o homem que exerce o poder, o poder que inventa o homem. E antes desse homem dizer o que é masculino e feminino existe um mundo estruturado, inclusive antes de ele próprio entrar no mundo. Só pode existir enquanto homem se ele se adequar a essas regras cristalizadas que o torna inteligível ante a sociedade, isto se relaciona a noção de performatividade de Butler (2011), citada brevemente no início deste estudo. Spargo (2006) alerta para o uso indevido do conceito de performatividade, para ela “no senso comum, a performatividade é muitas vezes mal interpretada como performance.

BIOPOLÍTICA E NECROPOLÍTICA NO CASO DANDARA

Na argumentação de Mbembe (2014), há enlaces foucaultianos fincados diante do que é entendido como biopoder, esse domínio da vida sobre a qual o poder tem estabelecido controle. O ensaio sobre necropolítica, plantea a hipótese de que a última expressão de soberania reside amplamente em o poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer. Para o autor, fazer viver ou fazer viver, constitui os limites da soberania e seus atributos.

A proposta, de acordo com Mbembe (2014), se distancia das considerações tradicionais sobre a soberania que se dão as ciências políticas e das

relações internacionais, se aproxima mais a crítica foucaultiana as noções de soberania circuncidadas pelo biopoder e as relações com a guerra. O poder, que não é necessariamente um poder estatal, faz referência contínua e invoca a exceção, a urgência e a noção ficcional de inimigo.

O ponto chave para compreender a argumentação de Mbembe (2014) é compreender como o exercício do biopoder dentro da periferia do capitalismo, parece decidir e controlar quem deve morrer ou viver, quais vidas importam.

Este controle pressupõe a distribuição da espécie humana em diferentes grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma ruptura biológica entre uns e outros (MBEMBE, 2014, p. 22).

Tomando o racismo como exemplo, o autor desenha um esquema de entendimento influenciado pela perspectiva de alteridade em Hanna Arendt, a propósito do caráter espectral que há no mundo entre a nação e raça. O racismo é entendido na obra, como uma tecnologia que pretende permitir o direito de exercício do biopoder, visto em uma passagem como o direito soberano de matar. No nosso trabalho, a travestifobia, relacionada dentro do aspecto do racismo, parece se relacionar com esse arquétipo de uma formação dos mecanismos de biopoder inscritos na forma com que funciona os Estados modernos.

Corroborando o pensamento de Foucault sobre o Estado nazi, como exemplo de Estado que exerce o direito de matar, o autor pontua que dentro da economia do biopoder, a função do racismo consiste em regular a distribuição de mortes, pondo em jogo as possibilidades das funções mortíferas do Estado e a condição e aceitabilidade da matança. A travestifobia, no caso é entendida como um atentado a ordem e se relaciona com as formas do poder de atuar no campo biológico e social. Por isso, a produção de subjetividade das travestilidades acabam negligenciadas e desarranjadas do setor socioeconômicos, se rendendo a marginalização e as relações de silenciamento.

A necropolítica atua como reconhecimento da percepção de que a existência do Outro, não importa, segue o rebanho de “massas supérfluas” por não possuir efeito produtivo, romper com a disciplina da biopolítica e com a ordem discursiva, mas que ao mesmo tempo, a existência do Outro é um atentado a vida. Se o diálogo entre o desejo e a instituição apresentado por Foucault em A ordem do discurso (FOUCAULT, 1996) pauta que a instituição não pode lidar com o desejo, pelo fato do mesmo não se inserir numa ordem discursiva, a travestilidade controlada pelo discurso, acaba invalidada e quando validada, codificada a maneira da instituição.

Parte daí que Hilário (2015), defende dentro do conceito de necropolítica, a possibilidade e pertinência de uma crítica radical ao século

XXI, tendo em mente a crise sistêmica do arranjo do Estado e do Bem-Estar Social na dinâmica econômica do plano neoliberal, uma teoria crítica periférica como ponto para entender o mundo atual. A consideração final dele é entender:

A questão da crise sistêmica atual e de como a necropolítica se apresenta como a forma da política adequada ao declínio da forma social capitalista, no sentido de exercer a função de manter esta sociedade minimamente firme numa época marcada por sua decomposição (HILÁRIO, 2015 p.196).

Hilário aponta as variações foucaultianas para analisar as formas com que o poder voga dentro da periferia do capitalismo para explicar processos de barbárie em curso em países como o Brasil. Aqui, vamos elucidar o fato do país ser o que mais mata travestis e transexuais no mundo e refletir sobre a materialidade do corpo no discurso midiático, tendo como base a repercussão midiática do vídeo em que transmite a morte da travesti Dandara dos Santos, 42, assassinada brutalmente na periferia de Fortaleza no dia 15 de fevereiro de 2016, para se evidenciar a funcionalidade da necropolítica.

Se para Foucault (2010), o governo é entendido como o conjunto das instituições e práticas guiadas por procedimentos, técnicas e métodos que garante a orientação dos homens, uns pelos outros, e as instituições atuam em conflito com o desejo e a ordem do discurso, podendo ser invalidada dentro da esfera pública, como pensar a questão da segurança das populações e a produção de vidas das coletividades marginalizadas?

As travestis fora do eixo da política voltada para a produção da vida, atalham dentro do dispensável pelo processo produtivo amplo, assim como aqueles que “são expulsos e jogados no mercado informal e precário, nas margens da cidade etc”. De acordo com Hilário, a necropolítica parece cada vez mais com aquilo que Marx (1988) chamou de “trabalho morto” (isto é, força de trabalho que se acumula na forma de máquinas) e, assim, passa a descartabilizar sujeitos agora tornado supérfluos, dispensáveis, sobrantes.

Voltando ao conceito de Foucault sobre biopoder e agora pontuando o termo biopolítica — a forma na qual o poder tende a se alterar no final do século XIX e início do século XX e as práticas disciplinares usadas para governar populações — Achille Mbembé vem considerar diante do fato social atual que “em termos de política, isso se traduz na passagem da biopolítica para uma necropolítica (MBEMBE, 2014).

Para compreender a noção de necropolítica de corpos queer, iremos utilizar como ferramenta de análise crítica da representação midiáticas inserida no discurso na mídia hegemônica sobre vídeo do assassinato de Dandara. Se por um lado a imagética de travesti é materializada diante biopoder na ordem discursiva da mídia apenas após o registro viral na internet, podemos

considerar que o sujeito travesti é apontado como um sujeito supérfluo, como cita Hilário em Bertrand Ogilvie (2012), “aquele cuja força de trabalho já não é mais necessária ao modo de reprodução do capital em sua fase atual converte-se em portador de uma vida matável”.

Se os modos de vida dentro do sistema capitalista são baseados em troca de mercadorias dentro do eixo de socialização da compra e venda de trabalho, significa que as travestis está fora do circuito. Dentro, quando se fixa no mercado informal tendendo de recorrer ao corpo como saída de sobrevivência, dentro de um sistema que não legitima sua subjetividade e suas formas de produção de vida, distantes da matriz heterossexual e compulsória de institucionalização do modo de viver e designadas a prostituição, como corpos abjetos.

REPRESENTAÇÕES MIDIÁTICAS DE DANDARA E BREVE ANÁLISE DE COMO O JORNALISMO PAUTA A TRAVESTILIDADE

“Quando subiu na moto que a levaria ao local onde o vídeo de seu espancamento foi feito, Dandara dos Santos deu tchau e sorriu para quem estava ao redor”, conta a matéria *Dandara dos Santos: a travesti prestativa, alegre e cheia de amigos* da repórter Sara Oliveira do jornal O Povo. De acordo com a matéria Dandara tinha 42 anos e se viu mulher aos 18 anos, quando não abandonou mais roupas curtas. A narrativa jornalística segue Dandara foi para São Paulo por volta dos 25 anos e lá morou por dez anos. Voltou a Fortaleza e descobriu ter HIV. A mãe, Franscisca Ferreira de Vasconcelos, 72, aposentada, segundo Sara, sabia das constantes humilhações que a filha sofria por ser travesti.

Um mês depois, no dia 25 de março de 2016 o jornal publicou a matéria de Igor Cavalcante *MPCE detalha como agiu cada um dos envolvidos na morte de Dandara*. Ao todo foram 12 envolvidos, e um ainda não foi identificado, e nove foram capturados pelo assassinato. Em esquema, o jornal O Povo especificou e detalhou como agiu cada no homicídio. Quatro são adolescentes e entre os agressores, eles são os mais violentos, um deles sendo responsável pela pedrada que desfigurou o rosto da travesti. O jornal publicou no mesmo dia a matéria *Dandara, Hérika e Paulete: a demanda por respeito e justiça* pontuando mais três casos de violência um mês após a morte de Dandara.

Tomando como foco a narrativa jornalística do O Povo, vários outros meios de comunicação da mídia hegemônica também pautaram o caso como foi o G1, Folha de S. Paulo, Estadão, BBC Brasil, Agência Brasil e

entre outros. Na imprensa internacional, o Daily Mail, The Sun e Mirror e o The New York Times. Tendo em vista a representação construída da imagem da travesti Dandara na mídia, se vale questionar a forma como o jornalismo produz pautas sobre a violência LGBTT. Os desdobramentos da notícia e a materialidade do corpo ser significado pelo discurso da mídia hegemônica.

Ainda, o discurso midiático colabora para a manutenção de uma hierarquia entre as identidades de gênero, orientações sexuais e práticas sexuais dos sujeitos em prol da heteronormatividade. O pautado no caso Dandara não foi a negligência das políticas públicas para as pessoas LGBTT, isso foi um desdobramento da pauta. O que causou o furor por parte da mídia hegemônica foi o registro violento da morte de Dandara e o compartilhamento nas redes sociais.

Nesse mesmo movimento, a mídia deve ser caracterizada como uma construção discursiva obrigatoriamente co-determinada por vozes e operações que se realizam para além do espaço midiático, reconhecendo como fator intrínseco à midiatização, tanto a acolhida de outras falas, quanto a definição das condições dessa acolhida. Ao acolher outras palavras, a mídia passa a ser lugar de mistura e metamorfose (GUIMARÃES, 2006, p.51).

Uma imprensa livre de estereótipos também contribui para a manutenção da própria democracia, uma vez que garante os direitos fundamentais de todos. Desse modo colaboramos para o fim de práticas opressoras, produzindo contradiscursos que contestam veemente, expõem as falhas da materialidade discursiva no jornalismo, fornecendo soluções para um melhor exercício, mais ético, plural e humanizado. A boa representação de diferentes identidades nos meios de comunicação, pesquisas sobre gênero e sexualidade juntas ao amplo debate sobre Direitos Humanos na cena política são a chave para a criação de políticas públicas com respeito à comunidade LGBT.

Neste contexto de articulações do cotidiano e contradições sociais, observamos de acordo com Festa (1986), que os movimentos sociais atuam na busca por espaços democráticos, se estruturando com grupos negados pela classe detentora do poder em torno de projetos alternativos. Observamos a perspectiva de estar reorganizando uma noção de poder, na tentativa de diluir uma repartição desigual devido à hierarquia dos discursos. Pensando as mediações, os atores sociais, e políticos, que tecem a trama comunicacional com seus dados simbólicos e imaginários do poder (MARTÍN-BARBERO, 2009).

Os jornalistas têm que identificar novas posturas diante da pluralidade identitária. Devem visar à liberdade de imprensa não só do meio político, da censura, mas também da economia, do capital e interesses privados. Uma série de valores e comportamentos implícitos são tramados no cotidiano, decorrentes de um modelo pelo qual o corpo social se guia, com relações de poder tomadas pela identidade e diferença (SILVA, 2014). Os diferentes

modos em que os indivíduos se baseiam, geram diferentes apropriações, interpretações. Esboçando um laço social, que abriga o ambiente do cotidiano, as relações midiáticas e as negociações de argumentos entre estes (GUIMARÃES, 2006).

Pois se uma identidade consegue se afirmar é apenas por meio da repressão daquilo que a ameaça. Derrida mostrou como a constituição de uma identidade está sempre baseada no ato de excluir algo e de estabelecer uma violenta hierarquia entre os dois polos resultantes – homem/mulher etc. Aquilo que é peculiar ao segundo termo é assim reduzido – em oposição à essencialidade do primeiro – à função de um acidente. Ocorre a mesma coisa com a relação negro/branco, na qual branco é, obviamente, equivalente a “ser humano”. “Mulher” e “Negro” são, assim, “marcas” (isto é, termos marcados) em contraste com os termos não marcados “Homem” e “Branco” (LACLAU, 1990, p. 33).

Os diversos aparelhos sociais que estão presentes desde o nosso nascimento e tendem a nos acompanhar por toda vida se não forem questionados e tencionados para que se pense sobre e ligue a fronteira entre o que é excluído e incluído, formam sujeitos que tendem a formular suas preferências de acordo com um dado pré estabelecido a ser seguido. Essa situação implica um falso reconhecimento do sujeito com a sua identidade, transitando na questão de que o nosso corpo é submetido a práticas e é maleável dentro delas como estuda Foucault (2006).

Uma imprensa livre é imprescindível para a manutenção da democracia onde os direitos de todos são respeitados. A análise aprofundada do exercício jornalístico se faz necessária para que a construção da notícia não signifique simplesmente a manutenção de velhos e opressores valores sobre as vidas da comunidade LGBT. Compreender o que Orlandi traduz quando afirma que “o dizer não é uma propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua” (ORLANDI, 2009, p. 32):

A cultura em todas as formas de discurso, do jurídico ao científico, e dos meios de comunicação, ajuda na produção do “abjeto” como um tipo de diferenciação na qual se configura o excluído. O excluído é produzido no discurso; seu lugar é o silêncio que, em termos sociais muito concretos realiza-se na injustiça do não poder existir. Essa diferenciação precisa ser analisada e desmontada. Somente aí é que algo como a liberdade de existir como se é entrava em cena. Não apenas porque existem muitas pessoas fora das classificações, mas porque é preciso desmontar as classificações para lugar à expressão singular contra todo um campo da experiência silenciada e, assim, proibida de existir ou condenada à morte (TIBURI, 2013, p. 26).

Através do discurso temos a disposição cultural a ser tomada pelo indivíduo. Sendo assim vemos uma questão histórica, dada como aspecto natural, que sempre esteve posto. Vemos que subverte com as normas do poder

está à margem, excluído de um circuito social com normas colocadas e que se parece ter uma premissa que todos conheçam e sejam criados para conhecer pelos órgãos reguladores ao longo de sua vivência (SILVA, 2014).

O discurso midiático quando omite, reproduz opressão com as travestilidades. Seja por serem enquadradas frequentemente em grupos de risco da AIDS, por serem tratadas no masculino, sem direito ao tratamento do nome social pelos repórteres e serem descritas com tom de chacota em situações que foram forjadas exatamente por esse trato negligente da sociedade. A mídia hegemônica traduz que o lugar de travestis é o da marginalidade.

Consideramos que por sua imagem de confiança na distribuição de informações, o jornalismo pode construir e legitimar discursos que reificam práticas opressoras, uma vez que “o fundamento histórico do jornalismo está no conhecimento da realidade, na apuração dos fatos e na apresentação de narrativa correta, crível, isenta de opinião e de parcialidades” (DEL BIANCO, 2004, p. 8). Como diz Louro, “tudo isso permite dizer que os discursos ‘habitam corpos’, que ‘eles se acomodam em corpos’ ou, ainda mais contundentemente, que ‘os corpos, na verdade, carregam discursos como parte de seu próprio sangue’” (LOURO, 2004, p. 79).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Membe (2014), a necropolítica atua como um processo de execução em série, mecanizado e transformado em um procedimento técnico, impessoal, silencioso e rápido. Facilitado pelos estereótipos, no caso, LGBTTFóbicos e com desenvolvimento de um preconceito também de classe. O autor fala que a relação entre modernidade e terror são provenientes de múltiplas frentes. Ele destaca a paixão do público por sangue e as noções de justiça e vingança. Ao citar Foucault em *Vigiar e Punir*, ressalta a execução pública do camponês regicida Damiens que dura várias horas principalmente por satisfazer a multidão.

Compondo a relação poder-saber, os meios de comunicação podem reiterar as estereotipações disseminadas no senso comum, como Foucault relata, “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 2000, p. 31). O pedido de socorro de Dandara em poucos minutos de vídeo ecoa sobre a multidão. O registro e, por conseguinte a reprodução do discurso legitimado na violência urbana na mídia hegemônica, aponta como exemplo de funcionamento da necropolítica na periferia do capitalismo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Necropolítica**: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto. Tradución y edición: Elizabeth falomir Archambault. Melusina [sic], 2011.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam**: sobre os limites discursivos do “sexo”. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). O corpo educado. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 151-172.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016.

_____. **Vida Precária**. Tradução de Angelo Marcelo Vasco. In: Contemporânea. 2011, p. 13-33.

COLLING, Leandro. Como pode a mídia ajudar na luta pelo respeito à diversidade sexual e de gênero? In: PELÚCIO, Larissa; et al.(Org.). **Olhares plurais para o cotidiano**: gênero, sexualidade e mídia. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

DEL BIANCO, Nelia R. **A internet como fator de mudança no jornalismo**. 2004. Disponível em<<http://www.bocc.ubi.pt>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

FESTA, Regina. Movimentos sociais, comunicação popular e alternativa. In: FESTA, R.; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Orgs.). **Comunicação popular e alternativa no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1986. p.9-30

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. **História da sexualidade I**: vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 17. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

_____. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____. **A vida dos homens infames**. In: _____. Estratégias, poder-saber. Ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p.203-22, 2003.

_____. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008a.

_____. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France. São Paulo: Perspectiva, 2008b.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: 23ª ed. Vozes, 2000b.

GUIMARÃES, Cesar. **Na mídia, na rua**: narrativas do cotidiano/ Organizado por Cesar Guimarães e Vera França. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HILÁRIO, Leomir Cardoso. **Da Biopolítica À Necropolítica: Variações Foucaultianas Na Periferia Do Capitalismo**. Sapere aude – Belo Horizonte, v. 7 – n. 12, p. 194-210, Jan./Jun. 2016 – ISSN: 2177-6342.

LACLAU, E. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres, 1990.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação cultura e hegemonia/ Jesús Martín Barbero; Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides, 5. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MISKOLCI, Ricardo. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

_____. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica Editora: UFOP- Universidade Federal de Ouro Preto, 2012.

SILVA, Tadeu; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade & diferença. Petrópolis: Vozes, 2014.

SPARGO, Tamsin. **Foucault e a Teoria Queer**. Tradução de Vladimir Freire. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

TIBURI, Marcia. Judith Butler **Feminismo como provocação**, Revista Cult, Nº 185, 2013.

CAPÍTULO IX

MEUS MOTIVOS PARA MORRER: MICROPOLÍTICAS DO DESEJO DE MORTE NA VIDA HOMOSSEXUAL⁴²

*Antonio Leonardo Figueiredo Calou
Rodrigo Brito de Almeida*

INTRODUÇÃO

O presente ensaio trata-se de uma produção que busca compreender o sentido da morte no caminho da vida homossexual. Sobre a abordagem socioantropológica, instigamo-nos a entender a morte como uma palavra rodeada de produções micropolíticas⁴³ que buscam normalizar o âmbito privado das relações sociais. A partir da história de vida de um sujeito homossexual, buscamos no decorrer deste texto, trazer à tona, percepções micro das produções discursivas que surgem como possibilidades, desejos e motivos para pensar o não mais viver no mundo, visão característica daqueles que sofrem com estigmas sociais sobre sua orientação sexual.

Voltamos então o nosso olhar para as construções sociais e seus violentos discursos que assolam as vidas de homossexuais. Pois há que se considerar a dimensão histórica da sexualidade, que desde o século XVII, vem trazendo a necessidade de falar-se desse objeto, em âmbitos como o direito e a religião. E após o século XIX, com a influência das ciências médicas, da pedagogia, da política, sempre conotando em seus discursos relações de poder, interesse e dominação (FOUCAULT, 1988). Os discursos que se apresentam sobre as - como se refere Foucault (1988) - sexualidades fora da norma, se caracterizaram de enunciações linguísticas, expressões gramaticais que nomeavam sujeitos, inserindo-os em seus lugares subalternos, patologizavam seus desejos e condenava-os ao inferno, construindo um saber/poder sobre seus corpos.

42 Uma versão deste artigo será publicada na Revista Lugar Comum da Universidade Nômade, com o título: “Somos programados pra cair”: micropolíticas do desejo de morte na vida homossexual.

43 Entenderemos por micropolíticas, o que refletindo sobre as teorias de Michel Foucault, pensou Félix Guattari: “Através dessas prescrições, vê-se que o deciframento das “tecnologias políticas do corpo”, da “microfísica dos poderes” (S.P., p.31) e da “polícia discursiva” (O.D., p. 37), proposta por Michel Foucault não consiste numa simples demarcação contemplativa, mas implica o que eu chamei uma *micropolítica*, uma análise molecular nos fazendo passar das formações de poder aos investimentos de desejo.” (2007, grifos do autor, p. 37).

A história de vida⁴⁴ que elegemos com material de análise é a de Ronaldo⁴⁵, 37 anos, natural da cidade Florianópolis onde viveu durante a infância e metade de sua juventude, mudando-se para Joinville-SC. Residente hoje na cidade de Juazeiro do Norte-CE, Ronaldo vive com seus pais e mantém um relacionamento fixo com seu companheiro Yuri. É professor de língua portuguesa e trabalha em regime contratual numa escola de seu município. Ronaldo nos foi apresentado por Lucas, 22 anos, estudante de psicologia, que por ter uma proximidade com o nosso interlocutor e conhecer a sua história de vida, nos mediou à entrevista.

A morte aqui é vista como ponto alvo de chegada, em que aquilo que a cerca (as micropolíticas) é o que nos dar base de compreendermos a mesma enquanto desejo, e um desejo imposto por enunciações indicativas de poder sobre corpos. Ensejamos primeiro sobre uma concepção que representa o fim dos papéis sociais criados no decorrer da vida homossexual, nos quais tendem a ser produtos das construções dominantes antes lhes imposta. A morte (ou fracasso) desses papéis, dessas representações criadas, tipificam um desejo de uma morte real para um sujeito homossexual. Depois tratamos do sentido do desejo de morte, do não mais viver e o seu significado para os momentos repressivos vividos no decorrer do percurso de vida homossexual.⁴⁶

A MORTE DOS DESEJOS E DA POSSIBILIDADE SER CRIANÇA: A INFÂNCIA

Assim, desde criança que eu acho que eu sei que sou gay. Acho complicado ainda falar assim, entende né? (deduzimos se referir a problemática do nascer-se gay). Eu era de brincar com minhas primas de boneca, eu vestia os vestidos delas e não vou mentir, eu preferia, era melhor do brincar de bola ou de luta com meus irmãos. [...] Foi uma vez que meu pai me pegou brincando com uma boneca, minha mãe já tinha me visto brincando de tudo com minhas primas, mas meu pai não, ele vivia trabalhando. Nesse dia eu aprendi da pior forma que eu não poderia nunca mais brincar daquele jeito com meninas. Eu deveria ter entre 6 e 8 anos, a idade eu não lembro bem, mas eu lembro da cena, dessa eu nunca vou esquecer. Ele gritou bem alto comigo, na frente das minhas primas, elas saíram correndo pra casa delas. Ele disse assim: Ronaldo seu filho da puta, você quer ser mulher é? Eu achei que ele tinha chegado bêbado, mas ele não tava. Ele tirou o sintio da guarda-roupa dele e começou a me bater. Minha mãe tentou intervir, eu vi

44 A história de vida trata-se de nosso procedimento metodológico, no qual compreendemos essa, como uma expressão de forma experienciada, que traz sobre o discurso, o caráter mais subjetivos das ações de um indivíduo sobre aspectos psicológicos que advêm de suas relações sociais, pois é através delas que identificamos especificidades que nos ajudam a entender o ser humano nas suas relações cotidianas e privadas. (LOZANO, 2002; OLIVEIRA, 2013).

45 Para preservar o anonimato do sujeito entrevistado, optamos por fazer nomeações fictícias.

46 É necessário ressaltar que este ensaio não se trata de uma pesquisa sobre suicídio, desde que consideramos o objeto, um tema com grandes produções feitas pelas Ciências Sociais, sendo o livro *O Suicídio* de Émile Durkheim, um dos clássicos na área. Reconhecendo a nossa limitação com esse arcabouço teórico-metodológico, por isso preferimos recortar nossa pesquisa numa análise acerca das micropolíticas que produzem na vida homossexual o desejo de morte.

que ela ficava pedindo pra ele parar e ficava dizendo assim: Ei Zé, ele só tava brincando. Daí eu vi ela saindo, chorando para o quarto. Ele ficava dizendo que eu ia ter que aprender a ser homem, tipo: Você vai aprender a ser homem, nem que seja na marra, vai apanhar até virar homem. (Ronaldo, 37 anos, entrevista concedida em 04/03/2017).

As primeiras concepções que elegemos aqui, estão direcionadas ao que se tem concebido sobre a infância dentro dos campos da antropologia e sociologia. Enquanto correntes analíticas, essas ciências consideram a criança como sujeitos sociais que experienciam pontos de vista próprios, constituindo uma cultura que se distancia efetivamente da vida adulta (CORSARO, 2011). Estamos considerando aqui uma geração que constrói uma cultura distinta, aonde as normas produzidas no meio social não faz muita coerência, a não ser quando já lhes são impostas. Podemos perceber isso na fala de Ronaldo, quando ressalta que, por muito tempo brincou de boneca com suas primas, e que por sinal era algo que não incomodava sua mãe. Neste aspecto, podemos considerar que o ato de brincar constrói cultura como assim já afirmou Priscila Campanaro (2016), no seu texto, *Infância, Relações de Gênero e Religião: um debate necessário*. A autora vem nos conduzir a perceber que as relações de gênero e os papéis de masculinidade e feminilidade construídos e impostos pela pedagogia de normas adultas, tendem a ser contrariados pelo ato de brincar. Para ela, a criança em si busca companhia para interagir e comunicar-se dentro da sua forma de ver o mundo, o que independe de qualquer gênero.

O sexismo é um aspecto construído e mantido pelas convenções adultas, que ao inserir-se, através de uma pedagogia de negação, é aprendido pela criança que vai se moldando e atuando dentro desses papéis para eles/elas agora estabelecidos.

João dos Santos (1982), na sua celebre obra *Ensaio para a educação I: a criança quem é?*, vem nos trazer um aspecto importante a ser considerado sobre a formação cognitiva e a personalidade da criança. Ele nos chama atenção para compreender a criança como um sujeito protagonista de seus próprios desejos, ou seja, subjetivo no mais estrito da vontade inconsciente. Assim, a criança tende a compreender para si aquilo que mais lhes atrai no meio em que está inserida, criando a sua forma de atuação no mundo.

Ervin Goffman (1996), denominara essa atuação com uma representação do Eu. No seu clássico livro, *A representação do Eu na vida cotidiana*, o mesmo coloca que, as pessoas nas suas relações face-face, absorvem através das expressões transmitidas e emitidas os comportamentos desejados pela fala governável e intencional do outro, atuando sobre elas dentro de papéis sociais. Em outra obra, *Sobre o resfriamento do Marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso* (2014), ele enfatiza esse processo como a formação da *self*, aonde os indivíduos tendem a representar através do uso do corpo as reproduções que incorporam como normas para suas ações.

O que estamos querendo pensar aqui é que, a criança pode já está num processo constitutivo de sua personalidade, através daquilo que deseja, construindo o seu eu e atuando sobre ele, o que por muitas vezes pode independer das condições de gênero. No entanto, quando lhes impostas às regras sociais e estando eles/elas distantes das normas vigentes, esse eu construído é levado à guilhotina, pois a personalidade não condizente com as produções dominantes, não podem ser representadas. Logo, é necessário matar o eu e constituir um novo papel, rápido e bem adequado as convenções, principalmente se considerados as construções sociais de gênero.

Com Ronaldo, a morte do seu eu - aquele no qual vinha-se edificando sobre seus próprios desejos - foi abruptamente morto pelos discursos anunciados e simbolizados através de suas marcas no corpo. Identificamos claramente essa situação quando o mesmo ressalta: “eu aprendi da pior forma que eu não poderia brincar daquele jeito com meninas”, e quando fala: “mas eu lembro da cena, essa eu nunca vou esquecer”.

Na cultura ocidental, o entorno das emoções no sentido de morte, exige dos indivíduos um correspondente de atuação, no qual se dá no campo psicossocial das expressões humanas, o luto. Esse, poderíamos pensar ser, o tempo necessário para que um indivíduo possa se adequar a ideia de não ter mais a presença física, logo a interação de um ente por ele estimado. Todavia, esse ente tende a ser rememorado pelos símbolos de sua atuação em vida, como algo que marca as interações do indivíduo sempre que for esse ente lembrado. A maioria dos sujeitos que passam pelo processo de luto tendem a reagir com a decorrência de um espaço de tempo, buscando outra forma de adéqua-se sem aquele/la que se foi.

A morte do eu parece exigir o mesmo processo de luto. Ao compreender de forma trágica a morte do seu eu, a criança homossexual como sujeito reagente⁴⁷ busca superar o luto dos seus desejos e da expectativa enquanto a sua personalidade, procurando adequar-se a sua nova realidade, mesmo estando marcada por aquele/la que se foi.

Nos dias depois disso, toda vida que minha mãe me dava banho ela chorava. Eu fiquei vermelho e roxo durante alguns dias, também sou muito branquelo né? [...] Quando ele chegava em casa, eu baixava a cabeça, fazia por onde não ficar perto. Eu quando tava assistindo televisão na sala com ele, ficava me policiando para não cruzar as pernas, ele não gostava. [...] Sabe? Sinceramente, eu acho que desde então não tive mais infância. Eu fui crescendo muito tímido, com medo de tudo. Pra tu ter uma ideia, eu não dava a mão para o ônibus, porque eu tinha medo de alguém rir se ele não parasse (a voz sai tremula, é notável a ansiedade). Por isso que eu digo que não tive mais infância, porque eu não consigo lembrar de cenas boas em que eu me veja me divertindo. [...] Quando criança eu nunca pensei em me matar, eu tinha era medo de morrer, mas eu lembro que desejava não existir, principalmente quando estava perto do meu pai, ou depois quando tinha que ir a escola. (Ronaldo, 37 anos, entrevista concedida em 04/03/2017).

47 Ver João dos Santos em Ensaios sobre *Educação I: a criança quem é?* (1982).

Após a morte do eu, o luto para Ronaldo tende a ser domesticado por uma espécie de medo ou vergonha do pai. Ele é impossibilitado de sentir falta do seu eu e busca rapidamente compreender as novas regras para sobreviver, se auto-educando para os padrões de masculinidade que é a todo tempo lhes acordado através de uma pedagogia do corpo⁴⁸, aonde vai compondo um *self*, não mais sobre o aspecto de seus desejos, mas pela pressão das normas sociais de gênero.

As cenas com que Ronaldo se depara na vida fazem com ele chegue a uma conclusão sobre sua infância; que ela morreu para dar vida a uma criança insegura, tímida e cheia de medos. As relações estabelecidas lhes dirigem a obter ações sempre cuidadosas, fazendo com que seus comportamentos sejam moldados.

A morte de seus desejos, da constituição de seu eu, poderia levar, em um processo melancólico, ao desejo de morte real. Trata-se da possibilidade de se impactar e se ver sem qualquer atributo que ligue o seu desejo de ser, as normas sociais, preferindo morrer ao continuar vivendo sem que possa satisfazer seus desejos.

Ronaldo não passou por essa possibilidade na infância. O seu medo da morte, felizmente lhes impedia de atentar contra a sua própria vida. No entanto, as melancolias experienciadas lhes traziam o desejo de não existir, essa nos parece conotar ser certa esperança na possibilidade que fica solta no plano das ideias, como se ele pudesse ser feliz em outro lugar, planeta, dimensão e etc.

ESTRATÉGIAS DE PROTEÇÃO DO EU, O FRACASSO E A MORTE COMO SAÍDA: A JUVENTUDE

Uma das piores fases, foi na escola, entre quinto e sexto ano. Eu era pré-adolescente né? Eu vivia sendo zoadado na escola, agora eu não sei porque era assim, porque eu era muito calado. Eu tinha medo de abrir minha boca e sei lá, talvez eu parecesse com a voz fina. Mas uma vez, isso antes da professora entrar na sala, um dos meninos do fundo da sala ficaram me caçoando, daí um deles colocou a pinta (o pênis) pra fora e ficou dizendo: ei veadinho, olha pra trás, que é isso aqui que tu gosta. Eu tentava disfarçar para não chorar e fingia que era comigo. Eu sempre ditava da escola com minha colega, porque ela era grandona, forte. Mas teve um dia que a gente brigou e ela quis me bater, ela ficou apertando meu pescoço e dizendo: tu deve ser veadinho mesmo, tu é muito mole. Teve uma vez que voltando para casa e eu tava com ela, mas ela tava com raiva de mim, um desses meninos que mexia comigo foi seguindo a gente e foi me batendo até meio do caminho. Ela só mandou ele parar, mas ele viu que ela tava com raiva de mim e ele não parou, foi até metade do caminho da minha casa assim. Naquele dia eu chorei tanto, eu esperei minha mãe sair, fui no quarto dela e peguei uns comprimidos, acho que uns três diferentes, eu levei para o meu quarto e tomei, eu queria morrer envenenado, mas eram aqueles compri-

48Ver Guacira Lopes Louro em *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer* (2016).

midos, tipo analgésico e pra dor de cabeça. Ainda bem que não deu certo. [...] Teve também o dia que eles me apelidaram de Grampola, tu lembra de uma novela que passava na televisão que tinha uma mulher que era grampola, que ela era cheia de sarninhas? Então. Daí eles começaram eles começaram a me chamar de grampola, eu cheguei em casa e chorava sozinho no banheiro ou ia lá pro quintal, pra ninguém me ver. Depois eu ficava só pedindo a minha mãe pra comprar um produto para tirar minhas sarnas. Você pode ver que ainda tenho nas minhas costas, mas no meu resto eu não tenho, eu fiz tratamento para tirar. (Ronaldo, 37 anos, entrevista concedida em 04/03/2017).

Ao ser interpelado sobre sua juventude, Ronaldo parece ter entendido sobre dois momentos de sua vida, o primeiro em que ele chama de pré-adolescência e o segundo de juventude. O que nos parece que tais concepções para ele significariam, o primeiro como o momento meio, entre a criança que estaria em transição para certa maturidade, e o segundo como um que lhes demandaria uma forma mais rígida de negação da infância.

Sua perspectiva não está errada, de acordo com Valentina Pigozzi (2002), pode-se considerar que haja uma fase inicial da juventude, aonde os pais conhecem como “a fase dos hormônios”. Essa fase, dirá a autora, se conceberá muito mais de respostas para as relações obtidas na infância, do que os hormônios na ideia de serem eles os controladores de comportamento, tal perspectiva para a autora é até difícil de pensar. Essa fase é um período onde o jovem estaria se aventurando a conhecer o que ele/ela foi educado na perspectiva do “não”, um tipo enfrentamento das regras pedagogicamente impostas na infância, que escondiam através do medo, algo a se conhecer. Sem embargo, a autora afirma que quando não ultrapassada as normas do “não” os agentes tendem a prescrever seus caminhos timidamente e tornam-se hiperdependentes dos pais.

Estamos tentados a perceber essas perspectivas um tanto diferenciadas nas relações que se dão para muitos homossexuais, pois o que nos presume é que, o homossexual com suas relações na infância não constituem de uma força vital para o enfrentamento do “não” e por isso não se aventuram na quebra de normas. Não se generaliza essas suposições para a vida de todos os homossexuais, um exemplo é Ronaldo. Primeiro, o “não” violento de sua vida o faz construir para si o medo, cujo a superação não é feita, tal medo repercute nas suas ações como a timidez excessiva. Depois que, homossexuais não tem como ter uma hiperdependência dos pais, haja vista que essa dependência para ser no mínimo saudável precisar haver atributos característicos do cuidado, como a cumplicidade, está por sinal exige uma metodologia básica para se efetivar, o diálogo. Mas a homossexualidade não é algo dialogável, mas muito pelo contrário, sob a visão conservadora, a mesma deve permanecer no segredo de uma vida, na sombra do silêncio e no caso de sua exposição, no seu lugar subalterno e inferior. O homossexual estaria então condenado a sofrer

no silêncio, já que seu segredo não pode ser dito. Ronaldo é alertado logo na infância, quanto a manter o seu segredo no porão de sua consciência, no fundo do armário, na qual entende como uma norma para sobreviver nesse mundo.

Ronaldo nos relata três cenas dessa fase inicial de sua juventude, todas três estão inseridas no espaço escolar, ou nos seus arredores. O que nos toma como um problema, pois esse espaço se volta à idealização de um lugar de socialização e formação de sujeitos para sua atuação na sociedade de maneira cidadão. Logo, podemos constatar que não é bem essa a realidade educacional do ensino brasileiro. Contudo, o que podemos pensar é que esse espaço quando não aberto as discussões e esclarecimentos sobre as sexualidades dos sujeitos que as preenchem, deixam vagas às reproduções dos discursos sexistas que inferem na existência de muitos. As violências acometidas nesse espaço, podem não marcar diretamente o corpo dos indivíduos estigmatizados, quando não há violência física, entretanto marcam seus corpos que produzem subjetivamente novos comportamentos estabelecidos pelo regime dos enunciados opressivos.

Para muitos homossexuais a escola pode ser um lugar insuportável. Pode ser um espaço produtor de sensações de perigo, como se a qualquer momento seu segredo pudesse ser chamado a sua atenção, deixando-o em alerta para algum possível evento onde ele/ela sairá ferido.

As relações colocadas em evidencia por Ronaldo na escola e sobre essa fase, constata o que ele pensa sobre a escola quando começa afirmando ser “a pior fase” de sua vida. Isso se explica pelas violentas formas nas quais ele experienciou neste espaço e tempo. Sua primeira fala demonstra como é a imposição do seu lugar subalterno perante uma masculinidade e heteronormatividade dominante e compulsória⁴⁹. Essas duas perspectivas vêm nos mostrar que, no decorrer da história, temos produzido na nossa cultura comportamentos compulsórios diagnosticados no poder do macho e do hetero perante as relações de gênero e as sexualidades. Tudo muito incutido nos discursos que permeiam e dão corpo as micropolíticas dessas relações.

O denominador comum desse discurso concebe-se na “pinta” (o pênis), como símbolo biológico de poder. Logo, o ato de exposição da “pinta” afirma o lugar superior daquele que com atos anuncia a sua posição e disposição ao poder. Para além de com o enunciado informar a submissão do “vedadinho” que por se aproximar da feminilidade, ou “sensibilidade feminina”, acaba por assumir nessa relação discursiva, a passividade. Tal comunicação não deseja saber algo sobre o outro, mas informá-lo o seu lugar perante a masculinidade e a heterossexualidade, sendo um informativo de que o seu segredo está ameaçado (ERIBON, 2008).

De acordo com Valentina Pigozzi (2002), é nessa fase inicial da

⁴⁹Ver Adrienne Rich em *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica* (2010).

juventude que o pubescente procura se identificar com grupos em que tenha gostos aproximados, afinidades, ou seja, visões de mundo e experiências compatíveis, ou que deseje ainda vivenciar. Apesar disso, o que nos é perceptível em Ronaldo, na sua história, é que a sua integração em grupos não se concretiza efetivamente e a sua amizade com sua colega, se atribui como uma estratégia de proteção, arma de intimidação, pelo fato de ser ela uma menina “grande e forte”. O ser “minha colega” não caracteriza uma relação efetiva de comunhão de segredos, mas uma proteção por estar perto dela. No momento do rompimento do laço que os unia, a enunciação da colega demonstra que o seu segredo nunca foi dividido nessa relação.

A formação de grupos na juventude, parecem ser independentes (apesar de ter grande influência externa, muitas vezes midiáticas, e de normas sociais ligadas a família), mas é deles que se particularizam desejos, concepções, evidenciam-se personalidades que se afinam criando identidades. Essas identidades por sua vez, podem se dá de distintas maneiras, em vários grupos ao mesmo tempo e de diferentes formas. Arriscar-se-ia dizer que poderia haver naquele espaço, sujeitos também homossexuais como Ronaldo, no qual pudesse se identificar e criar o próprio grupo por melhores afinidades. Entretanto, a timidez excessiva e o medo da exposição do seu eu, mantido em segredo, poderia ser no seu caso, mola propulsora para não permanecer ou formar um grupo. A proximidade com um sujeito de sexo feminino em específico poderia conotar para os demais certa masculinidade, como também certo perigo por ser ela uma menina grande e forte.

No momento do rompimento temporário do laço, Ronaldo se sente desprotegido, e de fato está, quando lança luz ao que lhes acontece na volta para casa. Um sujeito que vai expressivamente lhes marcando com falas e agressões, sem que tenha mais ninguém para defender. A ameaça deixa seu status enunciativo e toma corpo na agressão verbal, física e moral de Ronaldo, que reage com a exclusão da solidão, do choro e do desejo de morte. O ato de tomar remédios tipifica a efetivação do desejo, a sua entrega a luta vencida, na qual ele nunca quis entrar e sobre a qual estava fadado a ser derrotado. A morte nesse sentido é indicativo de uma resposta de solução, pois no amanhã não teria que passar por todas as pressões novamente.

A última cena apresentada por Ronaldo vem nos trazer um olhar sobre a representação da morte parcial do corpo, colocado pelo discurso segregador do gênero feminino. A associação com Grampola (personagem de Karla Muga, na novela *A Indomada*, exibida pela rede Globo) notifica-se por traços estéticos e pela associação com feminilidade. O fato de ter sarnas, assim como a virgem vendida pela família para Zenilda (personagem de Renata Sorrah), o faz sentir-se na necessidade rápida de modificar seu próprio corpo para não mais passar pelo constrangimento de ser associado com a personagem, como

também arriscar expor o segredo a ridicularização novamente. Nesse momento há um jogo de controle e assujeitamento. Ronaldo é interpelado por um símbolo que está presente no seu corpo e ao ser abordado com tal associação, para ele negativa, começa a perceber aquela marca como algo que o faz torna-se diferente, não normal perante os outros, pega-se na urgência de matá-la para não mais chamar atenção. O desejo de morte aqui é parcial e esta voltada ao seu corpo, às sarnas no seu rosto e ao que se pode concatenar com ela, a feminilidade de uma virgem que acaba de ser vendida para uma dona de cabaré. O discurso faz com que haja um desejo de negação ao seu próprio corpo, que aderindo e cumprindo com as normas desse discurso, Ronaldo deseja matar os símbolos de vínculo com a feminilidade.

Eu sempre fui muito caseiro, eu nunca saía, se eu fui, foi umas duas vezes para baladas, eu sempre fui muito quieto. [...] Com meus 15/16 anos eu já sabia que gostava de meninos, porque eu me masturbava pensando em homens, mas eu me questionava se era certo, eu não sabia, até porque eu vivia na igreja. Na escola, no ensino médio, as meninas me assediavam sabe? Mas eu fingia não escutar, eu levava na brincadeira. Nunca tive amizade com meninos, no ensino médio eu tinha com duas meninas e eu usava uma delas. Assim, era quando as meninas viam dar em cima de mim e pedir pra ficar comigo, aí eu mentia e dizia que namorava com essa minha amiga. Daí uma vez uma menina perguntou a ela se era verdade que ela namorava comigo e ela disse que não, daí veio as duas falar comigo e eu me senti humilhado sabe? Ficava remuendo: elas vão contar pra todo mundo que mentir porque sou gay. Foi um momento difícil, acho que sofri de depressão, porque era, eu passei dias com vergonha delas e via que elas ficavam com o olhar diferente. Teve um dia que eu tava sozinho em casa. Meus irmãos saíam, meus pais também, mas eu sempre preferir ficar em casa. Aí teve um dia que eu tava sozinho me lembrando disso, aí num tem aquelas cordas de varal, eu amarrei no meu pescoço e fiquei na frente do espelho apertando, apertando, eu apertei tão forte que teve uma hora que eu não conseguia mais respirar, minha cabeça ficou vermelha e meu pescoço todo marcado. Mas eu não tive coragem, fiquei lá no chão chorando, eu era mole até pra me matar (ele riu com o que falou), mas ainda bem que não consegui. [...] Depois disso eu comecei a usar camisa gola alta, lá era sempre frio (Joinville-SC) e todo mundo usava, até jaqueta eu levantava gola. Só minha prima que brincando comigo viu e perguntou, eu disse que tava com alergia e ficava coçando e ficava a marca da unha. . (Ronaldo, 37 anos, entrevista concedida em 04/03/2017).

A demonstração inicial da fala de menino caseiro e quieto, diz muito sobre as formas de silenciamento e assujeitamento informados a Ronaldo durante sua vida. Diferente de outros jovens que buscando quebrar com os medos procuram inserir-se em grupos de amigos, Ronaldo se afasta desse prisma pensando estar impossibilitado dessa interação.

Mesmo reconhecendo seu desejo por homens, sente-se confuso por gerar em si uma insegurança que questionar ser ele normal ou não. Sair do armário não é uma opção, pois como afirma Sedgwick (2007), essa figura ainda

tem sido representada, para muitos homossexuais, como um cruzamento ameaçador, principalmente para um jovem religioso, em que fazendo parte de uma instituição contrária a homossexualidade, poderia incidir na sua exclusão.

Assim Ronaldo procura constituir seu self nas condições das normas exigidas, e pauta a heterossexualidade como a sua forma aceita para viver nas instâncias que lhes rodeiam. Chega a se utilizar de estratégias de fuga, para liberta-se de situações que possivelmente lhes causariam constrangimento. Porém, tais estratégias corresponderiam a uma mudança de papel social, em que essa mudança teria de estar consonante com outra pessoa que poderia ou não participar de sua estratégia de fuga. Mas para isso, o seu segredo teria de ser revelado e assim negociado a estratégia. Ronaldo não entrou no jogo seguro, ele buscou esconder-se por trás de alguém que não conhecia as regras do jogo, que acabou revelando e participando da derrota daquele self. Nesse momento, há a morte de um Ronaldo que se colocava nas condições heterossexuais e como afirma Goffman, “esse processo pode ser experienciado por ele como uma perda de força moral” (2014, p. 272). A forma como se sente “humilhado” pode salientar a perda de sua força moral, que vem com a morte de seu papel social.

Sobre mais uma tentativa de se enquadrar numa normalização heterossexual, que é frustrada pela morte de seu self na descoberta de sua estratégia, Ronaldo na solidão dos pensamentos infestados pela “humilhação”, tenta efetivar o seu desejo de morte enforcando-se, mas felizmente, sem êxito, o que considerou ser falta de coragem, mesmo aliviando-se de não ter efetivado o ato.

ESTRATÉGIAS DE PROTEÇÃO DO EU, O FRACASSO E A MORTE COMO SAÍDA: A FASE ADULTA

Eu tentei ser hetero, sabe? (risos) Eu tive duas namoradas ainda. Eu namorei com uma prima minha, mas nunca transamos. Com nenhuma das duas, e forma relacionamentos que duraram. Tipo, o primeiro, um ano e oito meses, o segundo, quase dois anos. Mas nunca transei com nenhuma delas. Assim, tínhamos aqueles beijos que a gente se excita né? Mas eu nunca cheguei até o fim. [...] Mas eu sabia que gostava de homens eu me masturbava pensando neles. E acho que por isso que eu ficava triste, porque eu sabia que tava enganando elas. As vezes eu queria terminar, mas eu não sabia como. Da primeira vez, eu dei a desculpa que ela era muito ciumenta e me sai dela. A segunda foi bem pior, ela já queria transar e eu não sabia como eu ia fazer, vivia dando desculpa que esquecia a camisinha. Eu comecei a trabalhar em outro período e disse que não dava certo mais por conta dos nossos horários. Eu gostava dela sabe? Mas não tinha desejos nenhum. [...] Nesse tempo, eu não sabia se teria sido pior ou melhor ter terminado. Porque eu e meus primos já trabalhávamos na indústria de lá e um deles já tinha comprado um carro. Eles queriam sair todo final de semana e como eu estava solteiro meio que me pressionavam a sair com eles. Eu não gostava. Ainda ia, quando ia alguma mulher ou prima junto. Porque

eles tinham mania de dizer: hoje nos vamos para um puteiro e Ronaldo vai com a gente. Eu ficava com medo e inventava logo alguma coisa pra fazer. (Ronaldo, 37 anos, entrevista concedida em 04/03/2017).

Conseguimos identificar, nas primeiras frases desse depoimento de Ronaldo o enquadramento e as tentativas de construção de um sujeito heterossexual, no qual busca negar seus desejos, se afirmando por trás de namoros com mulheres. Numa análise das micropolíticas de aceitação gay, Leandro de Oliveira (2013), vem nos mostrar que, nos processos de busca pela aceitação da família, o homossexual tende a construir outra vida, uma espécie de papel heterossexual no qual atua para proteger sua participação familiar do segredo ao qual esconde. No entanto, Oliveira nos expõe casos específicos de sujeitos homossexuais que já aceitam a homossexualidade como parte de si, buscando manter uma vida dupla, aquela oculta com um/a companheiro/ra e a de um papel erigido para atuação em contextos onde sua sexualidade não pode ser revelada. Ronaldo nesse período do qual narra, enxerga seu desejo sexual por homens, mas não compreende ainda, principalmente pelo fato da recusa de sua família ao tema homossexualidade. Assim, ter relacionamentos com mulheres é uma forma de expor para família e os demais a sua masculinidade construída.

A fase adulta para o homossexual que mantém o segredo no fundo do armário, a sua sexualidade pode ser percebida como uma concessão de estratégias, cuja motivação é proteger o segredo para que não haja nenhuma perda ou prejuízo durante o seu percurso. Ronaldo por duas vezes força um jogo para manter seguro o seu segredo, talvez inconsciente de que as regras desse, uma hora ou outra poderiam modificar-se. Queremos esclarecer com isso que, nas relações conjugais contemporâneas o sexo tem maior evidência, sendo ele muitas vezes suposto da conjugalidade. O conhecimento sobre o sexo, traz então uma nova liberdade, não vista nas conjugalidades de tempos mais remotos, em que o sexo ainda era considerado algo pecaminoso e que deveria manter-se certo cuidado sobre ele. Sobre tal perspectiva, Ronaldo poderia uma hora ou outra, ser cobrado nas suas relações o ato do sexo, assim como também pelo meio masculinizado de seus primos e amigos, nos quais, cobrariam uma prova de sua masculinidade. Sim, porque o ato do sexo torna-se um ritual de passagem no qual, o homem ao efetivar, prova que é “realmente homem”. (GROSSI, 2004).

O jogo ao qual cria para manter seu segredo seguro acaba por lhes manifestar sensações onde questiona ele mesmo sua própria moral. “Seu novo papel pode exigir ação que parece hipócrita, desonesta ou hostil. Ele pode sentir esse processo como uma perda de pureza moral” (GOFFMAN, 2015, p. 272). Ronaldo reconhece que ao colocá-las no jogo sem esclarecê-las que estavam jogando, ele estaria sendo desonesto com elas, o que faz expressar em forma de tristeza, a perda de sua pureza moral.

Para manter o jogo de atuação que asseguram seu segredo, Ronaldo busca novas estratégias, na qual, se qualifica como fuga. Assim, fugindo da possibilidade que fere a segurança do seu segredo, como é no caso do ato de transar para Ronaldo, ele procura mecanismos para manter seu *self* vivo, se evadindo das situações que poderiam matar com o constrangimento da revelação.

Eu comecei a gostar de um cara que trabalhava na mesma empresa que eu. Daí eu sofri um acidente de trabalho, uma placa de ferro quente caiu no braço. Quando eu voltei a trabalhar, eu comecei a ter umas crises de pânico e encaminhado para a psicóloga da empresa, que me indicou outra psicóloga, e eu comecei terapias. No trabalho eu tinha dois problemas, esse do acidente que eu tinha vergonha e o do cara, do meu amigo por quem tava apaixonado. Eu ia para terapia e ficava contando pra psicóloga sobre ele, mas como não tinha coragem de dizer que era ele, eu dizia que era ela. Nas últimas seções ela (a psicóloga) meio que deixou no ar que sabia da minha sexualidade, ela dizia assim: Ronaldo você precisa para de negar a si mesmo. Eu cortava o assunto, tinha medo que ela falasse que eu era gay. Pouco tempo depois, minha mãe chegou pra mim com uma história de saber se eu era gay, ela disse assim: Ronaldo, eu vou fazer uma pergunta e quero que me responda com sinceridade, eu já conversei com seu pai sobre isso, você é gay? Se for meu filho eu vou procurar entender, eu não quero é lhe ver mais assim com esses problemas que você tem. Eu ligeiro interrompi o assunto e disse: sou não, eu num já fiquei com mulheres, pois é, eu não sou não. Dias antes do meu acidente, um dos operários de máquina se matou lá na empresa, daí juntou tudo, com o acidente e com o rapaz que eu gostava, era por isso que precisei de tratamento sabe? Eu já tava até bom, porque já tinha passado um tempo e a minha terapia tinha até acabado, mas depois dessa da minha mãe, foi como se tivesse voltado tudo de novo. Eu tinha uma moto e ia trabalhar nela. Teve um dia que tava tão mal que pensei várias vezes antes de sair de casa e não voltar mais, me matar no caminho. Daí eu comecei a acelerar, quando já tava no caminho do trabalho, cedo da manhã, caminhões passavam e eu colocava a moto bem perto daqueles pneus grandes, querendo encostar pra que talvez fosse engolido por um e morresse. Mas daí, caía na real e via que não era aquilo que queria, sabe? Às vezes eu parava a moto num encostamento cheio de mato e começava a chorar. [...] Eu ainda vivi assim por dois anos, foi quando pedi demissão e viajei para o Juazeiro, pra encontrar minha família daqui. Eu vi que aqui eu era muito mais feliz e resolvi morar aqui com essa parte da família. Pouco tempo depois, meus pais venderam a casa e vieram junto com meu irmão mais novo, o mais velho ficou lá porque ia casar. [...] Eu aqui era mais feliz, sabe? Longe daqueles espaços que me faziam mal, ainda sou né? (risos). (Ronaldo, 37 anos, entrevista concedida em 04/03/2017).

Ronaldo nos mostra aos poucos como construiu para si a imagem negativa do homossexual, em que, em momento algum, poderia ele ser identificado como. Assim, ele figura como um problema o seu desejo pelo outro, que por sinal, não sabia e nunca soube, desse desejo. Essa contingência fica bem clara em dois outros momentos: o primeiro, quando cria estratégias para conversar com a psicóloga e fazê-la subentender que era hetero, enquanto estava buscando respostas para a superação do seu desejo homo. O segundo,

quando sua mãe pergunta sobre sua sexualidade, onde ele responde que não, fugindo da revelação do seu segredo.

Os fatos ocorridos como o suicídio⁵⁰ de outro personagem e o seu acidente contribuíram também, para um desequilíbrio emocional e psicológico, pois se trata de momentos trágicos, nos quais deixam símbolos que volta e meia seriam lembrados. “Juntou tudo”, “era por isso que eu precisava de tratamento”, aqui podemos deduzir que as junções de vários problemas trazem um cansaço ao sujeito que necessitará de alguma forma, de uma “orientação adequada, que dê plena vazão ao choque inicial” (GOFFMAN, 2015, p. 278). Esse papel é cumprido pelos psicoterapeutas, que por meio de técnicas procuram “resfriar”, acalmar e reinserir os sujeitos no seu cotidiano.

Porém, saber que sua mãe e o seu pai suspeitam de sua sexualidade, associando os problemas psicológicos que tem a tristeza de sua vida, faz Ronaldo rever sua situação, criando novas estratégias para manter o seu segredo ainda mais no fundo do armário. A psicoterapia poderia conotar a sua fraqueza, a tristeza como via sua mãe, o que poderia consequentemente volta à pergunta de ameaça. Nesse momento, Ronaldo se vê sem saída e encontra na morte a resolução desses problemas, mas uma vez ele deseja a morte como a forma mais eficaz e ligeira de estancar o sofrimento. O momento de reflexão rápida do seu real desejo sobre a vida, “o cair na real”, salvou ele dos desejos de morte e da sua efetivação, em que o fazia entrar em estado de melancolia, necessitando de tempo e espaço agora para chorar sozinho, encontrando saída para essa demanda nas pausas feitas no caminho do seu trabalho.

O ato de pedir demissão e viajar para a cidade de Juazeiro do Norte-CE, é para Ronaldo libertador. Momento em que ele pode sair do meio onde se considera constantemente ameaçado. Para tanto que decidiu ficar. Esse aspecto dialoga com que Eribon (2011), teorizou sobre o capítulo de *A fuga para a cidade*, onde pensa-se que a saída de homossexuais de seus lugares de origem, é causa da busca de sensação de liberdade, deixando para trás os espaços ameaçadores de seus segredos. A cidade grande seria um espaço onde se poderiam constituir relações de acordo com seus desejos e assim não sofrerem com o contexto paradigmático familiar. Contudo, é um momento em que Ronaldo ainda não faz parte, por não aceitar a sua própria sexualidade. O que se assemelha mais com o que afirma Goffman (2015), sobre as representações que falham e os papéis que fracassam.

A pessoa que falhou em um papel é uma fonte constante de constrangimentos, pois nenhum dos padrões convencionais de tratamento parece ser aplicável a ele. Em vez de aceitar uma segunda chance, o marca normalmente vai embora, para um outro lugar onde seu passado não traga confusão para o seu presente. (p. 277-278).

50 O caso exposto, encaixa-se no que Durkheim (2000) sugeriu como um tipo de suicídio egoísta que se convencia no estado em que o sujeito não adequando seus desejos individuais aos desejos do grupo, suicida-se. Típico do caso que seguiu, haja a vista à motivação ter sido uma traição, infidelidade por parte do conjugue.

ACEITAÇÃO DE SI E CONHECIMENTO DO EU: A SUPERAÇÃO

A relação com minha família sobre o assunto sempre foi muito difícil, eu queria esconder de mim mesmo que era gay. Pensar em contar pra eles era uma tortura. Mas também sempre fui muito apegado a eles, porque eu tinha uma vida estável em Joinville e aqui também (Juazeiro do Norte), eu sempre trabalhei, mas nunca pensei em deixar eles. Eu não sei porque, talvez porque vi muitas vezes minha mãe sofrer com meu pai, com traição, ignorância e bebedeira, acho que sempre pensei mais nela. [...] A primeira vez que fiquei com homens foi quando entrei pra faculdade, já tinha 28 anos, tarde né? Mas é que eu via eles naquele espaço e aquilo foi me convencendo que era possível. Conheci um menino do mesmo curso que eu, e ficamos. Foi a pior sensação da minha vida, eu fiquei com muito nojo de mim, me sentia sujo, eu não sei explicar. Depois de um ano foi que fui conhecer e ficar com outra pessoa, daí foi mais tranquilo, a gente entrou num relacionamento, mas não deu certo, ele ficava forçando eu me assumir para os meus pais e eu não tinha coragem. Mais um ano depois, conheci Yuri, ele sim mudou a minha vida. Ele estuda essas questões de homossexualidade como tu, daí ele foi me dando leituras, me esclarecendo que não era doença, muito menos pecado e que pecado na verdade só existe na cabeça de quem crer né? Pois é, já acho que com dois meses eu contei pra minha mãe, para o meu pai não, ele descobriu por terceiros. Nesse dia a gente se agrediu fisicamente e tudo e eu fui morar com o Yuri, a mãe dele me recebeu e tudo. Semanas depois ele me ligou pedindo desculpas e eu voltei pra casa. Hoje parece esta tudo bem, mas o Yuri não frequenta minha casa por causa dele. Mas tudo bem, logo eu vou sair de casa, eu quero viver com Yuri, eu quero viver agora o que eu não vivi a vida todinha. [...] Hoje eu já não penso em morrer, nem quando meu pai descobriu, nem nada. Pelo contrário, hoje eu tenho é medo de morrer e não realizar tudo que eu sonho ainda pra minha vida. (Ronaldo, 37 anos, entrevista concedida em 04/03/2017).

Neste momento do nosso ensaio, estamos trazendo uma representação de Ronaldo mais cuidadosa do seu próprio eu. Afastar-se de um território cheio de marcas que a todo tempo alertavam-no a angustia, foi só um primeiro passo para a recuperação de uma identidade que pudesse compreender seus desejos. Essa formação se dá gradativamente, mesmo assim é possível perceber certa melancolia durante esse período, que localiza-se no intervalo de uma difícil relação com a família e sua dependência a ela. Para entramos no cerne do que trata a questão, Eribon (2011), enfatizando os processos de formação do eu para vida gay e a partir da instituição familiar, ressalta:

Há seguramente uma “melancolia” especificamente homossexual (“melancolia” devendo ser aqui entendida no sentido de um trabalho de luto jamais terminado e impossível de ser cumprido, que marca, segundo Freud, o processo de formação do “eu” [moi] por meio das identificações recusadas). [...] A “melancolia” procederia do luto impossível de ser cumprido ou terminado daquilo que a homossexualidade faz aos homossexuais perderem, a saber os modos de vida heterossexuais, a um só tempo, recusado

e rejeitados (ou que se é forçado a rejeitar porque se é rejeitado por eles), mas cujo modelo de integração social comum a obcecar o inconsciente e as aspirações de muitos gays e lésbicas. [...] Aqui, a vida de gays – e das lésbicas – com certeza é obcecada pelos modos de vida e de relações com os outros dos quais eles quiseram ou tiveram de se afastar ou de se privar em razão da homossexualidade. (p. 52-53).

Com isso, podemos entender como se repercute na vida homossexual essa introjeção heterossexual que finda por regular práticas e comportamentos. Buscando aproxima-se o máximo possível dos modelos de vida nos quais se insere e os papéis sociais representados, na vida de Ronaldo, essa introjeção acaba refletindo nas suas primeiras relações que seguem consonantes com o seu desejo. Na primeira, sobre um caráter de “nojo”, dar-se ênfase a um estranhamento, em que o ato de beijar uma pessoa do mesmo sexo lhes personificava vários tipos de transgressões apontadas já nas micropolíticas normalizadoras do ser heterossexual e masculino. No segundo relacionamento, se dar pelo desejo desse parceiro de não permanecer no armário. Muito distante ainda das convicções de Ronaldo, terminar seria a melhor estratégia, para não coloca em risco o segredo guardado da família.

Consideremos uma pequena análise sobre o desejo de morte na vida de Ronaldo e sua superação. Dois aspectos importantes podem ser levados a atenção: o primeiro consiste na aceitação de si por meio da visibilidade de outros. Essa situação desperta em Ronaldo a aceitação de um mundo de seus desejos que podem ser supridos. Encara-se como uma espécie de encorajamento por compreender ser possível ter uma relação. Neste caso, a visibilidade de outrem se torna importante, pois desmobiliza os discursos normalizadores com a corporificação das histórias de vida que já fazem parte de um espaço visível, que por sinal vem de lutas históricas. O segundo trata-se do conhecimento do eu. A sua relação com Yuri lhes proporcionou, por meio de uma educação baseada em estudos específicos, o conhecimento de sua própria sexualidade, lhes libertando, através da desconstrução, alguns papéis normalizados a heterossexualidade e a masculinidade.

Encorpendo-se de uma identidade que fundamenta-se na aceitação de si e no conhecimento do eu, Ronaldo começa a melhor reconhecer-se em um outro desejo, o de viver. Pois até o impacto de sua saída trágica do armário, na revelação forçada para seu pai, e sua saída do meio familiar, não lhes trouxe novamente o desejo de morte. Todavia, há que se pensar na ocasião, aliás, Ronaldo estava junto de Yuri, sujeito símbolo de sua superação e que se coloca como o personagem que prestaria ajuda e resfriamento a suas situações angustiantes. E quando não há esse personagem agente de pacificação de marcas? A melancolia e o desejo de morte poderiam surgir novamente. Contudo, nos conforta e contenta saber que o desejo de morte foi superado e que a aceitação de si e o conhecimento do eu foram os pressupostos para fazer

de Ronaldo um novo sujeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos considerar que as micropolíticas que se estabelecem como normalização sexual, tendem a produzir corpos docilizados nos quais se direcionam para padrões dominantes como a heterossexualidade e a masculinidade. Tais políticas são corporificas através do discurso, que por sinal, subalterniza as relações de gênero e sexuais que possam divergir de suas normas. Elas estão contidas nas mais particulares relações e interações sociais que, através de discursos, na maior abrangência de seu significado, os discursos falados, sinalizados, simbolizados e silenciados, produzem, ou tentam produzir, comportamentos e ações uniformizadas e que inconscientemente são aderidas pelos sujeitos, onde na medida do possível tentam se moldar a ela, criando os seus papéis sociais e estratégias de atuação deles para sobreviver em sociedade.

Estamos tentados a pensar que, o desejo de morte na vida homossexual tem como mola propulsora essas micropolíticas que tentam regularizar os corpos para padrões dominantes, afastando os sujeitos da possibilidade de atender seus próprios desejos. Todavia, o sentido da vida humana tem se dado, principalmente nas relações contemporâneas, pelo suprimimento desses desejos em interrelação com o convívio social. Quando não nos colocamos a suprir os nossos desejos o que nos resta? Qual sentido se tem para a vida? Para a homossexualidade essa premissa é bem complexa, já que em todas as fazes, um/a homossexual pode criar vários papéis de atuação social que se enquadrem nos *modus operandi* dominante e assim contrariar os seus próprios desejos, mantendo-os em segredo, movimentando-se entre estratégias de papéis para manter alguns deles vivos. Sem desejos a suprir e com papéis e estratégias fracassados, a morte na vida desses sujeitos pode ser vista como a única saída.

Contudo, a história de vida de Ronaldo nos mostrou também, a superação desse desejo, que no seu percurso se enceta a partir do momento em que vê na história de outrem a possibilidade de ter-los realizados, desmistificando e desconstruindo as negativas percepções da homossexualidade através do conhecimento. A história de vida de Ronaldo dá a possibilidade de hoje pensarmos o quão necessário é o debate sobre as relações de gênero e sexualidades em todos os âmbitos e instituições sociais, pois alerta para uma criação histórica de uma cultura produtora de normas que impossibilitam sujeitos de constituir identidades com bases nos seus próprios desejos, alerta para micropolíticas que através dos discursos segregadores tem produzido desejos de morte em vários homossexuais.

Não temos a pretensão de colocar a história de vida de uma forma universalista ou generalista de todas as formas de vida homossexual. E estamos conscientes que toda experiência de vida é única a subjetividade daquele que vive, mesmo que se tenham momentos semelhantes. Entretanto, a sua história nos bastou para compreender como se organizam e se reproduz as micropolíticas nas experiências de um indivíduo homossexual e como elas instituem o seu desejo de morte.

Enfim, queremos abrir um espaço para reproduzir a mensagem de Ronaldo a todos os homossexuais que ainda se pegam desejando a morte, imaginado ser ela a saída:

Eu quero dizer para eles que a gente pode viver sim, a gente pode ser feliz sim, que homossexualidade não é doença ou pecado como se diz por aí. Acredite nos seus desejos, faça aquilo que gosta, mas não tire sua vida, se você fizer isso, você não vai saber a felicidade que tem no amanhã. Aceite-se, busque conhecer quem você é de verdade e enfrente o mundo se for preciso. Ame quem você quiser amar, vista o que quiser vestir, curta o que quiser curtir, não deixe que ninguém te manipule, a vida é sua e ela deve ser muito importante pra você, faça dela a jóia mais preciosa do mundo. Era isso que eu tinha pra dizer. (Ronaldo, 37 anos, entrevista concedida em 04/03/2017).

REFERÊNCIAS

CAMPANARO, P. K. **Infância, Relações de Gênero e Religião**: um debate necessário. *Mandrágora*, v. 22, n. 1, 2016.

CORSARO, W. *Sociologia da Infância*. São Paulo: Artimed, 2011.

DURKHEIM, E. *O Suicídio: estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ERIBON, D. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2011.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade do saber*. 22º ed. São Paulo: Graal, 1988.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. Sobre o resfriamento do Marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*. João Pessoa/PB, v. 13, n. 39, dez. 2014.

GROSSI, M. Masculinidade: uma revisão teórica. **Revista Antropologia em primeira mão**. Florianópolis, v. 1, n. 1, 2004.

GUATTARI, F. 1985 – Microfísica dos Poderes e Micropolíticas dos desejos. In: Queiroz, A.; CRUZ, N. V. (Org.) **Foucault Hoje?**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

LOURO, G. L. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

LOZANO, J. E. A. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: AMADO, J. FERREIRA, M. de M. (Coord.). **Usos e abusos da história oral**. 5º ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, L. de. O uso de histórias de vida na pesquisa sobre a família e orientação sexual. In: CORDEIRO, D. S. (Org.). **Temas Contemporâneos em Sociologia**. Fortaleza: Editora Iris, 2013.

_____. **Os Sentidos da Aceitação: família e orientação sexual no Brasil contemporâneo**. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

PIGOZZI, V. **Celebre a autonomia do adolescente: entendendo o processo de iniciação da vida adulta**. São Paulo: Editora Gente, 2002.

RICH, A. **Heterossexualidade compulsória e existência lésbica**. *Revista Bagoas*, Natal/RN, v. 04, n. 05, 2010.

SANTOS, J. dos. **Ensaio sobre Educação I: a criança quem é?**. Lisboa: Livros Horizonte, 1982.

SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, n. 28, jan-junh, 2007.

CAPÍTULO X

QUANDO O PRINCIPE ENCANTADO PARTE E O ARMÁRIO NÃO É MAIS UM REFÚGIO: ANÁLISE DA PERDA E DO LUTO NO CONTEXTO DA HOMOAFETIVIDADE

*Francisco Francinete Leite Júnior
Francisco Arrais Nascimento*

INTRODUÇÃO

Questões pertinentes a homoafetividade povoam os debates acerca da sexualidade humana, desde sua conceituação no século XIX, conforme se pode observar nos estudos foucaultianos. O que faz emergir termos e conceitos que tentam definir tal condição, a saber: *nefandum*⁵¹, sodomita, homossexualismo, homossexualidade, homoerotismo e homoafetividade, onde o ultimo tem sido evidenciado por alargar o conceito, abrangendo não apenas a interação sexual entre indivíduos do mesmo sexo, mas evidenciando todo o contexto afetivo de onde emergem sentimentos, dores, tristezas e angustias, trazendo uma nova faceta ao indivíduo abjeto. Permitindo a esse sujeito sonhos, idealizações e desejos tais como nos contos de fadas, permitindo a esfera da fantasia nos contextos das homossexualidades

Segundo Tomaz Tadeu (2000) “em geral, o chamado ‘multiculturalismo’ apoia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença”. Diante disso pensou-se adentrar ao universo das subjetividades, sob uma perspectiva interdisciplinar acerca da homoafetividade e suas relações com a perda real e simbólica além dos processos de elaboração do luto no contexto afetivo de tal grupo. Objetivamos, portanto, discutir as vivencia das perdas e lutos no contexto da homoafetividade masculina. Possibilitando um olhar sobre a subjetividade com o intuito de propiciar uma reflexão sobre o contexto analisado.

Assim tal estudo se torna relevante por apresentar não apenas uma discussão acerca de lutos e perdas reais e simbólicas, mas também o contexto

⁵¹ O termo *nefandum* pode ser compreendido enquanto aquele de natureza violenta, malvada, perversa, moralmente degradado, corrupta. O termo fora largamente empregado nos documentos produzidos pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, de forma a alocar os praticantes de tais atos como aqueles que nem se deve mencionar, por ser abominável. Execrável.

concernente a homoafetividade e todo o processo de ressignificação pelo qual tais indivíduos passam, compreendendo que atualmente tem-se uma sociedade marcadamente pautada em referencial heteronormativo, com forte conotação preconceituosa que invisibiliza e estigmatiza os sujeitos que constituem sua sexualidade no avesso da norma. Academicamente, tal tema tem sido invisibilizado sob o estigma de não ser pertencente ao ambiente acadêmico, por contrariar paradigmas hegemônicos, no entanto o mesmo em contrapartida tem galgado espaços e construído um discurso que se origina na margem em direção ao centro o que em tempos hodiernos é apresentado como norma.

METODOLOGIA

A pesquisa apresenta-se como qualitativa de natureza descritiva inicialmente a partir do uso de levantamento bibliográfico. Em um segundo momento, realizou-se uma pesquisa etnográfica com homossexuais masculinos nas mais diversas faixas etárias que compartilhavam o sentimento de luto e perda, simbólica e real em relação ao(s) parceiro(s), com objetivo de estabelecer uma compreensão sobre as vivências da perda e do luto real e simbólico vivenciado por tais indivíduos. Tais sujeitos foram selecionados de forma aleatória e por conveniência, a partir da técnica de *snowball*. Os sujeitos da pesquisa foram se colocando à disposição para participação na pesquisa sendo um sujeito inicialmente convidado indicando outros sujeitos para compor o grupo da pesquisa. Cabe ressaltar o cuidado ético que não se restringe a apenas o termo de consentimento, mas ao cuidado diante dos discursos dos sujeitos, preservando na íntegra a importância dos sujeitos de pesquisa. O lócus de pesquisa é delimitado como região metropolitana do Cariri cearense.

O ARMÁRIO

Ao pensar no passado, trago de volta a dor de ter sido uma criança e um adolescente diferente da maioria dos meninos da minha idade. Talvez para aliviar o sofrimento, a nossa memória quase sempre desbote, empalideça ou tinja de cores diferentes o que de ruim experimentamos em nossos verdes anos (WYLLYS, 2009, p. 13).

A sexualidade é tida como um atributo comum aos sujeitos e que a possuímos “naturalmente”. Tal conceituação comumente se embasa no corpo (sexo biológico) e na crença de que todos vivenciam seus corpos da mesma forma. No entanto, no texto aqui apresentado entende-se a sexualidade como um conjunto de processos culturais e plurais que envolvem rituais, linguagens, fantasias, representações e símbolos e, portanto, frutos de uma construção social, além da materialidade dos corpos na construção de suas sexualidades.

Segundo Foucault (1987) a sexualidade é um “dispositivo histórico”. Uma vez que a sexualidade é um construto histórico-social a mesma está submetida a múltiplos discursos sobre a manifestação e regulação da mesma. Discursos esses que regulam, normatizam, instauram prazeres e produzem “verdades”. A definição de dispositivo sugere a direção e a abrangência dos meios de “vigilância” e “coerção social”. Logo segundo Foucault (1995, p. 244):

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas [...] o dito e o não dito são elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.

Em análise histórico cultural da sexualidade se pode observar que a partir do século XIX, a sexualidade antes tida como “pecado” no caso da óptica religiosa ou mesmo de crime *nefandum* em tempos anteriores a colonização ou mesmo durante a mesma, é “taxonomizada” tornando patológico todo o comportamento que não se adequasse aos padrões heteronormativos vigentes. Tal ação foi embasada pela Organização Mundial de Saúde que no século XIX inclui a homossexualidade na categoria das parafilias. Desde então o padrão coloca a margem todas as manifestações sexuais de cunho desviante e pune as mesmas com a criação de instituições normativas e de outros instrumentos de coerção social que predominaram até o século XX, quando na década de 1970 é eliminada da ordem da parafilias pela American *Psychiatric Association* e em 1980 removida do DSM. Em tempos hodiernos apesar de toda uma evolução no contexto das sexualidades e de suas compreensões ainda vigoram padrões heteronormativos que ecoam nos hábitos culturais da sociedade principalmente em contextos religiosos onde ainda se adotam padrões sexuais sendo a mesma permitida apenas para fins reprodutivos. Segundo Bento (2008, p. 34):

Depois de uma minuciosa e continua engenharia social para produzir corpos sexuais que tenham na heterossexualidade a única possibilidade humana de viver a sexualidade, como se pode continuar atribuindo à natureza a responsabilidade daquilo que é resultado de tecnologias gerenciadas e produzidas pelas instituições sociais.

O armário surge como alegoria à situação de clausura social em que se encontram os indivíduos praticantes de modalidades alternativas de sexualidade, pois em uma sociedade excludente em que a norma heteronormativa marginaliza tais práticas os indivíduos que a pratica se torna alvo dos mecanismos de coerção social que existem com o objetivo de padronizar e tornar o indivíduo adequado a norma social vigente. Dessa forma, os praticantes de se-

xualidades alternativas, consideradas desviantes tornam-se marginais em uma sociedade excludente que os força a criar personagens para sobreviver dentre os “normais”, personagens esses que em muitos casos sufocam, reprimem e agridem psicologicamente o indivíduo.

SAIR DO ARMÁRIO OU *OUTING*

Segundo Richelle Klinger e Robert Cabaj, “sair do armário” é um processo pelo qual um indivíduo reconhece sua orientação sexual em face do estigma social e, com a resolução bem-sucedida, aceita a si próprio. É um movimento individual e subjetivo que corresponde ao desejo e busca de auto afirmação diante do contexto que estas inserido. Segundo Sadock (2008, p.746):

O sucesso em “sair do armário” exige que o indivíduo aceite sua orientação sexual e a integre em todas as esferas (p. ex., social, vocacional e familiar). Outra questão que os indivíduos e casais devem enfrentar em algum momento é o grau de revelação da sua orientação sexual para o mundo. Algum nível de revelação é necessário para o sucesso desta iniciativa.

Tal episódio marca uma transição e estabelece o reconhecimento de si próprio, numa construção processual que envolve uma série de lutos a serem vivenciados. O sujeito passa a ser visto de outra forma, em que o aconchego do lar e a valorização plena do “bom filho” por parte da família dão espaço a toda a carga pejorativa do termo homossexual. Assim, devido a heteronormatividade que o delega estigmas e preconceitos têm-se uma série de empecilhos para a não aceitação de si próprio e a permanência deste no armário.

Pesquisadores como Rogério Diniz Junqueira que se dedicam aos estudos da homoafetividade coloca que o “sair do armário” como um dos momentos cruciais no desenvolvimento da identidade homoafetiva, sendo o ponto culminante de sua autoafirmação onde o indivíduo se sente seguro suficiente para manifestar em seu meio social, seja ele o núcleo familiar, círculo de amigos ou mesmo em seu ambiente de trabalho. Tal contexto exprime o ponto de aceitação da identidade pelo indivíduo, que se coloca de forma segura diante da sociedade ação essa que pode gerar toda uma serie de complicações sociais uma vez que a norma vigente se manifesta como heteronormativa e a identidade nos corpos abjetos é tatuada a partir da violência gerada no contexto de confronto social gerado pela marginalização e segregação sofrida por aqueles que desviam da norma.

Diante disso, Junqueira (2013, p.485) afirma que:

Processos heteronormativos de construção de sujeitos masculinos obrigatoriamente heterossexuais se fazem acompanhar pela rejeição da feminili-

dade e da homossexualidade, por meio de atitudes, discursos e comportamentos, não raro, abertamente homofóbicos. Tais processos – pedagógicos e curriculares – produzem e alimentam a homofobia e a misoginia, especialmente entre meninos e rapazes.

Assim, tal armário invisibiliza e silencia sujeitos, negando-lhes o direito de ser o que são, impossibilitando a afirmação de sua identidade. Assim, compreendemos que a Pedagogia do armário é o conjunto de práticas e relações de poder que classificam os sujeitos e constroem saberes pautados nas normas de gênero e na matriz heterossexual.

ENTRE A REALIDADE E A FANTASIA: SURGE O PRÍNCIPE ENCANTADO

Ao se pensar no processo de amadurecimento do desejo, na formação da identidade e na constituição dos afetos, tem-se a compreensão de que o sujeito perpassa por um arsenal de vivências que o fazem acreditar na real possibilidade de vivenciar um grande amor, fortalecendo-o para a saída do armário. Tal amor é visto por Bauman (2004, p. 24) como sendo:

[...] a vontade de cuidar, e de preservar o objeto cuidado. Um impulso centrífugo, ao contrário do centrípeto desejo. Um impulso de expandir-se, ir além, alcançar o que está lá fora. Ingerir, absorver e assimilar o sujeito no objeto, e não vice-versa, como no caso do desejo. Amar é contribuir para o mundo, cada contribuição sendo um traço vivo do eu que ama. No amor o eu é, pedaço por pedaço, transplantado para o mundo. *O eu que ama se expande doando-se ao objeto amado.*

Dessa maneira, a relação entre o sujeito e o outro se torna algo que transita entre a realidade e a fantasia, possibilitando um processo de idealização. Acreditando ser possível vivenciar um verdadeiro conto de fadas com um final feliz. No contexto homoafetivo não seria diferente, o que acaba por favorecer a crença do príncipe como ser ideal. Tal idealização em torno da figura do sujeito que o completa, é colocado na esfera de contos de fadas, de perfeita completude, do eu ideal e da busca do outro no sentido de completar-se. Em que não existem defeitos e o ser escolhido é plena perfeição. Tal idealização torna-se um ambiente propicia a figura do “príncipe”, que emerge de um contexto de sofrimento e comumente é colocado como aquele de irá redimir, avivar e aliviar o sofrimento gerado pela solidão, estigma e inaceitação do indivíduo praticante de tal modalidade de sexualidade.

Porém, na sociedade hodierna a globalização afetou de forma profunda e irreversível o campo dos afetos, fazendo com que os sujeitos colocassem o tempo de forma volátil dado à emergência das relações. Evidenciando

assim o caráter de liquidez proposto por Bauman (2004). Tal liquidez que é compreendida como fator da atualidade adentra ao universo do tempo e das relações, fazendo-se perceber, assim como Renato Russo (1960-1996), coloca em sua composição “Por enquanto” (1985) “o pra sempre, sempre acaba”. Gerando angústia e sofrimento atrelado a um sentimento de solidão e vazio para o sujeito que perde.

Estas perdas, que se iniciam no homossexual desde muito cedo é também constituinte de seu processo de desenvolvimento, tal como de forma intensificada no campo afetivo. Assim, temos a compreensão que a identidade homossexual constituída com base em um conjunto de crenças e valores sociais assim como as demais identidades. Tal identidade, segundo Borges (2009) está intimamente relacionada com o chamado “assumir-se”, com o “sair do armário” já explicitado anteriormente. Coher e Stein apud Borges (2009) definem tal contexto como referente ao processo de consciência e reconhecimento por parte do próprio indivíduo. Cass apud Borges (2009) trazem tal pensamento com base em um modelo de formação da identidade baseado em estágios que tem sido utilizado amplamente por psicólogos afirmativos. Sinteticamente podem ser apresentados como sendo de início a Confusão de identidade, que se mostra enquanto o momento em que o indivíduo reconhece pensamentos e comportamentos homossexuais e não os aceita; em seguida tem-se a comparação de identidade, em que o mesmo começa a aceitar a ideia, mas não se considera como pertencente a tal minoria. Já a tolerância de identidade, é o terceiro estágio, em que o sujeito aceita que provavelmente pode ser e se identifica como tal, no entanto o receio de ser estigmatizado pela sociedade e o medo da inaceitação social, o coloca em uma condição delicada onde a culpa, valores morais e religiosos internalizados emergem em seu cotidiano promovendo angústias e sofrimento psíquico ao indivíduo que se refugia em personagens criados com o objetivo de desviar das punições impostas pela sociedade heteronormativa. No quarto estágio tem-se a Aceitação da identidade, que pode ser classificada enquanto início da adolescência gay, em que aceita e não apenas tolera e já se sente parte da comunidade LGBT. O quinto estágio é o orgulho da identidade é tida como a fase da adolescência gay, em que o sujeito imerge na cultura gay e começa a confrontar os heterossexuais como forma de defesa e em reação ao contexto de marginalização e exclusão social vivenciado por tal minoria. Por fim tem-se o sexto estágio que se denomina a síntese de identidade, nesse estágio não necessita mais de dividir o mundo em gay e não-gays, entendendo que a identidade sexual não é um fator primordial nas relações sociais estabelecidas (BORGES, 2009).

Nessa trajetória a presença dos “príncipes encantados” é constante, promovendo um processo cíclico e contínuo de apaixonar-se de desapasionar-se, permeado por processos de lutos e ressignificações.

O PRÍNCIPE ENCANTADO SE TRANSFORMA EM SAPO OU BUSCA UMA NOVA HISTORIA

Comumente espera-se que no decorrer, ou no final de cada conto de fadas a presença de um “felizes para sempre”. No entanto, a realidade limita e reconfigura tal desfecho, onde é constante o desencanto, em que o conto perde a sua “magia”. Fazendo-se perceber que quando não se vive para sempre, é como se a vida real se apresentasse de forma diferenciada, impossibilitando a tão sonhada felicidade, em que se podem vivenciar histórias não tão felizes ou mesmo buscar outra história.

É reconhecido o sofrimento de perceber que a ideia projetada, do príncipe se desconstrói. Deixando emergir o príncipe com falhas desconstruindo o ideal projetado. Fazendo-se deparar-se com a transformação em “sapo”. Configurando-se em perdas subjetivas, que seria quando o parceiro vai embora ou o desgaste do relacionamento ou a perda física quando o parceiro morre.

Assim, a perda pode ser considerada como uma das situações mais delicadas da vida do sujeito, que necessita de atenção, por carregar tal sofrimento psíquico. A perda, que não importa a dimensão, tem um caráter subjetivo que estabelece uma dor não situada corporalmente, mas profundamente sentida e elaborada de acordo com as vivências anteriores do sujeito. Fazendo-nos perceber a esfera da resiliência ou da entrega total ao sofrimento, sendo ambas marcantes no processo de desenvolvimento do indivíduo. Tais perdas ocorrem de formas variadas, cada uma produzindo efeitos diferenciados, correspondente a capacidade de elaboração de cada indivíduo.

Na busca da definição de perda, Ferreira (2000) diz: “ato ou efeito de perder, falecimento, esquecimento, extravio, sumiço e destruição”. Entendemos a perda como sendo a ausência de algo. Isso gera o desamparo despertando o medo de perder, este temor é comumente percebido na sociedade atual, em que não estamos adaptados a perder pois vivenciamos a sociedade do acúmulo o que acaba por gerar um sofrimento demasiado. De acordo com Worden (2013), nesse contexto tem-se o luto que se refere à perda, bem como aquela vivenciada por morte, e na perspectiva que o luto é visto como processo este obtém a partir de várias opiniões assim estudado como fase, estágio ou tarefa. Em relação às fases do luto, são divididas em quatro, o torpor no qual o indivíduo ao se dar conta da morte do ente, não expressa emoções. Na saudade o indivíduo busca que a pessoa morta reviva não aceitando a perda, a desorganização que a pessoa enlutada não consegue encontrar meios que a faça prosseguir diante com a vida, bem como a pessoa que está de luto ao se adaptar novamente as funções e se reorganizar prosseguindo naturalmente com a vida, esta se encontra na quarta fase do processo.

OS PROCESSOS DE ELABORAÇÃO DO LUTO E AS POSSIBILIDADES DE VIVER OUTRO CONTO DE FADAS

Ao pensarmos que “Não é só a pessoa que morre que é perdida, mas todo o universo interno de quem ficou é destruído” (SIMON, 1986, p. 82). Compreender a dor provocada e as lágrimas choradas, é algo não mensurado por um leigo, o que exige a vivência real ou uma sensibilidade extrema. Para tanto, faz-se necessário compreender também o processo de elaboração do luto que segundo Bowlby (2004) é tão traumática a nível psicológico, quanto um ferimento ou uma queimadura grave são traumáticos a nível fisiológico. Ambos implicam sofrimento e redução da capacidade funcional que pode durar dias, semanas ou meses. Assim como ocorre no processo de cura física, o processo de luto pode levar ao restabelecimento da função – no caso, a capacidade de estabelecer e manter relações de amor – ou pode seguir um curso que enfraquece tal função.

Ainda segundo Bowlby (2004), os enlutados passam por fases sucessivas ao longo de seu processo de luto. A primeira é a fase de entorpecimento. Neste período ocorre choque, entorpecimento e descrença. A pessoa se sente atordoada, perdida, desamparada. Um mecanismo de defesa que pode ser observado nessa fase é a negação da perda. Outra forma de defesa é a tentativa de automaticamente continuar a viver, como se nada tivesse acontecido. A segunda fase é a de anseio e busca da figura perdida. Esse momento é caracterizado por emoções fortes, com muito sofrimento psicológico e agitação física. É comum que o enlutado interprete sons ou cheiros como se o morto tivesse retornado. Crises de choro são frequentes nesta fase. Também é comum que o enlutado sinta muita raiva, que pode ser dirigida contra si, contra outras pessoas, ou mesmo contra o morto. A terceira fase é a de desorganização e desespero em que reconhece a irreversibilidade da perda. Em geral, torna-se apático e depressivo. O processo de superação dessa fase é lento e doloroso. A quarta e última fase proposta é a de reorganização. Com o tempo, vai retomando sua independência e, apesar de ainda apresentar instabilidade nos relacionamentos sociais, torna-se receptivo a conhecer novas pessoas ou a reatar antigos laços afetivos. Vale salientar que a elaboração do luto é um processo e como tal essas fases não são dissociadas. Na verdade, muitas vezes seus limites não estão tão nítidos como o exposto acima.

Nessa perspectiva Kübler-Ross (2008) caracteriza cinco estágios: o primeiro é a Negação e o Isolamento que se apresentam enquanto mecanismos de defesas temporários do Ego contra a dor psíquica diante da morte. A intensidade e duração desses mecanismos de defesa dependem de como a própria pessoa que sofre e as outras pessoas ao seu redor são capazes de lidar com essa dor. Em geral, a Negação e o Isolamento não persistem por muito tempo.

O segundo estágio traz a Raiva que surge devido à impossibilidade do Ego manter a Negação e o Isolamento. Os relacionamentos se tornam problemáticos e todo o ambiente é hostilizado. Junto com a raiva, também emergem sentimentos de revolta, inveja e ressentimento. O terceiro traz a Barganha que acontece após a pessoa ter deixado de lado a Negação e o Isolamento, “percebendo” que a raiva também não resolveu. A maioria dessas barganhas é feita com Deus e, normalmente, mantidas em segredo. O quarto estágio traz a Depressão que aparece quando o paciente toma consciência de sua debilidade física, quando já não consegue negar suas condições de doente, quando as perspectivas da morte são claramente sentidas. Evidentemente, trata-se de uma atitude evolutiva; negar não adiantou agredir e se revoltar também não, fazer barganhas não resolveu. Surge então um sentimento de grande perda.

Por fim tem-se a Aceitação, é nesse estágio o paciente já não experimenta o desespero e nem nega sua realidade. Esse é um momento de repouso e serenidade antes da morte. É claro que interessa que o paciente alcance esse estágio de aceitação em paz, com dignidade e bem-estar emocional. Assim ocorrendo, o processo até a morte pôde ser experimentado em clima de serenidade por parte do sujeito e, pelo lado dos que ficam de conforto, compreensão e colaboração para com o indivíduo.

Diante desses estágios tem-se a compreensão da necessidade de vivenciá-los, pois um processo de elaboração bem experienciado possibilita o sujeito fortalecer-se para enfrentamento de crises e perdas futuras. Exercitando a capacidade de Ressignificação, ou seja, de dar novos significados as coisas, abrindo assim a possibilidade para vivenciar novas histórias.

Torres (2012) afirma que no processo de luto o sujeito enxerga o mundo de modo diferente, pois agora é um lugar no qual não se sente mais segura, sendo assim tem-se medo de amar outras pessoas por temer também a perda desta. Após a elaboração deposita o seu amor em outra pessoa, são fatos que demonstram o desenvolvimento do luto de maneira adequada, pois caso esse processo de luto não ocorra normalmente, futuramente seus relacionamentos serão afetados. Segundo Raimbault (1979, p.30 apud Campos 2011, 98-99),

Para que o processo de luto possa ocorrer, é necessário realizar um trabalho de desidentificação e desinvestimento de energia, que permita a introjeção do objeto perdido na forma de lembranças, palavras e atos e a possibilidade de investir a energia em outro objeto. Quando a criança não consegue se desidentificar, e quando ocorrem sentimentos de culpa por se sentir responsável pela morte do outro, como resultado de seus impulsos destrutivos, pode surgir o desejo ou a necessidade de se reunir com a pessoa perdida, como forma de reparar os seus erros ou como necessidade de punição. Nesse caso, podem se manifestar sintomas, como: perturbações fisiológicas, dificuldades de alimentação e sono, retorno ao autoerotismo, distúrbios nos relacionamentos sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se ao termino de tal pesquisa que a presença do “príncipe encantado” configura-se como peça fundamental do processo de amadurecimento do indivíduo praticante de modalidade alternativa de sexualidade. O contexto vigente onde a norma configura-se como heteronormativa torna esses indivíduos como abjetos, marginalizando e excluindo os mesmos, que se refugiam na fantasia como forma de resistir à clausura de seus “armários” onde foram colocados pela sociedade em virtude de suas orientações sexuais.

A figura idealizada do príncipe se torna diferenciada dada a interferência da realidade que limita a manifestação da idealização, onde o príncipe que detém características que não se aplicam ao ser real com quem o vínculo se desenvolve o que o transforma em “sapo” impossibilitando a continuidade de tal idealização. Sob outro aspecto o relacionamento pode ser finalizado com a ausência de uma das partes seja por meio do termino do relacionamento ou mesmo pela morte de um dos envolvidos onde a idealização cessa e o indivíduo é levado a vivenciar um processo de elaboração das perdas e do luto, buscando assim, uma resignificação do fato com o objetivo de uma possível nova vivência.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre as fragilidades dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BENTO, Berenice Alves de Melo. **O que é a transexualidade**. Editora Brasiliense, São Paulo - SP, 2008.

BORGES, Klecius. **Psicologia Afirmativa**: uma introdução à psicologia e a psicoterapia dirigida a gays, lésbicas e bissexuais, São Paulo, GLS, 2009.

BOWLBY, J. **Apego e perda**: perda: tristeza e depressão. 3 edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CAMPOS, C. C. R. O luto infantil. In: ESCUDEIRO, A. **Tanatologia**: temas impertinentes. Fortaleza: LC Gráfica Editora, 2011.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Pedagogia do armário: A normatividade em ação. IN: **Revista Retratos da Escola**, Brasília, v. 7, n. 13, p. 481-498, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://www.esforce.org.br>> acesso em 22 de abril de 2017.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução: L.

Vassalo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal. p. 243-276. 1995.

KÜBLER-ROSS, E. **Sobre a morte e o morrer**. 9 edição. Martins Fontes, São Paulo, 2008.

LEGIÃO URBANA. **Legião Urbana**: Por enquanto, EMI Music, 1985, f. 11

SADOCK, Benjamin James. **Manual conciso de psiquiatria clínica**. 2. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**. Editora Vozes, Petropolis -RJ, 2000.

SIMON, R. **Introdução à psicanálise**: Melanie Klein. São Paulo: EPU, 1986.

TORRES, W. C. **A criança diante da morte**: desafios. 4, ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012.

WYLLYS, Jean. **Tudo ao mesmo tempo agora**: crônicas e perturbações. São Paulo Editor Giontri, São Paulo: 2009.

WORDEN, J. W. **Aconselhamento do Luto e Terapia do Luto**: um manual para profissionais da saúde mental. São Paulo: Roca, 2013.

CAPÍTULO XI

VIRILIDADES, SILENCIAMENTOS E CULTURA DO ESTUPRO EM CRATO-CEARÁ: UMA LEITURA DOS PROCESSOS ARQUIVADOS DO CEDOCC

*Maria Clara Arraes Peixoto Rocha
Ribamar José de Oliveira Junior
Zuleide Fernandes Queiroz*

INTRODUÇÃO

O estupro é um tipo de violência sexual que repercute inúmeras opiniões por parte da atual sociedade brasileira, em especial o ato praticado contra as mulheres é o que releva um maior índice de crimes registrados. Vale ressaltar que seria impropriedade afirmar que existem apenas os casos fichados pelos órgãos públicos encarregados, já que grande parte dos ocorridos não é denunciada.

As ocorrências do ato vão além do prazer que o agressor sente para com sua vítima existem relações de poder e de gênero envolvidas. Essas denúncias não dependem somente da vontade das partes atingidas por esta violência, a depender do caso concreto, algumas mulheres estão em situação de dependência, podendo ser este elo financeiro, sentimental, social, de parentesco e outros, o que de fato, torna dificultosa a queixa e as providências que devem ser efetivadas após esse procedimento legal, como a proteção física e acolhimento psicológico dessas mulheres após tais condições de intimidações.

Na maioria das vezes, as mulheres são culpabilizadas pelas agressões sofridas, sendo seus discursos invisibilizados no próprio procedimento jurídico de acusação e requerimento de assistência nas Delegacias da Mulher e Juizados Especiais. Podemos afirmar que isso acontece em função da formação histórica do Direito brasileiro relacionada à temática de violência de gênero, liberdade sexual e sexo durante seu desenvolvimento.

A pesquisa apresentada, é parte integrante de uma pesquisa maior que investiga as violências sexuais que aconteceram na região do Cariri Cearense, localizada no sul do Ceará, durante os séculos XIX e XX. O trabalho pretende estudar as implicações sociais e jurídicas da época supracitada. Neste

estudo, objetivamos explicitar a violência contra a mulher no Cariri Cearense, a partir do registro em processo judicial. A metodologia, de base qualitativa, baseia-se no estudo documental referentes aos crimes de estupro ocorridos e as decisões judiciais que foram estabelecidas. Tais vestígios estão arquivados no CEDOCC (Centro de Documentação do Cariri), organizado pelo Curso de História da Universidade Regional do Cariri.

De acordo com Ludke e André (1986), a pesquisa de análise documental constitui uma técnica importante na pesquisa qualitativa, seja complementando informações obtidas por outras técnicas, seja desvelando aspectos novos de um tema ou problema. Na pesquisa, foram realizados estudos baseados em documentos como material de análise para revisão bibliográfica, categorizando os crimes de estupro arquivados no CEDOCC e interpretando-os segundo os objetivos da investigação do trabalho.

LAMPEJOS VIRIS, VIOLÊNCIAS HABITUAIS

“Homens que querem ajudar as mulheres em nossa luta por liberdade e justiça deviam compreender que não é extraordinariamente importante para nós que eles aprendam a chorar; é importante para nós que eles parem os crimes de violência contra nós” (Andrea Dworking).

De acordo com Virgili (2013) apesar do final do século XIX, a relação da masculinidade com a violência sofre um deslizamento sobre a identidade do homem, a forma com que os mecanismos de poder e a dominação atuaram durante todo o XX e mais especificamente antes dos anos 1970 e 1980, constituíram violações contra as mulheres, tanto na esfera pública como privada. Nesse trabalho, tendo como referencial o estudo de caso dos processos de condenação de crime de estupro no início do século XX na cidade de Crato, é possível tecer relações sobre a construção e manutenção da virilidade como hábito do homem.

Ao longo do século passado, foi atribuída por meio de ressignificação de valores sociais e culturais, uma dimensão política e pública para a percepção das formas de violência. Seja física, psicológica, econômica ou sexual, as violências consideradas privadas, que seguiam até então sob regulação da família, nesse contexto, patriarcal, logo liderada pelo chefe, na figura de pai e esposo, começaram a ser percebidas como agressão.

Alega Virgili (2013), a mudança do novo modelo masculino, antes pautado no ideal de masculinidade ofensiva e não dominada, derivada da Revolução Francesa cujo papel do homem era fazer demonstrações a qualquer preço da sua força para legitimar a sua virilidade, para o novo modelo de masculinidade desenhado nos moldes da razão

Se dentro da concepção da moral e dos bons costumes a virilidade

era considerada uma condição habitual do homem, avaliar a aceitação de tal hábito, se faz necessário para perceber como se estabelecem e se sustentam as relações de poder em um discurso de verdade para perceber o que era considerado agressão frente os desdobramentos da violência de um homem contra uma mulher.

Numa sociedade como a nossa — mas afinal de contas em qualquer sociedade — múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam e constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se, nem se estabelecer, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento de um discurso verdadeiro (FOUCAULT, 2002, p.28).

Em Foucault (2002), diante da obra *Em Defesa da Sociedade*, se pode considerar que a virilidade como funcionalidade de um discurso verdadeiro sobre a masculinidade, produz sem dissociação, uma relação de poder sobre o corpo da mulher e é validada, sob pena de aprovação, dentro das instituições sociais e pautada na exclusão do outro, não inserido na ordem viril. Portanto, como substrato de cultura desenvolvida em uma sociedade patriarcal, cujo sujeito heterossexual e masculino detém privilégio, e homoa-fetiva, que dentro do pensamento filósofa lésbica-feminista Marilyn Frye cultivava amor pelos homens, é importante perceber qual a dimensão de violência habitual.

As expressões comportamentais na vida cotidiana relacionadas a gênero e direitos das mulheres na época colonial brasileira significaram diversas formas de perpetuação de estereótipos aos quais, destinaram-se, mesmo que indiretamente, a reprodução de somente duas possibilidades de ser: feminino e masculino. Sendo estas divididas pelo critério do sexo biológico, intensificando a concepção de que os homens estavam hierarquicamente numa escala superior de direitos e deveres em relação às mulheres na ordem civil.

A representação do homem como centralizador do poder e dono de uma posição elevada na sociedade são indicadores de uma cultura machista e patriarcal. Essa ideologia confere à mulher a marginalidade, a exclusão, a opressão, continuamente afirmada por um discurso autoritário que privilegiava o homem, através de clichês e de atos preconcebidos que impõem limites às mulheres, conferindo-lhes um lugar inferior na sociedade. A exemplo disto, cita-se o discurso colonialista, puro e exclusivamente encabeçado por homens. Entende-se que, no universo binário dos impérios, tanto o outro/colonizado quanto a mulher permanecem no mesmo polo, significativamente antagônico ao polo do Outro/colonizador, homem. (OLIVEIRA, 2012, p. 64).

E nesse sentido, a sociedade se moldou de forma patriarcal, racista e homofóbica, logo, o Código Penal de 1890 era reflexo dessas concepções e princípios, que podemos considerar pensamentos inautênticos. Além disso,

vale ressaltar que os direitos e garantias regulamentados não eram abrangentes a todos, já que os negros, índios e refugiados ainda eram escravos nas colônias de grandes fazendeiros, no comércio dos centros urbanos, nas casas dos ricos da época entre outros.

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. (CARNEIRO, 2003, p. 1).

Para se pensar nas formas com que a matriz heterossexual e branca adentrou com legitimidade na construção da república brasileira. Richard Miskolci (2016), em *Uma Outra História da República* fala que os viris representantes da ordem, suprimiram do ideal positivista da bandeira do Brasil o amor, palavra que antecedia o ordem e progresso de Auguste Comte. Logo, práticas afetivas e sexuais, circuncidavam diante do vetor de reprodução, heterossexual, branco e viril. Segundo o autor, reflexões sobre a Velha República e a nova, delimita os primeiros confins da heterossexualidade compulsória brasileira.

As figuras viris se fundem ao longo das raízes históricas sob a autoridade paterna. O paternalismo estatal, visto por Ruth Gaer (2011) no discurso do Imperador Dom Pedro I na Assembleia Constituinte de 1823 em alusão ao *Dia do Fico*, apresenta o modelo de Estado que o discurso do Imperador reflete a única relação de figura real com a sociedade brasileira. No caso, o sentido de pai, segundo Lazarrin assume outro significado. A tática referida por Foucault do estado colonizar os mecanismos disciplinares aplicados as células sociais, no caso, a família. “A transposição do modelo familiar de Estado, permite angariar para uma figura política o mesmo respeito reverencial que o indivíduo devota seu pai genitor” (FOUCAULT, 1999, p. 115).

Os crimes analisados de estupro e defloramento, atual crime de sedução, cabem dentro da lógica, como manifestação de uma dominação masculina. As construções de verdade são vistas nos processos diante das relações de gênero, nas relações de poder e nas práticas sociais que permeiam o discurso jurídico.

DIREITOS DAS MULHERES EM CRATO

A iniciativa de políticas públicas por parte do governo brasileiro para a proteção das mulheres vítimas de agressões físicas e psicológicas se manifesta em parceria com a evolução dos movimentos feministas, a luta das mulheres em prol dos seus direitos deu visibilidade ao assunto tanto em escala nacional como internacional. Sendo assim, os movimentos de mulheres contribuem para que a mudança aconteça no âmbito político e também no social, já que estas buscam o fim da desigualdade entre os gêneros, desconstruindo os padrões machistas que foram socialmente construídos, e que até hoje são refletidos na sociedade brasileira.

A primeira Delegacia da Mulher (DDM) do Brasil foi inaugurada na capital de São Paulo em 06 de agosto de 1985, com o propósito de atender as mulheres vítimas de agressões domésticas, e também as ocorrências denunciadas em espaços públicos. Depois da primeira delegacia especializada, outras foram construídas por todo o país, segundo uma pesquisa realizada em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), existem 397 municípios brasileiros que possuem delegacias para mulheres. Apesar da conquista, esse número é considerado inferior ao desejado, já que representa 7% de um total de 5.565 municípios do país.

Em 26 de setembro de 1995 surgiram os Juizados Especiais Criminais (Lei 9.099), os processos efetuados aos Juizados Especiais devem ser conduzidos de maneira simples, com certo custo na economia processual e garantir a celeridade, com o intuito de dar rápida efetividade à tramitação das causas. A conciliação entre as partes também é considerada como uma forma de solução breve do conflito litigioso. Este órgão tem atribuição para o processo e julgamento de infrações penais com o potencial ofensivo de até dois anos de reclusão.

O Mapa da Violência 2012 – Instituto Sangari constata que do ano de 1980 a 2010, foram assassinadas no Brasil cerca de 91 mil mulheres, sendo 43,5 mil só na última década. Em 2006 foi sancionada a Lei 11.340 mais conhecida por “Lei Maria da Penha”, criada com o intuito de proteger as mulheres que sofrem com a violência, seja esta realizada em qualquer âmbito de suas modalidades, punindo assim os agressores. Justamente neste ano em que o número aumenta de três mil para quatro mil mulheres assassinadas por ano de acordo com o instituto.

O surgimento da “Lei Maria da Penha” se classifica por etapas, desde a impunidade diante da violência vivenciada pelas mulheres que já se fazia presente no Brasil há muito tempo, até o estopim da polêmica envolvendo as agressões sofridas por Maria da Penha Maia Fernandes.

No ano de 1983 na cidade de Fortaleza no Estado do Ceará, a biofarmacêutica Maria da Penha sofreu dupla tentativa de homicídio dentro de sua própria residência por parte do seu então marido Marco Heredia Viveiros, colombiano naturalizado brasileiro, professor universitário, economista. Primeiro atirou contra suas costas enquanto ela dormia, deixando-a paraplégica. Em seguida tentou eletrocutá-la durante o banho.

O ex-marido de Maria da Penha foi preso em 2002 para cumprir apenas dois anos, e somente no ano de 2004 o Governo brasileiro apresentou ao Congresso Nacional a proposta para a criação do que viria a ser a “Lei Maria da Penha”. No ano de 2006 o Congresso Nacional aprova o projeto, e em sete de agosto, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva sanciona a lei 11.340.

Sendo a luta trabalho eterno do Direito (IHERING, 2009, p.48) entende-se que a Lei 11.340 foi uma grande conquista por parte da persistência de Maria da Penha, dos movimentos feministas brasileiros e da pressão internacional. Em seu primeiro parágrafo, a lei já deixa compreensível sua função e quais objetivos busca alcançar:

Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. (BRASIL, Lei 11.340/2006).

Mesmo depois de toda a trajetória para se conseguir os mecanismos legais para proteger a mulher da violência de gênero, algumas contrariedades enraizadas na cultura nacional continuam a atrasar as lutas feministas. Como já foi dissertado no presente trabalho, o machismo é entendido por boa parte da população como forma de sistema natural que não deve ser contestado, e assim, a espacialidade para violência física e psicológica se firma nas sociedades.

Estruturas de dominação não se transformam meramente através da legislação. Esta é importante, na medida em que permite a qualquer cidadão prejudicado pelas práticas discriminatórias recorrer à justiça. Todavia, enquanto perdurarem discriminações legitimadas pela ideologia dominante, especialmente contra a mulher, os próprios agentes da justiça tenderão a interpretar as ocorrências que devem julgar a luz do sistema de ideias justificador do presente estado de coisas (SAFFIOTI, 1987, p. 16).

Quando se trata de cidades de interior os casos são mais delicados, o número de DDMs e Juizados Especiais para proteger a mulher não são suficientes ou até mesmo inexistentes. No contexto do Nordeste, onde o índice de violência é constatado de nível elevado se justifica pela estimulação que o homem recebeu durante muitas gerações para ser dominante a figura da mulher, “O homem será considerado macho na medida em que for capaz de disfarçar, inibir, sufocar seus sentimentos.” (SAFFIOTI, 1987, p. 11).

Em face do exposto, percebe-se que somente a criação de delegacias, juizados e leis não é suficiente para uma transformação substancial no comportamento cultural de um povo. Em um Estado em que sua própria construção social se firmou unicamente em função do homem e suas atividades, as mulheres não tiveram espaço para poder expressar suas vontades. Estas ainda são reprimidas e sofrem com a violência da discriminação, e como consequência, a física.

Analisando o fator histórico cultural como de fundamental importância para a iniciação de discussões jurídicas, políticas e econômicas evidencia-se que há necessidade da criação de políticas públicas com enfoque na educação voltada para a violência de gênero. Visto que uma das grandes dificuldades dos movimentos feministas encontra-se na transparência do que realmente se trata a luta, os principais canais midiáticos sustentam uma imagem deturpada das feministas e dos movimentos.

Em entrevista realizada no ano de 2015 com uma das representantes de um dos movimentos feministas da cidade de Crato, o “Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri”, Soares (2015), afirmou:

Todas as mulheres e homens que compõem a Frente já têm ações de enfrentamento às múltiplas formas de violência nas suas entidades; e de certa maneira isso já faz a Frente ter certa aproximação com as mulheres. Nós realizamos uma formação com as componentes da Frente e a nossa postura para 2015 é ampliar as atividades para os bairros periféricos e dialogar com as mulheres trabalhadoras e camponesas. Por outra parte, recebemos muitas mulheres que estão em situação de violação e nos procura para assessoria ou apenas como espaço de compartilhamento de sentimentos. Estamos abertas para receber as mulheres e encaminha-las para as autoridades competentes, pois a Frente não resolve as demandas das mulheres, nosso objetivo é pressionar o Estado para que ele cumpra sua função. (informação verbal).

Quando se investiga as cidades de interior dos Estados, em muitos dos casos, existe uma dificuldade para transgredir a uma concepção em prol das mulheres acerca dos devidos direitos e respeito destas. Segundo O Mapa da Violência 2012 – Instituto Sangari, o Ceará tem uma taxa de 3,7 homicídios por ano em cada 100 mil mulheres, ocupando a 21ª posição no ranking nacional.

Para Durval Muniz (1999), na cultura conservadora do sertão as ca-

racterísticas estabelecidas para como o homem deveria se portar diante do seu cotidiano nas mais variadas formas de divisão de trabalho e de sua vivência como um todo, percebe-se que ensinamentos rústicos de valentia, “macheza” associados a uso da violência foram inspirados para o que significa de fato se reconhecer como ser masculino. Desde a cultura do campo até a migração para a espacialidade urbana, os resquícios de um povo tradicionalista se revertem no grave reflexo de uma atual sociedade patriarcal denunciada nos índices das estatísticas das DDMs.

Em análise das estatísticas disponibilizadas pela Delegacia da Mulher de Crato constata-se que é preciso haver mudança na forma como a sociedade se comporta diante da opressão sofrida pelas mulheres, no ano de 2013 foram realizados 977 Boletins de Ocorrência e destes 427 foram arquivados por desinteresse da vítima. Dentre estes casos, 208 foram por ameaça, 175 por lesão corporal dolosa e sete tentativas de homicídio. No ano de 2014 o número de Boletins de Ocorrência aumenta para 1080, e destes 297 foram arquivados por desistência da vítima, 43 flagrantes lavrados e 582 ordens de missão policial.

CULTURA DO ESTUPRO ONTEM E HOJE

O código de 1980 se fez institucionalizado durante o período da Primeira República. (MORELLI, 2013, p. 211).

Segundo um Seminário realizado em Brasília pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) no ano de 2014, para a explanação de estudos que dizem respeito à violência contra as mulheres, alega que no mínimo 527 mil pessoas são estupradas por ano no país, sendo apenas 10% dos casos denunciados. A ‘*Nota Técnica Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde (versão preliminar)*’ apontada por Danilo Santa Cruz Coelho que é diretor de Estudos e Políticas do Estado, da Democracia e Instituições, e por Daniel Cerqueira, que fez a apresentação apontam nos dados que do Sistema de Informações de Agravos de Notificação do Ministério da Saúde (Sinan) as mulheres como 89% das vítimas de estupro.

Por este motivo, esta pesquisa tratará somente do homem como sendo o sujeito ativo do crime supracitado, haja vista a necessidade de medidas relacionadas a políticas públicas no Brasil referente a prevenir, punir e erradicar o crime em defesa das mulheres brasileiras.

Segundo Danilo Santa Coelho e Daniel Cerqueria em ‘*Nota Técnica Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde (versão preliminar)*’ sobre as consequências do crime para as vítimas alega:

Conforme documentado na literatura, existem graves consequências do estupro, de curto e longo prazo, que se estendem no campo físico, psicológico e econômico. Além de lesões que a vítima pode sofrer nos órgãos genitais (principalmente nos casos envolvendo crianças), quando há o emprego de violência física, muitas vezes ocorrem também contusões e fraturas que, no limite, podem levar ao óbito da vítima. O estupro pode gerar gravidez indesejada e levar a vítima a contrair doenças sexualmente transmissíveis (DST). Em termos psicológicos, o estupro pode redundar em diversos transtornos [...] (COELHO; CERQUEIRA, 2014, p.4).

Em análise de alguns documentos colhidos no Centro de Documentação do Cariri (CEDOCC), organizado pelo curso de História da Universidade Regional do Cariri foi possível ter contato com casos concretos de crimes de estupro e tentativas de homicídio ocorridos na cidade de Crato durante o início do século XX, elencados dois principais casos de crime de estupro e um de tentativa de homicídio para análise desta pesquisa cujo qual todos os arquivos relacionados a crime de estupro tem o mesmo código de referência BR.CDOCC.FHP;CI;CSE e os crimes de tentativa de homicídio tem o código BR.CDOCC.FHO;CI,Th dentro do CEDOCC.

O primeiro caso ocorrido em 1921 encontra-se na caixa I pasta 12 no qual o processo tem dimensão textual de 40 laudas e alega que o pai da vítima afirmou que o réu Francisco Mathias Gomes estuprara sua filha. No decorrer do processo a vítima descreveu que ia para a roça deixar água para o seu pai, o réu esperou sua volta e a abordou perguntando-lhe se era moça, levou-a para o mato e a deflorou. No exame de corpo de delito foi considerado que a vítima não era mais virgem, sendo o réu absorvido.

Apesar do art. 269 de 1890 elencar que é estupro independente da vítima ser ou não virgem, no mesmo código também difere a “mulher honesta” da “mulher pública”. Em seu art. 268 alega que a pena para mulher virgem ou não, mas honesta é de um ano a seis anos, mas, se for referente à mulher pública ou prostituta a pena é de seis meses a dois anos. Existia uma discriminação maior para com as mulheres de classes menos favorecidas financeiramente, as mulheres negras, camponesas, trabalhadoras e indígenas.

O segundo caso datado em 1935 encontra-se na caixa II pasta 27 com dimensão textual de 82 laudas em que o réu José Ricardo foi acusado de estuprar e continuar mantendo relações sexuais com a vítima Maria Amélia da Conceição, iludindo-a com falsas promessas de casamento e lhe ameaçando de morte, caso declarasse o crime para alguém. O juiz considerou nulas as acusações feitas ao réu e não deu continuidade ao processo. O Estado que é responsável pela proteção das vítimas mal se propunha a investigações a fundo dos casos, as mulheres tinham seus corpos e vidas em risco.

Em relação a tentativa de homicídio o primeiro processo a ser lido é do ano de 1949, arquivado na caixa II pasta 28 com dimensão textual de 13

folhas. No caso relata-se que o réu Hélio Nogueira de Freitas foi acusado no art. 129 do Código Penal de 1940 por espancar a vítima Francisca Alves Matias e produzir ferimentos a faca na mesma, o réu foi preso em flagrante pela patrulha da cidade e não ofereceu resistência. Este documento encontra-se incompleto, não possuindo o veredito, mas servido como um exemplo de caso concreto de violência e sofrimento que esta mulher viveu durante o início do século em análise desta pesquisa.

Assim, é possível perceber a atuação em geral dos trâmites autoritários públicos sobre a existência de uma violência masculina aceita, pautada na virilidade do homem como hábito de respeito diante de suas prerrogativas. Citando a demógrafa Maryse Jaspard, Virgili retoma a questão das virilidades violentas salientando a violência conjugal. “O cônjuge violento não atua para controlar, mas para exercer o controle”. Portanto, para certificar o seu poder de dominação. Bourdieu (1999, p. 20) pontua a honra como, por exemplo, presente na virilidade física e potência sexual “que são esperadas de um homem de verdade”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a Lei 11.340/2006 ou “Lei Maria da Penha” tenha demonstrado uma evolução na luta feminina contra a discriminação e a violência, e que os movimentos feministas estejam crescendo, inclusive nas cidades de interior, ainda se precisa do apoio de outros recursos para dar visibilidade aos movimentos de mulheres. Em busca de uma sociedade mais igualitária em seus direitos, deixando a indispensabilidade de discutir, bem como integrar o feminismo como valor humano.

Assim, os movimentos que lutam em virtude da questão de gênero, atuam como formadores de opiniões trabalhando no aspecto da mudança social para então aceitação e cumprimento das demandas legais, e também na realização de cobranças por parte da população para que o Estado cumpra com os requisitos necessários para erradicar a violência contra o ser feminino em todo seu entendimento, ajudando a mulher se empoderar dos seus direitos.

Apresentamos neste artigo processos judiciais encontrados acerca da violência sofrida por mulheres em um município do Cariri Cearense que pode mostrar a realidade vivida pelas mulheres no início do século XX e que ilustra a situação de segurança, visão de mundo, sociedade, educação, em especial, a forma como a justiça brasileira, naquela época acompanhava e julgava crimes de violência.

As histórias das mulheres aqui relatadas em seus processos judiciais não são contadas por elas mesmas, os registros apresentam “a mulher” desprovida da sua história de vida, de profissionalização e sempre, precisando

provar seu lugar na sociedade, como bem diz os termos: “mulher honesta” da “mulher pública”.

Na verdade quando adentramos nos referidos processos a intenção foi saber dos encaminhamentos jurídicos dos mesmos. Mas, na verdade encontramos, de forma resumida, a história de uma mulher que viveu uma situação de violência, que teve a coragem de fazer a denúncia, se expor e, no final não surtiu o resultado esperado – a justiça a violência vivida.

Os processos mais parecem registros condicionados de uma realidade comum, em que de longe, na época, poderia considerar como princípio: da dignidade humana e do direito à justiça e da liberdade. O crime de estupro não se resume no ato da violência em si, significa também uma conexão de dominação, relação de gênero e poder. Vale ressaltar que muitos casos de estupros não foram denunciados, pois o medo e o constrangimento calam a maioria das vítimas.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. tradução Maria Helena Kühner - 5ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BRASIL, **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm>. Acesso em: 28 mar. 2016

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EM-PREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Orgs.). Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

CERQUEIRA, Daniel; COELHO, Danilo de Santa Cruz. **Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde (versão preliminar)**. 2014.

DAS 5.565 cidades brasileiras, apenas 397 têm delegacias da mulher. G1, São Paulo, mai. 2010. Disponível em:< <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2010/05/das-5565-cidades-brasileiras-apenas-397-tem-delegacias-da-mulher12052010.html>> Acesso em: 01 abr. 2017

Durval Muniz. —**Enredos da Tradição: a invenção histórica da região Nordeste do Brasil**. In: __. Nos destinos de fronteira: história, espaço e identidade regional. Recife: Bagaço, 2008. pp.127-163

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de.

Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996. **Em defesa da sociedade**: curso no College de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999

GAUER, Ruth Mari Chitó. **A Construção do Estado-Nação no Brasil**: a contribuição dos egressos de Coimbra. Curitiba:Juruá, 2001

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M.E.D.A. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo, EPU, 1986.

IHERING, V. O. N. Rudolf. **A luta pelo direito**. Tradução João de Vasconcelos. São Paulo: Martin Claret, 2009.

MISKOLCI, Richard. **Uma Outra História da República: Amor, Ordem e Progresso**. Revista Cult edição especial: Queer. Nº 6. Ano 19. 2016.

MORELLI, Liana Machado. Violência sexual em São Paulo na passagem do século XIX para o XX. **Desafios atuais dos feminismos: Anais do X Seminário Internacional Fazendo Gênero**, p. 56-67, 2013.

VIRGILI, Fabrice. **Virilidades Inquietas, virilidades violentas**. In: CORBI, A;COURTINE, J J; VIGARELLO, G. HISTÓRIA DA VIRILIDADE: A VIRILIDADE EM CRISE? SÉCULOS XX-XXI. Petrópolis.2013.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O Poder do Macho**. São Paulo: Editora Moderna, 1987. 120p.

SOARES, S. R. **Movimentos Sociais e a Lei Maria da Penha: Uma análise das iniciativas eficazes que garantem a igualdade entre os gêneros**. Depoimento. 2015. II Encontro de Estudos e Pesquisa em Direitos Humanos Fundamentais. Entrevista concedida a Maria Clara Arraes Peixoto Rocha.

WASELFISZ, Julio Jacobo. Mapa da violência 2012. Caderno complementar 2: acidentes de trânsito. **São Paulo. Instituto Sangari**, p. 6, 2012.

CAPÍTULO XII

MORTE NO XAMANISMO: APREENSÕES RECENTES DO CONCEITO E DAS PRÁTICAS NO CONTEXTO BRASILEIRO

Eduardo Vivian da Cunha

INTRODUÇÃO

O propósito central deste trabalho é fazer uma reflexão sobre a morte no xamanismo. Muito já se escreveu sobre o tema em diversos tipos de trabalhos etnográficos, sociológicos, historiográficos, dentre outros. Mircea Eliade (2002), junto com outros autores são referências importantes sobre o tema, tendo este assunto inclusive acumulado muita produção desde este autor (que remonta aos anos 50) e mesmo antes dele. Neste sentido, e tendo-se em vista a busca de uma contribuição que pudesse ser relevante para o tema, escolhemos como recorte desta pesquisa a produção online (na internet) sobre o tema no contexto brasileiro.

A análise teve como norte a busca do entendimento de como os temas xamanismo, de forma genérica, e o da morte no xamanismo, de forma mais específica, vêm sendo tratados na literatura científica brasileira online recente. Acreditamos que a relevância deste estudo pode ser percebida de duas formas: uma primeira seria fornecer um texto que permita uma aproximação inicial para um leitor que eventualmente não tenha ainda aprofundamento sobre a temática e uma segunda perceber, pelo menos de forma geral, as preocupações recentes do tema dentro do contexto estudado, apontando possíveis agendas de pesquisa futuras.

Uma outra razão para este aprofundamento é o recente uso do termo xamanismo no contexto urbano, que vêm ganhando corpo notadamente a partir dos anos 90. Sobre este tema ainda há poucos estudos (foram evidenciados dois textos entre os pesquisados, conforme veremos mais adiante), e embora nos pareça uma agenda de pesquisa interessante, de fato não o aprofundaremos especificamente neste trabalho.

A referida busca permitiu, como primeira aproximação, definir um quadro mais ou menos geral de como o conceito de xamanismo vem sendo discutido neste contexto, bem como seus usos e nuances de apreensão. Na segunda aproximação, que consideramos uma discussão derivada da primeira,

foi realizada a busca da compreensão do tema da morte no xamanismo, sendo também apresentadas as concepções e usos do termo.

METODOLOGIA

A escolha metodológica deste trabalho envolve a realização de um estudo exploratório e bibliográfico, fundamentando-se, assim, numa fonte de dados secundária. A partir da leitura dos textos selecionados buscou-se uma categorização num nível geral das descrições e análises em torno destes conceitos. Também buscou-se a compreensão de como as excessões e exemplos são apresentados.

As bases de dados escolhidas para os estudos foram o Portal Scielo e o Portal Periódicos, da Capes. No banco de dados da Scielo a busca pelo termo “xamanismo”, em quaisquer um dos campos disponível pela busca, retornaram 38 resultados. Dois destes retornos foram resenhas de livros, que desconsideramos para a análise, uma vez que a intenção era buscar trabalhos em artigos científicos. Os resultados em outras línguas também foram considerados para efeitos desta pesquisa.

A busca no Portal Periódicos da CAPES para o termo “xamanismo” retornou um resultado consideravelmente maior, com 96 trabalhos. Devido ao número retornado ser relativamente alto (o que impediria uma análise adequada no tempo previsto desta pesquisa), optou-se por restringir a base pela busca dos termos xamanismo e morte (ou seja, com os dois termos aparecendo simultaneamente num mesmo artigo, em quaisquer dos campos de busca – autor, título ou palavras-chaves). Com esta restrição, a busca retornou 27 resultados. Destes, foram excluídos aqueles em duplicidade com relação à busca anterior no Scielo, além daqueles que não se referiam diretamente ao tema (a relação entre os conceitos de morte e xamanismo), restando 6 para análise. Da mesma forma que na busca anterior, artigos em outras línguas (apareceram resultados em inglês, francês e espanhol) foram considerados na análise. As análises deste último caso serviram, mais especificamente, para destrinchar as definições de morte mais diretamente, sem o aprofundamento sobre o conceito de xamanismo em si (realizado prioritariamente nos trabalhos do Scielo), de onde também foram pinçadas as questões relativas à morte, entretanto.

DEFINIÇÕES DE XAMANISMO E A VISÃO SOBRE A MORTE

O conceito de xamanismo

Na literatura estudada existem relativamente poucas variações no uso do termo xamanismo, conquanto ele se refira a uma vasta gama de práticas e cosmovisões indígenas. A partir da análise dos resultados retornados pelo Scielo, percebe-se que o ponto comum no uso do termo xamanismo é que ele se refere essencialmente à práticas espirituais indígenas. Falando genericamente sobre o conceito de práticas espirituais e precisando um pouco mais esta definição de prática xamânica, vemos que esta deve ser considerada dentro de do que alguns definem como sistemas xamânicos (PEREZ-GIL, 2001), que dá sentido a esta prática e a insere em diversos aspectos da vida nas tribos indígenas:

O sistema xamânico é aqui considerado um marco conceitual e cosmológico, cuja manifestação não se limita à prática do especialista, mas permeia outros aspectos da cultura. Seguindo a proposta de Langdon (1996), o xamanismo é entendido como sistema de representações coletivas (Langdon, 1996) que se expressa e se atualiza não apenas nas ações específicas e próprias do xamã – e nos rituais que ele realiza –, mas também na forma como os demais membros do grupo, os não especialistas, pensam e lidam com seu cotidiano e, concretamente, com a doença (Idem, p. 334).

As práticas xamânicas evidenciadas nos textos englobam desde processos de cura, contato com outras realidades, até sonhos ou vidências. Sobressai-se, via de regra, a figura do xamã (ou pajé para algumas tribos brasileiras)⁵², que é portador do que se poderia chamar de “poder xamânico”, apto a realizar as práticas referidas. De forma geral (traço que aparece na grande maioria dos trabalhos analisados), o xamã é considerado aquele que transita entre diversos mundos e se comunica com eles, sendo assim um tradutor destas realidades (CUNHA, 1998), ou uma espécie de “diplomata” que realiza o trânsito entre estas (CESARINO, 2008), sendo entendido ainda como uma “anomalia” com relação à espécie humana (RODGERS, 2002). De forma dialógica e negociada, os xamãs eram também vistos como santidades ou profetas (caraíbas), na época do Brasil Colonial (POMPA, 2001). Em muitos casos ele se transmuta, geralmente em um animal, para realizar o trânsito entre as realidades distintas ou ainda de forma mais comum, evoca as forças da natureza para a realização da cura (SILVA, 2002; CRÉPEAU, 2002; RODGERS, 2002). De maneira interessante, Cesarino (2008), e Villaça (2000) buscam a compreensão da relação entre as tribos indígenas (Marubo no primeiro caso e Wari, no segundo) com o homem branco a partir desta faculdade de transmu-

⁵² Vale ressaltar que o próprio termo xamanismo se popularizou a partir dos estudos antropológicos na Sibéria, sendo hoje largamente utilizado inclusive em espanhol e guarani (RENSHAW, 2006).

tação, ou seja, definindo esta relação como sendo xamânica. Por fim, Cunha (1998) procura expressar o trabalho do xamã como sendo:

[...] essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações. Não é, portanto, a coerência interna do discurso o que se procura, sua consistência advém antes do reforço mútuo dos planos em que se exprime, do habitus em suma. (IDEM, p. 14).

Entretanto, a existência da figura do xamã em si não é uma regra absoluta, e há pelo menos um caso reportado em que o xamanismo ocorre de forma difundida na comunidade, onde este papel não é personificado em um indivíduo, que é o caso dos Hoti, na Guiana Venezuelana (STORRIE, 2006). Neste contexto o papel desta figura chega mesmo a ser rechaçado. Existem ainda diferenças do ponto de vista de quem pode se tornar xamã em uma tribo. Em alguns casos, esta atribuição é acessível à qualquer membro da comunidade, como os Ikpeng (RODGERS, 2002), situação que segundo o autor poderia ser interpretada como também sem a figura específica do xamã (embora a faculade xamânica não seja neste caso rechaçada), ou os Yawanáwas (PEREZ-GIL, 2001), onde qualquer aspirante pode também aceder à condição de Xamã. Há àqueles em que o xamanismo é herdado a partir do parentesco patrilinear, como o caso dos Kaigang (CRÉPEAU, 2002). Os trabalhos de Rodgers (2002) e Perez-Gil (2001) analisam ainda os ritos de iniciação dos candidatos à xamãs em ambas as tribos estudadas.

Oliveira (2015) apresenta um conceito de “xamanismo rarefeito”, para designar todas as práticas de sensibilização à natureza realizada pelo Wajãpi. Este xamanismo se daria em contraposição a um “xamanismo concentrado”, realizado principalmente pela figura do xamã (cujo papel e diferenciação ainda seriam reconhecidos, entretanto). Seria um tipo de xamanismo amplo e difuso, baseado na lógica do sensível, que poderia ser realizado por todos os indivíduos no seu contato com a floresta, por exemplo. Conforme cita a autora:

Proponho olhar o xamanismo como uma categoria analítica organizada em torno de ações centrais que geram essa força centrípeta de atração em relação a determinados fenômenos. Isto implica que os limites do xamanismo são borrados e que há uma inclusão gradativa. A opção é operar com o xamanismo como um gradiente, no qual praticamente não se vê a borda uma vez que a ação xamânica se dilui infinitamente; não se trata, portanto, de uma oposição binária entre xamanismo e não xamanismo. (IDEM, p. 308).

Uma outra especificação sobre o conceito de xamanismo é feito por Belaunde (2006), que estuda o papel do sangue em algumas culturas amazônicas, especialmente no que toca às questões de gênero. Nas palavras da autora,

“Tendo em vista o lugar de destaque do sangramento na cosmologia, sugiro que o xamanismo amazônico deveria ser caracterizado como complexo xamanístico reprodutivo” (Idem, p. 233).

A maior parte dos textos citados se dedica a estudar as práticas xamânicas de determinada tribo, tocando em elementos específicos destas práticas, como os cantos e músicas (RENSHAW, 2006; CESARINO, 2006; BASTOS, 2007), a memória e registro artístico de xamãs (CESARINO, 2013), a realização da feitiçaria contra inimigos (BARCELOS NETO, 2006; VANZOLINI, 2013), a questão de gênero na figura do xamã, (COLPRON, 2005), da escrita e de como ela é processada a partir da influência xamânica (MACEDO, 2009) ou ainda tratando a questão de uma forma mais geral, a partir da formação social do povo (TOLA, 2009) ou da sua relação com as questões econômicas no contexto urbano e como isto afeta as práticas xamânicas (e outras) na tribo estudada (PISSOLATO, 2016).

Uma outra parte destes trabalhos trata o tema do xamanismo de forma mais contextual com relação ao seu debate, mantendo, entretanto, o caráter geral do conceito conforme exposto no início desta seção. É o caso de um estudo farmacológico do chá ayahuasca (DE SOUZA, 2011), e do estudo das plantas psicoativas utilizadas pelos índios Krahô (RODRIGUES, 2006) ou ainda da interação entre o sistema médico tradicional e o sistema indígena, dentro de um projeto da Funasa (FERREIRA, 2012). Neste caso, embora o trabalho informe que o xamanismo é tratado no projeto, ele não compõe a análise do texto apresentado. Um terceiro caso é o do estudo da religiosidade cabocla da amazônia, que seria um catolicismo popular originado da influência do xamanismo nativo, de práticas da cultura portuguesa e de culturas africanas (MAUÉS, 2005). Há ainda um texto que explora o conceito de xamanismo apenas para situar uma prática religiosa na Europa, que considera o xamanismo, assim como outras como ubanda e curandeirismo, que estariam juntos numa mesma categoria opositora (SILVA, MEDEIROS e RODRIGUES, 2013).

Dois dos textos procuram contextualizar o xamanismo dentro das práticas da chamada Nova Era, fazendo uma discussão em torno do que seria o xamanismo urbano. São práticas tradicionais de povos americanos apropriadas pelo contexto urbano. O primeiro deles é o caso da Mística Andina, uma prática de grupos urbanos no Brasil (STEIL, 2013) definida com base na cosmovisão tradicional dos povos andinos e o segundo os rituais Hunikuin (Kaxinawá) com o uso de Nixi Pãe (ayahuasca) realizados em grandes cidades. Neste segundo trabalho é analisada a compatibilização entre as concepções e interpretações indígenas dos efeitos do chá e as dadas pela psicologia ocidental (COUTINHO, 2016). Neste texto o autor se refere ao xamanismo urbano a partir da aproximação com o conceito mais amplo de xamanismo.

Nos seus termos, “*approaching shamanism as a dialogical category and urban shamanism as an important contemporary development of this dialogue*” (Idem, p. 160). Há ainda um terceiro trabalho (CUNHA, 1998), que consideramos um pouco separado dos outros dois por se referir de forma mais rápida ao xamanismo urbano, situando-o no contexto de eclosão do xamanismo em “situações de dominação do tipo colonial” (p. 8). Esta eclosão ocorre desde os primeiros séculos da colonização das américas até os nossos dias, estão presente em grupos urbanos que a autora classifica também como do tipo *New Age*, formados a partir de técnicas heteróclitas, embora se autoproclamem tradicionais.

Um número reduzido de artigos se preocupa com a problematização do conceito de xamanismo em si, propondo reflexões sobre seus usos, como é o caso de Oliveira (2015), de Perez-Gil (2001) e de Bartolomé e Barabas (2013). Assim, estes três autores são utilizados em outros momentos deste trabalho.

Por fim, cabe lembrarmos da conceituação de xamanismo na obra clássica de Mircea Eliade (2002), que o define a partir do manejo das técnicas de êxtase, as quais levam o xamã a entrar em outros níveis de consciência, permitindo-lhe a comunicação com outros seres. Não é difícil encontrar esta característica mínima (ou pelo menos supô-la) em todos os trabalhos que se referem à ação do xamã, conquanto os próprios autores não façam esta referência direta. Um elemento de crítica a este conceito é que ele pouco informa sobre o contexto simbólico em que se dá o xamanismo (BARTOLOMÉ e BARABAS, 2013), questão que aparece de alguma forma na discussão sobre os sistemas xamânicos, referenciada logo acima (PEREZ-GIL, 2001) e no próprio trabalho de Bartolomé e Barabas (2013), que adicionalmente, se posicionam com relação a outra questão em torno do conceito de xamanismo, considerando que ele não deve ser tido como o resquício de uma religião arcaica de caçadores, mas sim:

[...] como uma instituição social dinâmica que pode ser registrada em distintos tipos de sociedades, na medida em que cumpre uma função socialmente legitimada. Em outras palavras: o xamanismo e a técnica do transe não são uma patologia; trata-se de uma prática social institucionalizada, desempenhada por alguns indivíduos dotados de uma vocação especial. Isto lhes permite desenvolver uma conduta carismática que lhes possibilita atuar como curadores, guias rituais ou mesmo como líderes políticos. Seu poder representa uma delegação que a sociedade deposita nele, baseando-se em seus princípios e lógicas culturais. O xamã não cria as lógicas simbólicas, mas as reproduz, as enuncia nos relatos e as coloca em prática. (Idem, p. 18)

Neste sentido, os últimos autores parecem se posicionar a favor da ideia que o próprio contexto social (a instituição social) é o que define prio-

ritariamente o xamanismo e o xamã, mais do que a própria ideia do êxtase.

A morte no xamanismo

Dentre os artigos analisados, pode-se compreender a morte no xamanismo a partir de três dimensões, que são: a) as compreensões sobre a morte “comum”, inclusive sua ritualística e as cosmovisões associadas; o “comum” é usado aqui para diferenciar os aspectos da morte espiritual ou iniciática, tratada logo adiante; b) a relação xamânica com a morte do inimigo, ligada, especialmente aos rituais de feitiçaria; c) a morte iniciática, que se refere ao processo em que há a formação do xamã em determinada tribo. Passaremos a fazer em seguida considerações sobre cada uma destas dimensões de forma um pouco mais detalhada.

a) As ritualísticas e cosmovisões associadas à morte

Dada a vastidão das cosmovisões, das ritualísticas e dos conceitos associados à morte (comum) nas muitas culturas indígenas brasileiras (e no mundo), não nos deteremos à uma descrição minuciosa dos mesmos. Assim, novamente nos deteremos aos elementos comuns apresentados nos textos estudados.

Um dos temas que aparece em diversos textos é o da antropofagia, que é tratado de forma mais minuciosa no trabalho de Mora (2008), onde é apresentado um apanhado sobre as produções escritas com relação aos índios amazônicos. Neste caso, o autor aponta que o antropofagismo se insere numa visão de que o cosmos se organiza a partir de uma lógica de predação e passividade, e que a morte compõe um ciclo natural e infinito, de constantes transformações e de conexões com o seu entorno. São apontados rituais de canibalismo exógeno (entre inimigos) e endógenos, em que as pessoas comem a carne do parente morto, encerrando um ciclo de transformação e liberando-o para seguir o ciclo de morte e renascimento.

Sobre o entendimento mais geral da morte física, registra-se que entre diversas tribos ela é considerada um momento de transmutação em que a alma se liberta para se transformar em algo diferente, embora sejam apresentadas algumas diferenças de visões entre as diferentes tradições. A este respeito, num exemplo que pode dar elementos mais ou menos gerais para a compreensão de algumas destas cosmovisões, Vilaça (2002) mostra que para os Wari a dicotomia alma/corpo deve ser pensada em termos um pouco diferentes do padrão ocidental. A alma seria como uma potência relacionada à capacidade de produzir um corpo, que pode ser inclusive a de um animal, especialmente se a morte da pessoa for provocada por este animal. Neste caso,

o corpo seria em grande medida feito pela alma, assumindo a nova forma conforme as circunstâncias. Além disto é como se a própria alma da pessoa também já estivesse presente no animal que a atacou. A alma de um xamã, de forma diferente das demais seria sempre presente e na forma de um animal. Sobre a natureza da alma para os Wari o autor aponta:

For example, an illness - very often explained as an attack on the soul by a particular animal species - is always seen and treated as a process of bodily transformation. Faced with my recurrent difficulty in understanding this fusion of entities that to my mind were necessarily separate, the Wari' used to say that the person's soul was already there in the animals' house, while the body at home gradually acquired the bodily attributes of the aggressor species (IDEM, p. 361).

Por sua vez, a questão do ciclo da vida é apresentada de forma indireta no trabalho de Ramos (2008), que cita diversos trabalhos sobre os Yanomamis. Para este povo, nada surge do nada; os novos seres se fazem a partir do que já existe, num processo de transformação e diferenciação que se amplia desde os primórdios da vida no cosmos em que reinava uma espécie de amorfia. Arcuri (2007), ao estudar de forma ampla as cosmovisões dos povos amazônicos, a partir de uma base bibliográfica, reforça a ideia de que as percepções da vida se dão como se ela fosse um ciclo, do qual participam tanto homens como animais e plantas, ditados pela passagem das estações e pelo movimento dos astros. Complementar a esta visão é a questão da dualidade, que aparece em mais de um trabalho. Esta se refere à metades, forças antagônicas que sustentam o equilíbrio do cosmos e da natureza (Idem).

O estudo sobre a hematologia amazônica de Belaunde (2006) aponta o papel do sangue nas culturas amazônicas. Ele estaria associado à própria vitalidade. Crianças tem pouco sangue, por isto são mais frágeis e adoecem mais; os idosos, por sua vez também possuem o sangue fraco, aproximando-se, assim, da morte; já os ancestrais não tem sangue, pois já estão mortos (e também não brigam e não ficam doentes, por não possuírem sua vitalidade). Citando Viveiros de Castro, a autora informa que o destino do assassino que se vinga de outra pessoa vincula seu destino a esta, até poder emergir de um certo período de reclusão, “revestindo-se com um novo corpo, espíritos e conhecimento” (Idem, p. 227).

Uma informação apontada pelo texto de Gaspar et al (2007), mostra que os sambaquieiros (Tupinambás e Goitacás) se preocupavam em preservar seus corpos, o que talvez aponte numa direção um pouco diferente no que se refere à percepção do ciclo da vida (o que suporia a reintegração do corpo à natureza). Entretanto este texto não apresenta mais detalhes sobre as práticas xamânicas ou cosmovisões destes povos, o que permitira fazer um comparativo mais profundo entre estas culturas. Um ponto em comum entre

os Tupinambás (estudados por Gaspar et al (2007)) e outras tribos é a antropofagia dos inimigos, que neste caso teriam o propósito de reestabelecer a coesão do grupo após uma guerra e de formar adultos plenos.

b) A Morte do Inimigo ou o xamanismo de feitiçaria

Alguns textos apontam uma inclinação, espécie de sina de algumas tribos brasileiras para a guerra, que vai além de uma ideia de simples autopreservação (RODGERS, 2002). Isto faz com que o tema da feitiçaria (agressão xamânica ao inimigo) apareça com alguma frequência nos trabalhos, como o caso dos dos Ikpeng (Idem), dos Wauja (BARCELOS NETO, 2006), dos Aweti (VANZOLINI, 2013), dos Yawanawá (PEREZ-GIL, 2001), além das citações indiretas, como as de Gaspar et al (2007). A própria noção de morte, mais especificamente da morte dos inimigos (que podem estar muitas vezes dentro das próprias tribos), bem como a agência da vingança acaba sendo elemento central na constituição da identidade de diversos povos (RODGERS, 2002; BARCELOS NETO, 2006).

Kohler (2010) estuda o caso do povo Kalibi-Marworno, que demonstra como a ideia da agressão xamânica (feitiçaria) ainda é muito presente mesmo em povos indígenas em processo de mudança cultural pelo contato com a civilização ocidental. Este povo interpretou uma epidemia que assolou seus adolescentes, levando alguns à morte, como um ataque de feitiçaria xamânica, cuja origem possuía várias interpretações, desde insatisfação do próprio pajé da tribo, até o ataque de inimigos, passando pela brincadeira de algum jovem. O próprio artigo destaca os registros de feitiçaria empretrados por pajés em diversas guerras no passado, provocando mortes em massa, inclusive contra o homem branco.

c) A Morte Iniciática

A morte iniciática pode ser considerada, dentro do escopo deste trabalho, como elemento típico da morte xamânica. Nos rituais Ikpeng⁵³ de iniciação (RODGERS, 2002), por exemplo, o sentido da morte pode ser percebido em trecho da transcrição do processo de iniciação xamânica pela qual passam os meninos (aparentemente adolescentes ou jovens adultos) da tribo:

⁵³ De fato na cultura dos Ikpeng parece prevalecer, como informa Rodgers (2002) a noção de “intoxicação” em vida, em que, em diversos rituais, são experienciados processos de morte, seja com o uso de vespas ou formigas (com múltiplas picadas quase intoleráveis do ponto de vista físico e mental), seja em rituais com o uso de bebidas fortes (como o wonkinom-egrt ou bebida dos espíritos).

A emergência do iniciante da água⁵⁴ é um nascimento após a morte (após a vida), tendo em mente que, para os Ikpeng, esse recente nascimento também coloca o iniciante em um estado próximo aos mortos. Portanto, como os bebês, é como se ele estivesse quase morto, ainda exposto ao mundo dos espíritos. Seu corpo amarelo-claro é fechado e selado por uma membrana, com todos os estímulos sensoriais externos diminuídos, restando apenas a reverberação do caos acústico em seus ouvidos: um abrigo para o barulho (Idem, p. 110).

Tal processo permite que o aspirante se familiarize com os animais, espíritos e o próprio mundo espiritual (e vice-versa, permitindo a comunicação). Esta é a primeira fase da iniciação xamânica nesta cultura, sendo a segunda uma visita espiritual do aspirante à xamã ao mundo celeste, onde anuncia sua decisão de não retornar mais àquele lugar, ao contrário do que ocorre com as almas comuns. Após este processo, ele retorna para sua tribo (o processo da segunda fase acontece dentro da floresta) com diversos conhecimentos e objetos (pedras e fungos) dos quais faz suas poções. O final da vida do xamã encerra-se com um evento drástico, que é seu enterro ainda vivo, quando ele é fragmentado pelas suas agências xamânicas auxiliares, dispersando-se assim pela floresta e tornando-se imortal.

Outro exemplo que pode ser apontado é o dos Yawanawá (PEREZ-GIL, 2001), cuja iniciação xamânica (que pode ser de diversos tipos, conforme a especialidade xamânica pretendida pelo candidato) passa por quatro fases: memorização de diversos saberes; a ingestão de substâncias alucinógenas; resguardo rigoroso; e superação de certas provas. O processo todo envolve diversos tipos de resguardos alimentares e de certas práticas, cuja interrupção pode levar o pretendente a adquirir certas doenças. Além disto, as provas envolvem também certo risco e a superação dos limites físicos e mentais. Este é o caso, por exemplo, da tarefa de derrubar uma colméia do alto de uma árvore e aguentar firmemente todas as suas picadas.

Por fim, Eliade (2002) aponta a característica da morte iniciática (ou simbólica como ele descreve) como sendo um elemento central e culturalmente difundido nos processos de formação de um xamã:

[...] todas as experiências extáticas que decidem a vocação do futuro xamã comportam o esquema tradicional das cerimônias de iniciação: sofrimento, morte e ressurreição. Vista sob esse ângulo, qualquer “doença-vocação” cumpre o papel de iniciação, pois os sofrimentos que provoca correspondem às torturas iniciáticas, o isolamento psíquico de um “doente escolhido” é o equivalente do isolamento e da solidão ritual das cerimônias iniciáticas, a iminência da morte enfrentada pelo doente (agonia, inconsciência etc.) lembra a morte simbólica representada na maior parte das cerimônias de iniciação. (...) Certos sofrimentos físicos serão traduzidos com precisão

54 O texto informado traz uma descrição detalhada deste processo, que envolve um longo processo de submersão num córrego do aspirante à xamã, acompanhado pelo pingar na superfície da água de substâncias ministradas pelos xamãs mais experientes da tribo, além de outros rituais.

numa forma de morte (simbólica) iniciática, como por exemplo no despedaçamento do corpo do candidato (= doente), experiência extática que se pode realizar quer através dos sofrimentos da “doença-vocação”, quer através de certas cerimônias rituais, quer ainda nos sonhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a busca apreendida neste trabalho possa parecer de tamanho restrito frente ao universo de trabalhos já publicados sobre o tema xamanismo (para se ter uma ideia, Eliade (2002) se refere à centenas artigos sobre o tema no mundo ainda antes da metade do século XX), percebemos que há uma tendência a uma repetição de conceitos dentro dos trabalhos e mesmo de uma aproximação com outras práticas xamânicas ao redor do mundo. Isto indica que provavelmente novas buscas iriam reforçar alguns elementos evidenciados, acrescentando-se detalhes à algumas descrições realizadas. Para validação deste pressuposto, um possível estudo futuro poderia envolver a ampliação das buscas nos bancos de dissertação e teses e em textos escritos em língua estrangeira, verificando-se a produção contemporânea do tema.

Deve-se ter em mente, ainda, que o presente trabalho propôs uma busca exploratória nos repositórios citados, visando à compreender como o tema da morte no xamanismo tem se apresentado de forma geral, ou seja, a partir de uma classificação tomada de categorias mais genéricas possível. Existem vários aprofundamentos que podem ser feitos (conforme apontado como objeto de estudo de alguns trabalhos aqui apresentados), como as questões políticas que envolvem o papel do xamã, o xamanismo feminino, as nuances das práticas xamânicas conforme as regiões, ou ainda a expressão do chamado xamanismo urbano, apenas para citar alguns exemplos. Este aprofundamento não foi a intenção deste artigo, e mesmo não seria possível de ser realizado dado o seu tamanho restrito.

REFERÊNCIAS

ARCURI, Marcia M. “Tribes, chiefdoms or states? Duality and power centralization in the social organization of Precolumbian America/Tribos, cacicados ou Estados? A dualidade e centralizacao da chefia na organizacao social da America pre-colombina”. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, nº 17 (2007): 305–321. Disponível em <http://go.galegroup.com/ps/i.o?id=GALE%7CA200506393&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=fulltext&issn=01039709&p=AONE&sw=w>. Acesso em 30/03/2017.

BARCELOS NETO, Aristóteles. “De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal”. **Mana** 12, nº 2

(2006): 285–313. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000200002&script=sci_arttext. Acesso em 27/01/2017.

BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alicia M. “Os sonhos e os dias: xamanismo no México atual”. **Mana** 19, nº 1 (2013): 07–37. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132013000100001&script=sci_arttext&tlng=es. Acesso em 04/01/2017.

BASTOS, Rafael José de Menezes. “Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte”. **Mana** 13, nº 2 (2007): 293–316. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200001&script=sci_arttext. Acesso em 04/01/2017

BELAUNDE, Luisa Elvira. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia”. **Revista de Antropologia** 49, nº 1 (2006): 205–243. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012006000100007&script=sci_arttext&tlng=esja.org. Acesso em 04/01/2017.

CASTANEDA, Carlos. **A Erva do Diabo**: os ensinamentos de Dom Juan. 34.a ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2009.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. “Babel da floresta, cidades dos brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos”. **Novos Estudos-CEBRAP**, nº 82 (2008): 133–148. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002008000300007&script=sci_arttext. Acesso em 04/01/2017.

———. “Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo”. **Mana** 19, nº 3 (2013): 437–471. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132013000300002&script=sci_arttext. Acesso em 04/01/2017.

———. “De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios”. **Mana** 12, nº 1 (2006): 105–134. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100004&script=sci_arttext. Acesso em 31/01/2017.

COLPRON, Anne-Marie. “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo”. **Mana** 11, nº 1 (2005): 95–128. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000100004&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 31/01/2017.

COUTINHO, Tiago. “Forest Shamanism in the City: the Kaxinawá Example”.

Sociologia & Antropologia 6, nº 1 (abril de 2016): 159–79. doi:10.1590/2238-38752016v6i17. Acesso em 04/01/2017

CRÉPEAU, Robert R. “A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo”. **Horizontes Antropológicos** 8, nº 18 (2002): 113–129. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832002000200005&script=sci_arttext. Acesso em 08/02/2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. **Mana** 4, nº 1 (1998): 7–22. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131998000100001&script=sci_arttext. Acesso em 06/02/2017.

DE SOUZA, P. A. “Alcaloides e o chá de ayahuasca: uma correlação dos ‘estados alterados da consciência’ induzido por alucinógenos”. **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais** 13, nº 3 (2011): 349–358. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbpm/v13n3/a15v13n3>. Acesso em 04/01/2017.

ELIADE, M. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas de Êxtase**. São Paulo, SP: Ed. Martins Fontes. 2.a ed. 2002.

FERREIRA, Luciane Ouriques. “O desenvolvimento participativo da área de medicina tradicional indígena, Projeto Vigisus II/Funasa”. **Saúde e Sociedade** 21, nº suppl. 1 (2012): 265–277. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/sausoc/article/view/48787>. Acesso em 04/01/2017.

GASPAR, Maria Dulce et al. “Tratamento dos mortos entre os Sambaquieiros, Tupinambá e Goitacá que ocuparam a Região dos Lagos, Estado do Rio de Janeiro”. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, nº 17 (2007): 169–189. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/89772>. Acesso em 30/03/2017.

KOHLER, Florent. “Chamanisme et politique dans l’Uaçá, Bas-Oyapock (Amapá, Brésil)”. **Anthropologie et Sociétés** 34, nº 1 (2010): 13–31. Disponível em <http://www.erudit.org/revue/AS/2010/v34/n1/044194ar.html>. Acesso em 30/03/2017.

LOLLI, Pedro. “Atravessando pessoas no noroeste amazônico”. **Mana** 20, nº 2 (2014): 281–305. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132014000200281&script=sci_arttext. Acesso em 04/01/2017.

MACEDO, Silvia Lopes da Silva. “Xamanizando a escrita: aspectos comunicativos da escrita ameríndia”. **Mana** 15, nº 2 (2009): 509–528. Disponível em

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132009000200007&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 27/01/2017.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”. **Estudos avançados** 19, nº 53 (2005): 259–274. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000100016&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 08/02/2017.

MORA, Víctor Vacas. “Cuerpos, Cadáveres y Comida: Canibalismo, Comensalidad y Organización Social en la Amazonia”. **Antípoda**, nº 6 (2008): 271–291. Disponível em <http://search.proquest.com/openview/d981fe805118fbcd44ad9405fc69d6be/1?pq-origsite=gscholar&cbl=38994>. Acesso em 30/03/2017.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. “Ensaio Sobre Práticas Cosmopolíticas Entre Famílias Wajãpi Sobre A Imaginação, O Sensível, O Xamanismo E Outras Obviedades”. **Mana** 21, nº 2 (agosto de 2015): 297–322. doi:10.1590/0104-93132015v21n2p297. Acesso em 04/01/2017.

PÉREZ-GIL, Laura. “O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica [The Yawanáwa Medical system and its specialists: cure, power and shamanic initiation]”. **Cad. Saúde Pública** 17, nº 2 (2001): 333–344. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/%0D/csp/v17n2/4178.pdf>. Acesso em 08/02/2017.

PISSOLATO, Elizabeth. “Trabalho, Subsistência E Dinheiro: Modos Criativos Na Economia Mbya (Guarani) Contemporânea”. **Horizontes Antropológicos** 22, nº 45 (junho de 2016): 105–25. doi:10.1590/S0104-71832016000100005. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-718320160001000105&lng=pt&nrm=iso&tlng=en. Acesso em 08/02/2017.

POMPA, Cristina. “Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial”. **Revista Brasileira de História** 21, nº 40 (2001): 177–193. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882001000100009&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 04/01/2017.

RAMOS, Alcida. “O paraíso ameaçado: Sabedoria yanomami versus insensatez predatória”. **Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología**, nº 7 (2008): 101–117. Disponível em http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1900-54072008000200006&script=sci_arttext&tlng=en. Acesso em 30/03/2017.

RENSHAW, John. “‘A eficácia simbólica’ revisitada: cantos de cura ayoreo”. **Revista de Antropologia** 49, nº 1 (2006): 393–427. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012006000100012&script=sci_arttext&tlng=en. Acesso em 04/01/2017.

RODGERS, David. “A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng”. **Mana** 8, nº 2 (2002): 91–125. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000200004&script=sci_arttext&tlng=es. Acesso em 31/01/2017.

RODRIGUES, Eliana, e Elisaldo Araujo Carlini. “Plants with possible psychoactive effects used by the Krahô Indians, Brazil”. **Revista Brasileira de Psiquiatria** 28, nº 4 (2006): 277–282. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-44462006000400006&script=sci_arttext. Acesso em 04/01/2017.

SILVA, Sergio Baptista da. “Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta”. **Horizontes Antropológicos** 8, nº 18 (2002): 189–209. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832002000200009&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 08/02/2017.

SILVA, Marcos de Araújo; MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de; RODRIGUES, Donizete. “The UCKG and its liturgical strategies in Europe: reflections from Rome, Madrid and Barcelona”. **Religião & Sociedade** 33, nº 1 (2013): 145–166. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872013000100008&script=sci_arttext. Acesso em 04/01/2017.

STEIL, Carlos Alberto, e Raquel Sonemann. “Apropriações indígenas pela Nova Era: a Mística Andina no Brasil”. **Religião & sociedade**. Rio de Janeiro, RJ. Vol. 33, n. 2 (jul./dez. 2013), p. 78-101, 2013. <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/106636>. Acesso 04/01/2017.

STORRIE, Robert. “A política do xamanismo e os limites do medo”. **Revista de Antropologia** 49, nº 1 (2006): 357–391. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012006000100011&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 04/01/2017.

VANZOLINI, Marina. “Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no alto Xingu”. **Mana** 19, nº 2 (2013): 341–370. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132013000200005&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 27/01/2017.

VILAÇA, Aparecida. “Making kin out of others in Amazonia”. **Journal of**

the Royal Anthropological Institute 8, nº 2 (2002): 347–365. Disponível em <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9655.00007/full>. Acesso em 29/03/2017.

_____. “O que significa tornar-se outro?: Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** 15, nº 44 (2000). Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/%0D/rbcsoc/v15n44/4147.pdf>. Acesso em 04/01/2017.

CAPÍTULO XIII

MORTE E O MORRER NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS SOB O OLHAR DA ETNOFILOSOFIA E DA PEDAGOGIA INTERCULTURAL

Miguel Ângelo Silva de Melo

Karollyne Magalhães Dias

Isaac de Oliveira Magalhães e Silva

“Èègúngún, aiyé isì bò Òrún mojùgbá rẹ, eh Èègúngún è! Igba sé Òrì Ewé. Fun mi ni Aláfia. Fun mi ni Ilera. Fun mi ni Òrì Irè. Ewé, Mo dupé Èègúngún. Asé”.⁵⁵

INTRODUÇÃO

O Parecer do CNE/CP 003/2004, aprovado em 10 de março de 2004, recomenda as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, respaldado, principalmente, nas: a) Lei 10.639/03, que consagra a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação brasileira; b) na Constituição Federal – nos seus artigos: 5º, I; 206, I; 210; 215; 216; § 1º. do 242; e c) na Lei nº. 9.394/ 96 - em seus artigos: 26, A e 79, B que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Dentro desta perspectiva, foram criadas algumas agendas públicas reparatórias, pensadas a partir de ações afirmativas com propósito de legitimar e evidenciar à igualdade de direitos e, respectivamente, à igualdade de exercício para a cidadania em matéria étnico-racial, uma vez que estas ações afirmativas passaram a reconhecer a importância das “histórias e culturas” que compõem a totalidade dos sujeitos e nações étnicas africanas que construíram tanto o Estado quanto a sociedade brasileira. Tentando, assim, minimizar e ressarcir os danos imateriais e materiais advindos da colonização pelo escravagismo selvagem. Constata-se, ainda, que a “redescoberta” da África e da Cultura

55 Ciclo de oração aos mortos, terra que me fortalece ao chegar do céu, eu vós saúdo. Eu saúdo os espíritos ancestrais. Eu saúdo o espírito das folhas. Traga me paz. Traga me sabedoria. Folhas eu agradeço, que assim seja. Oh mortos!

e História Africana e Afro-brasileira significou, mesmo que simbolicamente, uma ruptura com o passado de políticas e agendas públicas que explicitamente e implicitamente desvalorizavam, estigmatizavam e rotulavam a africanidade, a ancestralidade e a religiosidade do negro afrodescendente brasileiro. Neste sentido, é válido ressaltar, a contribuição dos Tratados Internacionais em matéria de Direitos Humanos ratificados e incorporados pelo Brasil - como por exemplo: a Convenção da UNESCO de 1960 e a Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Discriminações Correlatas de 2001 – que findaram, por um lado, por fortalecer as transformações políticas no Legislativo desde a Constituição Democrática de 1988; e por outro lado, e influenciaram o despertar de uma consciência étnico-religiosa, ao mesmo tempo, política e humanista, que venho a espalhar-se para além do movimento negro, influenciando o *comming out* de candomblecistas e ifaístas no Brasil, os quais uma vez conscientes de sua identidade religiosa passaram a falar livremente e com orgulho de suas religiões, bem como, de suas experiências e práticas religiosas.

Importante ressaltar que reconhecer a importância da Cultura e História Africana e Afro-brasileira (Afrodescendente) como parte integrante e fundamental tanto da Cultura como da História da República Federativa do Brasil não é apenas uma exigência política, muito mais do que isso, é uma necessidade de justiça restaurativa e ações afirmativas em matéria de Direitos Humanos e Fundamentais. Debater sobre o passado, analisar criticamente o presente e desconstruir as simbioses do futuro advindas da poética da morte e do morrer é, por um lado, um dos objetivos deste artigo; por outro lado, o mesmo objetivo, ainda, analisar as representações sociais e os processos simbólicos, sociais e culturais construídos em torno da morte e do morrer. Assim, para referendar as nossas indagações, fizemos uso de um referencial teórico fundamentado na etnofilosofia e na pedagogia intercultural, os quais negam as relações hegemônicas de poder, desconstruindo assim, o etnocentrismo ocidental, predominantemente europeu ou norte americano - de matriz judaico-cristã -, que nega outras concepções, bem como, qualquer preposição teórica que ponha em dúvida as suas verdades universais. Finalmente, deseja-se assim, re-significar, revalorizar, re-representar, re-divulgar, ou seja, reconstruir com fulcro nas ações afirmativas os processos históricos obscurecidos pelo ódio, pelo preconceito, pela discriminação, pelo racismo e, respectivamente, pela intolerância às religiões de matrizes africanas, aqui em específico, a Religião Tradicional Indígena Ioruba, socialmente, conhecida por Ifá, e pelo Candomblé Alaketou originariamente, brasileiro.

ENTRELAÇANDO METODOLOGIAS E EPISTEMOLOGIAS TEÓRICAS

O planejamento desta investigação se deu com a necessidade de encontrar métodos de investigação que tornassem possível o diálogo e a interação entre as epistemologias teóricas e metodológicas que alicerçavam o objeto desta investigação. Assim, tornava-se de primordial importância que estes dialogassem entre si, e que pudessem, nos ajudar a (re)pensar o problema, ou seja, a problemática da pesquisa, que tinha como missão, entender os processos culturais e sociais em torno da morte e do morrer – seus signos, símbolos, representações e ressignificações – pelas religiões de matrizes africanas e afrodescendentes, a saber, a religião do Candomblé (nação Alaketou) e a religião tradicional do Iṣẹ̀sẹ̀ Lagbá, socialmente chamado de Ifá. Para a realização deste artigo fizemos uso de uma triangulação de métodos de pesquisa de abordagem qualitativa - análise documental, análise histórica, análise de observação, bibliográfica e etnografia virtual - como base e prática teórico-metodológica de nossa investigação. De modo que, buscamos solidificar a investigação com a promoção de diálogos metodológicos distintos, e ao mesmo tempo, semelhantes.

Assim, recorremos ao método de análise documental, proposto por Alessandra Pimentel (2001) para o trabalho em pesquisas historiográficas; segundo, recorremos a Uwe Flick (2009) para pensarmos a dados multifocais, observação participante, pesquisa-ação, dados visuais (fotografia, filme e vídeo), utilização de documentos como dados e, principalmente, a pesquisa qualitativa online com utilização da internet; terceiro, buscamos subsídios teórico-metodológicos em Suelly Fragoso, Raquel Recuero e Adriana Amaral (2011), para que assim, nos aproximássemos com rigor e segurança metodológicas, das disposições investigativas com métodos de pesquisa para internet, tendo como fulcro o manuseio da cybercultura com objetivo de pesquisa por redes sociais; finalmente, encontramos em dois diferentes trabalhos de Christine Hine o embasamento teórico metodológico que nos auxiliassem na realização da etnografia virtual (*IBID.*, 2004) e da pesquisa social com uso da internet (*IBID.*, 2008).

Nadine Schöneck e Werner Voß (2005) acrescentam que fazer uma investigação social é antes de tudo buscar compreender o pensamento, o sentimento, as ações e atitudes comportamentais das pessoas, objetivando assim, uma aproximação entre o fato que perfaz e o acontecimento em si, tornando-o objeto de investigação. No entanto, iniciado o processo de revisão de literatura e construção do referencial teórico percebeu-se a existência de duas formas de investigação social que poderiam solidificar o corpus de pesquisa que partirá da análise de documentos religiosos (DAFA – livro sagrado da Re-

ligião Tradicional do Ìṣẹ̀ṣẹ̀ Lagbá (Ifá) para se entender as subjetividades que envolvem as representações sociais da morte e suas práticas litúrgicas sobre os ritos fúnebres e o culto religioso aos mortos, chamados na língua Yorùbá, de Èḡngún. Ademais, entende-se ser de fundamental importância à promoção de breves considerações que poderão reforçar o entendimento do leitor, sobre a decisão que se teve pelo uso da metodologia qualitativa de cunho interpretacionista na análise dos documentos e análise dos discursos, quando operacionalizamos a nossa investigação sobre quatro versões diferentes do DAFA: duas versões iorubas nigerianas (uma em inglês outra traduzida para o português), uma versão ioruba daometiana (em francês) e uma versão ioruba cubana (em espanhol). Somando a estas duas formas de pesquisa qualitativa, ainda fizemos uso da forma de pesquisa etnográfica virtual com análises de hiperlinks, entrevistas online não estruturadas em redes sociais a partir do procedimento de bola de neve⁵⁶. Todavia, apresentaremos aqui, apenas parte dos resultados, uma vez que a pesquisa não está concluída, apresentaremos apenas os resultados parciais da pesquisa, destacando a utilização, neste primeiro momento, da metodologia de análise de documentos e da etnografia virtual a partir das redes sociais, a partir da metodologia apresentada por Christine Hine:

A chegada da Internet colocou um desafio significante para a compreensão dos métodos de pesquisa. Através das ciências sociais e humanidades as pessoas se encontraram querendo explorar as novas formações sociais que surgem quando as pessoas se comunicam e se organizam via email, websites, telefones móveis e o resto das cada vez mais mediadas formas de comunicação. Interações mediadas chegaram à dianteira como chave, na qual, as práticas sociais são definidas e experimentadas. (IBID, 2008, p. 43).

As conversas e entrevistas foram realizadas entre os meses de janeiro, fevereiro, março e abril, setembro, outubro e novembro de 2016 com sete colaboradores através das redes sociais - via Facebook, Messenger e Whatsup – a saber, 02 *Bàbálawós* (um nigeriano, e um brasileiro), 01 *Oluwó* (brasileiro), 02 *Bàbàolòrísás*, dos Estados de Santa Catarina, São Paulo e Ceará. Já as perguntas visaram entender o tratamento das diversas manifestações da morte e do dentro dos Ègbès Ifá e dos *Ilés Asé* de Candomblé. Objetivamos também, compreender as diferenciações e as representações sociais da morte e do morrer, ou seja, como a religiões em estudo veem a morte e qual a importância desta e de seus ritos fúnebres para os seus fiéis e como estes praticavam em seus territórios sagrados a filosofia ancestral religiosa africana. Aachamos também importante triangular os três métodos com a literatura existente, para que assim, a recuperação dos depoimentos, pudessem nos ajudar a os significados da vida e do morrer através da análise dos documentos, e respectivamente, análises de narrativas, retóricas e conteúdos nos hiperlinks das redes sociais.

56 Procedimento metodológico qualitativo que consiste na nomeação pelos depoentes de outros depoentes, conhecidos que vão sendo apresentados por uma pessoa próxima.

O início da investigação foi difícil e instigante, repletos de dificuldades principalmente, quando se propôs recuperar a memória de casos que representassem as representações sociais e religiosas em torno da morte e do morrer, principalmente, porque estas são rodeadas de segredos de dentro de espacialidades sagradas motivados pelos *ewós* “impedimentos” e pelos *awós* “segredos” culturalmente advindos de uma tradição que ninguém sabe de onde ou por quem foi criada. Partindo de semelhante percepção André Cellard ressalta que:

As capacidades da memória são limitadas e ninguém conseguiria pretender memorizar tudo. A memória pode também alterar lembranças, esquecer fatos importantes, ou deformar acontecimentos. Por possibilitar realizar alguns tipos de reconstrução, o documento escrito constitui, portanto, uma fonte extremamente preciosa para todo pesquisador das ciências sociais. (IBID., 2008, p. 97).

Diante desta pluralidade metodológica e em busca de uma originalidade para a presente investigação, decidiu-se pela pesquisa qualitativo-interpretacionista de natureza exploratória e documental, com a utilização de outras técnicas e procedimentos metodológicos que com certeza conseguirão complementar, enriquecer e agregar substancialmente novos valores e perspectivas para a pesquisa, a saber: análises das narrativas, da literatura e dos documentos.

A ETNOFILOSOFIA AFRICANA E A PEDAGOGIA INTERCULTURAL NA TRANSVERSALIDADE DA RACIONALIDADE OCIDENTAL

África é e continua a ser um mito, ou seja, um mito inventado e selecionado pela racionalidade europeia. Não é difícil de compreender os processos civilizatórios europeus que contribuíram com a majoração e rotulação deste mito. Mito este que foi oriundo da mais extrema avidez e selvageria que a razão humana poderia produzir, mas infelizmente produziu. Mito este que foi alimentado por uma sombria necessidade de fomentar a superioridade racial da “Gente Europeia”. Mito este que emerge em forma de um projeto civilizatório que foi organizado por estruturas deterministas, biológicas, funcionais e estruturais que retroalimentavam as epistemologias filosóficas, étnico-raciais e religiosas no “velho continente”. Mito este que foi normatizada por discursos jurídicos positivados, que espalhavam as mais distintas estratégias de dominação e de submissão, do homem pelo próprio homem, uma vez que estas fundamentavam-se na propagação e na difusão de saberes que eram condizentes com a salvaguarda do poder nas mãos do “he-

misférico ocidental que se considerava o centro do globo, o país, natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade” (MBEMBE, 2015, p. 27).

Dito de outra forma: a morte e o morrer do homem negro africano e seu extermínio - étnico-cultural-linguístico e religioso - foi muito mais do que uma verdade jurídica, típica, lícita ou culposa, ela foi preterdolosa, uma vez que foi esmiuçadamente planejada. Mito este que deve ser entendido para além da conquista, do massacre, do etnocídio e dos diversos resultados advindos da política civilizatória de colonização para uma divisão e pela mercantilização da África a partir do escravismo criminoso do homem negro primitivo pelo branco ocidental. Mito este que tinha como fulcro a ideologia de que este homem, africano, não era humano, logo, não tinha direitos civis e políticos, os quais uma vez ausentes, não lhes era dado o direito de “desenvolver os seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão que pertence ao gênero humano e enquanto tal, preocupado com tudo que é humano” (MBEMBE, 2015, p. 28). Assim, a racionalização deste artigo, é mais uma de muitas críticas, que vêm sendo produzidas contra a negação da condição negra e de sua cultura e religião, as quais até pouco tempo não se eram estudadas ou quase nada se conhecia, como por exemplo, a condição da morte e do morrer para o homem negro e para as religiões de matrizes africanas. A África como a cultura afrodescendente é a origem da maioria étnica do povo brasileiro e traz, ainda, hoje uma cultura recheada de mitos que aqui nos propomos a analisar, como por exemplo, o significado da morte e do morrer pela cultura étnica ioruba. Recordemos a colonização e o imperialismo dos europeus, o proselitismo cristão e o falso mito da democracia racial no Brasil nos fez a ignorar a África e a negar a existência de uma legítima filosofia ou pedagogia africana, como acentua Nina Rodrigues:

Sacerdócio e liturgia africanos na Bahia – Os povos negros mais atrasados não possuem divindades nacionais: cada tribo, grupo de tribo ou nação pequena adora fetiches ou ídolos próprios e sobretudo não tem sacerdócio organizado. Tais religiões não dispõem de capacidade e força de generalização, ou de propagação e, transplantadas a novo meio as práticas desses cultos individuais, estão totalmente destinadas a extinguir-se com os seus adoradores. Foi, de fato, o sacerdócio, o culto organizado que garantiu o sucesso das religiões nagô e gêge no Brasil. E em rigor são os únicos sobreviventes. (RODRIGUES, 2010, p. 260).

Esse dilema em torno da África – das pessoas africanas, das religiões africanas e da condição do indivíduo africano - começou a ser combatido com o aparecimento dos estudos culturais britânicos e, respectivamente, com os estudos pós-coloniais, com os estudos africanos decoloniais em todo o mundo, os quais começaram a promover novas especulações metafóricas que implicavam “idas e vindas de uma outra margem do mesmo oceano” (MBEMBE, 2015, p. 33). Este novo pensamento, não chegou a fazer parte do espírito da época em que Nina Rodrigues viveu, todavia contribuiu com

a produção de Outras verdades científicas que, a partir de então, iniciaram o processo de relativização e deslegitimação do discurso universal da racionalidade europeia pós colonial, a saber: primeiramente, a constatação do projeto de colonização e as dimensões racistas que subjuguavam a condição humana do homem negro; segundo, a consistência das ideologias que produziram normatizações e escalas científicas em torno do mito das raças e da superioridade e supremacia racial branca em relação a negra; terceiro, o espraiamento de movimentos de libertação nacional contra o colonialismo europeu em territórios africanos e a libertação do homem negro; quarto, o desdobramento de novas epistemologias ou teorias do confronto que passaram a postergar a igualdade e a liberdade, bem como, a conquista de direitos civis e políticos sem distinção de cor, raça, pertencimento religioso no novo mundo democrático entre outras lutas; quinto, a solidificação dos movimentos civis organizados por tolerância, aceitabilidade e efetivação de direitos políticos e sociais da população afrodescendente; e finalmente, a eclosão de identidades africanas ou afro americanas – afro-brasileira – que passaram a influenciar o processo contra civilizatório ocidental, quando os negros afrodescendentes passaram a romper com a matriz religiosa da dominação judaico-cristã e seus paradigmas ideológicos excludentes, assumindo assim, posturas críticas e apoderadas em torno da adoção da identidade afro religiosa do Candomblé ou do Ifá.

Estamos a falar de uma transição ontológica e axiológica inovadora, bem como, do florescer de um movimento civil, social e acadêmico mundial que gerou verdadeiros choques sistemáticos adotando as críticas das epistemologias do Sul contra as hegemonias do Norte, ou seja, o mesmo “quebra-pescoços” do movimento negro, feminista e LGBT é adotado pelo movimento “sou de axé e me orgulho disto! ”. Não foi fácil, mais esta transição identitária foi permeada por atos insistência e resistência que concomitantemente se espalhou por todo o país. De repente, mais que de repente a identidade enquanto povo de axé atingiu negros e brancos como a mesma praga que repousou sobre os libertários em época escravidão, como uma sombra que repousou sobre a consciência desde a época da repressão as religiões fetichistas animistas do Brasil da República Velha. Decerto, o continente africano é o mais pobre e mais doente do nosso planeta, pois, permanece lutando e procurando “ar” para sobreviver após séculos de exploração; mas este “ar” está cheio de pensamentos e retóricas de apoderamento capazes de fazer e reinventar uma nova história, solidificando uma identidade cultural própria, livre das amarras das metrópoles europeias. Atitudes como estas vêm mudando, decisivamente, o curso da história mundial.

A escravização e opressão dos indivíduos cativos da ciência escrita sobreviveu e transmitiu às gerações subsequentes, oralmente, o conhecimento de seus antepassados que se tornaram ancestrais. Indubitavelmente, enquan-

to a alma onisciente da África está sangrando, para os filósofos africanos a contemporânea preocupação não está em silenciar da ferida da libertação após séculos de repressão e opressão, mas em tratar esta ferida para que ela não infeccione mais. Na batalha para a descolonização da África lutando por uma nova identidade cultural pós-colonial surgem intelectuais que começam a reorientar a retorno à sua própria vida e a transformação desta vida após a morte. De modo que, a morte, de muitos homens e mulheres, não significou o esmagamento da mentalidade africana, pois, está não se encerra com a morte. A morte para muitos povos africanos, e em específico, para o povo ioruba, sobreleva a herança colonial e imperial, uma vez que a religiosidade do negro africano ioruba e descendentes é ressignificada pelas religiões de matrizes africanas no Brasil de hoje. Por fim, em meio de arbustos e árvores são guardados, silenciosamente e misteriosamente, presos e agarrados a terra, como as árvores se transformam em raízes, tanto em África como no Brasil, o segredo da morte que é glorificado dentro do *Lessayin Èègúngún*⁵⁷, o que significa que a escravidão e a colonização não danificaram o elo entre o espiritual e o imaterial da cultura religiosa ancestral em nosso país, uma vez que, muitos desses espíritos cultuados em África voltaram a serem cultuados no Brasil.

SIGNOS DA MORTE E DO MORRER PARA OS YORUBÁS – SEGMENTOS ETNOFILOSÓFICOS

O ensaio se direciona, especificamente, aos Iorubás que habitam na atualidade o Estado do Benim, o Estado da Nigéria e o Estado do Togo, os quais segundo Abimbola (1981) somavam uma população de até os anos de 1971 de cerca de 14 milhões de pessoas, dividida nos três países da África Ocidental, predominantemente, na Nigéria e com um número substancial no Daomé (atual Benim) e no Togo (antigo pequeno Popó). Williams (2005) acrescenta sobre a Nigéria contemporânea que se trata-se de um Estado formado originalmente por mais de 250 diferentes etnias, interligadas a quatro troncos étnicos majoritários, devido a peculiaridades culturais, políticas, religiosas, geográficas e econômicas, predominam sobre os demais, são eles: *haussá* (mulçumanos) no norte e *yorubá* (no sudoeste, predominantemente ifaístas⁵⁸, cristãos e mulçumanos) ambos com 21% da população; os *igbó* (no sudeste, cristãos) com 18%; os *Ijaw* - no oeste, mulçumanos - com 10%; e finalmente, os *fulani* (norte, mulçumanos) com 9 % da população, o resto dos

57 Templo religioso, lugar sagrado onde os ancestrais são coletivamente cultuados e cuidados. Lugar de encontro entre os que se foram e os que permanecem vivos.

58 Denominação referente aos praticantes da religião tradicional indígena yoruba *Isésé Lagba*, vulgarmente chamada de Ifá-Orunmilá, religião original que deu origem principalmente, a duas Nações da diáspora do Candomblé, a saber a *Alâketoù* e a *Djèdjè-Nagò* ou *Djèdjè-Mahin* no Brasil.

21 % da população do país é formada por outras minorias étnicas⁵⁹ mulçumanas, ifaístas (da religião do Ifá) e cristãs (católicas ou protestantes)⁶⁰.

Em adição a isto, acrescenta-se que o presente ensaio acadêmico, tem objetivos por demais modestos, uma vez que não se propõe a fazer uma análise aprofundada da cultura ioruba, apenas analisar o tratamento dado pelos iorubanos a morte e ao morrer. Assim, ao apresentar a perspectiva tautológica ioruba, busca-se fornecer “outros olhares” capazes para ressignificar a discussão nacional que traz em sua raiz expressões e representações da superioridade civilizatória europeia de matriz judaico-cristã que desqualifica o *modus operandi* de como os povos africanos lidam com a fenomenologia da morte. Desta forma, a cultura religiosa africana e afro-brasileira ao perceber que a vida é o reflexo da morte e a morte, por sua vez, reflete uma vida que será transformada em ancestralidade, a qual não necessariamente, reflete o fim, apenas um outro caminho ou uma forma distinta de se viver, nos ajuda a compreender a importância de uma educação intercultural que reconheça os valores da filosofia ancestral africana.

Seguindo o lema da educação intercultural Ulli Beier referenda que “Diga-me o que você pensa de uma pessoa estranha e eu te direi quem você é!” (*IBID.*, 1999, p. 27). Esta perspectiva reflete a essência do presente ensaio, a partir do momento que recupera um debate político e emocional dentro da pedagogia (ciência da educação), bem como, na filosofia africana (etnofilosofia). Verifica-se que os questionamentos que aqui serão apresentados se movem entre dois pontos de vista antagônicos permeados por distintos campos de tensão: de um lado, espera-se a sociedade e o Estado encoraje e reconheça a diversidade multicultural; e de outro lado, percebe-se a necessidade de se promover uma “outra visão” sobre a “morte e o morrer” sob o foco da cultura religiosa africana e/ ou afro-brasileira. Decerto, historicamente marginalizadas, subalternizadas e deslegitimadas em sua essência, bem como, em suas práticas imateriais litúrgicas – sejam culturais ou sejam religiosas –, por fugirem ao padrão imposto pelo discurso elitista ocidental de matriz judaico-cristão. Neste contexto, vale ressaltar que este breve ensaio apresenta relevância e originalidade, quando se propõe a contribuir, dentro da perspectiva interdisciplinar e comparada, com a formação acadêmica, principalmente, pela propositura do conhecimento tanatológico praticado e difundido pela cultura africana no Brasil e em África. Na verdade, o artigo promove uma nova polarização cultural

59 O autor afirma que todos os grupos étnicos têm língua própria, e que ainda hoje, existe uma grande quantidade de nigerianos, aproximadamente 45% da população, que não fala o inglês, uma das línguas oficiais do país. De modo que a estatística populacional se complementa com os seguintes 21 % referente ao restante da população, representada por outros grupos étnicos minoritários: *Tiv, Knuri, Igala, Idoma, Igbirra e Nupe* todos no norte do país; além dos povos *Ibibio, Efik e Akoí* no Leste; e finalmente, as etnias *Edo, Urbobo e Itsekiri* no oeste. WILLIAMS, Lizzie. Nigeria. The bradt travel guide. First edition. London, New York, Chicago: Globe Pequot Press, 2005.

60 Falola (2008), Adeboye (2003) e Beier (1999) apresentam números semelhantes aos de Williams sobre a população ioruba em África.

(pedagógica e étnico-filosófica), ao abordar e ressignificar as representações sociais em torno da “morte e do morrer”. Em adição a isto, acrescenta-se que as perspectivas teóricas advindas da educação intercultural e da etnofilosofia fornecem subsídios eficazes para a promoção de uma pedagogia hábil para entender o diferente, para compreender o outro ao negar a construção social de que este “outro” não necessariamente parece estranho. (MELO, 2014).

A ideia central que permeia este ensaio não é a provocação ou a demonstração de como a cultura dominante brasileira foi concebida a partir de concepções filosóficas e éticas eurocêntricas, repletas de pressuposições racistas em relação as representações sociais das liturgias e da religiosidade negra, as quais foram pejorativamente chamadas de práticas de fetichismo animista como verificou Nina Rodrigues em 1935 ao descrever os rituais funerários em torno da morte nas comunidades tradicionais negras baianas das etnias gêgê-nagô:

Em alguns desses candomblés funerários encontra-se ainda o Egungum, grotesca aparição da alma do finado. Não passa de uma farsa combinada entre os chefes e diretores de candomblé e pessoa de confiança que, vestida de longas roupas brancas, vem responder a invocações que em momento oportuno lhe são feitas. Nada mais curioso do que a ingênua credulidade dos circunstantes. Alguns me garantiram ter visto o morto aparecer à festa, em geral À noite, mas por vezes em pleno dia, comer, dançar e retirar-se como veio. É do mesmo gênero a aparição de *Orô*, que entre nós, só existe nos terreiros mais afastados. É um fantasma que leva dia e noite a anunciar a sua presença com a emissão de sons plangentes e vibrantes, ouvidos a grandes distâncias. (IBID., 2010, p. 264).

Como resposta a esta categorização em torno da consciência cultural e religiosa do negro africano ou afrodescendente no Brasil do século XIX muito estigma já se foi desconstruído, muito embora, ainda assim, concebe-se como prudente e necessário demonstrar que muito se tem a ganhar se buscarmos aprender com a cultura africana a partir de duas religiões, a exemplo, da religião tradicional do Ifá e da do Candomblé - a partir de suas práticas pedagógicas sob o foco da ancestralidade e do encantamento – para melhor lidar com a poética da “morte e do morrer”.

O PENSAMENTO RELIGIOSO AFRICANO ENTRE SIMBIOSES, SOCIOPOÉTICA E FORÇAS ESPIRITUAIS DA MORTE

O que é executado através da variedade de suas vozes e as direções do pensamento filosófico ocidental, excluem a representação e a existência da filosofia Africana, talvez, por receio de que esta possa se transformar em um mecanismo de libertação e de integração direta em prática política. A et-

nofilosofia africana é o aroma espiritual do despertar de África nos tempos modernos. Por um lado, ele continua a luta pela descolonização, estendendo-o para o campo da consciência libertadora, por outro lado ela fornece os anéis que representam a conquista de uma nova identidade cultural e uma nova autoconsciência que nos induz a repensar a filosofia ou a pedagogia da morte. Ogun Babayemi (1980) explica que a importância de se celebrar a morte, o morrer e os mortos para a etnicidade ou grupo étnico *Yorùbá*, tendo em vista que o ritual é parte fundamental da cosmovisão *Yorùbá* sobre a vida e o *pós-morte*, e respectivamente, de como o morto irá se unir aos seus antepassados, para que somente assim, seja possível que o Èègúngún possa habitar no *Ara Òrún* “céu” iorubano:

Um dos principais Odú que mostra como o Èègúngún se originou é Òtùrúpòn Méjì. Ele diz que quando um homem morre o cadáver é enterrado, mas o espírito se une aos antepassados para se tornar um Èègúngún. O corpo do defunto é coberto, dos pés à cabeça; é assim que o Èègúngún se apresentará no Òrún. Este é o motivo de todos os Èègúngún serem completamente vestidos, nenhuma parte do mascarado deve ser revelada ao público. (IBID., 1980, p. 6).

Neste sentido, o depoimento (01) do *Oliwó Ifarewajú Odulowó*⁶¹, patrono do Ègbé Ifá Àwó Tí Òrúnmilá Odú Ogbé Oyekú sobre os rituais fúnebres no *Ifá* que devem ser realizados após a morte de um *Bàbálawó*⁶², os quais são recheados de rituais e segredos que não são facilmente compreensíveis, porque temos uma educação geral que se fundamenta na matriz judaico-cristã, eminentemente ocidental, como demonstramos a seguir:

Então, a religião do Ifá tem sua liturgia diferente da diáspora do Candomblé. Algumas coisas se assemelham nos ritos para com a morte e com o morrer do corpo, não do espírito. Pois, este não morre. No rito fúnebre se lava o corpo do *Bàbálawó* com Èwés “folhas”. Depois, o *Oluwó* as coloca no caixão do *Bàbálawó*, juntamente com os *Ikins*, atrás da nuca deste, o qual estará vestido com suas roupas brancas de sacerdote, com o Èlèké Ifá no pescoço, com o *Idé Ifá* no pulso esquerdo. E os restantes dos *Ikins Ifá*, serão distribuídos entre os filhos deste, os mais velhos, para que coloquem dentro de seus *Igbás* de Òrúnmilá. Apenas depois de sete dias do enterro é que se comecem os rituais fúnebres do Àṣṣṣé Ifá. A casa é fechada, e apenas depois disso, é que internamente se iniciam os ritos de louvação ao Èègún do *Bàbálawó*. (ENTREVISTA ONLINE COM USO DA INERNET, 28 de abril de 2017).

Já o depoimento (02) do *Bàbàòlòórísá* Isaac de Òlòógún Edé, patrono do terreiro *Ilé Alaketou Ijobá Asé Òlòógún Edé y Oiyá*, da Casa de Oṣù-

61 *Oliwó* é o sacerdote que dá o sustentáculo religioso para os seus iniciados que a partir da realização de rituais completos se tornam *Bàbálawós*. De forma, um tanto quanto generalista, poderiam ser assemelhados ao Bispo Católico, enquanto o *Bàbálawó* se assemelharia ao Padre ou ao *Bàbàòlòórísá* (Ìyáòlòórísá) no Candomblé.

62 Neste sentido ver explicação anterior.

máré, em Juazeiro do Norte, Estado do Ceará, aponta em sua fala e em sua experiência recente a importância do ritual fúnebre do Àşşéşé para o Candomblé na Nação *Alaketou*, de forma elucidativa, demonstrando algumas semelhanças entre as duas religiões, ou seja, entre as duas concepções de ancestralidade africana:

Bem, a morte para nós candomblecistas não significa o fim, tampouco a extinção da vida. A morte é apenas outra forma de olhar a vida, o renascimento e o prosseguimento de nosso destino que realizamos aqui no terreiro e no àiyé “a terra”. Estamos vivenciando a morte agora no terreiro, acabamos de perder o nosso patriarca, o meu pai, Kaobakessy, que faleceu a um mês. Não foi uma morte prematura, foi uma morte, esperada, pois, o mesmo já vinha doente há muito tempo. Agora, ele, desprende da matéria, e seu àşşé “energia vital” será redistribuído. A casa matriz de São Paulo, o *Ilé Alaketou Ijobá Asé Ayrá*, acabou por passar por dois rituais fúnebres de Àşşéşé, ou seja, o Àşşéşé presencial, que foi bem simples, onde se cantou e pisou as Èwés “as folhas”; depois, o ritual de sete dias que findou com o arremate e o ritual de um mês que, também, durou sete dias. [...] E assim, com a morte de meu pai Kaobakessy, uma vida de saberes, de encantos e referências ancestrais desapareceram com ele. Uma grande perda. (ENTREVISTA PRESENCIAL NO TERREIRO, em 30 de abril de 2017).

A partir destes depoimentos percebemos a importância de se trabalhar com a tradição oral, diante da necessidade de se debater sob o foco da filosofia africana e pedagogia da interculturalidade à morte e o morrer, uma vez que estas duas categorias temáticas estão mais do que presentes em todas as esferas, expectativas e práticas do cotidiano humano em sociedade. A este respeito, o depoimento (01) do *Olùwó Ifarewajú Odulowó* acrescenta que a realidade ancestral sobre o tratamento da morte e do morrer no Ifá brasileiro parte de muitos dos ensinamentos advindos da oralidade como meio de transmissão da filosofia africana, tendo em vista que:

O *Bàbálawó* vira Èègúngún a partir do desenvolvimento e da realização dos rituais fúnebres quando se arruma o Ibò Ikú, uma espécie de comunicação de que o *Bàbálawó* virou um ancestral. Na realidade no Brasil se faz assim, para que o espírito do *Bàbálawó* seja recebido no *Òrún* “céu”, último plano espiritual. A função se assemelha ao Àşşéşé de Candomblé. Muito embora, seja bem diferente. O nosso culto fúnebre serve para libertar o espírito par ao *Òrún*. No caso da África, vira-se, após, os rituais, um Èègúngún Agbá. Enfim, o ritual fúnebre do Àşşéşé não representa o fim, mas um novo começo, uma nova encarnação. Por isso, que colocamos os *ikins* para que o espírito do *Bàbálawó* seja reconhecido assim que o espírito chegar ao *Òrún*. E respectivamente, possa reencarnar novamente como *Bàbálawó*. São 21 dias de preceitos, funções, rezas que representam os 201 *Irunmolés* que vieram para criar o àiyé a “terra”. (ENTREVISTA ONLINE COM USO DA INTERNET, 28 de abril de 2017).

Quando perguntamos sobre o que é a morte para os sacerdotes, estes respondem fundamentados nos ensinamentos da cosmovisão africana,

como ressalta o depoimento (03) do *Bàbàòlòórísá* Rodrigo de Ògún, patrono do terreiro *Ilé Àṣé Tí Gun Bí Nàn*, da Casa de Oṣumáré, em São José, Estado de Santa Catarina, quando ressalta que:

Existe muita divergência sobre o ritual de fúnebre de Àṣéṣé no Candomblé da Nação *Aláketou*, principalmente, se compararmos com as outras nações, Gêge, Angola ou Fon. Eu acredito que a morte é um estado de consciência, que se despede de um estágio e se transforma em outro estágio de evolução. Que é um nível evolutivo do ser que se direciona a outros patamares no mundo espiritual. No Candomblé de Ketu, o ritual fúnebre se chama Àṣéṣé, se faz o *adoṣú no corpo do falecido*; já no Gêge, o ritual fúnebre se chama Sirrun e não se faz o *adoṣú*⁶³ que é da cultura Ketou. A reencarnação é resultado de um outro processo. Acredito que somente aqueles espíritos que estão em estado de graça ou encantados que não voltam, não reencarnam. [...]. O principal é a perda dos saberes que são levados quando morrem nossos anciãos, muitos não passam o conhecimento que têm, porque não confiam em seus descendentes. Assim, a morte extingue muitos saberes sobre a ancestralidade e religiosidade. (ENTREVISTA ONLINE COM USO DA INERNET, 29 de abril de 2017).

Falar da morte e do morrer é tratar de um tema silenciado pela civilidade ocidental, judaico-cristã. Falar da morte e do morrer é “descortinar” e retirar as “algemas” de um tabu cultural. Falar da morte e do morrer é torna-se alvo do medo e do receio na “chegada do dia” em ter que lidar com o “fim”, ou seja, com o final da nossa vida ou da vida de um “ente” querido⁶⁴. Falar da morte e do morrer é fácil, apenas, se falarmos da morte e do morrer em terceira ou de uma terceira pessoa, uma vez que assim, estaremos distantes do problema que não é “nosso” propriamente dito (JANKÉLEVITCH, 1977. p. 233 *APUD.*, OLIVEIRA, 1999, 476) como referenda o depoimento (02) do *Bàbàòlòórísá* Isaac de Òlòógún Edé:

Para nós até a morte dança. A morte é o início de um novo início que muda por completo o comportamento de todos os envolvidos na comunidade. Todos os membros do terreiro devem se cuidar e aceitar os ritos que em torno dos mortos ou do morto. Os filhos vestem-se de branco para celebrar a morte, porque no candomblé até a morte dança. O ente que morre passa a olhar por todos os filhos, netos e bisnetos que ficaram aqui no *aiyé* na “terra”. Muito importante são os ritos e os significados da morte na vida de cada um. Todos os filhos no ritual se vestem de branco, enrolam sua cabeça com torsos brancos, usam *ikan* “contra-egun”, *ikita* “umbigueira” e todos os fios de conta no pescoço. O ritual? Bem o ritual não posso falar [...] (silêncio). É um *awó* “segredo”. (ENTREVISTA PRESENCIAL NO TERREIRO, em 30 de abril de 2017).

63 Elemento simbólico que se é colocado no Òrì “cabeça” do *lyawó* “iniciado” e que representa o início de uma vida ou uma nova fase na existência daquele Òrì. Elemento que o liga a um determinado Òrísá e que simboliza que o *lyawó* passou pelos ritos completos.

64 A filosofia e a pedagogia africana contrapõem-se a cultura ocidental, uma vez que inexistem uma filosofia, tampouco, uma pedagogia que nos prepare ou nos eduque para a morte, como acrescentam os filósofos ocidentais, a saber: a) Heidegger – “o homem desde que nasce, é já suficientemente velho para morrer” ou “o homem é um-ser-para-a-morte”; b) Rilke – “viver não é mais do que viver a morte”; c) Salk – “a vida está sempre à beira do desastre”; c) Agostinho – “o homem morre desde que nasce”. (OLIVEIRA, 1999).

Corroborando com esta perspectiva, o depoimento (03) do *Bà-bàòlòórísá* Rodrigo de Ògún, constata o mesmo problema em torno dos segredos dos rituais fúnebres no Candomblé:

O grande problema é que no Candomblé muitos dos *awós* “segredos” morrem embutidos no silêncio, não são repassados ou ensinados. Poucos, sacerdotes e sacerdotisas, se preocupam em perpassarem estes ensinamentos. Existem problemas como você não tem idade para isso, quando você estiver preparado eu te ensino. Etc. e quando estes morrem, morrem com eles os ensinamentos. Aí ficamos à deriva novamente. É muito complicado isso. É um tabu, falar sobre a morte no candomblé. (ENTREVISTA ONLINE COM USO DA INTERNET, 29 de abril de 2017).

Neste sentido, Jankélévitch (1977) racionalmente sugere que devemos sim, falar, tratar e educar nossos filhos para a morte ou para o bem morrer. Muito embora a cultura dominante, predominantemente, ocidental não consegue falar ou tratar da morte com a mesma facilidade que a cultura africana. Freire (1983) já discorria sobre a prática da dialogicidade como caminho para se conquistar a liberdade. Dialogar, no contexto freiriano, seria muito mais do que simplesmente falar, é comunicar-se, fazendo-se entender e entender o que o interlocutor nos fala, ou seja, falar não seria simplesmente falar, falar é a constatação de que o diálogo pode e deve ser realizado na horizontalidade, em uma comunicação com igualdade de direitos. Por sua vez, recomenda Antuna ao recuperar um antigo “saber africano” sobre a importância da tradição oral para a aprendizagem do coletivo em contexto de morte e de perda com a morte, o filósofo, pedagogo e historiador ressalta que:

Em África, quando morre um velho, desaparece uma biblioteca. Durante muito tempo se pensou que os povos em escrita, são povos sem cultura. A África Negra não possui escrita, mas isto não impede que conserve um passado e que os seus conhecimentos e cultura sejam transmitidos e conhecidos. (*IBID.*, 1993, p. 32).

Corroborando com Antuna (1993), Machado (2012), ao apontar a importância da filosofia africana, acrescenta que esta é predominantemente, oral, e que tem sólida capacidade para fornecer subsídios para o processo de ensino/aprendizagem/ ensino para com a cultura ocidental europeia. Muito embora, a autora, acrescenta que se faz mister que consigamos descolonizar os nossos olhares e muitos outros valores morais e éticos que acompanham a nossa educação e cultura – que tem fulcro na racionalidade e na realidade científica europeia -, para que assim, possamos compreender a filosofia africana em sua essência. Na perspectiva dos estudos africanos ou pós-coloniais esta problemática não encontra mais embasamento, uma vez que a ausência de escrita, não implica ausência de cultura, como expõe Ki-Zerbo:

A ausência de fontes escritas documentadas para se comprovar os segredos e as particularidades da história africana. A história é feita de documentos escritos. Ora em África não existem quaisquer destas fontes, ou existem muito poucas. A raridade dos documentos escritos representa, no entanto, um dos principais problemas par a historiografia africana. (...). O homem tornou histórico tudo aquilo que tocou com a sua mão criadora. (...). Não negamos, longe disso, o valor das provas escritas. Mas, rejeitamos a concepção estreita e ultrapassada da história só pelas provas escritas. (IBID., 1982, p. 15-17).

Em outra passagem o autor ressalta a importância das fontes históricas advindas da tradição oral, uma vez que o historiador europeu tende a furtar a história dos africanos, ao negar a sua existência, quando propaga que a ausência de uma memória escrita, impediria a capacidade de ser formar novos espíritos esclarecidos, hábeis para aprender com o passado, construindo o presente e preparando o futuro a partir das experiências vividas e narradas oralmente pela fala, quando o historiador nega esta fonte histórica, ele destitui dos africanos toda e qualquer possibilidade de conduzir independentemente o seu presente, uma vez que aos olhos do europeu, fetichista da escrita, deseja-se propagar o mito de que os africanos seriam um povo sem história. (KIZERBO, 1982, p. 19). Neste sentido, acrescenta Ziègler ao apontar que não se pode desfazer da originalidade e presteza da riqueza da literatura oral, uma vez que esta é capaz de demonstrar em essência:

Um sistema de auto interpretação. Através da tradição oral, a sociedade explica se a si mesma. (...). A história falada dos africanos aproxima-se de uma verdade ontológica, ou mais exatamente, ele fixa o olhar do homem nas questões ontológicas ignoradas pela história científica das sociedades europeias. (ZIEGLER, 1971, p. 163, APUD., ANTUNA, 1993, p. 33).

Então, falar da morte e do morrer sob o foco da pedagogia e filosofia africana é estar consciente em adentrar em um “campo de tensão” totalmente distinto, único e que exige do interessado o senso crítico capaz de reconhecer a ancestralidade, o encantamento e a alteridade como mecanismos cultura e de sociabilidade; é exercitar a crítica e compreender como a filosofia e a pedagogia foram - entre tantos outros instrumentos científicos -, utilizadas pelas metrópoles europeias para “justificar as barbáries cometidas em nome da civilização, usurpando conhecimentos, inferiorizando os latino americanos e principalmente os negros africanos” (MACHADO, 2012, p. 3) durante séculos de colonização. A este respeito Altuna sugere que o ocidente e sua racionalidade europeia tem muito a apreender e a tomar consciência com as experiências advindas do continente negro africano:

Em quase toda a África negra se conservam mitos que narram como o homem foi criado para não passar pela morte. Esta chegou como consequên-

cia de faltas originais que separam o homem de Deus, ou como castigo pelo comportamento desordenado do homem que tratou mal o mensageiro da imortalidade, ou porque este não conseguiu cumprir a sua missão. (IBID., 1993, p. 435).

Se a consciência ocidental e cristã europeia impede que a humanidade compreenda os signos da morte para além da dor e do sofrimento como uma forma de adeus ao mundo através das orações, onde o homem após ser enterrado na sepultura e deixar o seu corpo irá confessar a sua culpa a Deus para tentar assim, fugir da iminência do inferno, como propõe Ariès:

[...] enquanto vivemos com nossos corpos, e se encarregarão de nós, quando tivermos deixado nossos corpos. No primeiro caso, impedem-nos de cair em pecado; o segundo, protegem-nos do horrível inferno. Por isso nossos ancestrais cuidaram de associar nossos corpos à ossada dos mártires. (IBID., 2012, p. 43).

Igualmente, em posterior passagem, o autor sugestiona que as soleinidades e os ritos de passagem que envolvem as *artes moriendi*, oriundos da idade média, se repetem ainda hoje em todas as classes sociais, instruídas ou não, repetindo-se a mesma dramaturgia, e a carga de emoção que já se praticara outrora. (ARIÈS, 2012). Sendo assim, se pode, finalmente, perceber que muito se pode aprender com a cultura a africana e a sua forma de lidar com a morte, principalmente, quando para os africanos a morte é resultado de uma nova iniciação, ou seja, uma iniciação para um novo ciclo que complementa a vida anterior:

O homem morto transforma-se em outro ser, existe de modo diferente, é outra coisa sem semelhança neste mundo. A morte ocasiona uma mudança de estado porque é uma passagem que modifica a personalidade. [...] que conduz ao novo estado do homem, a uma nova maneira de existir. A morte realiza o supremo rito de passagem. Todavia, como se dá uma real continuidade entre o homem vivo e a sua nova realidade de antepassado. (ANTUNA, 1993, p. 439).

A etnofilosofia africana, bem como, a sua pedagogia intercultural multitribal compreende a morte como um ritual de trânsito que ocasiona a transmutação do ser e da essência do ser, que nasce da morte como novo ser, iniciando assim, uma nova caminhada que separa a vida e a personalidade desse ser, que passa a adquirir uma nova condição social para toda a comunidade, este ser transforma-se em um ser ancestral, um antepassado que não está mais em vida terrestre, mas que tem incidência no cotidiano e nas representações sociais de outros seres terrestres, as quais, segundo Roger Bastide (2001), devem ser diferenciada, tendo em vista que na filosofia ancestral africana torna-se necessário diferenciar as cerimônias funerárias de religiosos do

Candomblé – denominadas de axexê - com os ritos e as práticas das doxias religiosas da religião tradicional do Ifã africano de homenagem aos mortos:

Embora os eguns [...] intervenham algumas vezes no axexê, é preciso não confundir essas cerimônias funerárias com os ritos de homenagem aos mortos. O axexê tem por fim expulsar as almas; a sociedade dos eguns tem por missão, ao contrário, evoca-las. Isto é, as finalidades de ambas são antes opostas do que complementares. [...] A evocação da alma do morto ou da morta pode ter lugar no decorrer do axexê, se se deseja saber as últimas vontades do defunto ou da defunta. (IBID., 2001, p. 135-136).

Esta significância da morte não nega a destruição do corpo deste ser, pelo contrário, percebe e necessita deste processo, para que a morte possa galgar uma nova esfera dentro da cosmovisão ancestral para que o ser que se foi possa renascer enquanto ancestral, ou seja, este ciclo de existência dificilmente terminará, não se romperá, mas para que isso possa ocorrer se faz necessário uma imediata e progressiva constituição ritualista e religiosa do corpo para assim se torne possível que este se transmute em espírito ancestral, fato este que Oliveira vai definir como o corpo ancestral:

O corpo é chão! Esta é uma definição provisória e definitiva do corpo. O corpo é terra. O corpo é solo. O corpo é território. Mesmo o espírito precisa rastejar o chão para se relacionar com o mundo. “As almas farejam no invisível”. Farejar é o ato de rastejar respirando. Posição ancestral por excelência, rastejar no chão é pisar a terra (o chão é a regra. É universal. É singular. O corpo é o chão da gente. Do barro do corpo ao corpo da carne. A carne é o barro do corpo. Posição ancestral. (OLIVEIRA, 2007, p. 99).

A partir desta posição se compreende que não se deve antecipar a hora da transformação para o novo começo, o começo junto aos nossos ancestrais, a eternidade postergada e ensinada desde a infância pelos mais velhos, propagadores da filosofia e cosmologia ioruba:

Para entender profundamente a concepção ioruba de personalidade humana, é necessário primeiro discutir a visão e a estrutura da cosmologia ioruba. Os iorubas concebem o mundo como formado por elementos físicos, humanos e espirituais. Os elementos físicos amplamente divididos em dois planos de existência: ayé (terra) e Qrun (céu). [...]. Os ancestrais, coletivamente chamados de Òkún-Qrun, conforme a crença dos iorubas, também estão no Qrun`. Entre os Iorubás, todo adulto que morre [e tem merecimento], vem a ser um ancestral, e um pequeno Òriṣà em seu próprio local. A morte, entretanto, é vista como meio de transformação dos seres humanos, de um nível de existência, no ayé, para outro nível de existência, no Qrun. (ABIMBOLA, 1981, pp. 3-4).

Dessa forma, a cultura africana, especificamente, ioruba, diferentemente da europeia que ressalta que nunca estaremos preparados para falar da morte e do morrer. O romper eurocêntrico ressignifica sentir o sentimento

que não queremos sentir, a filosofia e pedagogia ancestral ioruba, tem muito a nos ensinar, uma vez que ela diariamente nos ensina a tratar a morte como um fenômeno que eleva o espírito daquele que morreu, não de forma individual, mas de forma coletiva, em forma de festejos, em episódios de alegria e pela certeza de que o “ente” que se foi tornar-se-á em um ancestral como aponta Juana dos Santos:

Os ancestrais adorados em território *Yorùbá* também foram e são objeto de adoração no Brasil. Alguns desses ancestrais representam linhagens, quer seja de famílias quer seja de dinastias reais; outros são protetores de certas cidades e regiões e alguns, preenchendo funções particulares, representam diversos aspectos da morte. [...]. Aqueles ancestrais que tomam formas corporais constituem os *Egún*. É em volta desses *Égún*, cuja origem se situa na África e que foram trazidos para o Brasil, que se formaram grupos que tinham como contraparte, na África ocidental, os grupos de culto *Egún*. (IBID., 2008, p. 118-119).

Certamente a filosofia ioruba, ressignifica a dor, a perda, a angústia e o sofrimento racionalizado e apreendido pela educação da matriz ocidental. A filosofia e educação tautológica ioruba, enxerga a transformação da essência da matéria humana, em uma essência imaterial do ser que caminha para a prosperidade, para a imortalidade e para postergação da vida que ficará presente na memória de toda uma coletividade.

POR UMA PEDAGOGIA, FILOSOFIA E ETNOFILOSOFIA DA MORTE

O reconhecer e valorizar a cultura ancestral, bem como, a filosofia africana, é ressaltado por Petrolina Silva, ao tecer considerações que enaltecem a oralidade da cultura, história e religião africana - que tanto o mundo ocidental quanto o próprio brasileiro desconhece - ao esclarecer que:

Reconhecer é também valorizar, divulgar e respeitar os processos históricos desencadeados pelos africanos escravizados no Brasil e por seus descendentes na contemporaneidade, desde as formas individuais até as coletivas. Reconhecer exige a valorização e respeito às pessoas negras, à sua descendência africana, sua cultura e história. Significa buscar, compreender seus valores e lutas, ser sensível ao sofrimento causado por tantas formas de desqualificação [...] fazendo pouco das religiões de raiz africana. (SILVA, 2004 in BRASIL, 2013, p. 499).

Tais cuidados auferidos por Silva devem ser repensados, principalmente, quando avaliamos as muitas epistemologias e pressuposições teóricas que se foi escrita, pensada, compulsoriamente instituída desde que Pitágoras criou o termo *filosofia*, “como forma de designar aquele que ainda não al-

cançou a sabedoria” (CÍCERO, Thuc., V. 3. 8 *APUD.*, BITTAR; ALMEIDA, 2005, p. 20.). Ademais, muito embora, Cícero tenha almejado designar aquele que, incansavelmente, desejava tornar-se amigo da filosofia ou que estivesse em sua busca, fosse através da observação, fosse por ações práticas. A revisão bibliográfica desse ensaio ensejou em várias encenações especulativas sobre o pensar filosófico, sobre as relações constitutivas e normativas, que permitiram que o exercício da razão para uns fosse considerado filosófico, desde que o autor fosse filósofo; enquanto outros pensamentos, propostos por pensadores, inversamente, não foram considerados como filosóficos, porque estes não eram filósofos. Os motivos e as críticas são difusos, contraditórios e imprecisos, uma vez que a filosofia é uma ciência que não é objetiva, tampouco, é precisa. Mesmo assim, não é desprovida de signos que relacionados às assimetrias de poder, quando estes, tendem a refutar certas especulações como não filosóficas, por serem desprovidas de um método que o sustente. Assim, percebemos que o círculo filosófico moderno e o contemporâneo, vivencia ainda hoje, se não as mesmas, porém, semelhantes relações de poder-saber como as da antiguidade, que se consagraram na cultura ocidental, ao longo dos séculos, como explica Maskaro:

A filosofia é identificada, contemporaneamente, como uma tradição consolidada de pensamentos, temas, ideias, métodos, indagações e conclusões. Além disso, é uma disciplina universitária, estabelecida e especificada em relação aos demais ramos do conhecimento. (IBIDEM., 2014, p. 2).

Mas, o que isso tem a ver com o tema que propomos realizar? Na verdade, tudo, principalmente, quando se reconhece que a filosofia contemporânea se alinha a uma tradição de pensamentos verticalmente estabelecidos e padronizados, que finda por perpetuar as antigas tradições, enrijecidas pelo tempo, que demonstram evidências de que o *círculo filosófico* da *filosofia* guarda para si o restrito *poder-saber* em reconhecer *o que é* filosofia e *quem pode* ser considerado filósofo. Por isso, ela se torna extremamente conservadora, muito embora este *habitus* já tenha, desde longa data, se enraizado nas estruturas sociais, culturais e científicas da sociedade (BORDIEU, 1995). Ao passo que são capazes de fixar e estabelecer tanto as normas do pensar, como também, as estruturas do agir humano. Ficando assim, muito difícil identificar um exercício racional com condições de romper com o padrão de racionalidade e de especulação condicionado pela tradição da escola filosófica greco-romana, e posteriormente, pela tutela da raiz teológica judaico-cristã (SILVA, 2003). De modo que, a não adesão a cultura da universalidade, bem como, a proposição de um novo conceito de filosofia que reconheça a oralidade, não nos parece incompatíveis com os conhecimentos advindos e propagados pelos «sábios» da África (WIREDU, 1998). Pois, entende-se

que a filosofia mundial deveria valorizar estas filosofias e seus filósofos, da mesma forma que valorizou a contribuição dos pré-socráticos ou dos sofistas na Grécia antiga, ou dos padres da patrística, ou a racionalidade dos filósofos modernos entre outras concepções abordagens da atualidade.

Oliveira (2007) aponta caminhos para se compreender a essência da filosofia e da pedagogia ancestralidade, ao descrever que, antes de tudo, devemos estar “descalços com o pé na terra”, uma vez que a filosofia da ancestralidade é uma filosofia da terra, do respeito aos ancestrais, àqueles que vieram e caminharam no mundo antes de nós. Por respeito a eles, Oliveira nos convida para desconstruir nossos próprios paradigmas a aderir à outra forma de pensar a verdade e seus saberes. Não a verdade que se é imputada em um modelo pré-estabelecido, mas uma verdade “desracionalizada” e descolonizada, ou seja, uma racionalidade que se enraíza além de nossa razão, que se espalha em nosso *êmi*⁶⁵ permeando novas ressignificações sobre o mundo das ideias e das coisas, habitual na cultura ioruba africana e reencontrada na filosofia dos povos negros descendentes da diáspora negra (iorubana) no novo mundo (LEITE, 1984). Assim, a filosofia da ancestralidade é uma filosofia da terra que nos guia para olharmos com encantamento o mundo das coisas:

O olhar encantado não cria o mundo das coisas. O mundo das coisas é o já-dado. O olhar encantado re-cria o mundo, porque vê o mundo com os olhos de encanto. É uma matriz de diversidade dos mundos. Ele não imagina; ele constrói mundos! É que cada olhar constrói seu mundo. Mas isso não é aleatório. Isso se dá do nada. Dá-se no interior da forma cultural. A forma cultural africana é o encantamento. Como tal, o encantamento é uma atitude diante do mundo. O encantamento não é objeto de estudo. Ele é condição para submeter objetos de estudo à pesquisa. A filosofia racionalizou a sabedoria; a antropologia racionalizou a magia. O encantamento pode encantar a antropologia e inspirar a filosofia. O encantamento é uma atitude. É da ordem do acontecimento. Por isso a filosofia do acontecimento pode entender o encantamento. A escolha não é infinita nem se dá de maneira absoluta. Ele sempre se dá dentro de uma forma cultural. (OLIVEIRA, 2007, P. 233).

Partindo desta premissa, direcionaremos a nossa análise, para um destes ramos, o qual é chamado de etnofilosofia africana, uma vez que esta pode ser compreendida a partir da concepção de uma cultura ligada e, ao mesmo tempo, desligada da concepção universal, de cunho ocidental, que restringe a compreensão em torno da própria filosofia. Neste sentido, o filósofo africano Paulin Hountondji avalia se esta problemática advinda da racionalidade

65 *Êmi* para os Iorubás seria o resultado do sopro divino que *Olodumaré* - O Deus Supremo, o pai da criação dos humanos e de todos os seres que têm vida na terra - colocou dentro de cada ser humano, para que este pudesse adquirir vida na terra, tornando-o um ser vivo com personalidade humana. Muito embora, o *êmi* esteja para além da vida terrena, pois, mesmo que o homem morra, “seu *êmi* espiritual não morre, mas vai para o *Òrún* com um novo corpo, e toma seu lugar entre os ancestrais”. (ABIMBOLA, 1981). Se fôssemos traduzir para a teologia filosófica ocidental o *êmi* seria tanto a nossa alma quanto o nosso espírito.

ocidental é um problema real ou uma construção sistemática que revela ao mesmo tempo a história do poder e da dominação:

O que é filosofia? Quando uma filosofia deixa de ser filosofia ou pode ser considerada filosofia? Qual é a filosofia propriamente dita ou mais precisamente o que é a filosofia africana? O problema apenas surge quando se adiciona a palavra filosofia o termo “Africano”. Assim, apenas assim, o significado habitual do termo “filosofia” adquire um sentido semântico por desconstruir a estruturas históricas de dominação que se mantiveram ao longo da história da filosofia mundial que é eminentemente ocidental. As premissas de filosofia insistem em demonstrar que a adição do adjetivo “africana” levaria, necessariamente, a uma nova proposição em torno do sentido atribuído ao substantivo “filosofia”. O que é para ganhar, é a universalidade do termo “filosofia” para além da sua possível aplicação acadêmica. [Tradução livre] (HOUNTDONDJI, 1993, p. 55).

Por outro lado, Hountondji constata o demérito com que a filosofia ocidental trata da filosofia africana, e questiona se esta não teria sido reconhecida como filosofia se o adjetivo “africano” tivesse sido deixado de fora, uma vez que este necessariamente levaria a uma nova condução em torno do sentido atribuído ao substantivo “filosofia”. Ademais o autor sugere que o que é para ganhar, é a universalidade do termo “filosofia”, e não, a territorialidade e a continentalidade de onde ela emerge. A proposta Hountondji ressalta a necessidade de se discutir a universalização do pensamento ocidental e a possível influência deste nas bases ontológicas da etnofilosofia africana que pode sofrer decisiva e restritiva influência da perspectiva filosófica, eminentemente, europeia. Se opondo a este debate entre os etnofilosóficos e a filosofia crítica africana proposta por Hountondji (1993) surge a perspectiva filosófica de Kwasi Wiredu (1998; 1980), que vai em defesa de uma filosofia original, respaldada na cultura e na religiosidade eminentemente africana, muito embora, a compreensão crítica desta discussão, não tenha muita importância para este trabalho, que apenas faz uso da perspectiva etnofilosófica africana, para abordar a morte e o morrer dentro da religião tradicional ioruba.

Desta forma, o debate sobre a filosofia africana - *Yorùbá, Bantu, Akan, Ijew, Hausa, Efon* e outras culturas, principalmente, dos países do Norte Africano da bacia do Mediterrâneo - tem muitas vezes se estendido para um debate sobre a interculturalidade e a sua transmissão pela oralidade como objeto da compreensão filosófica, que não iremos nos aprofundar aqui, apesar de tecermos algumas sucintas considerações. Ki-Zerbo (1982; 1990) ao defender que a história não é feita apenas de fontes escritas, ele enumera algumas categorias de fontes escritas que serviram de base para a constatação do conhecimento histórico, segundo os parâmetros europeus. Para o autor as fontes árabes “constatam-se entre as mais importantes por várias razões” entre as quais ele destaca, a capacidade que estas têm de elucidar os períodos

obscuros da história africana, consequentemente, da África negra. Em contrapartida Altura (2003) elucida a importância de se conhecer as fontes literárias orais, que tem diferentes formatos, a saber, as fórmulas rituais, os textos didáticos, as histórias etiológicas, os contos populares, os mitos, as récitas, a poesia variada, a poesia oficial e as narrações históricas. Já Kouyaté apresenta a importância do *griot*, o qual seria uma forma de auto poética com habilidade para recuperar a importância dos valores advindos das fontes literárias orais, também, guarda em “si e per si” os mistérios africanos que “fazem com que a palavra atue com eficiência no plano real, através de conselhos a ministros, reis e homens comuns, como no plano invisível, por intermédio dos mitos presentes nos contos iniciatórios”. (BERNAT, 2013, p. 23).

COMPREENDENDO A MORTE NA CULTURA IORUBA ATRAVÉS DA ETNOFILOSOFIA AFRICANA

Segundo Awoifakoyá (S/d) a essência da interpretação litúrgica do DAFA está relacionada a capacidade de se estar conectado em uma mesma onda energética com o Àṣé – força metafísica – que interliga o espírito do homem com o espírito de luz, também, chamado de espírito da pureza, vulgarmente chamado de Èlèlà. Este espírito de Èlèlà seria algo muito difícil de descrever, muito embora, apresente algumas semelhanças com a concepção do *arkhé*⁶⁶, ἀρχή; em grego (HEIDEGGER, 1998; POPPER, 1998). Petit e Cruz corroboram com esta posição quando ressaltam que “as culturas do *arkhé* são saberes do símbolo: símbolos presentes nos orixás e em rituais das religiões de matriz africana. [...] Culturas do *arkhé* acreditam no axé enquanto lugar de onde irradia a força”. (IBID., 2008., p. 2). Decerto, o contanto com a ancestralidade pode ser iniciado, primeiramente, com a leitura do DAFA; depois, com a aproximação com a essência do Èlèlà. Percebemos assim, que o termo apresenta distintos significantes, por um lado, é uma elisão do pronome pessoal <e> com <alà> que significa «luz»; por outro lado, a filosofia de Ifá está baseada nos ensinamentos do profeta *Orúnmìlà* que recebeu inspiração do espírito de luz, que é o espírito mais puro que possa existir, o qual sua energia energiza somente aquele que está em estado de espírito capaz de interligar-se em corpo, mente e espírito ao sagrado de Èlèlà.

De modo que, apenas os Àragbás, *Olúwós*, *Awó's* (*Babaláwo's*)⁶⁷ iniciados em Ifá ou até mesmo os Òmóifá (iniciação parcial ou ainda in-

66 O *Arkhé*, em sua etimologia, é um termo criado pelos pré-socráticos, quando estes tentavam encontrar a matéria fundamental da vida, a essência eterna, a única capaz de ofertar uma unidade ao universo; ela se apresentaria de formas diferentes, sendo múltipla, variável e transitória; o princípio de tudo que existe na terra.

67 Sacerdotes com níveis diferenciados de saber ou de poder, relacionados a um Cardeal, Bispo ou Padre católico-romano.

completa)⁶⁸ por serem iniciados nos ritos sagrados de Èlè é que podem ser considerados descendentes de Orúnmilà. (AWOIFAKOYA, s/d, p. 03). Segundo o autor existem diferentes ciclos de orações – diárias, semanais, quinquenais e mensais – que são usadas dependendo da necessidade e do que é disposto pelo santuário de Ifá, que preparam as pessoas para melhor vivenciarem as experiências que elas terão que passar, tais como doenças, prosperidade, perdas, morte, sucesso, entre outras coisas. Todavia em qualquer um dos ciclos, o sacerdote, eterno estudioso da filosofia yorùbá, deve iniciar o seu dia, saudando as divindades “Ìrunmolés”, seguindo a seguinte ordem hierárquica, primeiro se agradece e se reza para *Olódumare* ou *Olóòrún* (O Deus Criador do Universo) pela bênção da existência de toda a humanidade. Isto é seguido por um *oríki* (exaltação) à Èṣù (O Mensageiro Divino), um *oríki* à *Orúnmilà* (O Espírito do Destino), um àdùrà à Orí (Espírito da Cabeça) e demais divindades que têm na casa. (AWOIFAKOYA, s/d).

Neste sentido, um àdùrà – exaltação - ao Èḡgún (ancestrais já mortos), ponto central desta seção que se propõe a analisar a concepção da morte e do morrer - existência genérica e a existência individualizada - no que concerne aos costumes, práticas religiosas, simbolismos e rituais da cultura ioruba em África em comparação com as da diáspora no Brasil, como esclarece Santos (2008):

[...] para o *Nàgò* a morte não significa absolutamente a extinção total ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterrorizam. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. Sabe-se perfeitamente que *Ikú* deverá devolver a *Ìyá-Nlá*, a terra, a porção símbolo da matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura ao nascer traz consigo seu *Orí*, seu destino. (*IBID.*, p. 221).

Toyin Falola e Matthew Heaton (2008) insistem que a concepção da morte para os iorubas parte da constatação de que a vida é imortal e que para além da morte física, material e individualizada existe uma vida ancestral, imaterial e coletivizada, que se concretizará a maturidade do ser a partir da celebração e realização de rituais que envolvem com satisfação e harmonia tanto os *Ìrunmolés*⁶⁹ – como por exemplo, os *Eborás* (*Onilé*, *Ògún*, *Òsànyàn*, *Iroko*, *Èṣù*, *Oyá* e *Èḡgún*) – como toda a coletividade religiosa dentro e fora *Igbàlè*⁷⁰ envolvida no processo litúrgico contribuirá para que o *Ser* encar-

68 Ainda não completou os seus ritos, saber muito reduzido, em fase de aprendizagem. Assemelha-se a um seminarista que está se preparando para assumir uma paróquia ou para ser padre.

69 Divindades ancestrais que se dividem em dois grupos os *Òrìṣás* (400 do lado direito) e os *Èborás* (201 do lado esquerdo).

70 Local do segredo e de realização dos rituais sagrados, composta geralmente pelos anciões ou sacerdotes mais velhos, respeitando assim, as diferentes hierarquias e conhecimento habitual: no Ifá a cerimônia é presidida

nado se transforme em um ancestral após ter sido escolhido por *Ikú*, a morte, conforme narra o seguinte *itan*⁷¹:

De quatro em quatro dias – semana ioruba – *Ikú* (a morte) vinha à cidade de *Ilé-Iṣẹ* munida de um cajado (*Opá Ikú*) e matava indiscriminadamente as pessoas. Nem mesmo os *Orishás* e *Eborás* podiam deter *Ikú*. Um cidadão chamado *Ameyègún* prometeu salvar a vida das pessoas. Para tal confeccionou uma roupa feita com várias tiras de pano, em diversas cores, que escondia todas as partes do seu corpo, inclusive a própria cabeça, e fez sacrifícios apropriados. No dia que a morte apareceu, ele e seus familiares vestiram as suas roupas e se esconderam no mercado. Quando a morte passou, eles apareceram pulando, correndo e gritando com vozes inumanas, e ela, apavorada, fugiu deixando cair seu cajado. Desde então, a morte deixou de atacar os habitantes de *Ilé-Iṣẹ*. Os *Bàbàlawós*, adivinhos e sacerdotes do *Orishá* *Orunmilá*, disseram à *Ameyègún* que ele e seus familiares deveriam adorar e cultuar os mortos por todas as suas gerações, lembrando como eles venceram a morte. *Èègúngún* é a terminação do nome de *Ameyègún*, e é como hoje são conhecidos os ancestris de seu clã (*Èègúngún* ou *Ègún*). Esta, é a vitória da vida pós-morte; como no mito em que a vida venceu a morte, da mesma forma que os *Èègúngús* se apresentam, hoje, cobertos de panos e, portanto, um cajado. (BARRETI FILHO, 1986, p. 43 apud. VELAME, 2006, p. 6).

Pois, o morrer e a morte significa um novo renascer para os iorubas, o qual se dá com o desprendimento da matéria “numa redistribuição, numa transferência e numa perda de àṣẹ da massa progenitora” (SANTOS, 2008, p. 222) que se complementa com obrigações cíclicas - oferendas semanais, mensais e anuais – que reforçarão o àṣẹ do ente querido para que este se transforme em um ancestral:

A definição de ancestral: imortal em sua dimensão mais histórica, portador de uma carga social referida ao grupo social a que pertence, o homem pode ser compreendido como ser total natural-social que se manifesta durante sua existência visível – quando é o pré-ancestral -e após ela, quando se torna um ancestral. Importa notar que as mutações do homem, reveladoras da progressão histórica da personalidade, constituem um progresso do qual a sociedade possui consciência ótima e que é inteiramente dominado por ela. É dentro de tais proposições que a morte se coloca como fator decisivo para melhor objetivação dos conceitos que definem o ancestral [...]. A morte, portanto, permite uma nova mutação do homem, capacitando-o a tornar-se um ancestral. (LEITE, 1984, p. 134).

A ancestralidade ioruba é hoje transmitida através de fontes materiais, apesar da incidência das fontes orais ainda ser de fundamental importância para a transmissão do conhecimento da cultura religiosa da tradição

pelo *Aragbá* da família, e na ausência deste, pelo *Oluwó* ou *Babalawó*; também, existe a possibilidade de ser realizada pelo *Alapinín* (mestre dos *Ojés* *Agbás* e *Alagbás*) e no *candomblé* é realizada pela sacerdotisa maior (*Ìyalorísá*) ou sacerdote maior (*Bàbàlòrísá*).

71 História orais que foram passadas de gerações e gerações pelos iorubas anciãos a seus descendentes e que desaguou no Brasil com a diáspora de negros iorubas escravizados.

ioruba, como descreve Santos (2008) ao descrever o ritual de passagem – denominado de *àṣṣṣ* – do “ente querido” na diáspora do Candomblé:

O sacerdote do grau mais elevado invoca o morto três vezes, batendo no solo com um *Iṣán*⁷² novo e preparado com uma grossa tala de palmeira. Invoca-se para que venha apanhar seu carregamento, para que o leve e se separe para sempre do *egbé*⁷³ e do “terreiro”. Insiste-se e, na terceira invocação, o morto responde e simultaneamente tudo é destruído, quebrado com o *Iṣán*, rasgando-se vestimentas e colares. Os animais são imolados e colocados por cima dos restos destruídos, onde se coloca parte das moedas que se esparramaram ao que quebrar a cuia, e os *mariwó* que, retirados dos punhos, irão juntos com os despojos do morto. Coloca-se por cima o punhado de terra, com a areia e as três substâncias-cores recolhidas oportunamente. (IBID., 233-234).

Após este processo consulta-se o oráculo e começam-se os cânticos e as danças específicas, onde a coletividade a comando do mais sacerdote mais ancião, em espera no salão do barracão, vai hierarquicamente repetindo os cânticos fúnebres que auxiliaram a transformação da matéria em ancestral:

O carregamento da casa está saindo. Cubram-nos. O carregamento da casa está saindo. Cubram-nos. Oh, morte! Morte o levou consigo. Ele partiu, levantem-se e dancem. Nós o saudamos! Adeus! Oh, morte! Morte o levou consigo. Ele partiu, levantem-se e dancem. Nós o saudamos! Adeus! - Tradução de SANTOS, 2008, p. 234)⁷⁴.

Assim, ao analisarmos o DAFA percebemos que tanto as *fontes escritas* propostas por Ki-Zerbo, quanto as *fontes orais* nomeadas por Altura, são encontradas, ambas, no livro sagrado do povo ioruba. A oralidade e a escrita são formas de saber que na filosofia ancestral ioruba dividem o mesmo grau hierárquico na filosofia ancestral ioruba, como é demonstrado no seguinte *Oríkí* em reverência a memória do ancestral que se foi, mostrando o respeito aos ancestrais em cotidianos episódios de socialização nas comunidades iorubás em África e no novo mundo:

Saudação aos espíritos dos antepassados, antepassados que preservaram o mistério das vestimentas esvoaçantes. Vocês criaram as palavras de reverência e de poder. Os tambores dos antepassados anunciam a chegada dos antepassados. Na forte esteira você espalhou seu poder que os antepassados estão aqui. Assim seja. (AWOIFAKOYA, s/d, p. 09)⁷⁵.

72 Bastão de madeira liturgicamente preparado para o ato fúnebre.

73 Comunidade sagrada, terreiro de candomblé.

74 *Gbe' rú le mòn lo. A fíbo. Gbe' rú le mòn lo. A fíbo. Gbe' rú le mòn lo. A fíbo. Gbe' rú le mòn lo. A fíbo. Ikú o! ikú o gbe lo. O gbe, dide k' o jo. Eku o! Òdìgbòsé o! Ikú o! ikú o gbe lo. O gbe, dide k' o jo. Eku o! Òdìgbòsé o!* (Tradução da autora - SANTOS, 2008, p. 234).

75 *Egúngún kiki egúngún, Egún ikú ranran fẹ awo ku opipi. O da so bo fun lẹ wo. Egún ikú bata bango egún de. Bi aba f' atori na lẹ egún a sẹ de. Àsẹ.* (Tradução do autor AWOIFAKOYA, s/d, p. 09).

As fontes orais, da mesma forma que as escritas, estão repletas de preceitos que ensinam como podemos estabelecer, em nível público e privado, as relações com as nossas ancestralidades para que assim se torne possível que o sujeito caminhe na direção pessoal para a elevação e transformação. Ambas as fontes revelam mecanismos e micro relações de poder, que refletem entre outras, a relação de respeito que os mais novos devem ter com os mais velhos “devemos respeitar aqueles que vieram ao mundo antes da gente”, a saber, através dos: *Ofó*⁷⁶, pelo *Àdùrà*⁷⁷, *Orikì*⁷⁸, *itans*⁷⁹, aprende-se a cultivar por versos de *Odù Ifá* os nossos antepassados Èègúngún:

Èègúngún eu te saúdo. Espíritos antepassados mortos eu vós saúdo. Antepassados mortos que preservam o mistério das vestimentas esvoaçantes, eu vós saúdo. Vós criastes as palavras de reverência e de poder. Os tambores saúdam a vós, anunciando a vossa chegada. Na forte esteira da vida, vocês espalham os poderes que os trouxe aqui. Assim seja. (AWOIFAKOYA, s/d, p. 21)⁸⁰.

Apesar das peculiaridades, entre o Ifá e o Candomblé, o tratamento da morte na religião tradicional assume algumas diferenças e características próprias, o que não quer dizer que uma cultura religiosa é superior ou verdadeira em relação a outra, são apenas distintas maneiras de se promover o tratamento com a morte, como aponta o verso do *Odù Ifá* Òsé-Ròsún:

Enquanto as pessoas estiverem cantando com os olhos fixos para Bàbá Ológbójó surgirá do céu o pai e todos começaram a gritar “O pai voltou, o pai voltou! Desde que Bàbá Ológbójó permitiu que resolver as dificuldades de todos aqueles que não queriam esquecer seus antepassados queridos. Assim começa o relacionamento entre as pessoas vivas e as mortas. (IFA-SANMI, s/d, p. 53-54)⁸¹.

O Èègúngún é um *Irunmolé*⁸², não é um Òrìsá. De modo que é através dele ou deles que se torna possível promover a lembranças festivas referentes aos entes que já faleceram. Èègúngún é exterior a carne, ao corpo a própria razão, muito embora seja, em muitas regiões da Nigéria, Togo, Benin,

76 São todas as palavras ancestrais que ao serem *pronunciadas* pela fala (encantamentos orais) devem despertar o poder do Ìrúnmólé, sejam eles Òrìsá e/ ou Èbòrá;

77 São todas as rezas ancestrais que ao serem *recitadas* pela fala (encantamentos orais) devem despertar o poder do Ìrúnmólé, sejam eles Òrìsá e/ ou Èbòrá;

78 São todas as invocações e/ ou saudações ancestrais que ao serem evocadas pela fala (encantamentos orais) devem despertar o poder do Ìrúnmólé, sejam eles Òrìsá e/ ou Èbòrá;

79 São todas as histórias e estórias ancestrais sacramentadas pela tradição cultural indígena ioruba que ao serem narradas pela fala (encantamentos orais) elucidam a memória coletiva dos Ìrúnmólé, sejam eles Òrìsá e/ ou Èbòrá;

80 Èègúngún kini Èègúngún. Èègún ikú rankan fê awó ki opipi. Oda sabò fun lè wò. Èègún ikú bata bango Èègún dè. Bi ara f'atori na lè Èègún asè dè. Asé. (AWOIFAKOYA, s/d, p. 21).

81 “Òsé iorosun ni ó asó. È bú ù lè. Kó gbá rè rè. Òsé olósùn ni ó lasó. È bú ù lè. Kó gbá rèrè. Bàbátúndé, Èsà Ògbín Ológbójó. Òmó arikéyan ninú asó Bàbá Ológbójó.” (IFASANMI, s/d, p. 53-54).

82 Ancestral.

Cuba e Brasil tido como um ente e o centro de toda e qualquer significação. Èègúngún é uma verdade que responde a consciência e a identificação religiosa de todos aqueles que neles auxílio procuram.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Difícilmente qualquer outro assunto recebe nas sociedades africanas tanto espaço como o do nascimento e o da morte. Este último, é especialmente em tradições orais geralmente tratado como àṣẹ, ou seja, uma sensação de alta qualidade, isto é, considerada necessidade vital, que pode ser menos satisfeito com os bens materiais do que com a energia espiritual. No entanto, o àṣẹ, também, pode contrariar as intervenções negativas na vida humana. Esta energia, o àṣẹ é conhecida como força de vida para todos da comunidade, mesmo para aqueles que não conseguem incorporar a energia de seu antepassado ancestral. Muito embora, o àṣẹ transmita, forças intangíveis que contribuem na essência individualizada do ser como na essência coletivizada da comunidade, assegurando a todos, uma melhora na qualidade de vida, saúde, equilíbrio, satisfação e segurança. Por fim, o àṣẹ também transmite a confiança interna que ajuda o indivíduo a não temer os episódios cotidianos de sua existência. Da mesma forma que existem pessoas na África que acreditam na existência de tais forças que protegem contra a morte natural e doenças incuráveis e fazer contra a bruxaria e magia ataques, que podem causar sofrimento mental e corporal, imunológico. Certamente, o àṣẹ para estas pessoas, representa benéficos tais como a vitalidade, o qual é acompanhado por um domínio quase excessiva do espiritual sobre a posse de bens materiais (dinheiro, riqueza, alimentação, habitação, vestuário, etc.).

Isso vale principalmente para trás às tradições concepção oral de segurança tem grande influência tanto na etnofilosofia, bem como outras disciplinas científicas que lidam com mitos e regras de vida tradicionais. Quanto à força da vida, é interpretado o seu efeito na metafísica tradicionais orais como um momento transcendente, que se move a alma entre esfera sensual e sensual, de outro mundo e deste mundo. Este tipo de associação de vitalidade e de segurança pode parecer místico, ainda não é a superstição atribuída. Pelo contrário, tem uma base racional. Para além deste conceito de segurança fornece evidências de que a percepção das necessidades na África tradicional não era uma mera projeção das emoções na vida social e cultural, mas sim um serviço associado com o ato vida espiritual e ainda é. As ideias que se seguiram têm a função integrativa, vincular o desejo de segurança no processo de vida, que a proteção do indivíduo incluindo os da Comunidade. Além disso, a alegação de racionalidade do tradicional pensamento de segurança por via oral, argumentando afirmou que a segurança não é percebida como uma necessidade

de que é baseado apenas em sentimentos de medo, solidão, tristeza, poder e impotência, etc., mas como uma necessidade de pensar racionalmente, a para salvar sua vida. Particularmente o confronto com as circunstâncias da existência terrena obriga os impulsos humanos inteligentes, a sua força de vida (e não mágicos) e de fazer uso de seus bens sobrenaturais ou transcendentais.

A razão tem a função de aumentar a sensibilidade do ser humano, de modo que ele sente a sua vitalidade e operado em conformidade. Mas é igualmente alegado que o povo próprio sensibilidade não é suficiente para reconhecer a medida de sua força de vida, e muito menos de encontrar em forças compensatórias para fortalecer o desempenho físico e mental. Pode ser verdade que o homem pode alcançar a sua autossuficiência a segurança através de cancelamento ou compensação de sua insuficiência energia espiritual. Infelizmente não existe uma única doutrina tradicional oral que explica racionalmente, que é força de vida e como obter a posse. Seria melhor que se pode estabelecer com o conhecimento exato das leis naturais que se adquire através do método de iniciação, inspiração e mediação, a conexão com a vida após a morte. Na tradição oral, fala-se neste caso de contato com entidades imateriais, nomeadamente os antepassados que determinam alegadamente a inter-relação entre o além e o aqui e agora. Os ancestrais são considerados intermediários entre o mundo visível e invisível, vivos e mortos. Assim, presumivelmente, festivais memorial ancestrais surgiram, em que as pessoas por meio de cerimônias espirituais especiais tentar invocar a ajuda do falecido. O patrimônio oral, tradicional como com base em doutrinas não escritas, mas representa uma fonte significativa, o qual não pode ser visto como único disposto de manutenção e salvaguarda da cultura tradicional africana.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. A concepção ioruba da personalidade humana. Tradução de Luiz L. Martins, 2011 In: **Colóquio Internacional para a Noção de Pessoa na África Negra**. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, nº. 544, 1981, p. 01-21.

ADEBOYE, Olufunke. *Elite Lifestyle and Consumption in Colonial Ibadan*. In: **The Foundations of Nigeria: Essays in honor of Toyin Falola**. Asmara: Africa World Press, 2003.

ADELAMI, Feyisetan. **Satan and the two Beasts in Yoruba Tradition: Osiefa Olosi Onaefa/Otunefa**., 2013.. [Tradução Awo Ifadireó Ty Oya] O satanás e as duas bestas na tradição yoruba.

ANTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Banto**. 2 ed. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral. 1993.

ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente. Da Idade Média aos nossos dias**. Tradução Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BABAYEMI, O. Èègúngún among the Òyó Yoruba. Board Publication Research Fellow Institute of African Studies: University of Ibadan: Ibadan, Nigeria, 1980.

BARRETI FILHO, Aulo. Égún, os espíritos ancestrais – o culto dos Égúns no Candomblé. In: Revista Planeta, São Paulo, 1986, nº. 162: 43- 49. APUD. VELAME, Fábio Macêdo. **O Lessayn**: O coração de um terreiro de Egun. P. 01-15. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/O-cora%C3%A7%C3%A3o-de-um-terreiro.pdf>. Acesso em: 14 de março de 2015.

BARROSO, C.; BRUSCHINI, C. **Educação sexual**: debate aberto. Petrópolis: Vozes, 1982.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz. Revisão Técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [original, Le candomblé de Bahia, 1958].

BEIER, Ulli. *Auf dem Auge gottes wächst kein Gras. Zur Religion, kunst und Politik der Yoruba und Igbo in Westafrika*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1999.

BERNAT, Isaac. **Encontros com o griot Sotigui Kouyaté**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

BITTAR, Eduardo C. B., ALMEIDA, Guilherme A. de. **Curso de Filosofia do Direito**. 4 ed. São Paulo: Editora Atlas, 2005.

BORDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Educação & Realidade, Porto Alegre, vol. 20, n. 2, 1995.

BRASIL, **Diretrizes Curriculares par ao Curso de Pedagogia**. Brasília: MEC, 2005.

BRASIL, **Projeto de Lei da Câmara Nº 103, de 2012**. Disponível em: Atividade Legislativa. <http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materiais/-/108259>; http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=downloads&alias=13348-nota-cne-sobre-pne-103-2012-pdf&itemid=30192.

BRASIL, **Lei de Diretrizes e Bases a Educação Nacional Lei 9.394/96**. Parâmetros Curriculares Nacionais. Brasília:Ministério da Educação, 1999.

BRASIL. **PCN – Parâmetros Curriculares Nacionais: Orientação Sexual**. MEC, Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1997.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART et. al. **A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos**. Tradução Ana Cristina Nasser. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008, p. 295.

COSTA, Maria Paula; PINHEIRO, Susana Marta. **África Negra**. Contribuição para o Conhecimento Histórico e Geográfico. 2. ed. Lisboa: Antunes & Amilcar Editora, 1987.

DILTHEY, Wilhelm. **Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften**. Stuttgart: Teubner, 1958. Disponível em: http://semgail.free.fr/doc_et_pdf/africa_A4.pdf.

FALOLA, Toyin; HEATON, Matthew M. **A History of Nigeria**. London: Cambridge University Press, 2008.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Tradução Joice Elias Costa. 3. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FLICK, Uwe. Pesquisa qualitativa online: a utilização da internet. FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009, p.238-253.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de Pesquisa para a internet**. Porto Alegre: Editora Meridional Sulina, 2011.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

HEIDEGGER, M. **Heráclito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HINE, Christine.(ed.). **Virtual methods**: issues in social research on the Internet. London – Oxford – New York: Berg Editorial Offices, 2008.

_____. Virtual Methods and the Sociology of CyberSocial-Scientific Knowledge. In: C. HINE (ed.), **Virtual Methods. Issues in Social Research on the Internet**. Oxford: Berg, 2008, p. 01.

_____. **Etnografia Virtual**. Tucción Cristian P. Hormazábal (Colección Nuevas Tecnologías y Sociedade). 3ª edición. Barcelona: Editorial UOC, 2004.

HOUNTDONDI, Paulin J. **Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität**. Berlin: Dietz Verl. 1993.

IDOMU, Bolaji. **Olódùmarè e o destino do Homem**. In: Olódùmarè, God in Yoruba belief, A&B Books Publisheres, Revista Olorun edição nº 5 Ago 2011.

JANKÉLÉVITCH, V. **La mort**. Paris: Flammarion, 1977 apud. OLIVEIRA, José H. Barros de. Filosofia da educação e pedagogia da morte. In: Revista Portuguesa de *Pedagogia*, Porto, volume 33, nº3, pp. 475-481, ano 1999.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de Sociologia. Guia Prático da Linguagem Sociológica**. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JOHNSON, Samuel. **The history of the yorubas, From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate**. Lagos, 1967 in: WOLFF, Erick. A homossexualidade abordada na religião Yorubá. Revista Olorun, n. 8. Abril 2012. Disponível em: <http://www.olorun.com.br>.

JOSÉ, Wagner Duarte (Org.). **Ações Afirmativas na UESC. O Programa Bantu-IÊ**. Brasília; Ilhéus: SECAD; Editus, 2008.

KI-ZERBO, Joseph. Ki-Zerbo, J (Org): **História Geral da África. Metodologia e pré-história da África**. São Paulo, Editora Ática/Paris: UNESCO, 1982, Vol. 1. p. 15-17.

_____. 1990 apud ANTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Banto**. 2 ed. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral. 1993.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral. Notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas:** Iorubá, Agni e Sefuno. In: África. Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, nº 07, 1984: 133-135.

LOURO, Guacira. “Pedagogias da sexualidade”. In: _____. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

MACHADO, Adilbênia F. **Filosofia africana e currículo:** Aproximações. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, Brasília, vol. 0, Nº. 18, maio de 2012. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/resafe/article/view/7027/5552>. Acesso em 10 de janeiro de 2016.

MBEMBE, Achille. **Crítica a razão negra.** Tradução Marta Lança. 3ª ed., Lisboa: Antígona Editores, 2014.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia.** Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas.** Rio de Janeiro: Vitória, 1960.

_____. **Die Frühschriften.** Stuttgart: Kröner, 1953.

MASKARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito.** 4. Ed. São Paulo: Atlas, 2014.

MELO, Miguel Ângelo Silva de; COSTA, Manuella Aleixo, SILVA, Isaac de Oliveira Magalhães e. **Construção da Identidade Quilombola nas Comunidades Rurais Negras: Uma Aproximação da Resistência Negra Campesina.** In: III Colóquio Sociedade, Políticas Públicas, Cultura e Desenvolvimento CEURCA, 2013, Crato Ceará.

MELO, Miguel Ângelo Silva de; GOMES FILHO, Antoniel dos Santos; BEZERRA, S. R. C., SILVA, Isaac de Oliveira Magalhães e. **Travestis e Mulheres Transsexuais no Candomblé Cearense sob o prisma dos Direitos Humanos** In: VIII Seminário Internacional de Direitos Humanos da Universidade Federal da Paraíba, 2014, João Pessoa. Ditaduras Militares, Estado de Exceção e Resistência Democrática na América Latina, 2014.

MICHEL, Maria Helena. **Metodologia em pesquisa científica em Ciências Sociais.** São Paulo: Editora Atlas, 2005.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade de nacional versus identidade negra**. 3. ed Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MURRAY, Stephen O. **Homosexuality in “Traditional” Sub-Saharan Africa and Contemporary South Africa**.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. 2.ed. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares, 2002.

NOLASCO, S. (Org.). **O mito da masculinidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade**: corpo de mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

PALUDO, Conceição. **Educação Popular em busca de alternativas**: Uma leitura desde campo democrático e popular. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2001.

PETIT, Sandra Haydée. **Pretagogia**: Pertencimento, corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral. Contribuições do Legado Africano para a Implementação da Lei nº. 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015.

PETIT, Sandra Haydée, CRUZ, Norval Batista. **Arkhé: Corpo, Simbologia e Ancestralidade como Canais de Ensino na Educação**, p. 1-13. GT-21: Afro-Brasileiros e Educação. In: 31ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação congregará, no período de 19 a 22 de outubro de 2008 Disponível em: <http://31reuniao.anped.org.br/1trabalho/GT21-4159--Int.pdf>

PIMENTEL, Alessandra. O método de análise documental: seu uso numa pesquisa historiográfica. **Cadernos de Pesquisa**. N. 114, 2011, p. 179-195. Disponível em: [www. Acesso em: 23 de abril de 2017.](http://www.cadernosdepesquisa.org.br/)

POPPER, Klaus. **Parmenides**. In: Petersen, Andrew (org.) *The world of Parmenides*. New York: Routledge, 1998.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro – São Paulo: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. Uma sociologia das ausências e uma socio-

logia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2ed. São Paulo: Cortez, 2008^a.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 13. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

SCHÖNECK, Nadine M./ VOSS, Werner. Das Forschungsprojekt. Planung, Durchführung und Auswertung einer quantitative und qualitative Studie. VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlag GmbH, Wiesbaden 2005, p. 69.

SILVA, Joselina da. **A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento Negro dos anos 40 e 50**. In: Estudos Afro-Asiáticos, Ano 25, nº. 2, 2003, p. 215-235. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v25n2/a02v25n2.pdf>. Acesso em: 13/10/2015. às 12h44.

SILVA, Petrolina Beatriz Gonçalves e. **Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana**. In: BRASIL, Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional de Educação. Câmara Nacional de Educação Básica. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013, p. 497- 511.

TEIXEIRA, Paula Ercília Maria Angeli. Educação popular, educação não formal e pedagogia social: Análises de conceitos e implicações para a educação brasileira e formação de professores. In: IX Congresso Nacional de Educação – EDUCERE. III Encontro Sul Brasileiro de Psicopedagogia. 26 a 29 de outubro de 2009, PUCPR.

WHEEN, Francis. **Karl Marx**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Record, 2011.

WILLIAMS, Lizzie. Nigeria. **The bradt travel guide**. First edition. London, New York, Chicago: Globe Pequot Press, 2005.

WIREDU, Kwasi. **Philosophy and an African Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

WIREDU, Kwasi. **Toward Decolonizing African Philosophy and Religion**.

In: African Studies Quarterly, Volume 1, Issue 4, 1998, p. 17-46. Disponível em: <http://www.africa.ufl.edu/edu/asq/v1/4/3.pdf>;

WOLFF, Erick. **A homossexualidade abordada na religião Yorubá**. Revista Olorun, n. 8. Abril 2012. Disponível em: <http://www.olorun.com.br>. <http://yemitom.wordpress.com/2013/07/10/osiefa-olosi-onaefa-otunefa-satan-two-beasts-yoruba-tradition/> Acesso em: 26 de 10 2014 as 17h.

ZIÈGLER, J. “*Le pouvoir africain*”, Seul, Paris (1971). In: ANTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Banto**. 2 ed. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral. 1993.

VERSÕES DO DAFÁ – LIVRO SAGRADO DA RELIGIÃO TRADICIONAL

AWOIFAKOYÁ. Transcrição do **DAFA – Um poderoso sistema para ouvir a voz do criador**;

DESCONHECIDO AUTOR. Transcrição do **DAFA - Disse Ifá: Desvendando os segredos de Ifá**;

DESCONHECIDO AUTOR. Transcrição do **DAFA - O sagrado oráculo de Ifá**.

OLUWÓ IFASANMI. Transcrição do **DAFA – Chefe Ifarewaju Awó Delé Obatundé**;

OLUWÓ IFAYEMI. Transcrição do **DAFA – O Oráculo Sagrado**.

CAPÍTULO XIV

MISERICÓRDIA DOS ANJINHOS: ASPECTOS DEMOGRÁFICOS SOBRE A MORTALIDADE DE CRIANÇAS EM BELÉM DO PARÁ (1910 – 1914)

Laura Maria Silva Araújo Alves
Carmeci dos Reis Viana

INTODUÇÃO

Mariinha todo mundo dizia que não se criava. D Amélia (mãe), levava noites e noites, sozinha [...] velando o sono da Mariinha com febre. Era pano com vinagre, era lavagem, era defumação. Dona Maria dos Navegantes foi a primeira que disse: - Ah, D. Amélia, paciência, mas essa menina não se cria. Parece de sete meses. Alfredo media a grossura do bracinho dela pelo dedo polegar. Tudo em Mariinha era mole, frágil, sem vida mesmo. Mas D. Amélia perdia noites ao pé da filha. [...] Alfredo saía da rede, pé-ante-pé, para espirar, pelas frestas da porta do quarto, se Mariinha estava mal. Mariinha morria e vivia. [...] perder Mariinha era o que toda a hora podia acontecer [...] (JURANDIR, 1941, p.302-303)⁸³.

Dalcídio Jurandir, nosso maior escritor paraense, no seu romance *Chove nos Campos de Cachoeira*, publicado em 1941, narra a angustia da família diante da possibilidade da morte de um anjinho⁸⁴. No fragmento narrativo acima, o autor retrata muito bem a situação da menina Mariinha, irmã do menino Alfredo, personagem central do romance, que vivia a escapar da morte. Era recorrente as mães na região amazônica, especialmente no contexto

83 Dalcídio Jurandir Pereira. Romancista, jornalista e professor. Em 1940 publica seu primeiro romance, *Chove nos Campos de Cachoeira*, iniciando uma série de relatos ficcionais que fica conhecida como *Ciclo do Extremo Norte*.

84 Anjinho era o termo dado para os corpos das crianças batizadas que eram direcionadas aos cemitérios oficiais. Os pagãos, mortos sem o sacramento, não possuíam tal merecimento. Portanto, o anjinho era aquela criança que falecia após o batismo. Para a tradição Bíblica, a invenção dos anjinhos era de serem matérias, invisíveis e eternos. Em *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre (2001) destaca que a construção da representação sobre os anjos a partir da morte infantil, bem como os festejos que recobriam a morte de crianças na América portuguesa, tem esse discurso desenvolvido pelos padres jesuítas para atenuar o aumento da mortalidade de criança entre a população indígena. Portanto, a ideia era de que a criança morta representava um anjo que, atendendo ao chamado de Deus, voava direto para o Paraíso, o que de certa maneira, reforçava o ritual de comemoração da sua morte e assim aliviava o sentimento de perda dos vivos. No decorrer no século XX, essa representação passou a incluir também os pagãos. Em Belém do Pará, a criança anjinho tem uma representação significativa no Círio de Nossa Senhora de Nazaré em que as mães vestem suas crianças de anjos para pagar promessa a Nossa Senhora de Nazaré durante a procissão.

marajoara⁸⁵, ficarem aflitas quando seus filhos estavam doentes, pois a morte geralmente batia à porta das famílias. A concepção social da infância era, de fato, determinada pela consciência um tanto fatalista de que uma criança podia estar presente um dia e no dia seguinte não mais existir.

Assim como D. Amélia, mãe de Mariinha, muitas mães viviam também o assombro diante da morte frequentes dos filhos ainda nos primeiros anos de vida. A fragilidade de Mariinha era também a fragilidade de muitas crianças não somente da região do Marajó, mas até mesmo as da capital onde se tinham ações dos médicos higienistas e sanitaristas.

A morte de crianças é algo que perpassa toda a história da humanidade. A morte foi companheira constante da infância na história nas sociedades agrícolas. A fome era frequente e as doenças contagiosas como sarampo ou varíola e acidentes contribuíram para agravar a situação da mortalidade infantil (DEL PRIORE, 1999). Em muitas sociedades agrícolas as famílias tinham alguns temores a respeito da morte, sobretudo em razão das crianças pequenas desenvolverem atividades de trabalho regular como parte de equipe de trabalho da família (STEARNS, 2006). Na Europa do século XIX, a mortalidade infantil era bastante elevada. No século XVII e XVIII na França a proporção de crianças que morriam no decurso do seu primeiro ano de vida comprometia um percentual elevadíssimo. Em Portugal, a mortalidade apresentava-se em índices alarmantes em decorrência das moléstias. Nos anos de 1808 a 1811, por exemplo, muitas crianças vieram a óbito principalmente por sarampo, pneumonia, asma e diarreia.

A mortalidade infantil também foi alvo da preocupação no Brasil, quando os cuidados com as crianças e com a infância passam a ganhar destaques. Gilberto Freyre⁸⁶ na sua obra *Casa Grande & Senzala* aponta que a mortalidade infantil foi enorme entre as populações indígenas desde o século XVI, e que continuou impressionante até o século XVIII. Porém, suas análises corroboram com os estudos culturais assegurando que os hábitos europeus foram a causa da morte prematura de muitas de suas crianças em virtude do clima quente e úmido. Os hábitos trazidos da Europa como o rígido e supersticioso cuidado com o resguardo e o horror de banho eram noções extremamente nocivas às crianças em clima quente (GILBERTO FREYRE, 2001).

Na sessão da Academia de Medicina de 18 de junho de 1846, os médicos debateram as causas da mortalidade infantil nos primeiros anos de vida e as moléstias mais frequentes nas crianças. As opiniões dos médicos variavam com relação às principais causas da morte, pois alguns atribuíram

⁸⁵ Marajoara corresponde a região do Ilha do Marajó que teve grande influência da ação dos padres jesuítas.

⁸⁶ Sociólogo e pesquisador, Gilberto Freyre nas obras *Casa Grande Senzala* e *Vida Social em meados do século XIX* apresenta informações sobre a mortalidade infantil e aspectos socioculturais da infância no período da Colônia ao império. Há materializado nestas publicações uma polifonia discursiva sobre a infância a partir de várias fontes documentais.

às comidas, o vestuário, às moléstias contagiosas como a sífilis e escrófulas, umidade das casas e principalmente aos problemas intestinais que eram recorrentes como *causa mortis*.

Este estudo integra parte de uma pesquisa sobre os discursos dos médicos higienistas sobre a mortalidade infantil e cuidados com o desenvolvimento da criança em Belém do Pará (1910-1920)⁸⁷, cujo foco é destacar aspectos demográficos da mortalidade infantil em Belém do Pará, referentes aos períodos compreendidos entre 1910 e 1914, tendo como fonte os Livros Perpétuos de Sepultamento de Menores do Cemitério de Santa Izabel do Pará na cidade de Belém. Pretendemos, portanto, apontar: (1) índice da taxa de mortalidade dos menores; (2) taxa da idade de falecimento dos menores; (3) origem da naturalidade dos menores; (4) registro da cor dos menores e (5) as doenças que vitimaram os menores. É importante ressaltar que a mortalidade infantil no período em tela não é um tema que foi muito explorado pelos demógrafos historiadores, em razão principalmente das dificuldades de informações e de fontes. Daí nosso interesse em investigar a partir dos dados dos Livros Perpétuos de Sepultamento de Crianças na capital do Pará no período de 1910 a 1914 e construir uma demografia de mortalidade infantil nas primeiras décadas do século XX.

O presente artigo está subdividido em duas partes. A primeira parte abordaremos uma discussão sobre a política higienista em Belém do Pará no combate à mortalidade infantil e na segunda parte apresentamos os resultados e discussões dos dados demográficos da mortalidade infantil na Belém de 1910 a 1914.

A POLÍTICA HIGIENISTA EM BELÉM DO PARÁ NO COMBATE À MORTALIDADE INFANTIL

A política higienista surge no Brasil no século XIX com a intensão de diminuir o óbito de crianças já que para os médicos era preciso criar hábitos tidos como saudáveis no tocante à educação e a higiene dos corpos. Essa medida corroboraria com o ideário de desenvolvimento da nação. Portanto, a política higienista tinha como alvo a população mais empobrecida e ignorante. Gilberto Freyre (2008) na obra intitulada *Vida Social no Brasil em meados do século XIX*⁸⁸ faz referências às questões de higiene e sanitarismo no século

87 Este artigo é parte de um estudo realizado no projeto de pesquisa vinculado a História Social e Educacional da Assistência à Infância na Amazônia Paraense. O objetivo do referido projeto foi de analisar, por meio de documentos oficiais (relatórios, prontuários, jornais, estatutos, atas, inventários, ofícios, material fotográfico etc.) o significado e sentido que as ações sociais e educativas do Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Pará, criado em 1912, na cidade de Belém, pelo médico pediatra Ophir Pinto de Loyola. Este médico foi reconhecido como o “Pai da Pediatria” no Pará por ter realizado uma política de assistência e proteção às crianças pobres da capital do Pará no período republicano.

88 Esta obra é resultado da sua dissertação de mestrado defendida nos Estados Unidos. Neste livro Freyre destaca

XIX. Ele afirma que não havia entre a população o menor preceito de higiene e que era comum o despejo de dejetos humanos em rios e lagos.

É neste cenário que surge a preocupação com a criança, que com o surgimento da República passava a ser considerado um sujeito importante para o progresso do país, ou seja, descobre-se a infância e a necessidade de se constituir uma sociedade sadia, moral e fisicamente, que pudesse dar continuidade aos processos de modernização do país. Surgem então às ideias relacionadas à Puericultura, com um discurso médico de preocupações com a alimentação, amamentação, brinquedos, tratamento diferenciado, dentição, desenvolvimento físico e moral da criança.

Com o movimento higienista, a criança tornou-se objeto privilegiado do projeto da Medicina Social, de acordo com o entendimento de que as outras fases da vida dependem dos cuidados com a criança, trazendo medidas profiláticas em relação à infância. A política higienista da *Belle Époque* desdobrou-se ainda no espaço urbano em todo o Brasil (ALVES, 2016).

Ferreira (2009) corrobora com essa ideia ao referir-se sobre o saneamento das cidades brasileiras no início do século XX, pois assegura que as péssimas condições de saneamento básico e o precário acesso à água eram as principais causas de doenças, pois o não acesso a quantidades suficientes de água para a higiene pessoal eram fatores preponderantes para a proliferação de doenças infecciosas, principalmente com a população infantil.

O estado do Pará imbuído do desejo de modernização e desenvolvimento adere os preceitos e cuidados com a infância e passa então a investir e implementar medidas de cuidado de assistência e proteção às crianças paraenses e as que aqui se encontravam. Os serviços públicos de saúde na capital paraense se esboçaram com a Proclamação da República. Quando, em 1891, é criada uma nova organização dos serviços de higiene composta por médicos, inspetores e químico, serviço que seria ampliado com o governo de Lauro Sodré, em 1886. Tais serviços ganham força com o passar dos anos, os serviços de saúde são ampliados no governo de Paes de Carvalho e, posteriormente, nos governos seguintes com medidas profiláticas. Como medida para combater epidemias, as autoridades exigiam que as pessoas que chegavam nos portos da cidade deveriam ser monitoradas pelos inspetores e médicos. Muitos inclusive ficavam recolhidos em quarentena no hotel dos imigrantes no distrito de Outeiro próximo de Belém⁸⁹ (MIRANDA, 2010).

De acordo com Miranda (2010), o início do século XX tem marcante participação do Estado no que se refere à saúde pública, concernente à criação, ampliação e aparelhamento dos serviços de saúde, do mesmo modo

hábitos, costumes e comportamentos da família patriarcal no Brasil do século XIX nos cuidados com a criança.

⁸⁹ Esta hospedaria funcionou ativamente para hospedar pessoas que chegavam de navios no porto de Belém. Na primeira década do século XX a hospedaria de imigrantes foi desativada para dar lugar ao Instituto Orfanológico do Outeiro que atendeu crianças desvalidas.

que o meio científico buscava consolidar-se como classe e organização social. Neste contexto, há uma série de mudanças e transformações vividas pelo campo médico no Estado, tais quais a criação da sociedade médico farmacêutica do Pará, 1897 e, posteriormente, a sociedade de Medicina e Cirurgia do Pará, 1900. Além disso, a reforma da Santa Casa de Misericórdia do Pará bem como a ampliação do quadro médico no Estado em anos posteriores, e também a criação de clínicas e laboratórios de análises, corroborariam com os avanços das pesquisas sobre as doenças e epidemias que ceifavam muitas vidas na capital e no Estado. A preocupação em combater a mortalidade infantil na primeira década do século XX em Belém do Pará era tão significativa que parte da imprensa local (Jornal A Folha do Norte e A Província do Pará) publicava propagandas de medicamentos e fortificantes para tornar crianças fortes e saudáveis⁹⁰ (PINHEIRO, 2013).

No cenário econômico da comercialização da borracha, a Amazônia ocupava patamar de destaque na economia nacional por atrair expressiva quantidade de investidores. A preocupação com o saneamento da cidade passa a ser alvo da atenção dos governantes do país que, a partir de então, se dedicam a pensar medidas capazes de influenciar e remodelar os modos de vida da sociedade para que a economia não fosse prejudicada. Atentava-se para que os investimentos continuassem e o comércio exterior não fosse abalado. Havia necessidade de sanear os portos das grandes cidades, e Belém estava entre essas cidades que precisava passar por tal transformação, pois seus portos estavam diretamente ligados às exportações com Estados Unidos e a Europa.

O momento vivido na capital paraense com a efervescência do ciclo da borracha e sua repercussão socioeconômica para o Brasil começavam a avolumar a miséria, a prostituição e outras mazelas sociais que se faziam comuns no cenário de modernização na Amazônia. Neste contexto a população da capital do Pará enfrentou vários surtos de epidemias como febre amarela, varíola, malária e cólera.

Em 1910, o governo do Estado, em parceria com a companhia Madeira-Mamoré, contrata os serviços do Dr. Oswaldo Cruz⁹¹ na intenção de erradicar a febre amarela considerada epidemia, desde 1850, no Estado. Com essa política higienista e sanitaria, medidas de saneamento também foram implantadas, pois a febre amarela era uma das doenças que mais vitimava a população do Estado. Neste sentido, a intenção dos governantes era sanear

90 Ler dissertação de Welington da Costa Pinheiro: “A infância nas páginas de jornais: discursos (re)produzidos pela imprensa paraense na primeira década do século XX”.

91 A participação de Oswaldo Cruz na erradicação da febre amarela no Pará foi de tal forma importante que após concluir os trabalhos foi oferecido aos membros da comissão de profilaxia da epidemia da febre amarela um banquete brilhante e memorável no salão de honra do Teatro da Paz, relatado no Relatório do Governador João Antônio Luiz Coelho, em setembro de 2012, ao Congresso Legislativo do Pará. No discurso, o governador agradece os notáveis serviços humanitário à população paraense. No discurso de agradecimento, Oswaldo Cruz ressalta que assumiu uma incumbência honrosa que o governo do Estado confiou e destaca a maneira carinhosa como tratada a comissão por ele liderado foi recebida durante os meses de trabalho.

os principais centros urbanos na perspectiva de os tornar salubres e atrativos para os investidores, uma vez que a Amazônia encerrava um dos ciclos mais importantes de sua economia: o monopólio do extrativismo da borracha que perdera lugar para os produtores da Malásia ofertados com preços menores e em volumes maiores (MIRANDA, 2010).

A precária condição de saneamento que enfrentavam as cidades brasileiras, dentre elas a capital paraense, exigiam medidas que viessem modificar o panorama de degradação, por isso o trabalho de Oswaldo Cruz se insere no contexto da cidade de Belém e, de um modo geral, do estado do Pará como importante, visto que, em consonância com as medidas de saneamento, suas ações reverberaram na melhoria das condições sanitárias de toda a cidade e regiões da Amazônia (PONTE, 2007).

Alves (2014) corrobora com esta ideia situando que havia no início do século XX um grande contingente de pessoas morando em cortiços em Belém do Pará, sem a menor condição de higiene, pois não havia um serviço de saneamento e esgoto na cidade, sendo os dejetos humanos jogados em rios ou deixados a céu aberto, causando doenças e, conseqüentemente, muitas mortes, sobretudo de crianças. E é em virtude deste cenário degradante que as taxas de mortalidade se avolumavam e, em consequência disso, os poderes públicos, em parceria com os médicos higienistas e sanitaristas da época, passam a intervir e criar planos e projetos que pudessem colaborar com erradicação das proliferações de doenças e imundícies das casas e ruas onde habitavam estas crianças.

Problemas urbanos e sociais como a falta de habitação, saneamento e infraestrutura, especialmente associados aos indivíduos preteridos para bairros e regiões afastadas da vitrine central da capital, eram fatores preponderantes para a mancha social evidenciada nas doenças e pobreza que infestavam ruas e becos da cidade. A higiene e o saneamento visavam reorganizar o mundo do trabalho na capital do Pará, que tinha uma população heterogênea compostas por homens, mulheres e crianças de várias etnias e grupos indígenas, de nativos, de africanos e ex-escravos, além de expressiva quantidade de imigrantes estrangeiros e um contingente significativo de nordestinos, cujo crescimento agravava ainda mais os problemas sociais e urbanos da capital (SCHUELER; RIZZINI 2015).

A insalubridade, vista como um dos maiores entraves ligados ao desenvolvimento da capital paraense, buscava ser combatida pelos poderes e oligarquias da época, pois as epidemias e surtos, sobretudo de febre amarela e impaludismo, enfrentados pela capital no ano de 1909, eram fortes ameaças aos planos de crescimento econômico da região como delineado por Souza no trecho abaixo:

[...] a febre amarela vinha ceifando vidas em Belém, colaborando a doença em agregar ao espaço urbano e ao imaginário europeu a imagem de uma cidade doente e mortífera. Segundo o governador, era necessário um planejamento político enérgico para sanear a cidade, livrando-a da péssima imagem de “fama de insalubridade” a partir de programas de combate ao flagelo, uma vez que a epidemia se colocava como obstáculo ao “progresso” (SOUZA, 2006, p. 171).

Imbuído deste sentimento, o governo decide contratar os serviços do Dr. Oswaldo Cruz, renomado sanitarista da época, na perspectiva de melhorar a qualidade de vida dos operários da cidade de Belém, uma vez que este havia conseguido erradicar, da cidade do Rio de Janeiro, a febre amarela⁹². Logo, as notícias de uma expedição, à cidade de Porto Velho, a ser empreendida pelo médico, fora divulgada pela imprensa animando os representantes do Estado, na figura do governador, pois com a presença do médico na região Amazônica as possibilidades de erradicação das doenças que ameaçavam os planos do Estado poderiam ser sanadas. Portanto, a força produtiva do saber médico-sanitário significava a possibilidade de garantia do discurso de progresso contra a péssima “fama de insalubridade”, afastando de vez a febre amarela. Obviamente que o combate às condições de higiene e da doença diminuiria a mortalidade e traria melhores condições de saúde [...] (AMARAL, 2006, p. 171).

Amaral (2006) colabora positivamente com esta discussão, pois aponta em seus estudos dados referentes à mortalidade de trabalhadores adultos, se compreendermos o surto de febre amarela ocorrido na região, que é considerada extinta até os inícios de 1910. Os dados indicam que a epidemia se estendeu ao público infantil, pois a transmissão ocorria via picada de mosquitos e famílias inteiras habitavam em casas e cortiços sem condições dignas de higiene, o que “facilitava” sua proliferação.

A população infantil sofrera de tal forma ou em graus mais elevados que os adultos, pois suas fragilidades, por baixa imunidade a vírus e bactérias faziam com que além da febre amarela doenças de ordem gastrointestinais fossem ameaçadoras ao seu ciclo de vida.

As ações sanitaristas deram novas possibilidades para o crescimento em contexto nacional à cidade de Belém, pois as ações do médico incidiam sobre portos, escolas, hospitais, abrigos para crianças desvalidas e residências, na intenção de difundir os preceitos de higiene e educar a população a terem hábitos mais sadios.

92 A preocupação com a higiene ou com a saúde “pública” nos projetos de reforma urbana e códigos de posturas são observados nos discursos das autoridades nos relatórios de governo. Em geral, as camadas populares constituíam-se no alvo principal das políticas públicas elaboradas na época, de acordo com um projeto que visava afastar do centro da cidade todos os elementos considerados nocivos a boa convivência no espaço urbano: as classes perigosas, os doentes, a doença, o lixo, a morte e os próprios mortos.

Os desafios impostos aos médicos eram muitos, mas certamente o maior deles era lhe dar de forma coerente com os interesses dos diferentes públicos, pois não somente a gastroenterite, impaludismo, febre amarela e malária surgiam como doenças associadas às condições sanitárias e de inadequado armazenamento da água, mas tantas outras associadas aos cuidados de higiene negligenciados pelo povo que à revelia do Estado buscava sobreviver sob as mais adversas condições de clima e espaço. Contudo, essa condição não se restringia à população pobre da região, mas também aos mais abastados, pois essa realidade emanava de uma necessidade de ordem política no que concerne à infraestrutura da cidade. Um planejamento de modo que a drenagem de ruas, associada a uma rede de água tratada, pudesse oferecer qualidade de vida à população e, consequentemente, diminuir o quadro de insalubridade que ceifava tantas vidas à época.

ASPECTOS DEMOGRÁFICOS DA MORTALIDADE INFANTIL EM BELÉM DO PARÁ DE 1910 A 1914

Analizando os dados da mortalidade de crianças entre os anos de 1910 a 1914 nos Livros Perpétuos de Sepultamento de Menores pudemos perceber que a mortalidade na capital paraense chegou a índices elevados. As análises permitiram observar também que as doenças que mais vitimavam as crianças estavam relacionadas à questão de higiene e saneamento da cidade, sobretudo aquelas ligadas ao acesso e consumo de água tratada como observaremos nos dados que seguem.

Quadro 1: *Índice da taxa de mortalidade dos menores no período de 1910 a 1914*

Ano de falecimento	1910	1911	1912	1913	1914	TOTAL
Quantidade de óbitos	1.630	1.551	1.143	288	85	4.697
Percentual	35%	33%	24%	6,0%	2,0%	100%

Fonte: *Livros perpétuos de sepultamento de menores do Cemitério de Santa Izabel do Pará. Belém, 1910 – 1914.*

Diante do quadro 1 é possível constatar que do total de 4.697 óbitos de 1910 a 1914, 35% (1.630) morreram no ano de 1910 e 33% (1.551) morreram em 1911, o que demonstra uma taxa de mortalidade era expressiva no óbito de menores. No ano de 1912 ainda se mantinha significativa taxas de óbi-

tos com 24% (1.551). Porém, nos anos de 1913 a 1914 a taxa de óbito de menores diminui sensivelmente com 6,0% (288) e 2,0 (85%), respectivamente. É importante lembrar que tais taxas estão diretamente associadas às questões sanitárias e de higiene da época. Isto é, com os ideais de desenvolvimento das capitais brasileiras houve um amplo processo de disseminação da cultura da higiene entre o povo, especialmente das camadas mais pobres da sociedade, dentre as quais a proliferação de doenças era mais comum, fato justificado pelas condições de habitação e o precário acesso à água. Essa diminuição aconteceu devido as ações dos médicos higienistas e sanitaristas que atuaram no combate à mortalidade infantil, como por exemplo, o Dr. Ophir Pinto de Loyola que atuou na direção da Santa Casa de Misericórdia e no Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Pará⁹³.

A modernização das cidades do Brasil indicava momentos de planejamentos e ações que visassem a construção de uma infância saudável e duradoura, uma vez que a morte prematura das crianças era algo corriqueiro na sociedade da época, então, para que tais ações e medidas fossem efetivadas houve o fluxo intenso de ações higienizadoras incitadas pela ciência médica moderna, como descrito a seguir: “[...] O processo de higienização incitada pela ciência moderna foi um processo que ocorreu no mundo todo, em especial nas nações que tinham como objetivo o progresso e desenvolvimento. No rastro de tais ideais estava a forte confiança na ciência enquanto ente capaz de possibilitar tal ascensão” (GUIMARÃES, 2016, p. 62).

De acordo com Guimarães (2016), a mortalidade infantil estava fortemente atrelada às questões de ordem social, de higiene e saneamento, e que a medicina, sobretudo a higienista, surge neste processo como um elo de transformação para a sociedade de então, pois é a partir das perspectivas das ações implantadas pela medicina higienista, associada aos diferentes campos da ciência, tais como os setores jurídico, sociológico, antropológico e o direito, que as instituições de atendimento educacional à infância passam a ser privilegiadas, conferindo aos indivíduos novos hábitos e condutas o que sugeria qualidade de vida e perspectiva de vida mais longa para as crianças de então.

93 O momento mais significativo das ações da Pediatria no Pará acontece em 1910 com a chegada do médico Ophir Pinto de Loyola para assumir a Direção Clínica da Santa Casa de Misericórdia do Pará. Sabe-se que após concurso público, o jovem médico assumiu também a cadeira de Clínica Pediátrica e Higiene Infantil na Faculdade de Medicina e Cirurgia do Pará, em substituição ao Dr. Ciriaco Gurjão, um dos fundadores da Faculdade de Medicina do Pará. A pediatria, como especialidade médica, já vinha tomando corpo desde o início do século. Mas foi com a criação o Instituto de Proteção e Assistência à Infância, instituição filantrópica voltada, exclusivamente, para os problemas da criança. Ophir Loyola nasceu em São Luís do Maranhão, no dia 13 de abril de 1886. Médico formado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, aos 24 anos chegou à cidade de Belém e realizou notáveis trabalhos de profilaxia e saneamento, integrando a equipe do Serviço de Profilaxia Rural do Estado, na tentativa primeira de drenar as baixadas e combater os mosquitos transmissores de malária e outras moléstias endêmicas na Belém da época. Exerceu ainda várias chefias em Saúde Pública, tendo cooperado com Oswaldo Cruz, na campanha de erradicação da febre amarela na cidade de Belém. Em 1914, foi um dos fundadores da Sociedade Médico-Cirúrgico do Pará.

Quadro 2: Taxa de idade de falecimento de menores no período de 1910 a 1914

IDADES	Nati Morto	0 a 11 meses	1 a 6 anos	7 a 11 anos	Sem registro de idade	Não identifi- cadas	TOTAL
Quantidade	05	1.201	55	04	399	110	1.774
Percentual	0,3%	68%	3,0%	0,2%	22,5%	6,0%	100%

Fonte: *Livros perpétuos de sepultamento de menores do Cemitério de Santa Izabel do Pará. Belém, 1910 – 1914.*

O quadro 2 traz dados referentes às faixas etárias de idade do falecimento dos menores. Com relação à idade de falecimento das crianças de 1910-1914, constatamos que morriam indiscriminadamente meninos e meninas. Conforme os dados apresentados no quadro 2 do total de 1.774 registros de sepultamentos de crianças o maior índice de idade dos óbitos de crianças estão de 0 a 11 meses com 68% (1.201). Entre a faixa etária de 1 a 6 anos faleceram 3,0% (55) de crianças. Constatamos que 22,5% (399) das crianças sepultadas não aparecem o registro de idade. Os dados indicam uma questão muito interessante que é a diminuição significativa de sepultamento de crianças na faixa etária de 7 a 11 anos com 0,2% (04).

Para Ferreira (2009) as crianças com idade menor, especialmente as neonatais, eram as que mais morriam. A taxa neonatal compreende o período de vida de 0 – 27 dias, suas considerações acerca da taxa de mortalidade nesta faixa etária, estava mais relacionada às condições da parturiente do que necessariamente às condições de higiene e adequação do indivíduo nascido. O que não se insere para as crianças com idade posteriores a esta, cuja taxa de mortalidade é muito maior como é possível perceber na tabela 2. O índice de mortalidade significativa nos primeiros meses de vida, ou seja, antes de completarem um ano de idade era muito elevada. As condições de alimentação, higiene e cuidados com a criança representavam as principais causas de mortalidade⁹⁴. Por isso, o extremado cuidado médico quanto às orientações dadas às mães das crianças, que deveriam gozar de boa saúde para o ato de amamentar, o que daria maior expectativa de vida às crianças.

No que se refere à mortalidade nas idades entre 0 a 11 meses que corresponde a 68% (1.201) é importante apontar que as crianças tinham no

⁹⁴ Para muitos médicos higienistas em meados da segunda metade do século XIX, as causas mais frequentes de mortalidade da criança ainda na primeira infância deviam-se também pelas comidas fortes, insuficiente e imprópria; a falta de tratamento médico na invasão das moléstias; perigo das amas-de-leite escolhidas sem cuidadoso exame; males da dentição e dos vermes; da umidade das casas e as fortes alternativas de temperatura; o mau tratamento do cordão umbilical, etc. Além disso, as crianças eram acometidas de doenças infecciosas pela falta de higiene nos cuidados das mães (DEL PRIORE, 1999).

primeiro ano de vida um risco maior de mortalidade em razão da sua fragilidade física, pois não havia um acompanhamento da saúde da criança com práticas de vacinação e de cuidados com alimentação.

O quadro 3 revela o quantitativo de mortes a partir da naturalidade das crianças sepultadas no Cemitério de Santa Izabel do Pará e pontua a quantidade de óbitos por naturalidade.

Quadro 3: Origem da naturalidade de menores sepultadas no período de 1910 a 1914

ESTADOS	PA	AM	CE	RN	Estrangeiro	TOTAL
Quantidade	3.660	240	508	128	161	4.697
Percentual	78%	5,0%	11%	2,5%	3,5%	100%

Fonte: *Livros perpétuos de sepultamento de menores do Cemitério de Santa Izabel do Pará. Belém, 1910 – 1914.*

Sobre a naturalidade das crianças falecidas, conforme o quadro 3, das 4.697 crianças sepultadas entre os anos de 1910 a 1914, a maioria das crianças sepultadas era paraense com 78% (3.660), seguida com crianças oriundas do Nordeste com 11% (508), 2,5% (128) do Ceará e Rio Grande do Norte, respectivamente. Do Amazonas constatamos 5,0 (240) de crianças e de estrangeiros 3,5% (161).

Com o ideário de progresso da capital paraense os “coronéis da borracha”, juntamente com os intelectuais e a elite política do Pará passam a investir na modernização dos portos da capital, pois eles representavam o crescimento econômico internacional do país. Era por meio deles que escoavam as produções e diminuía as distâncias entre as principais capitais do mundo.

O registro dos falecimentos dos menores na tabela 3 demonstra claramente que embora a maioria era de menores do estado do Pará com 78% (3.660), muitos outros menores ou eram oriundos do Nordeste ou estrangeiros. Como se vê, o momento de grande efervescência econômica na capital paraense com a extração do látex provocou a vinda de muitas famílias de diferentes naturalidades e nacionalidades que se fixaram na Amazônia, especialmente em Belém do Pará. As nordestinas, no intuito de fugir da seca e de conquistar riquezas, vinham para a região amazônica com o objetivo de prosperidade que a produção gomífera dava às cidades. Houve também a vinda de muitos estrangeiros que aventuravam construir suas riquezas na Amazônia paraense. Entre os estrangeiros vinham: portugueses, americanos, libaneses, sírios, japoneses e outros.

Schueler e Rizzini (2015) falam que as representações de progresso e modernidade que eram “concreta, simbólica e material expressas pelo crescimento acelerado da economia exportadora e pelo movimento incessante dos portos”, expressam bem a realidade vivida pela capital paraense nos anos de 1870 a 1910, quando o fluxo migratório se fez mais comum na capital paraense. Foram registradas a entrada de pessoas das mais diferentes localidades, que vinham com a intenção de conquistar riquezas nas terras amazônicas. Faz-se especial destaque aos imigrantes nordestinos, quando em 1877, a seca dos sertões cearenses foi intensa forçando-os a sair aos milhares em busca de melhoria de vida (SARGES, 2010). Esses imigrantes, atraídos pelas possibilidades de trabalho e melhores condições de vida na Amazônia, passam por intenso e longo processo de exploração por parte dos aviadores comerciais das terras onde havia os seringais⁹⁵.

Segundo as autoras, foram registradas no censo de 1872 no Pará a existência de 275.237 habitantes, sendo 61.997 só em Belém. A migração dos nordestinos e a política de colonização contribuíram consideravelmente para o *boom* populacional na capital. Registram ainda que em 1900 havia concentrado na capital do Estado cerca de 236.402 habitantes.

Essa realidade populacional estava aquém das condições ofertadas pela cidade para receber quantidade expressiva de pessoas, pois as condições insalubres da região faziam com que inúmeras famílias fossem dizimadas pelas pestes e epidemias que se intensificavam, devido às condições sanitárias apresentadas na região. Além disso, o espaço urbano, que estava em processo de modernização, obrigava tais pessoas a viverem em vilas e cortiços, nos quais não havia o menor preceito de higiene.

No quadro abaixo trazemos os dados referentes ao registro da cor/raça das crianças sepultadas no Cemitério de Santa Izabel. E pontuamos também a questão socioeconômica destas, sistematizando esta informação sob o registro de indigentes ou não.

95 A imagem visual da cidade de Belém para os visitantes estrangeiros, no início do século XX, era de modernidade, bem de acordo com as noções de progresso da época. Sem dúvida, essas características foram intencionalmente confeccionadas baseadas em uma concepção de cidade que permeou todo o trajeto de sua construção por meio de ações políticas. Sabe-se que a riqueza criada pelo látex contribuiu significativamente para uma reorganização do espaço urbano. Quanto à população de estrangeiros que residiam em Belém havia uma quantidade de estrangeiros europeus que circulavam pela cidade e que viviam geralmente do comércio e de pequenas indústrias. Os portugueses, sendo a maioria dos moradores, detinham parte do alto comércio; os ingleses e alemães estavam à frente de grandes transações comerciais; os italianos, espanhóis e sírios possuíam pequenas empresas; os franceses, na sua minoria, concentravam-se no comércio de lojas varejistas e estabelecimentos de moda (SARGES, 2010).

Quadro 4: Registro da cor de menores sepultadas no período de 1910 a 1914

COR	Branca	Parda	Preta	Não identificada	TOTAL
Quantidade	3.156	1.418	31	92	4.697
Percentual	68%	30%	0,5%	1,5%	100%

Fonte: *Livros perpétuos de sepultamento de menores do Cemitério de Santa Isabel do Pará. Belém, 1910 – 1914.*

De acordo com os dados apresentados no quadro 4 das 4.697 crianças sepultadas no período de 1910 a 1914, a maioria com 68% (3.156) era branca e 30% (1.418) parda. Apenas 0,5% (31) de crianças pretas. Como se vê, a maioria das crianças sepultadas no Cemitério de Santa Isabel era branca, embora com uma população mestiça. Segundo Bezerra Neto (2001), em meados do século XIX nas freguesias urbanas do Pará ainda era bastante significativo a população escrava. Contudo, à medida que ocorria o crescimento demográfico com a vinda de estrangeiros e imigrantes nordestinos desde os anos de 1870, diminuía-se a percentagem do coeficiente escravo entre os habitantes de Belém (BEZERRA NETO, 2001).

Conhecendo o contexto investigado e sabendo que o momento era de efervescência econômica local e nacional, há de se convir com tais ideias e corroborar com as discussões, apontando que os dados demográficos surgem como elemento signifiicante no processo, pois o preconceito social aferido aos povos e raças em condições inferiores, como considerados aqueles que formavam a mão de obra da época, era grande.

O quadro 5 revela o nome das principais doenças que vitimavam as crianças do período de 1910 a 1914.

Quadro 5: Registro das principais doenças que vitimavam os menores no período de 1910 a 1914

DOENÇAS	Quantidade	Percentual
Gastro Enterite	1.136	24,5%
Infecção Intestinal	656	14%
Debilidade Congênita	271	5,5%
Bronchio Pneumonia	230	5,0%
Bronchite Capilar	180	4,0%
Nasceu Morto	1.026	22%
Meningite	149	3,0%
Paludismo	336	7,0%
Tétano	95	2,0%
Acesso Pernicioso	72	1,5%
Doenças não identificadas	168	3,5%
Outras doenças	378	8,0%
TOTAL	4.697	100%

Fonte: *Livros perpétuos de sepultamento de menores do Cemitério de Santa Izabel do Pará. Belém, 1910–1914.*

De acordo com o gráfico 5, das principais doenças causadoras das mortes infantis no período de 1910 a 1914, registradas nos Livros Perpétuos de Sepultamento de Menores do Cemitério de Santa Izabel do Pará, constatamos que do total de 4.697 óbitos de crianças, os casos mais recorrentes estavam associados a doenças digestivas e intestinais, às provenientes do precário acesso à água e às péssimas condições sanitárias em que viviam as famílias cujas crianças morriam. Conforme já apresentamos na tabela 2 sobre as idades de morte das crianças muitas morriam com idade entre horas de vida e um ano de idade.

As doenças associadas a estas mortes, de acordo com a quadro 5, do total de 4.697 crianças falecidas de 1910 a 1914 a gastro enterite com 24% (1.136) foi a doença que causou a mortalidade das crianças e a Infecção intestinal com 14% (656) a segunda. As doenças relacionadas às infecções digestivas e intestinais eram apontadas pelos médicos como o grande causador da mortalidade infantil. O médico Moncorvo Filho (1926)⁹⁶ considerava

⁹⁶ Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo Filho nasceu em 1871, no Rio de Janeiro, e se formou em 1897 pela Faculdade Nacional de Medicina, seguindo os passos de seu pai, Dr. Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo. Foi um importante médico na assistência e proteção à criança desvalida. Defensor da assistência médico-social à criança brasileira pobre, criou, em 1899, o *Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Rio de Janeiro*,

que no início do século XX, a diarreia cataral e enterro colite estavam muitas vezes associadas a inflamação do intestino, na maioria dos casos, ao abuso de alimentos impróprios e inoportunos e que entre os acidentes de dentição, nessa época admitidos, destacavam-se as desordens do aparelho digestivo e condenado à excisão das gengivas.

Nati morto com aproximadamente 22% (1.026) foi também bem significativa. Era definida pelos médicos de que as causas da mortalidade nos primeiros tempos de vida estavam relacionadas a duas grandes classes: obstétricas e não obstétricas. As primeiras classes pertenciam os casos devidos à demora na expulsão da cabeça fetal, o que frequente por não raro entregarem as parturientes a leigos e às voltas de cordão umbilical que muitas vezes levavam o recém-nascido a desenvolver peritonites por infecção do topo umbilical. Gilberto Freyre narra no livro *Casa-Grande & Senzala* que a falta de higiene pré-natal e infantil, não acontecia só na casa-grande, como também nas senzalas. Diz ele:

Muito negrinho morria anjo por ignorância das mães. (...) cortão o cordão muto longo do embigo e estão de mais a mais no pernicioso costume de lhe porem em cima pimenta, e formental-o com oleo de recinio ou qualquer outro irritante. Feito isto apertam essas malditas o ventre da creança a ponto quasi de suffocal-a Este barbaro costume corta o fio da vida e muitas e muitas creanças e constitue para desenvolver no embigo essa inflamação a que no Brasil se dá o nome de mal se sete dias (GILBERTO FREYRE, 2001, p. 415).

A segunda classe pertencia aos problemas relacionadas ao aparelho respiratório e as enterocolites por transgressão do regime alimentar. Segundo Gilberto Freyre (2001), havia a preocupação dos pais em engordar e fazer com que os filhos fossem resistentes às doenças resultava em uma dieta baseada em mingaus, papas e alimentos grosseiros, esses muitas vezes retirados da sua própria comida. A alimentação grosseira prejudicava o organismo frágil das crianças cujo sistema digestivo não estava preparado para metabolizar esses tipos de alimentos.

A debilidade congênita com 5,5% (271) dos casos. O Paludismo e bronchio pneumonia com 7% (657), 5,0% (336) casos, respectivamente. Entre as doenças epidêmicas constatamos 3,0 % (149) casos de meningite e tétano 2,0% (95) casos. As moléstias que vitimavam os menores no início do século XX, sobretudo em seus primeiros anos de vida, estavam diretamente associadas às questões educacionais de higiene, especialmente pela falta de água e esgoto (FERREIRA, 2009).

instituição filantrópica e grande obra de Moncorvo Filho. Vinte anos depois, 17 institutos similares estavam instalados em outros estados brasileiros. Inclusive no capital do Pará que foi criado pelo médico Ophir Pinto de Loyola. Em 1919, Moncorvo Filho foi eleito Membro Honorário da Academia Nacional de Medicina e, em 1921, tornou-se sócio remido da Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro.

Como se vê, das principais doenças que provocavam as mortes dos menores estavam a gastroenterite e infecção intestinal. Tal doença se configurava como inflamação aguda que pode ser causada por vírus, bactérias e parasitas que podem acometer pessoas que vivem em ambientes sem tratamento de água, rede de esgoto, água encanada e destino adequado para dejetos fecais que podem atuar diretamente no sistema gastrointestinal (GUIMARÃES, 2016). É sabido que o contexto habitacional da capital do Pará, sobretudo das camadas pobres da população, era propício à proliferação de doenças das mais diversas ordens. Outro problema comum que causava a mortalidade das crianças estava diretamente relacionado ao leite. Havia a preocupação com o armazenamento do leite e fraudes químicas que poderiam alterar a composição do leite e causar problemas de infecção na criança. Portanto, havia também a preocupação com a contaminação do leite por alguma doença, como por exemplo, a tuberculose e a febre aftosa no leite que era administrado para os recém-nascidos⁹⁷.

A preocupação dos médicos com o aleitamento artificial na capital do Pará vinha desde os finais do século XIX. A preocupação se justificava pela falta de higiene no armazenamento do leite de vaca. Eram várias vacarias espalhadas por toda a cidade de Belém que não seguiam nenhum preceito de higiene e geralmente o referido leite provocava na criança diarreia, vômitos, além de difícil digestão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados apresentados apontam para uma atuação significativa dos médicos higienistas e sanitaristas no combate à mortalidade infantil. Eles revelam uma política social em suas ações num esforço de preservar a infância e, certamente, de contribuir com o progresso da nação, que era o grande almejo da época. Sobre a demografia da mortalidade é pertinente considerar que os dados levantados no Livro Perpétuo de Sepultamento de crianças no Cemitério de Santa Izabel, correspondente ao período de 1910 a 1914, nos indicam, com detalhes, dados referentes à demografia da mortalidade infantil nas primeiras décadas do século passado e, assim, a realidade da criança na capital do Pará na primeira década do século XX.

Os Livros Perpétuos de Sepultamento de Menores são fontes de informações minuciosas que revelam, por exemplo, o nível de envolvimento da população com as ações higienistas em Belém, por meio de profissionais da saúde que foram responsáveis em atestar as *causas mortis* das crianças. Estes profissionais foram expoentes nomes da medicina local como: Dr. Ca-

97 Ler o artigo de Alves (2015) “Infância, Maternidade: discursos dos médicos higienistas nos cuidados com a criança no Pará (1913) publicado no livro História de Mulheres: amor, violência e educação.

milo Salgado, Dr. Augusto Montenegro, Dr. Amazonas Figueiredo, Dr. Pena de Carvalho e Dr. Ophir Loyola e outros.

Em relação à mortandade de crianças na Amazônia paraense é preciso compreender que muito ainda se tem a investigar para que seja possível um amplo estudo sobre a demografia da mortalidade infantil no Pará. Contudo, os materiais disponíveis para pesquisa ainda são escassos, sobretudo os referentes às fontes primárias. No que se refere às pesquisas sobre a infância na Amazônia é de suma importância destacar as contribuições dos trabalhos desenvolvidos pelo grupo ECOS, pois suas produções de grande relevância para desvendar a História da Infância na Amazônia.

Retomamos a discussão acerca da importância e relevância desta pesquisa para os estudos sobre a história da infância no Estado do Pará e em toda a Região amazônica, pois os fios condutores destas análises apontam diversos caminhos para consolidação daquilo que ainda pode ser considerado esboço sobre a infância, uma vez que as fontes no campo investigativo são ainda insipientes haja vista as dificuldades de acesso a documentos que revelem a natureza dessa infância no início do século XX.

A História da Infância desenvolvido pelo grupo de ECOS vem somando forças na perspectiva de construir um campo historiográfico da Infância na região Norte. Enfim, este artigo traz um breve histórico da mortalidade infantil nos anos de 1910 a 1914 que foi de grande fragilidade nos cuidados com a criança. Porém, faz-se necessário ampliar às informações a respeito da mortalidade infantil em Belém do Pará com a continuidade dos anos que se seguiram ao período em tela.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Rocha de Conceição. **As águas e a cidade de Belém do Pará: história, natureza e cultura material no século XIX**. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010.

ALVES, Laura Maria Silva Araújo. Infância, Medicina e Maternidade: discursos dos médicos higienistas nos cuidados com a criança no Pará (1913). In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia Et. Al. (orgs.). **História de Mulheres: amor, violência e educação**. Fortaleza: UFC, 2015.

ALVES, Laura Maria Silva Araújo. A política higienista no Pará da Belle Époque e a proteção à infância pobre em 1912. In: ESTÁCIO, Marcos André Ferreira Et. Al. (orgs.). **História e Educação na Amazônia**, Manaus: EDUA, 2016.

ALVES, Laura Maria Silva Araújo. **Proteção Assistência à infância desvalida do Pará (1912 – 1934)**. Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas “História, Sociedade e Educação no Brasil”, 9. Universidade Federal da Paraíba. João pessoa, 2014. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer_histedbr/seminario/seminario9/PDFs/4.22.pdf>. Acesso em: 09/01/16.

AMARAL, A. S. **Vamos à vacina? Doenças, saúde e práticas médico-sanitárias em Belém (104 – 1911)**. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

BEZERRA NETO, José Maria. **Escravidão Negra no Pará: secs. XVII-XIX**. Belém: Paka-Tatu, 2001.

DEL PRIORE, M. (org.). **História das crianças no Brasil**, São Paulo: Contexto, 1999.

FERREIRA, Carlos Eugenio de Carvalho. **Saneamento e Mortalidade Infantil**. São Paulo em Perspectiva, 6(4): 62 – 69, outubro/dezembro, 2009.

FILHO, Moncorvo. **Histórico da Protecção a Infância no Brasil: 1500-1922**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Empresa Graphica Editora - Paulo Pougetti, 1926.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 45ª edição. Rio de Janeiro. Record, 2001.

FREYRE. Gilberto. **Vida social no Brasil nos meados do século XIX**. 4 ed. Revista. São Paulo: Global, 2008.

GUIMARÃES. Antonio Sérgio Alfredo. **Raça, cor, cor da pele e etnia**. Cadernos de Campo. Revista dos alunos de Pós-graduação em Antropologia social da USP. Paulo, 2011. v 20 n. 20, p. 1 – 360. Jan. – dez. 2011. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Raca%20cor%20cor%20da%20pele%20e%20etnia.pdf>>. Acesso em: 29 mai. 2014

GUIMARÃES, Jacqueline Tatiane da S. **A educação e os cuidados com a criança (1915-1955): uma análise bakhtiniana dos discursos dos médicos do estado do Pará**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2016.

JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos Campo de Cachoeira**. 1. ed. Rio de Janeiro: Casa Editora Vecchi LTDA, 1941.

MIRANDA, Aristóteles Guilliod de. **A medicina no Estado do Pará, Bra-**

sil: dos primórdios à Faculdade de Medicina. Rev. Pan- AmazSaude 2010; 1 (3): 11- 18. Disponível em:<http://scielo.iec.pa.gov.br/pdf/rpas/v1n3/es_v1n3a02.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2015.

PINHEIRO Wellington da Costa. **A infância nas páginas de jornal: discursos (re) produzidos pela imprensa paraense na primeira década do século XX.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Programa de pós-Graduação em Educação, 2013.

PONTE, Carlos Fidelis. *O Sanitarismo e os projetos de nação.* In: PONTE, Carlos Fidelis et. Al. **O sanitário (re) descobre o Brasil.** Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2007. Disponível em:<http://www.observatorio.eps-jv.fiocruz.br/upload/na%20corda%20bamba/cap_3.pdf>. Acesso em: 29 mai. 2016

SARGES, Maria de Nazaré. **Belém: Riquezas produzindo a Belle-Époque (1870-1912).** Belém: Paka-tatu, 2010.

SCHUELER, Alessandra F. M. de; RIZZINI, Irma. *“Tradições inventadas” de uma Belle Époque no Estado do Pará: Expansão da escola primária para a infância paraense.* In: ARAÚJO, Sônia Maria da. Et. Al. (orgs). **Educação e instrução pública no Pará imperial e republicano.** Belém: EDUEPA, 2015.

SOUZA, Jorge Prata de. *A presença da cólera, da diarreia e as condições sanitárias durante a guerra contra o Paraguai: registros médicos e memórias.* In: NASCIMENTO, Dilene R. do. et al. (Orgs). **Uma história brasileira das doenças.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.

STEARNS, Peter N. **A Infância.** São Paulo: Contexto, 2006.

CAPÍTULO XV

DE QUANDO DUVIDEI SE DEVERIA AJUDAR A ENTERRAR UMA PESSOA

Carolina Maria Campos de Saboya

O CASO

Há muitos anos, iniciando minha carreira de 14 anos, como professora orientadora, no Escritório de Prática Jurídica-EPJ da Universidade de Fortaleza-Unifor, chegou-me uma mãe:

- Eu vim para poder enterrar meu filho.

Há uma semana, eu enterrara minha mãe. A simplicidade de uma pergunta foi meu disfarce para a vertigem de descobrir que “no fundo do poço tem um alçapão”:

- Por que a senhora não pôde enterrar seu filho?

- Porque ele não tem... tinha um documento. Nenhum.

- Nunca?

- Nunca.

- Nem de nascimento.

- Nem. Muito menino, tive tempo não.

- E para ele estudar?

- Nunca que ele quis. Era *mei* errado. Mas, ninguém aceita eu não enterrar. O IML disse que não pode deixar *ele* muito tempo no refrigerador. Tem um tempo...

- Como era o nome dele?

- ... Mas todo mundo chamava *ele* de Beto.

- Beto?! Mas, não tem nada a ver com o nome dele!

- É que é o nome daquele pianista “Betovi”.

- Beethoven?

- É.

- Ele tocava piano?

- Não! – e ela sorri encabulada – Ele vivia em delegacia e tiravam as digitais.

Como se sabe, chamam a isso de “tocar piano”.

Essa era minha saída.

À época, os Defensores eram os doutores Renan Cajazeiras e Victor Emmanuel e a petição tinha que ter na seção “Do Direito”: lei, jurisprudência e doutrina.

Meu maior desafio profissional, até então, só teve êxito graças aos meus diletantismos. O interesse por Literatura e História e o desejo de um mundo mais justo é que me deram os instrumentos para construir uma petição que teria de lei quase nada: um princípio constitucional, uns artigos da Lei de Registros Públicos; por jurisprudência o caso do sepultamento de Iara Iavelberg, a qual havia sido negada sepultura digna, ela estava inumada no setor de suicidas, e por doutrina, claro – e como não? - Antígona, a obra fundadora do Direito Natural no Ocidente. Evoé, Sófocles!

E, assim foi...

A PROBLEMATIZAÇÃO

O primeiro problema a ser resolvido era se faria a petição. O Dr. Victor me disse que tivesse cuidado para averiguar se não seria o caso de uma pessoa forjando a própria morte para incidir a extinção de punibilidade (CP, 107, I⁹⁸).

Sinceramente, minha assistida não era, em nada, um perfil de *Mater dolorosa*, com um riso talvez nervoso, uma aflição camuflada por muita energia. Eu não sabia se era porque estava tentando enganar-me ou se era porque nem ela, mesmo sendo a mãe, poderia estar surpresa com o fim tão precoce do filho, que seguiu caminhos violentos num país bruto.

O segundo era o endereçamento: ou Vara de Registros Públicos e faz-se logo a Justificação de Registro, tanto de Nascimento, quanto o de Óbito, ou Vara da Fazenda Pública, diante da exiguidade do tempo, por causa do prazo do Instituto Médico Legal-IML (se o tempo escoasse sem providência, ele seria enterrado como indigente, na vala comum), onde se ajuizaria logo uma Ação de Obrigação de Fazer em face do Estado para proceder a identificação e a liberação do corpo para o funeral.

Terceiro, a busca de fundamentação jurídica. Há tanto tempo, o material era miserável.

OS RESULTADOS

Quanto à precaução para não ser usada numa farsa, dentre os pedidos requereu-se que o juízo oficiasse às delegacias, onde Beto foi submetido

98 Código Penal, Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, art. 107, I, com redação dada pela Lei nº 7.209, de 11 de julho de 1984:

“Art. 107 – Extingue-se a punibilidade:

I- pela morte do agente;

[...].”

à identificação criminal para enviarem os arquivos datiloscópicos dele, para que o IML comparasse com os do cadáver. O retorno foi que as delegacias não guardaram os arquivos. Haviam ficado num determinado presídio. Oficiou-se, então, para lá e a resposta não chegava.

Na aflição da premência, pedi à mãe uma foto dele. Ela só tinha uma, eram várias pessoas da família, inclusive ela e ele, numa praia em trajes de banho. Notei que ele possuía várias tatuagens. A qualidade da foto era ruim, mas juntei aos autos e a descrição da mãe de cada uma das tatuagens, onde estavam e o que eram, se dragão, ave ou flecha...

Por fim, a identificação confirmou que se tratava da mesma pessoa, porque quando não se tem documento, não basta a mãe ir lá reconhecer, diante da possibilidade de embuste.

Quanto ao endereçamento, o processo acabou na Vara da Fazenda Pública, foi uma Ação de Obrigação de Fazer em face do Estado do Ceará para proceder a identificação e liberação do corpo para o enterro. O objetivo maior era a liberação e não o registro.

O terceiro, o dos fundamentos jurídicos escassos demais, foi tripartido: legislação, jurisprudência e doutrina:

1. Por legislação, incluindo a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, “o serve para tudo” Princípio da Dignidade da Pessoa Humana:

“Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

[...]

III - a dignidade da pessoa humana;”

E os arts. 50, 52, 77 e 78 da Lei de Registros Públicos, Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973, para demonstrar a possibilidade de lavratura de registro civil fora do prazo e que nenhum sepultamento poderia ser feito sem certidão:

“Art. 50. Todo nascimento que ocorrer no território nacional deverá ser dado a registro, no lugar em que tiver ocorrido o parto ou no lugar da residência dos pais, dentro do prazo de quinze dias, que será ampliado em até três meses para os lugares distantes mais de trinta quilômetros da sede do cartório. (Redação dada pela Lei nº 9.053, de 1995)”

“Art. 52. São obrigados a fazer declaração de nascimento: (Renumerado do art. 53, pela Lei nº 6.216, de 1975).

[...]

§ 2º Tratando-se de registro fora do prazo legal o oficial, em caso de dúvida, poderá requerer ao Juiz as providências que forem cabíveis para esclarecimento do fato.”

“Art. 77 - Nenhum sepultamento será feito sem certidão, do oficial de

registro do lugar do falecimento, extraída após a lavratura do assento de óbito, em vista do atestado de médico, se houver no lugar, ou em caso contrário, de duas pessoas qualificadas que tiverem presenciado ou verificado a morte. (Renumerado do art. 78 com nova redação, pela Lei nº 6.216, de 1975).”

“Art. 78. Na impossibilidade de ser feito o registro dentro de 24 (vinte e quatro) horas do falecimento, pela distância ou qualquer outro motivo relevante, o assento será lavrado depois, com a maior urgência, e dentro dos prazos fixados no artigo 50. (Renumerado do art. 79 pela Lei nº 6.216, de 1975).”

Mas, não era suficiente. O caso era assaz específico e a lei omissa.

2. Por jurisprudência, o caso do direito à sepultura de Iara Iavelberg, namorada de Carlos Lamarca, morta pela Ditadura Militar, aos 26 anos. Transcreve-se, para este artigo, não a decisão, porém a descrição histórica dos fatos pela Comissão da Verdade:

“Com base na versão policial de que Iara se suicidara, sua família não conseguiu enterrá-la com honras no Cemitério Israelita de São Paulo, sendo enterrada na ala reservada aos suicidas. Assim, em 1998, sua família iniciou uma ação judicial contestando a versão policial, julgada procedente em novembro de 2002. Os restos mortais de Iara foram exumados do Cemitério Israelita em 23 de setembro de 2003. Os resultados da perícia foram entregues em 16 de maio de 2005, quando o perito alegou não ter ficado comprovado o suicídio. Finalmente, em 11 de junho de 2006, com cerimônia oficiada pelo rabino Henry Sobel, os restos mortais de Iara foram sepultados [...] no Cemitério Israelita do Butantã, em São Paulo, fora do setor dos suicidas.⁹⁹”

Este é o mesmo rabino que em 1975, em plenos Anos de Chumbo:

“Sobel se recusou a enterrar o jornalista Vladimir Herzog na ala dos suicidas do cemitério israelita, por rejeitar a versão oficial acerca das circunstâncias da morte do jornalista. Sobel também se juntou a líderes de diferentes religiões no ato ecumênico em homenagem ao jornalista, em 31 de outubro de 1975, uma semana depois de seu assassinato, na Praça da Sé. Além de Sobel, estavam presentes o católico Dom Paulo Evaristo Arns e o protestante Jaime Wright. O evento atraiu 8 mil pessoas, além de 500 policiais e agentes da repressão.

Junto a esses dois líderes religiosos, participou de maneira destacada no projeto secreto de reunir toda a documentação da ditadura militar brasileira, que resultou na publicação, em 1985, do livro “Brasil: Nunca Mais”. Um marco na história dos direitos humanos no país, o livro expõe a tortura e os torturadores com base em farta documentação.¹⁰⁰”

99 COMISSÃO DA VERDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO – RUBENS PAIVA. <http://comissaoдавerdade.al.sp.gov.br/mortos-desaparecidos/iara-iavelberg>. Acesso em 21 de abril de 2017. Essa citação não é exatamente a que constava na petição. A exordial era de 2004. Mas, era esse caso, sem o detalhe de quando foi o sepultamento digno, que ocorreu em 2006.

100 MEMÓRIAS DA DITADURA. <http://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-resistencia/henry-sobel/>. Acesso em 21 de abril de 2017.

Infelizmente, não é o tipo de conhecimento que soia ser adquirido nas aulas das faculdades de Direito. Talvez em seus férteis corredores, em conversa com os colegas do movimento estudantil...

3. Por doutrina, quase desesperei, nada havia nas bibliotecas, nem internet, até lembrar dos encontros sobre Filosofia do Direito dirigidos por um amigo e, à época (1993), monitor de Teoria Geral do Direito, Luiz Moreira, eu era aluna do 2º semestre de Direito da Universidade Federal do Ceará-UFC. Nesses encontros, lemos “Antígona”, de Sófocles e ele falava, dentre outras obras, da trilogia tebana:

“Cede diante da majestade da morte: não profanes um cadáver! De que te servirá matar, pela segunda vez, a quem já não vive? [...] tu reténs, longe dos deuses subterrâneos, um cadáver privado de honras fúnebres e da sepultura! Tu não tens o direito de o fazer; nem tu, nem qualquer divindade celeste.” (Tirésias para Creonte, em “Antígona”¹⁰¹).

O Direito à Sepultura é o condão que traz à luz o próprio Direito Natural. Foi o tema provocador desta obra que defende a existência, validade e eficácia de normas acima das leis.

Como se pode ver, não foi a “pura” técnica quem me amparou para preencher os três requisitos das petições do EPJ: lei, jurisprudência e doutrina. Se eu me apegasse a uma visão estreita, ficaria de mão vazias em relação aos dois últimos.

BREVÍSSIMAS ANOTAÇÕES ANTROPOLÓGICAS

A morte, para Bárbara Martínez, “*no es meramente un evento biológico sino también un proceso social de gran dinamismo*”¹⁰². Essa frase coaduna com o caso em tela. A comunidade do entorno de minha assistida até admitiu que ela não registrasse seu filho, não o levasse à escola, mas, o peso arquetípico do sepultamento é tamanho que ela me disse “ninguém aceita eu não enterrar.”

A morte, estranhamente, resgatou a maternidade desta mulher e cumpriu um duplo papel de redenção. O filho agora passa a ser um morto e não um criminoso e a mulher passa a agir de maneira que se impõe a ser mãe¹⁰³: cuidando, velando por ele, gestando uma renovada relação. No ima-

101 <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/antigone.pdf>. Acesso em 21 de abril de 2017. Essa versão apresenta a variação do nome da protagonista, que intitula a peça, “Antigone”.

102 MARTÍNEZ, Bárbara. *La muerte como proceso: una perspectiva antropológica*, <http://www.scielo.br/pdf/csc/v18n9/v18n9a23.pdf>. Acesso em 20 de abril de 2017. Tradução desta autora: “não é meramente um evento biológico, mas também um processo social de grande dinamismo.”

103 “Dar à luz é incontestavelmente uma proeza heroica, pois é abrir mão da própria vida em benefício da vida

ginário expiatório, *Mors Omnia Solvit*, a Morte dissolve tudo. A morte como salvação, passagem para vida nova...

Citando o historiador Cícero Joaquim dos Santos, da Universidade Regional do Cariri-Urca:

“De acordo com João José dos Reis (1991), a construção do cotidiano da morte no Brasil esteve vinculada ao entendimento da crença na continuidade da existência da vida espiritual em outro lugar. De modo semelhante, o antropólogo Roberto DaMatta (1997), ao refletir sobre a morte na cultura brasileira, elucida as crenças dos vivos relacionadas ao outro mundo. De lá, as almas poderiam retornar. Nesse processo, elas podiam também vigiar, atrapalhar e, de modo significativo, ajudar os vivos. O curioso, portanto, é percebermos que a morte é concebida como uma passagem para o outro mundo, assumindo metáforas de subida e descida.

Nesse cenário fúnebre, Reis (1991) elucida que, no cotidiano do Brasil do século XIX, as atitudes perante a morte eram marcadas pelos *ritos de separação* entre os vivos e os mortos, e os *ritos de incorporação* da alma do falecido nos lugares do Além. Nesse interstício, a alma ficava nas fronteiras entre o mundo terreno e o Além, cabendo aos vivos cumprir tais obrigações para a salvação do espírito do morto.”¹⁰⁴

E o texto continua explicando que, na cultura fúnebre, a preparação era necessária para o descanso da alma que partiu e “alívio de quem na terra o ajudou a seguir” (SANTOS, 2016, p. 170). Percebe-se com isso uma continuidade, uma crença não muito distante da de Antígona, mesmo com a religião diversa (o catolicismo tem predomínio no sertão nordestino) e mesmo com os muitos séculos e imensa diversidade cultural que separavam a mãe no EPJ e Sófocles no teatro grego clássico. Os funerais são práticas imemoriais, que até os neandertais realizavam.

Para a Antropologia, o funeral é uma das espécies de ritos de passagem ou de transição, quando há importante modificação para um indivíduo de seu *status* social. Eles se dão ao nascer, atingir a puberdade, ao casar e ao morrer. O ritual de morte é tão mais prolongado, quanto é elevada a posição social do morto.¹⁰⁵

alheia.” CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. *O Poder do Mito*. 28. ed. São Paulo: Palas Athena, 2011, p. 134. Citação adaptada por esta autora ao Acordo Ortográfico em vigor.

104 SANTOS, Cícero Joaquim dos. “Um Cariri de muitas almas santas” In MENESES, Sônia. *Cariri, Cariris: outros olhares sobre um lugar (in)comum*. Crato: Universidade Regional do Cariri, Recife: Imprima, 2016, pp. 165-189.

105 MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2015, pp. 155 e 156.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, gostaria de esclarecer que o caso narrado e analisado é como ficou gravado em mim. Procurei uma cópia da petição, mas entre mudanças e trocas de computador – e lá se vão mais dez anos! – perdeu-se.

No EPJ, os professores orientadores não eram quem guardava as vias protocolizadas das petições, mas, sim, como deve ser, a Secretaria Real, onde tudo fica organizado. Nem sei se voltasse à Fortaleza, se encontraria por lá ainda, já que não guardam por mais de dez anos e foi antes da digitalização... O que sei é que “Beto” foi enterrado e sua mãe voltou ao Escritório para abençoar-me.

Tantos anos depois, tantos casos impressionantes no EPJ e esse foi o mais marcante. Creio que minha situação pessoal gerou uma identificação minha com ela, que havia sido uma mãe negligente, não registrou o filho, não o levou ao colégio, nem sabia que ele havia “descido” a uma penitenciária, só sabia das delegacias... Não foi dar à luz, foi o rito da despedida que a fez mãe. Ela era minha companheira numa trajetória paradoxal, quando minha mãe foi se aproximando da morte, eu me tornei mãe e ela, minha filha. Não foi dar à luz, foi acompanhar o outro até o último umbral que nos fizeram exercer os princípios da maternidade.

Esse caso foi uma experiência inesquecível para mim e, de uma forma estranha, isso me ajudou em meu luto pessoal por minha mãe, agradeço a essa oportunidade pelo que aprendi, sofri e valorizei, pude testemunhar a necessidade de uma formação humanista para um(a) advogado(a). Evoco Pontes de Miranda: “Quem só de Direito sabe, nem Direito sabe”.

E por falar em insepultos, eis que se levantam zumbis em nosso país. Juraria que esses conjuros estavam mortos e enterrados, mas, não, remanescem desejos de ditadura e ainda sequer demos sepultura a muitos dos que morreram por seus ideais, por suas atividades políticas. Isso será tema –talvez- de um outro texto.

Agora, cumpre encerrar este, no Crato, no feriado nacional de 21 de abril de 2017, 225º aniversário de morte de Tiradentes, também insepulto por ordem do Estado brasileiro. *Libertas Quæ Sera Tamen*.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Código Penal*, Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940.

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*.

_____. *Lei de Registros Públicos*, Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973.

CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. *O Poder do Mito*. 28. ed. São Paulo: Palas Athena, 2011, p. 134.

COMISSÃO DA VERDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO – RUBENS PAIVA. <http://comissaoдавerdade.al.sp.gov.br/mortos-desaparecidos/iara-ia-velberg>. Acesso em 21 de abril de 2017.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia*: uma introdução. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2015, pp. 155 e 156.

MARTÍNEZ, Bárbara. *La muerte como proceso*: una perspectiva antropológica, <http://www.scielo.br/pdf/csc/v18n9/v18n9a23.pdf>. Acesso em 20 de abril de 2017.

MEMÓRIAS DA DITADURA. <http://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-resistencia/henry-sobel/>. Acesso em 21 de abril de 2017.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. “Um Cariri de muitas almas santas” In MENESSES, Sônia. *Cariri, Cariris*: outros olhares sobre um lugar (in)comum. Crato: Universidade Regional do Cariri, Recife: Imprima, 2016, pp. 165-189.

SÓFOCLES, *Antígona*. <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/antigone.pdf>. Acesso em 21 de abril de 2017.

APÊNDICE

Thanatos

(Carolina Campos)

No Vale de suas lágrimas
É forjado meu mármore.
Sementes, botões de rosas,
Bebês, filhotes, ovos –

- todos os renovos –
Da lágrima, copiam as formas
Povoam este planeta
Sobre o nada suspenso

Absurdamente equilibrado no caos.

Nascem em molde de lágrima,
porque sabem que são meus.

Odeio, sobretudo, Eros
Reproduzir-se é ter esperança
E dar-me maior fastio

Sou a verdadeira Mãe
A que não dá vida – efêmera
Mas dá a si – sempiterna.

De meu ventre não se apartará.
Ordem e paz,
Em minhas silenciosas entranhas.

CAPÍTULO XVI

MORTE, ANSIEDADE PERANTE A MORTE E ESTRESSE ENTRE ACADÊMICOS DE ENFERMAGEM: UM ESTUDO CORRELACIONAL

*Cicera Tania Siqueira
Tiago Deivid Bento Serafim*

INTRODUÇÃO

A palavra morte e o termo tanatologia, algumas vezes são usados erroneamente por possuírem o mesmo significado. Entretanto, morte que em latim tem o significa de *mortis*, é a cessação da vida, o fim de todos os processos biológicos, o término da existência. Já a palavra tanatologia é usada como terminologia. Foi criada pelos gregos, *tanathos*, que é o mesmo que *o deus da morte*, e *logia* que significa o estudo, ou seja, é o estudo das ciências que envolvem a morte (LIMA *et al.*, 2012).

Após o início da era industrial, a sociedade vem passando por uma grande metamorfose de princípios, onde o importante é possuir muitos bens materiais, poder social e econômico. E as pessoas procedem de forma que não queiram se quer pensar na possibilidade da morte, passando essa a ser vista como impotência para o mundo, até porque, para uma grande parte delas o problema está em ser o sujeito da morte. Contribuindo para que várias pessoas tentem fugir dessa realidade, mesmo sabendo que essa é a única certeza que se tem na vida (AQUINO *et al.*, 2010).

Um dos fatores que podem contribuir para que o medo da morte cresça é a ansiedade, mesmo essa sendo um estado natural do organismo. Quando não se consegue controlar a ansiedade, por ela se apresentar em grandes níveis, devido condições psicológicas ou físicas desfavoráveis, tornando-se prejudicial á saúde, já que a quantidade é o que a torna tão maléfica, pois quando a ansiedade se encontra em dose moderada, isso faz com que a pessoa aja diante da situação, caso essa se exceda, o efeito poderá ser contrário, tornando-o impotente diante das circunstâncias (SCHMIDT; DANTAS; MARZIALE, 2011; BRAGA *et al.*, 2010).

Segundo Umann, Guido e Silva (2014) o estresse também chega a ser um importante agravante do medo da morte, ele é a luta do organismo contra o agressor, é a ponte que liga a doença a saúde, onde envolve não só o estado geral do corpo, mas também o psicológico e o bem estar social. Vale salientar que, cada indivíduo tem sua maneira de enfrentar o estresse, pois cada um tem experiências completamente diferentes um do outro, organismos distintos e maneiras complexas de encarar os fatos que acontecem ao seu redor.

Ter uma vida em pleno equilíbrio mental, físico e espiritual torna-se impossível, principalmente para os acadêmicos da área da saúde, pois são muitos os afazeres (aulas práticas e teóricas, seminários, estágios, monografia etc). Alguns trabalham para se manterem financeiramente, e ao retornarem para seus lares, muitas das vezes, ainda possuem tarefas domésticas, filhos, pais e/ou cônjuge para cuidar. Causando certo desgaste físico e mental, pois tudo isso se transforma em agentes estressores (SANTOS; RADÜNZ, 2011).

E caso esse estresse e essa ansiedade excedam a normalidade, e o corpo não se adapte, causando assim exaustão pelo tempo prolongado a esses agentes estressores, esses indivíduos podem obter respostas do seu organismo não favoráveis, que são: a falta de concentração, diminuição da disposição, insônia, distúrbio da apetência, desenvolver problemas hipertensivos etc (FREITAS, 2012).

Para muitas pessoas, lidar com a morte chega a ser um desafio, pois, mesmo profissionais da área da saúde que constantemente perdem seus pacientes, ao cuidarem do doente, as perspectivas são sempre para a cura e nunca para o fim. No entanto, aprender a enfrentar melhor o processo de finitude, compreendê-lo e aceitá-lo torna-se fundamental para o desenvolvimento de uma vida pessoal e profissional satisfatória (SALES et al., 2013).

E para os acadêmicos de enfermagem não é diferente, pois eles deixam em evidência a recusa do falar sobre a morte ou algo referente a mesma (CANTÍDIO; VIEIRA; SENA, 2011). Fazendo-se necessário se aprofundar melhor no tema. Diante disso, a pesquisa teve como norte as tais perguntas: Como os estudantes percebem a morte? E qual a influência dessa percepção para o estresse e para a ansiedade?

De acordo com a problemática supracitada, pressupõe-se que os sujeitos que compreendem a morte como elemento negativo tenha maior sensação de ansiedade perante a mesma, e maior grau de estresse. Já os indivíduos que compreendem a morte como positiva possuem menor sensação de ansiedade e menor estresse.

Baseado em experiências vividas no âmbito acadêmico, onde se vê frequentemente acadêmicos que demonstram certa repulsa sobre o tema, ou até mesmo, evitam ter algum tipo de experiência com a morte. Demonstrando muitas das vezes despreparados para cuidar da vida. Fazendo-se necessário

entender que seja no âmbito acadêmico, profissional ou pessoal, a morte sempre estará presente, e que o segredo de se estar preparado para morrer é estar preparado para vida.

Desta forma, o presente estudo traz relevâncias para os meios acadêmicos e científicos. Pois respectivamente, busca acrescentar maior embasamento teórico sobre a temática contemplada, contribuindo para que os estudantes tenham uma percepção mais acurada sobre a morte, já que o tema é tão pouco abordado.

REVISÃO DE LITERATURA

Morte

A palavra morte significa à interrupção da vida, o fim da existência, a suspensão dos sentidos propriamente ditos. Já a tanatologia, que é o estudo da morte, aonde vem sendo explorado por várias áreas (medicina, antropologia e outros). Desde os tempos mais remotos a morte já vinha sendo estudada, e esse estudo tinha como base, a maneira de viver a vida, de reagir e de agir em meio aos acontecimentos. Fazendo assim, refletir a própria morte. Pormenorizando, o medo não é propriamente da morte, mas de uma vida mal vivida (D'ASSUMPCÃO, 2011; LIMA; NIETSCHE; TEIXEIRA, 2012).

Devido o excesso de compromissos, a pressa de chegar sempre na frente. Passa-se os dias, os anos, as pessoas olham para trás e se frustram por ter vivido de maneira tão apressada. Sem ter tido tempo para desfrutar das coisas de real importância, por não ter aproveitado para estar em momentos agradáveis com as pessoas que amavam, por ter se doado menos. E se angustiam, veem que não estão realmente preparados para morrerem, pois ainda não viveram, só passaram pela vida (REIS; FERNANDES; GOMES, 2010).

A mídia tenta passar uma impressão errada sobre a morte, fazendo com que as pessoas pensem e reajam como se nunca fossem morrer, como se a vida só tivesse seu início e o seu meio, nunca seu fim. Fala-se com muita restrição sobre a morte, as pessoas tentam ao máximo evitar pronunciar essa palavra, substituindo por sinônimos mais agradáveis e suaves, como falecimento, óbito, definhamento. E até certo tempo, muitas doenças eram evitadas de serem pronunciadas, como por exemplo, o câncer e a lepra por serem patologias que levam ao óbito (SALES *et al.*, 2013).

Independente de evitar falar sobre a morte dos outros, ou de sua própria, de agir como se ela nunca pudesse vir, como se não houvesse possibilidade de um dia serem alcançados. Independente de haver uma tecnologia cada vez mais aperfeiçoada, de estudos avançados em diversas áreas da saúde, de um cuidado intensificado, de se prorrogar a vida e morrer cada dia com

mais idade. Independente, a morte sempre existirá (BARBOSA; MELCHIORI; NEME, 2011).

História da morte

Segundo Ariès (2012), a morte para o povo ocidental era entendida como domada, pois na Idade Antiga, antes que as pessoas morressem, elas pressentiam que iriam morrer, era como se elas fossem avisadas, e caso isso não fosse possível, caso a pessoa morresse por algo fora do comum, como uma epidemia, por exemplo, dizia ser ela possuidora de uma morte assustadora. Era o próprio doente que organizava seu funeral, e esse era aberto para toda e qualquer pessoa. Devido isso, e já no fim do século XVIII, os médicos atentaram para o aumento da contaminação e advertiram sobre as normas de higiene, proveniente do elevado número de pessoas no quarto do doente.

Na Idade Média a morte ainda era encarada como se fizesse parte de um processo natural da vida, como que um percurso onde todos, sem exceção de nenhum, teriam por obrigação percorrer, onde não se presenciava cenas de alvoroço e clamor, totalmente o oposto da realidade de hoje, onde a morte é vista com pesar, dor, fracasso. Se tornando um evento avassalador, onde muitos perdem todo o domínio sobre si e sobre a situação (BASSO; WAINER, 2011).

Na Idade Moderna a aceitação e o não medo da morte existiam, mas por outro lado, o medo de pessoas que já tinha morrido era inerente, e era tanto que as sepulturas tinham que ficar localizadas afastadas das casas, pois os vivos tinham medo de serem incomodados pelos que já haviam morrido. Entretanto, com o passar de um tempo, começou a surgir o culto aos mártires, despertando entre o povo, o interesse de enterrar seus familiares junto a esses, pensando eles que com isso, os seus amados se tornariam limpos dos pecados e livrados do fogo do inferno (AQUINO *et al.*, 2010).

Nos primeiros anos depois de Cristo, os homens viam o juízo final como um evento simples, onde Deus não seria nem condenador nem juiz, as pessoas não teriam do que temer, pois por pertencerem à igreja, já fazia delas herdeiros da Cidade Santa, a nova Jerusalém. Sendo esse um dos motivos de as pessoas não temerem a morte. Com o decorrer dos séculos, o juízo final se tornava diferente, causando certa preocupação, agora, era necessário um advogado, e as atitudes boas e ruins seriam postas em uma balança. Essa crença se mantém até nos séculos XX e XXI, e muda de cenário, passa-se a morrer em hospitais, de forma fria e com desassossego (SANTOS; BUENO, 2011).

Fisiologia da morte

Devido às singularidades, o tempo que cada órgão leva para morrer é diferente, e vai de acordo com cada indivíduo. Antigamente a morte era explicada pela parada do coração e da respiração. Mas devido à evolução da medicina e dos equipamentos, se tornou possível fazer o coração voltar a bater, manter e controlar a respiração. Mudando assim, a definição de morte. Hoje a morte só é confirmada quando é comprovado que houve uma falta de oxigênio no cérebro por um tempo determinado, havendo a morte dessas células neurais, não há possibilidade de reversão do quadro, denominando assim como morte encefálica (RODRIGUES *et al.*, 2013).

Quanto mais se aproxima do momento da morte, mais as necessidades básicas do organismo se alteram: o alimentar-se, o ingerir de líquidos, a urina diminui (volume e frequência), o oxigênio no cérebro é reduzido (ocasionando visões e sonhos incomuns), há um comprometimento dos rins, a faringe pode encher de crostas (causando vômitos e sufocamento, a fala e a visão são prejudicadas, há um declínio na audição, os esfíncteres vesicais e anais se tornam impotentes (SMELTZER *et al.*, 2014).

Aos poucos o moribundo se desapega do ambiente. O corpo vai ficando mais debilitado e ele dorme cada vez mais. Sua respiração ficará mais e mais enfraquecida, a temperatura hora está baixa, hora está alta. Pode acontecer grande agitação por parte do paciente, por conta do suprimento inadequado de oxigênio, isso pode ocasionar perturbação mental, confusão visual e fortes delírios (GOMES, 2010).

Fenômenos físicos, químicos e conservadores em cadáveres

Maia (2012) destaca alguns fenômenos físicos que podem ser presenciados nos cadáveres, como: Desidratação Corpórea (em adultos mortos: perdem em torno de 10 a 18 g/kg por dia, recém-nascidos e crianças: média 8 g/kg por dia); Resfriamento Corpóreo (dependerá de tais fatores: porte físico do cadáver, a causa da morte, o lugar e o clima deste); Palidez da Pele (o sangue para de circular, a gravidade faz com que as partes que se encontram em declive acumulem sangue dentro de seus vasos).

Os fenômenos químicos são: Enrijecimento corpóreo (devido o aumento do ácido lático e da coagulação da miosina, e também a ausência de ATP); Autólise (o suprimento de nutrientes para a célula é interrompido, o ambiente se tornar ácido, desintegrando a membrana celular); Putrefação (as bactérias ajudam a decompor toda a matéria orgânica, e esse processo se inicia com a transformação da pele que se torna esverdeada, sequencialmente há uma expansibilidade cadavérica devido o aumento dos gases, depois a

dissolução dos tecidos, iniciando pelos moles, e por último a esqueletização) (BARBOSA *et al.*, 2012).

Os fenômenos conservadores, após longo tempo de putrefação, e diante de vários fatores naturais ou artificiais, apresentam-se por: calcificação (os tecidos endurecem devido à absorção de cálcio, geralmente em corpos encontrados em cavernas onde tanto o solo quanto a água possuíam um alto teor de cálcio ou em fetos mortos e retidos; corificação (semelhante ao couro, pela desidratação que ocorre nos tecidos moles); mumificação (há a rápida desidratação do corpo, antes mesmo que as bactérias entrem em ação decompositora); saponização (os tecidos tornam-se de consistência escorregadia, moles) (AGUIAR FILHO, 2011).

As fases que antecedem a morte para doentes terminais

Baseado em diversas pesquisas, Kübler-Ross (2008) pôde identificar as fases que antecedem a morte. Criando, com isso, métodos para que médicos, enfermeiros e familiares auxiliem esses pacientes em suas fases terminais. Essas fases se dividem em cinco: negação, raiva, barganha, depressão e aceitação.

A primeira fase (negação), geralmente acontece no início que se descobre que o problema não tem solução, o doente necessita entrar nesse estágio. O tempo de permanência pode depender de quanto ela ainda tem para se preparar para seu próprio fim, do reflexo de como essa pessoa enfrentava a vida no passado (sucessos e fracassos), e da forma que lhe foi dado a notícia de sua doença. Essa fase acontece com menos ou quase nenhuma frequência quando se está próximo da morte (RODRIGUES, 2013).

Na segunda fase (raiva), quando o estágio da negação já não está mais prevalecendo, negar a situação não está surtindo nenhum efeito, inicia-se uma nova fase, a da raiva. Nesta fase vários sentimentos se misturam (rancor, ira, inveja, revolta, etc.). Começam a se perguntar sobre o porquê daquilo tudo estar acontecendo justamente consigo mesma, logo ele (a) que se encontrava cheio(a) de sonhos, de projetos (LÔBO; ANGHEBEM, 2014).

A terceira fase (barganha), logo após as duas fases frustrantes, o que resta agora é tentar uma negociação, e geralmente essa é feita com Deus. Promete-se ser boa pessoa, fazer boas obras. Tentam negociar de todas as maneiras, quem sabe, podem pelo menos conseguir mais um tempo de vida ou sofrer menos. Esse estágio é o mais breve e quase impercebível (KÜBLER-ROSS, 2008).

Já a quarta fase (depressão), pode ser diferenciada em etapas, o início pode ser chamado de depressão reativa, onde o paciente precisará interagir, conversar, expor o que lhe aflige e tira a paz. Passando a aceitar a

situação com mais veemência. Na parte final desta fase, a depressão preparatória, acontece o inverso, as palavras são poucas, o que prevalece é somente o isolamento e o silêncio (D'ASSUMPÇÃO, 2011).

A quinta e última fase (aceitação), os doentes que tiverem o privilégio de se prepararem para o seu próprio fim não voltarão para as fases anteriores nem se demorarão nelas, pois já tiveram a oportunidade de liberar tudo o que lhes aprisionavam e que lhes fazia mal. Chegar nessa etapa é morrer de forma tranquila e com paz de espírito. É ser agraciado por ter uma morte satisfatória, tanto para o doente, como para os que lhe rodeiam (BASSO; WAINER, 2011).

Morte e os acadêmicos de enfermagem

Silva Júnior e seus colaboradores (2011) relatam que, tanto para estudantes, como para enfermeiros atuantes, a morte é compreendida como uma separação, uma passagem, como o fim da vida. E que realmente existe certa tensão quando se deparam com a morte, pois se percebe sentimentos de impotência e frustração.

O cuidador precisa primeiro de tudo, cuidar de si mesmo, para só depois poder cuidar dos que estão partindo. Quem não sabe como enfrentar a dor da perda, a dor da morte, não saberá como lidar com familiares e pacientes em fase terminal. Pois, não pode um doente cuidar de outro (D'ASSUMPÇÃO, 2011).

A dificuldade de encontrar trabalhos científicos referentes ao tema morte é notória. Resultado das universidades permanecerem com lacunas no ensino. Pois deixam a desejar no preparo dos acadêmicos dos cursos da saúde. Esses estudantes não sabem lidar com a possibilidade da própria morte, nem com a do paciente, nem com os familiares dos doentes em fases terminais. Focando apenas nos aspectos técnicos- científicos (PAULA *et al.*, 2013).

Segundo SALES *et al.*, (2013), as universidades permitem que muitas pessoas recebam seus certificados de graduandos e saiam para o campo de trabalho, sem estarem com sua bagagem preparada (experiência relacionada à morte, conhecimento científico, etc.), pois é evidente a necessidade de se trabalhar desde a vida acadêmica, ou como uma cadeira da grade curricular, ou com projetos de extensão e de pesquisa, com visitas em domicílio, ou grupos de apoio a pessoas portadoras de doenças que estejam em estágio avançado.

Quando os profissionais de saúde, especialmente o enfermeiro (que está sempre em mais contato com o doente), não se encontram preparados para enfrentar a morte e o processo de morrer, não há possibilidade de prestar um cuidado sólido, proporcionando instabilidade para o paciente tanto no aspecto físico como no emocional e psicológico (BANDEIRA; BISOGNO, 2011).

Saber qual a sua missão na terra, contribuirá para que se viva o melhor possível. Isso levará o cuidador a proporcionar para o paciente um melhor cuidado físico e psicológico, se tornando um multiplicador de esperança e proporcionando um bom cuidado, mediante momentos tão delicados que podem se tornar, principalmente para aqueles que podem estar em seu último momento de vida (GOMES, 2010).

Estresse

Estresse em latim tem o significado de *stringere*, que é o mesmo que comprimir, apertar. Ocorrendo em situações em que há interrupções de uma condição que antes se encontrava estável, devido a fatores que perturbavam o equilíbrio do corpo. Cada organismo foi criado para adequar-se a situação ou restaurar-se, mas nem sempre isso acontece, pois cada indivíduo pode enfrentar de maneiras diferentes os mesmos tipos de estressores. O que é maléfico para um pode não ser para outro (UMANN; GUIDO; SILVA, 2014; PEREIRA; ZILLE, 2010).

O estresse em pouca quantidade chega a ser saudável, pois ajuda a aumentar a disposição, a concentração e o raciocínio. Mas se ele estiver em quantidade elevada e/ou em constância, passa a ser um estado de desequilíbrio, o corpo deixa de responder como se fosse um estímulo positivo, limitando as respostas corporais, os sentidos ficam lentos e a capacidade diminuída. Caso isso chegue ao seu estado/pico mais elevado, pode ocasionar um blecaute. O corpo, em especial o cérebro, faz como que se desligasse, para evitar danos maiores (BRASIL, 2012).

A cada dia cresce mais a luta para estar sempre na frente, para vencer, para ser o primeiro, a disputa é acirrada, não basta ser bom, tem que ser o melhor. Com isso, vêm as consequências, pois tanto o estado físico como o psicológico é abalado e consequentemente adoece (LIPP, 2013).

História do estresse

Foi precisamente no ano de 1926, que o pesquisador Hans Selye, baseado em seus estudos, usa pela primeira vez a palavra estresse no âmbito da saúde, já que antes disso só era usada esse termo na área da física. Para Salye o estresse era visto por uma óptica diferente do que vemos hoje em dia, pois se dizia haver dois sentidos, o ruim, que se diz do destrutivo, do prejudicial, o anteriormente chamado *distresse*, e o outro, o estresse bom, que é construtivo, que ajuda a alcançar metas e superar as dificuldades, esse era chamado de *eustresse* (PEREIRA; ZILLE, 2010).

Tendo comprovado que o estresse advém de problemas biológicos,

derivados de agressores que podem ser tanto internos como externos, é elaborado as três fases do estresse: a primeira é a do alarme (o corpo naturalmente providencia para que resista ao agressor, voltando logo ao normal). A segunda fase chama-se de resistência (podendo durar dias, meses ou anos, o organismo pode se adaptar as agressões sofridas, ou não). Já a terceira fase, da exaustão (o corpo devido o excesso de contato com o agressor, entra em falência, caso esse agressor não seja interrompido a tempo (SILVA *et al.*, 2011).

As teorias de Selye serviram de ponte de partida para outros diversos estudos, constatando assim, que, tanto o ambiente onde o indivíduo reside, a forma de lidar em sociedade, a maneira de interpretar e reagir as mais diversas situações conflitantes, levando em conta toda a sua história de vida, seus conhecimentos, suas experiências, tudo isso pode contribuir e influenciar para que o indivíduo consiga enfrentar ou não, as fases estressantes que lhe apresentarem ao decorrer de sua vida (FREITAS, 2012).

Fisiologia e imunologia do estresse

Estudar a fisiologia do estresse implica em estudar e ter como base o neuroendócrino hipotálamo-hipofisário-suprarrenal, pois a adrenalina e a noradrenalina, o cortisol e a aldosterona e outros hormônios, causam toda uma modificação no corpo, mediante o estresse (SMELTZER *et al.*, 2014).

Algumas pessoas ao se encontrarem em condições de estresse elevado, fazem com que o corpo automaticamente responda de forma notória, pois elas se tornam mais susceptíveis a doenças, ocasionando episódios de crises alérgicas, gripes, candidíase, herpes labial, ou até o surgimento de doenças mais complexas, como o Lúpus Eritematoso Sistêmico (LES), favorecimento do câncer, o agravamento da saúde em pessoas portadoras do HIV que se encontra em acentuado estresse, e outros. Passando a ser um problema não só no surgimento de doenças, como na reabilitação das mesmas (GONÇALVES, 2013).

O sistema imunológico trabalha em conjunto com o sistema nervoso e o endócrino. O corpo ao entrar em contato com o agente agressor fará com que o hipotálamo estimule o Sistema Nervoso Autônomo (SNA), que esse automaticamente ativará o Sistema Nervoso Simpático (SNS), fazendo com que tanto as funções mentais, físicas, e psicológicas reajam em resposta ao estresse (HALL, 2011).

Há no hipotálamo, uma das mais importantes glândulas, a hipófise, que estimulada pela dopamina, noradrenalina e pelo fator liberador da corticotrofina, faz com que a hipófise produza vasopressina, prolactina, hormônios do crescimento, hormônios estimuladores da tireoide. Devido o aumento do estresse, acontece uma aceleração gradativa dos processos naturais do orga-

nismo. O hormônio adrenocorticotrófico (ACTH) age diretamente nas suprarrenais, liberando assim, uma maior quantidade de cortisol, de adrenalina e de noradrenalina (SILVERTHORN, 2010).

Em casos em que o corpo se adequa as agressões sofridas pelo estressor, há uma exorbitância de estímulos nas glândulas suprarrenais, pela hipófise, fazendo com que os linfonodos e o baço, sejam prejudicados, e que também ocorra uma elevação na produção dos leucócitos. Tudo isso para que a energia do corpo seja poupada, e se não houver mais como o organismo se adaptar, se o problema com o agressor não poder ser sanado, não haverá como o corpo manter as necessidades mais básicas do organismo, ou melhor, o corpo não encontrará forças para que consiga continuar lutando. E assim, gradativamente a pessoa vai definhando, até que todas as funções sejam interrompidas por completo (VASCONCELLOS *et al.*, (2011).

De acordo com Rocha e Martino (2010), o nível de estresse faz com que o indivíduo tenha sua qualidade de sono prejudicado. Consequentemente, quanto menos a pessoa dormir, mais elevada será a taxa de estresse, pois o corpo não descansará como realmente necessita, o desempenho será comprometido, seu estado de alerta durante o dia será diminuído, a memória e as habilidades cognitivas prejudicadas, sem falar nos acidentes de trabalho que muitos são sujeitados devido ao problema da falta de descanso.

Estresse e os acadêmicos

Trabalhar em setores de emergência faz com que os profissionais de saúde se tornem muito mais passíveis a desenvolver o estresse, e essa probabilidade se torna muito maior quando se refere aos acadêmicos de enfermagem, pois além de também estarem lutando contra o relógio para salvar a vida do paciente, ainda tem que enfrentar os mesmos problemas que a equipe de saúde, como por exemplo, a falta de recursos, decisões com precisão, procedimentos rápidos e certos, morte do enfermo, e o constrangimento que o discente pode ter por ser observado a todo tempo pelo preceptor (que lhe aferirá uma nota), pelos profissionais e colegas que lhe cercam (INOUE *et al.*, 2013).

Freitas (2012) classifica a enfermagem como a quarta profissão mais estressante, mediante as inúmeras situações que se enfrenta praticamente todos os dias, como: lidar com a morte, com a dor, o sofrimento, o cuidado direto com o paciente e seus problemas, condições e recursos mínimos, horas ampliadas de trabalho, dificuldades de relacionamentos familiares e/ou com colegas de trabalho ou até mesmo com a liderança, fazendo com que essa categoria seja vista como perigosa para a saúde.

Ansiedade

A ansiedade é uma condição do organismo que pode estar relacionado tanto a uma questão psicológica, como a uma questão física, pois ela na medida certa chega a ser benéfica para o indivíduo, mas é o excesso que prejudica a saúde, podendo passar para um estado anormal quando a pessoa tem reações muitas das vezes mais explosivas do que o esperado, ou por pura fantasia da mente da pessoa (SCHMIDT; DANTAS; MARZIALE, 2011).

O comportamento pode se tornar variável e imprevisível, fazendo que com isso ocasione danos irreversíveis em sua vida profissional, amorosa, financeira, familiar e social. Sem falar nos sinais e sintomas que são: tremores, suor excessivo, vertigem, aceleração do coração, vasoconstrição ou o inverso, dores em todo o corpo sem motivo aparente, falta de ar, pode sentir coceira, dormência ou queimação na pele, e também nos problemas da mente e de comportamento, como: roer as unhas, morder os lábios, agitação, medo sem explicação, não conseguir se concentrar, etc. (CAÍRES; SHINOHARA, 2010).

Os problemas que antes eram tidos como neurais passaram a ser chamados de transtornos de ansiedade. A associação Norte Americana de Psiquiatria, desde o ano de 1994, classificou e dividiu a ansiedade patológica pelos tipos de diagnósticos: transtorno de estresse pós-traumático, transtornos fóbicos, transtorno de pânico, transtorno obsessivo-compulsivo, transtorno de ansiedade generalizada. Não é o bastante possuir apenas um sintoma para poder ser diagnosticado, pois cada um desses transtornos possuem seus sinais e sintomas específicos (BRAGA *et al.*, 2010).

História da ansiedade

Augustin-Jacob Landré-Beuvais em 1813 falou pela primeira vez no que seria a ansiedade. Para ele, seria um distúrbio mental, psicológico e consequentemente, físico. Já em 1850, foi Otto Domrich que nominou a ansiedade como um desarranjo do medo, que é o que chamamos hoje em dia de transtorno de pânico. Mas foi Emil Kraepelin, que depois de muitos anos de estudos, criou todo um sistema para que fossem classificados os problemas da mente e do corpo (VIANNA; CAMPOS; FERNANDEZ, 2010).

Para os pesquisadores mais antigos, definir o que era ansiedade se tornava muito difícil devido a sua grande complexidade, fazendo com que metáforas fossem utilizadas, e acarretando dificuldades para esclarecer o seu real significado. Para os estudiosos do século XIX, a ansiedade era tida como fraqueza do corpo e da mente. No fim do mesmo século, Sigmund Freud falou pela primeira vez dela com um sentido parecido com o que conhecemos hoje,

mais sem tanta clareza e definição. Hoje, a teoria mais aceitável é a de Aubrey Lewis (1967), que define ansiedade como sendo a preocupação do que ainda “pode” acontecer, medo do por vir (TERRA, 2010).

Na década de 50, era prescrito o uso de bebida alcoólica e ópios para amenizar a ansiedade, mas nem sempre isso resolvia de fato o problema, pois em contra partida, muitas das vezes a pessoa ficava viciada. Desencadeando agora outros tipos de transtorno para o próprio indivíduo, para sua família e para a sociedade (VIANA, 2010).

Fisiologia da ansiedade

A ansiedade em quantidade moderada, não chega a ser uma doença, pelo contrário, ela faz parte do sistema de defesa de todos os animais vertebrados. Quando se fala de ansiedade, muitas das vezes as pessoas relacionam com o medo, apesar de serem distintas. E para iniciarmos a definição da fisiologia da ansiedade, é de extrema necessidade que primeiramente seja esclarecido a diferença entre os dois. O medo é de algo específico e chega a ser vivido quando a pessoa se sente em perigo devido a algo que é tido como ameaça, já a ansiedade é causada pela preocupação de algo que ainda vai acontecer, medo do desconhecido (GÓES *et al.*, 2010).

O que há de semelhante entre os dois é que no corpo esses estímulos acontecem no mesmo local, ou seja, no cérebro, mais precisamente na amígdala, septohipocampal e na substância cinzenta periaquedutal, onde compõem o sistema límbico, também chamado de Sistema de Inibição Comportamental (SIC) (BRAGA *et al.*, 2010).

Ao se sentir ameaçado, o corpo entende que está em perigo e automaticamente aciona o sistema límbico. O tronco encefálico que monitora todas as funções corporais percebe que algo não está normal, e manda mensagens para o córtex, pelo mesmo sistema, e esses sinais vão para o septo-hipocampal juntamente com impulsos vindos da amígdala. Há um aumento na produção de adrenalina, noradrenalina e glicocorticoides, que logo prepara o corpo para que a qualquer momento reaja contra o agente agressor, entrando no estado de luta e fuga contra um inimigo onde na maioria das vezes nem sequer existe (COSTANZO, 2011).

Consequentemente, a pessoas que não conseguem controlar esses picos de ansiedade através de seus próprios pensamentos, podem estar a desenvolver uma ansiedade patológica, que é quando o organismo se encontra em uma ansiedade incontrolável e constante, aonde seus sinais e sintomas chegam a prejudicar seu comportamento e o seu estilo de vida (MARTINS, 2010).

Ansiedade e os acadêmicos de enfermagem

Nos dias de hoje, concluir uma faculdade faz parte das metas de vida da maioria das pessoas. Essa etapa da vida chega a ser cheia de expectativas boas para o futuro, principalmente quanto ao aspecto profissional, mas isso não significa que o caminho que tem que ser percorrido será fácil e agradável (CHAVES *et al.*, 2015).

Vários estudos relatam as dificuldades vividas pelos acadêmicos da área da saúde, devido ser necessário associar trabalho, estudo, família, em consequência disso, a alimentação, o lazer, a prática de exercícios físicos, o sono, a meditação (em Deus, na vida, nas circunstâncias) todos esses aspectos são prejudicados. Tornando-se refém da própria existência, pois com a concorrência desenfreada, as pessoas fazem de tudo para serem o melhor, o mais bem sucedido, tornando-se, portanto o mais ansioso. E caso esse estudante não procure contornar a situação, ele pode sair de uma situação onde há apenas alguns momentos de ansiedade, para entrar em um quadro de ansiedade patológica (BAMPI *et al.*, 2013).

De acordo com o que diz Botti, Lima e Simões, (2010), em sua pesquisa, onde afirma que todos esses fatores citados anteriormente, podem levar a problemas sociais tanto para o presente como também para o futuro, devido esses estudantes usarem como válvula de escape a automedicação, o uso de bebidas alcoólicas e de drogas lícitas e ilícitas, uma vez que o corpo anteriormente já apresentava alterações, e o acréscimo dessas substâncias só fará com que aconteça um agravamento ainda maior da situação.

Ansiedade perante a morte

De todos os seres vivos, apenas os humanos são possuidores de raciocínio lógico. Possibilitando assim, refletir não só sobre a vida, mas também sobre a morte. É importante ressaltar que cada pessoa tem sua maneira de enfrentar a vida e encarar a morte, e essa última, é encarada de acordo com as experiências obtidas ao longo dos anos, a depender de como foi o percurso para chegar até ali e do enfrentamento dos lutos no decorrer de cada vida (CARNEIRO, 2013).

Embasado por pesquisas pré-clínicas, foi comprovado que ao se expor aos estímulos ameaçadores e circunstâncias em que o perigo se apresentava de forma notória e iminente, fazendo com que automaticamente o mecanismo de defesa dos animais fosse ativado, despertando assim a ansiedade (BRAGA *et al.*, 2010).

Aquino e seus colaboradores (2010) ressaltam que a ansiedade tem grande relação com aquilo que não se conhece, com algo que ainda está para

acontecer. E quando se depara com situações em que há risco de morte, como catástrofes, acidentes, doenças muitas das vezes incuráveis, etc. Potencializa ainda mais a ansiedade, já que todos veem a morte como incerta, pois nenhuma pessoa pode explicar o que verdadeiramente acontece quando se morre.

MÉTODO

Tipo de estudo

O devido estudo foi do tipo exploratório, descritivo com abordagem quantitativa. Onde a pesquisa exploratória tem como objetivo a familiarização de um determinado assunto ainda pouco conhecido, tornando-se viável a construção de hipóteses. Por fundamentar-se em um campo desconhecido, esse método sempre estará vinculada a outros tipos de pesquisa, como a bibliográfica, entre outras (LAKATOS; MARCONI, 2010).

Para Gil (2010), o método descritivo, objetiva a descrição das características de um determinado objeto, podendo ser uma população, um fenômeno ou uma experiência. Diferenciando dos outros métodos por já ser um tema conhecido, proporcionando visões inovadoras sobre uma mesma realidade já conhecida.

De acordo com Creswell (2010), a pesquisa quantitativa é um método que se restringe a realidade objetiva, utilizando-se principalmente da estatística para os dados serem explicados de maneira a pôr a margem qualquer tipo de subjetividade.

Cenário da pesquisa

A pesquisa foi realizada na Região Centro-Sul cearense, mais precisamente nos municípios de Icó e Iguatu. Os dois municípios localizam-se no estado do Ceará. De acordo com o último censo realizado, a cidade de Icó possui uma área de 1.871,995 km² e conta com uma população de 65.456 habitantes, sendo que a população estimada para o ano atual é de 67.198. Já a cidade de Iguatu possui uma área de 1.029,214 km² e conta com uma população de 96.495 habitantes, sendo que a população estimada para o ano atual é de 101.386 (IBGE, 2010).

O campo de estudo da presente pesquisa foram duas instituições de ensino superior da Região Centro-Sul cearense. O critério da amostra foi por conveniência. Sendo uma Particular, em Sentido Estrito, a Faculdade Vale do Salgado-FVS, que se localiza na cidade do Icó-CE. Dispõe de oito cursos de nível superior, dentre eles, a graduação de Enfermagem, com um total de 1.550 alunos, onde 306 deles são graduandos de Enfermagem. E a outra ins-

tituição é Pública Estadual, a Universidade Regional do Cariri-URCA, localizado na cidade de Iguatu-CE. Possui quatro cursos também de nível superior, com um total de 1.317 alunos, sendo 368 do curso de enfermagem.

Participantes da pesquisa

O referido estudo contou com a participação de 286 acadêmicos de enfermagem, com amplitude de 18 a 52 anos, onde a idade média desses estudantes foi de 23,8 anos (DP= 5,79). A maioria desses participantes era do sexo feminino (79,4%).

Os critérios de inclusão: os alunos teriam que cursar do quinto ao décimo semestre, que estivessem devidamente matriculados no curso de enfermagem e que se disponibilizassem participar do estudo e assinar o Termo de Consentimento Pós Esclarecido.

Os critérios de exclusão: aqueles alunos que por ventura desistissem no decorrer da pesquisa ou rasurassem os termos que compõem a mesma.

Instrumentos de coleta de dados

O material utilizado na investigação foram questionários autoaplicáveis: O Questionário sócio-demográfico (Anexo A), onde possui questões relativas ao sexo, idade, escolaridade, estado civil, religião, situação profissional.

A Escala Sobre Diversas Perspectivas da Morte (Death Perspective Scales-DPS) (Anexo B). Este instrumento é composto por 43 itens, que se divide em oito subescalas (SPILKA *et al.*, 1977). O participante da pesquisa deveria escolher a opção com a qual se identificar mais. Foi usada a versão traduzida e validada por Barros-Oliveira (2004).

Escala de Estresse Percebido (*Perceived Stress Scale*-PSS) (COHEN; KARMACK; MERMELSTEINM, 1983) (Anexo C). Essa escala de início foi desenvolvida com 14 itens, onde continha sete positivos e sete negativos, depois foram produzidos versões reduzidas tornando-se uma das mais utilizadas para avaliação do estresse. O presente instrumento foi utilizado na versão traduzida e adaptada para o português, pelo brasileiro Luft *et al.*, (2007), onde contém 10 itens, sendo seis positivos e quatro negativos, é do tipo Likert de frequência, variando de Nunca (0) à Sempre (4).

Escala Templer de Ansiedade Perante a Morte (Death Anxiety Scale -DAS) (Anexo D), que é composta por um questionário que se objetiva medir o nível de ansiedade da morte (TEMPLER, 1970). A escala é do tipo *Likert*, com 5 posições, sendo 1 = discordo totalmente e 5 = concordo totalmente, composta por 15 itens. Em 1993, o brasileiro James M. Donovan

traduziu e tornou válido o questionário *Death Anxiety Scale*, para que possa ser usado de acordo com a realidade do nosso país.

Coleta de dados

Para que pudessem ser coletados os dados, foi solicitada a anuência dos responsáveis das instituições de ensino: Faculdade Vale do Salgado (FVS) e Universidade Regional do Cariri (URCA). Após este procedimento, os acadêmicos foram convidados a participar da pesquisa mediante abordagem direta. Os instrumentos foram aplicados de forma coletiva, nas salas de aula das respectivas instituições, de segunda a sexta-feira, em dois turnos (manhã e tarde), de acordo com os horários de funcionamento das instituições referidas. As coletas dos dados foram realizadas no mês de abril e maio de 2016.

Os participantes da pesquisa seguiram as coordenadas escritas no cabeçalho do questionário. Foi deixado bem claro para os mesmos, que o intuito da pesquisa não era averiguar as questões assertivas, até porque, não se diz respeito à avaliação de conhecimento, nem nada do tipo.

Análise dos dados

Foi realizada uma correlação de Pearson através do pacote de programas estatísticos SPSS® (Statistical Package for the Social Sciences) (BISQUERRA; SARRIERA; MARTÍNEZ, 2007), na versão 18. Ou seja, a amostra foi caracterizada, o cálculo de frequências foi feito, também as percentagens, a determinação de médias e desvio-padrão, mínimos e máximos e o Alfa de Cronbach, tendo sempre em conta as variáveis envolvidas.

Aspectos éticos e legais

Foram respeitados os aspectos éticos e legais que envolvem pesquisas com seres humanos, conforme a Resolução nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde; principalmente ao que cabe ao Termo de Anuência, Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e Termo de Consentimento Pós-Esclarecido, que assegura a autonomia, a não maleficência, a justiça, garantindo o sigilo e o anonimato das informações coletadas (BRASIL, 2012). O projeto foi submetido ao comitê de ética em pesquisa do Centro Universitário Leão Sampaio através da Plataforma Brasil.

Esta pesquisa apresentou um risco considerado mínimo, podendo acontecer que o entrevistado se sentisse constrangido e receoso, já que sua privacidade seria invadida. Com o intuito de tornar esses riscos os menores possíveis, foram esclarecidas todas as dúvidas e assegurado para os partici-

pantes, que ao colaborarem com a pesquisa, sua identidade ficaria em total sigilo e que poderiam abandonar a pesquisa sem serem penalizados.

Os benefícios esperados com o presente estudo foram no sentido de aprofundar os conhecimentos acerca das relações entre estresse e ansiedade perante a morte e visões de morte entre os acadêmicos de enfermagem.

RESULTADOS

Estrutura fatorial da Escala Sobre Diversas Perspectivas da Morte

O pacote de programas estatísticos SPSS® (versão 18) foi utilizado para que a fatorabilidade dos itens fossem comprovados, com isso, o KMO = 0,79 e Teste de Esfericidade de Bartlett, χ^2 [903] = 4855,45; $p < 0,0001$. Os principais eixos fatoriais (PAF) e a rotação *varimax*, foram analisados a partir da fixação dos oito fatores, utilizando o valor próprio maior ou igual a 1 como critério de Kaiser (KAISER, 1970). E para interpretar tais fatores, estipulou-se que só seriam usados os itens com saturação acima de |0,40|(Tabela1).

Tabela 1- Estrutura fatorial da tabela sobre diversas perspectivas da morte.

	CARGA FATORIAL							
CONTEÚDO DOS ITENS	I	II	III	IV	V	VI	VII	VII
O último momento de agonia	0,161	0,11	-0,08	0,56	0,05	0,02	0,08	0,03
O fim de um tempo de isolamento	0,046	0,14	0,21	0,65	0,12	-0,02	0,11	-0,002
A última miséria	-0,027	0,06	0,06	0,73	0,03	0,15	0,07	-0,01
O destino de cair na beira da estrada	-0,024	-0,02	-0,003	0,62	0,16	0,19	0,09	-0,1
A última angústia e tormento	0,062	0,05	-0,05	0,69	0,14	0,1	0,03	0,01
Uma experiência de solidão no momento da morte	0,069	-0,04	0,21	0,4	0,23	0,1	0,02	0,04
A entrada num lugar de total satisfação	0,022	0,45	0,16	0,11	-0,14	-0,01	0,1	0,06
Um limpar e renascer de si mesmo	0,09	0,61	0,26	-0,03	-0,15	-0,01	0,08	0,05
A própria ressurreição e recompensa	0,105	0,68	0,26	0,01	-0,05	-0,09	-0,004	0,01

União com Deus e eterna ventura	0,141	0,78	0,09	0,07	0,01	0,11	0,02	0,1
Oportunidade de deixar esta vida em troca de outra melhor	0,089	0,73	0,15	0,07	-0,02	0,04	0,04	0,04
A porta de entrada no céu e na felicidade plena	0,04	0,72	0,09	0,07	-0,02	0,14	0,04	0,09
Pouco importante tendo em conta todo o resto	0,15	0,09	0,17	0,12	-0,07	0,07	0,51	-0,06
De poucas consequências	0,19	0,05	0,06	0,01	0,04	0,08	0,56	-0,11
Algo a que devemos ficar indiferentes e esquecer	0,03	0,07	0,01	0,1	0,14	0,17	0,63	-0,06
Nem temida nem bemvinda	0,02	-0,07	0,04	0,1	0,06	0,06	0,66	0,13
Coisa indiferente de uma forma ou de outra	0,09	0,09	0,09	0,13	0,21	-0,01	0,59	-0,05
A maior das incertezas	0,53	0,1	0,1	0,01	0,05	0,02	0,03	0,06
O maior dos mistérios	0,7	0,15	-0,07	-0,02	0,12	0,04	0,04	0,07
O fim do conhecido e o princípio do desconhecido	0,63	0,1	0,2	0,1	0,03	-0,03	0,04	0,13
Algo sobre que devemos dizer 'não sei'	0,74	-0,01	-0,04	0,09	0,1	0,1	0,09	0,01
Um ponto de interrogação	0,87	0,03	0,03	0,06	0,04	0,09	0,05	0,06
A maior ambiguidade entre as complexidades da vida	0,66	0,07	0,08	0,05	0,05	0,11	0,07	0,18
Deixar os que dependem de nós sujeitos às dificuldades da vida	0,28	0,09	0,3	0,13	0,21	0,4	0,04	0,12
Abandonar aqueles que amamos	0,14	0,03	0,11	0,21	0,27	0,43	-0,02	0,11
Razão para se sentir culpado por não poder continuar a ajudar a família	0,09	0,06	0,05	0,08	0,16	0,81	0,1	-6
Razão para se sentir culpado	0,04	0,04	0,06	0,1	0,06	0,73	0,24	-11
Deixar a família entregue à sua sorte	0,06	0,04	0,22	0,2	0,23	0,6	0,14	-2
Uma oportunidade para provar que lutamos por algo na vida	0,11	0,07	0,55	0,01	0,17	0,24	-0,01	-5

Uma ocasião para mostrar como podemos enfrentar o último teste da vida	0,2	0,19	0,67	0,1	0,06	0,12	0,03	0,04
Um grande momento de verdade para si mesmo	0,13	0,17	0,63	0,06	0,03	-0,1	0,09	0,14
Uma oportunidade para uma grande realização	0,05	0,25	0,56	-0,06	-0,04	0,04	0,11	0,01
Um tempo para recusar a humilhação ou a derrota	-0,04	0,13	0,46	0,05	0,2	0,08	0,08	0,02
Um teste ao compromisso em relação aos valores pessoais da vida	-0,03	0,16	0,55	0,04	0,06	0,06	0,02	0,13
Um acontecimento que impede a realização do potencial pessoal	0,05	-0,08	0,07	0,16	0,54	0,06	0,02	0,01
O fim das nossas esperanças	0,07	-0,05	-0,05	0,07	0,6	0,19	0,02	0,03
O falhanço pessoal na procura do sentido da vida	0,12	-0,1	0,2	0,07	0,53	0,07	0,2	-0,11
A destruição da última oportunidade de plena realização	0,06	-0,07	0,06	0,12	0,8	0,16	0,12	0,03
A derrota na luta por ser bem sucedido e alcançar os objetivos	0,08	-0,06	0,14	0,13	0,6	0,6	0,08	-0,09
Uma experiência que chega a todos devido à passagem natural do tempo	0,08	-0,02	0,02	0,11	-0,07	-0,09	-0,08	0,6
O ato final de harmonia com a existência	0,2	0,03	0,17	0,04	0,1	0,09	0,002	0,37
Um aspecto natural da vida	0,14	0,13	0	-0,15	-0,08	-0,06	-0,004	0,79
Parte do ciclo da vida	0,08	0,2	0,11	-0,06	-4	0,01	-0,08	0,58
Número de itens	6	6	6	6	5	5	5	3
Valor Próprio	6,99	4,27	3,08	2,31	2,2	1,87	1,66	1,51
% do Valor Próprio	16,28	9,94	7,18	5,38	5,12	4,34	3,86	3,51
Alpha de Cronbach (α)	0,85	0,84	0,77	0,78	0,77	0,77	0,75	0,71
<p>Todos os itens com Carga fatorial superior a 0,40 estarão em negrito.</p> <p>I = desconhecido, II = vida do além, III = coragem, IV = dor e solidão, V = fracasso, VI = abandono, VII = indiferença, VIII = fim natural.</p>								

Fator I: Foi reunido um total de seis itens, e sua saturação variaram de 0,53 (a maior das incertezas) a 0,87 (um ponto de interrogação). O valor próprio apresentado por este fator foi de 6,99. Teve variância total de 16,28 %. A média do escore total foi 25,93 (DP = 8,23), com o valor mínimo de 6 e o máximo de 36. Seu Alfa de Cronbach foi de 0,85. De acordo com os itens agrupados, este fator pode ser chamado *desconhecido*.

Fator II: Este fator apresentou seis itens, com saturação variando entre 0,45 (a entrada num lugar de total satisfação) a 0,78 (união com Deus e eterna ventura). O valor próprio deste fator foi 4,27, e sua variação total foi de 9,94%. Este fator teve como média do escore total de 24,4 (DP = 7,5), sendo o valor mínimo de 6 e seu máximo de 36. O Alfa de Cronbach apresentado por este fator foi de 0,84. Com base em seus itens, este fator foi denominado *vida do além*.

Fator III: Este fator reuniu seis itens, com saturação variando entre 0,46 (um tempo para recusar a humilhação ou a derrota) a 0,67 (uma ocasião para mostrar como podemos enfrentar o último teste da vida). O valor próprio deste fator se apresentou com 3,08. Sua variância total foi 7,18 %. A média do escore total deste fator foi 19,7 (DP = 6,9), seu valor mínimo 6 e valor máximo 36. Sua consistência interna (α) foi de 0,77. A leitura dos conteúdos destes itens permite compreendê-los como *coragem*.

Fator IV: Um total de seis itens compôs este fator, com saturação variando entre 0,40 (uma experiência de solidão no momento da morte) a 0,73 (a última miséria). Este fator teve valor próprio 2,31. Variação total de 5,38 %. Este fator teve como média do escore total 13,57 (DP = 6,01), sendo o valor mínimo 5 e o máximo 30. Seu Alfa de Cronbach foi 0,78. Compreendendo os itens que o representam, foi denominado *dor e solidão*.

Fator V: Este fator agrupou cinco itens, e sua saturação varia entre 0,53 (o falhanço pessoal na procura do sentido da vida) a 0,75 (a destruição da última oportunidade de plena realização). Apresentou valor próprio de 2,20, e 5,12 % o valor de sua variância total. Este fator teve como média do escore total 13,65 (DP = 6,05), e o valor mínimo de 5 e valor máximo de 30. Este fator apresentou um Alfa de Cronbach de 0,77. Denominando-se assim o referido fator de *fracasso*.

Fator VI: Neste fator foram agregados cinco itens, onde sua saturação varia entre 0,40 (deixar os que dependem de nós sujeitos às dificuldades da vida) a 0,81 (razão para se sentir culpado por não poder continuar a ajudar a família). Tendo como valor próprio de 1,87 e o valor de variância total de 4,34 %. Sua média do escore total 10,43 (DP = 5,09), seu valor mínimo de 4 e seu valor máximo de 24. Seu Alfa de Cronbach foi 0,78. De acordo com os itens representados, nomina-se como *abandono*.

Fator VII: Integraram-se cinco itens no fator indicado, com saturação variando entre 0,52 (pouco importante tendo em conta todo o resto) a 0,66 (nem temida nem bem vinda). Este fator teve seu valor próprio de 1,66 com variância total de 3,86 %.Tendo como média do escore total 12,87(DP = 5,50), com valor mínimo de 5 e valor máximo de 30. Seu Alfa de Cronbach foi de 0,75. De acordo com os seus itens pode-se compreender este fator como *indiferença*.

Fator VIII: Este fator apresentou três itens, sua saturação variando entre 0,58 (parte do ciclo da vida) a 0,79 (um aspecto natural da vida). Seu valor próprio foi 1,51. Com variância total de 3,51%. A média do escore total deste fator foi 15,88 (DP = 3,08), com valor mínimo 3 e valor máximo 18. O Alfa de Cronbach foi de 0,71. Este fator pode ser denominado *fim natural*.

Estrutura fatorial da Escala Templer de Ansiedade Perante a Morte

A comprovação da fatorabilidade dos itens da escala referida foi realizada por intermédio dos seguintes dados: KMO = 0,66. O Teste de Esfericidade de Bartlett (χ^2 [105] = 601,63; $p < 0,0001$). Logo após, efetuou-se uma análise fatorial dos eixos principais (PAF). E segundo Donovan (1993), esse seria unifatorial. Sendo apenas os itens de saturação acima de |0,30| utilizados para realização das interpretações (Tabela 2).

Tabela 2 - Estrutura Fatorial da Escala de Ansiedade Perante a Morte.

Conteúdo dos Itens	Fator 1
Tenho medo de morrer	0,33*
Raramente me vem à cabeça a ideia de morte	0,04
Não fico nervoso quando as pessoas falam de morte	-0,06
Horroriza-me pensar que poderei vir a ser operado	0,22
Não tenho medo nenhum de morrer	-0,25
Não estou particularmente preocupado com o fato de vir a ter um câncer	-0,12
A ideia de morte nunca me perturba	-0,29
Muitas vezes sinto-me mal quando o tempo passa depressa	0,29
Tenho medo de vir a ter uma morte dolorosa	0,46*
O tema da vida para além da morte preocupa-me muito	0,54*
Assusta-me vir a ter um ataque cardíaco	0,71*
Frequentemente penso que a vida é realmente curta	0,43*

Fico perturbado quando as pessoas falam da terceira guerra mundial	0,36*
Horroriza-me ver um cadáver	0,13
Penso que o futuro não me trará nada que eu receie	-0,05
Número de Itens	6
Valor Próprio	2,5
% do Valor Próprio	16,65
Alpha de Cronbach (α)	0,63
Nota: * 0,30 (carga fatorial mínima considerada para interpretação dos fatores).	

A análise citada obteve seis itens, e sua saturação foi de 0,33 (tenho medo de morrer) a 0,71 (assusta-me vir a ter um ataque cardíaco). Com valor próprio de 2,50 e sua variância total de 16,65 %. A média do escore total deste fator foi 13,79 (DP = 4,15), e o seu valor mínimo 5 e valor máximo 30. O Alfa de Cronbach foi de 0,63. A leitura dos conteúdos destes itens permite compreendê-los como *ansiedade perante a morte*.

Estrutura fatorial da Escala de Estresse Percebido

Para ser comprovada a fatoriabilidade dos itens da escala de estresse percebido, foram utilizados o KMO = 0,69 e também o Teste de Esfericidade de Bartlett, χ^2 [45] = 388,04; $p < 0,0001$. Posteriormente, os principais eixos fatoriais (PAF) foram avaliados (HAIR *et. al.* 2009). E referente à interpretação dos tais fatores, só teria a devida importância àqueles itens com saturação acima de |0,40| (Tabela 3).

Tabela 3 - Estrutura Fatorial da Escala de estresse percebido.

Conteúdo dos Itens	Fator I	Fator II
Você tem ficado triste por causa de algo que aconteceu inesperadamente?	0,63*	-0,08
Você tem se sentido incapaz de controlar as coisas importantes em sua vida?	0,64*	-0,3
Você tem se sentido nervoso e "estressado"?	0,68*	0
Você tem se sentido confiante na sua habilidade de resolver problemas pessoais?	-0,19	0,55*
Você tem sentido que as coisas estão acontecendo de acordo com a sua vontade?	-0,05	0,69*

Você tem achado que não conseguiria lidar com todas as coisas que você tem que fazer?	0,62*	0,16
Você tem conseguido controlar as irritações em sua vida?	0,02	0,66*
Você tem sentido que as coisas estão sob o seu controle?	0,04	0,81*
Você tem ficado irritado porque as coisas que acontecem estão fora do seu controle?	0,54*	-0,03
Você tem sentido que as dificuldades se acumulam a ponto de acreditar que não pode superá-las?	0,45*	-0,07
Número de Itens	6	4
Valor Próprio	2,41	1,79
% do Valor Próprio	24,19	17,85
Alpha de Cronbach (α)	0,59	0,64

Nota: * |0,40| (carga fatorial mínima considerada para interpretação dos fatores).

Este primeiro fator compôs um total de seis itens, e as saturações variando de 0,45 (você tem sentido que as dificuldades se acumulam a ponto de você acreditar que não pode superá-las?) a 0,68 (você tem se sentido nervoso e estressado?). O valor próprio de 2,41 e variância total de 24,19%. A média do escore total foi 13,49 (DP = 4,8), com valor mínimo de 1 e valor máximo de 43. Tendo seu Alfa de Cronbach de 0,59. Compreende-se a leitura dos conteúdos destes itens como *estresse*.

Já o segundo e último fator, possui um total de quatro itens. Com saturações entre 0,56 (você tem se sentido confiante na sua habilidade de resolver problemas pessoais?) a 0,81(você tem sentido que as coisas estão sob o seu controle?). Apresenta valor próprio de 1,79. Com variância total de 17,85%. A média do escore total do presente fator foi de 9,09 (DP= 2,75), tendo valor mínimo de 0 e valor máximo de 20. O Alfa de Cronbach foi de 0,64. Baseado em seus itens, denomina-se este fator de sensação de *controle sobre o estresse*.

Correlações entre as diversas perspectivas sobre a morte, ansiedade perante a morte e estresse percebido

Para identificar a influencia das diversas perspectivas da morte na ansiedade perante a morte e no estresse percebido entre os acadêmicos de enfermagem, foi realizada uma correlação de Pearson, chegando aos seguintes resultados: A perspectiva da morte como *vida do além* obteve correlação negativa com *ansiedade* ($r = - 0,16$; $p < 0,005$). Da mesma forma, a visão de morte como *coragem* teve sua ligação invertida com *ansiedade* ($r = - 0,14$; $p < 0,001$). Por outro lado, a percepção de morte como *dor e solidão* obteve

uma correlação positiva com o *estresse* ($r = 0,12$; $p < 0,001$) e a percepção de morte como *fracasso* correspondeu positivamente também com *estresse* ($r = 0,15$ $p < 0,001$) (Tabela 4).

Tabela 4 - Correlação entre as diversas perspectivas de morte e as variáveis: ansiedade perante a morte e estresse percebido.

Perspectivas de morte	Ansiedade perante a morte	Estresse percebido
Vida do além	-0,16*	-0,10
Coragem	-0,14*	-0,11
Dor e solidão	-0,02	0,12*
Fracasso	-0,07	0,15*

Nota: $p < 0,001$.

DISCUSSÕES

Para que a discussão dos resultados se apresentem com maior precisão e coerência, iniciaremos expondo o objetivo geral desta pesquisa que é analisar as relações entre estresse, ansiedade perante a morte e percepção de morte em acadêmicos de enfermagem. Contudo, pode-se considerar que alcançamos nosso propósito, pois houve uma forte correlação entre as variáveis.

Perspectiva de morte e ansiedade

Observa-se que, *vida do além* alcançou uma correlação inversa com ansiedade perante a morte ($r = - 0,16$; $p < 0,005$). Portanto, entende-se que, quanto mais se aceita a morte como passagem para uma vida eterna, menos se tem ansiedade concernente à mesma, ou seja, muitos se apegam a possibilidade de viver uma vida futura possivelmente melhor do que a que se tem agora.

Para as pessoas nas quais suas expectativas referentes ao futuro são positivas, que acreditam na existência de uma vida plena após a morte. E que veem a presumível eternidade como sendo a oportunidade de viverem livres do mal, sem mais a presença de choro, luto e pesar. Esses usam essa esperança como balsamo para amenizar a dor da perda de um ente querido, ou como consolo para suportar tantas dificuldades enfrentadas em suas vidas.

De acordo com Aquino *et al.*, (2010), a ansiedade possui forte ligação com o desconhecido. No entanto, o livro de Hebreus contesta que, pela fé podemos ter a certeza mesmo daquilo que não se pode ver (BÍBLIA, Hebreus, 11). O apóstolo João assegura que todo o que verdadeiramente crer na vida

eterna, esse a alcançará (BÍBLIA, João, 5 e 6). Pois todo ser racional almeja uma vida melhor, longe da dor e do sofrimento. Seja nesta vida ou na do por vir (BLANK, 2011).

No entanto, Saraiva (2016) faz uma significativa ressalva referente à existência de pessoas que possuem uma visão relacionada à vida do além, mas com uma percepção negativa. Pois associam com eternidade de sofrimento e de fogo ardente, julgando não serem merecedores de estarem em um lugar melhor. Provocando com isso, a repulsa e um sentimento de ansiedade concernente à morte. Suscitando assim, o receio de falar e de ter contato com a mesma.

A perspectiva de morte com *coragem* teve uma relação negativa também com ansiedade perante a morte ($r = -0,14$; $p < 0,001$). Deduz-se com isso que, ao olhar a morte com coragem, menos se tem ansiedade perante a mesma, pois se ela é encarada de forma mais plácida e com mais intrepidez, faz com que a vida se torne melhor e mais feliz. Pois aquele que está preparado para viver, enfrentando de forma ponderada qualquer adversidade e objeções, também estará preparado para se ter uma boa morte.

Quando no decorrer da vida, existe o verdadeiro intuito de se preparar para enfrentar situações que possam parecer difíceis ou avassaladoras. Tornando com isso, o indivíduo apto para encarar a realidade. Proporcionando certa maturidade e possibilitando o enfrentamento tanto da morte como de problemas e situações que possam ser consideradas como fora de controle.

Muitos se apegam a doutrinas de religiões, crendo na imortalidade da alma, no sono eterno etc. Mas segundo o autor, a maneira de encarmos a morte dependerá de como fomos educados desde criança, ou de como foi formado nosso caráter. Dependendo assim, da cultura, da sociedade e principalmente da religião em que estamos inseridos. Não deixando de citar a personalidade e suas particularidades, como: a sua maneira de encarar as coisas de forma positiva ou negativa, sua autoestima etc (CARNEIRO, 2013).

Os estudos de Chaves *et al.*, (2015), comprovam que pessoas que estão tendo acompanhamento para uma melhora na saúde mental e na questão espiritual, esses têm tido uma melhora significativa no enfrentamento da ansiedade. Sales *et al.* (2013), confirma o supracitado, falando da importância de aprender a lidar melhor com problemas que causem ansiedade, principalmente se essa é relacionada com a morte. Ratificando que, quando se compreende e se aceita tais problemas, os níveis de ansiedade diminuem.

Perspectiva de morte e estresse

A visão de morte como *dor e solidão* obteve correlação positiva com estresse ($r = 0,12$; $p < 0,001$). A morte foi interpretada como: o último momento de agonia, o fim de um tempo de isolamento, a última miséria, o destino de cair na beira da estrada, a última angústia e tormento, uma experiência de solidão no momento da morte. Confirmando que, quanto mais a morte é vista como dor e solidão, mais o nível de estresse é exacerbado.

Portanto, se encararmos a morte como algo negativo e a contemplarmos como se sua única finalidade fosse tão somente para eliminação da vida e de tudo de bom que ela pode proporcionar. Produzir-se-á com isso, um sentimento de repulsa concernente à mesma. Criando no indivíduo uma espécie de bloqueio, que faz com que não se queira falar sobre o tema, nem sofrer a dor resultante da perda, ou ter qualquer tipo de contato com o que se refira a finitude da vida.

Pois não é a falta de companhia, nem o fato de não ter ninguém por perto que se faz ter o sentimento de solidão, esse sentimento vem do mais íntimo do ser. Caso o indivíduo tenha vivido o passado e o presente de forma satisfatória. Não deixando para trás dores, magoas ou problemas mal resolvidos, passam assim, a aceitar a morte de forma menos dolorosa e menos solitária (AQUINO *et al.*, 2010; SANTOS, 2010).

Para Silva (2013), desde muitas décadas atrás o lado negativo da morte vem sendo estudada. E a dor do luto é um dos pontos mais pesquisados. No entanto, quando este se estende por tempo prolongado passa a ser classificado como luto patológico. Tanto a mente quanto o corpo sentem as consequências da perda. Afetando com isso até o aspecto social. Se fazendo necessária a participação de profissionais altamente preparados para favorecerem o processo de reestabelecimento pessoal.

A perspectiva de morte como *fracasso* correspondeu-se positivamente com *estresse* ($r = 0,15$ $p < 0,001$). Com isso, quanto mais percebemos a morte como fracasso, mais alto se torna o nível de estresse. Onde para muitos, essa é vista como empecilho para realização pessoal. Interferindo na continuação do sucesso e do encontro com o verdadeiro sentido da vida, ou seja, o fim súbito das esperanças. Intensificando assim, o grau do estresse.

Nos campos universitários da área da saúde há um significativo número de acadêmicos que não conseguem administrar o sentimento da perda referente à morte. E cabe tanto a academia quanto ao aluno, buscarem meios para que se desenvolva uma melhor e mais completa aceitação para o enfrentamento do seu próprio fim, e o do paciente. Pois preparar cada vez mais o emocional e o psicológico dos acadêmicos chega a ser tão importante quanto capacitá-los para ter um bom conhecimento ou uma melhor destreza no cuidado.

Nas faculdades a ênfase é dada apenas a saúde e a doença. A morte com sentido de finitude quase nunca é trabalhada, e quando assim o fazem é de forma artificial. Como se eles estivessem sendo treinados para cuidar de objetos banais, com a possibilidade somente de cura (PAULA *et al.*, 2013). Benedetti *et al.*, (2013) enfatiza a impossibilidade do indivíduo cuidar do corpo sem se envolver com a alma. Esquecem que todos são meros mortais, e que se deve estar preparado para o fim, seja do doente ou o seu próprio.

A cada dia se trava uma batalha contra a morte, principalmente os que atuam no setor da saúde. E quando há a perda do paciente, esses se sentem incapazes, e o grau de estresse é elevado mediante a impotência da morte. Até porque, o doente e seus familiares depositam todas as esperanças e expectativas da recuperação e da cura nestes profissionais. Não deixando de salientar que o enfermeiro é o profissional que está em maior contato com o paciente, pois do início da doença até seu óbito, é ele que se faz presente em todas as fases (BANDEIRA; BISOGNO, 2011; HERMES; LAMARCA, 2013).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cada dia o mercado de trabalho exige que o profissional seja completo, preparado em todos os sentidos. E saber lidar com a morte é um critério que muitos deixam a desejar, pois inúmeras vezes privam-se de trabalhar a temática. Em decorrência de tal situação, foi sentido certo grau de dificuldade em relação a encontrar literatura referente à morte, principalmente conteúdos atualizados.

Muita preocupação há em desenvolver métodos eficientes para que se prolongue a vida. E pouco esforço em desempenhar um cuidado que abranja não só a doença, mas o doente. Ainda assim, os profissionais da saúde dedicam mais tempo no leito daqueles que possuem maior expectativa de vida, do que no dos doentes terminais. Contudo, esses mostram serem os mais necessitados de atenção e de um cuidado holístico.

O presente estudo teve suas hipóteses comprovadas. E mediante os dados recolhidos, foi possível verificar que quanto mais os acadêmicos de enfermagem compreendem a morte como elemento negativo, mais elevada será a sensação de ansiedade e maior será o grau de estresse. Enquanto aqueles que percebem a morte positivamente, menos ansiedade e estresse apresentam.

Ao realizar as correlações entre as variáveis: Percepções de Morte, Estresse e Ansiedade Perante a Morte em Estudantes de Enfermagem, a morte é compreendida como fracasso, dor e solidão, pondo em evidência o estresse entre os estudantes. O que pode levar o acadêmico de enfermagem concluir sua grade curricular levando lacunas para sua vida profissional.

Por outro lado, a morte quando interpretada como vida do além e percebida com coragem, contribui para concluirmos que, entre uma boa parte dos participantes da pesquisa, encarar o processo de finitude sem medo, como se fosse uma etapa natural da vida, interfere para que o ser humano tenha menor ansiedade perante a morte, e com isso, um melhor enfrentamento referente à mesma.

Embora os objetivos do presente estudo tenham sido alcançados, muito se tem a ser feito. Mais pesquisas devem ser realizadas com o intuito de engrandecer e explorar esse tema que é tão rico e ainda assim, tão pouco trabalhado. Já que a morte é a única certeza que temos na vida, e os enfermeiros, os profissionais que mais estão em contato com ela.

REFERÊNCIAS

AGUIAR FILHO, A. M. **A eficiência da perícia necropapiloscópica na identificação de vítimas em desastre de massa, em casos de repercussão e na identificação de cadáveres ignorados**. 2011. 22 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Perícia Criminal) – Universidade Paulista – UNIP, Goiânia-GO, 2011. Disponível em: < <http://www.fenappi.org.br/conteudo/downloads/db45d9846cfc1991edfc14fda8f42e04.pdf> > Acesso em: 18 de dez. 2015.

AQUINO, T. A. A.; SERAFIM, T. D. B.; SILVA, H. D. M.; BARBOSA, E. L.; CIRNE, E. de A.; FERREIRA, F. R.; DANTAS, P. R.S. Visões de morte, ansiedade e sentido da vida: Um estudo correlacional. **Psicol. Argum.**, Curitiba, 2010. Disponível em: < file:///D:/Downloads/pa-3919.pdf > Acesso em: 18 de ago. 2015.

ARIÈS, P.(1974). **História da morte no Ocidente** (da idade média aos nossos dias/Philippe Ariès). Tradução Priscila Viana de Siqueira, ed. Especial, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BAMPI, L. N. da S.; BARALDI, S.; GUILHEM, D.; POMPEU, R. B.; CAMPOS, A. C. de O. Percepção sobre qualidade de vida de estudantes de graduação em enfermagem. **Revista Gaúcha de Enfermagem**, Porto Alegre, 2013. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S1983-14472013000200016> > Acesso em: 15 de out. 2015.

BANDEIRA, D.; BISOGNO S. B. C. A abordagem da morte e o morrer na graduação de enfermagem: um relato de experiência. **Revista Contexto & Saúde**, Ijuí, editora Unijuí, 2011.

BARBOSA, C. G.; MELCHIORI, L. E; NEME, C. M. B. O significado da morte para adolescentes, adultos e idosos. **Paidéia**, 2011.

BARBOSA, M. A.; FERREIRA, M. J. L.; SANTOS, E.R. da R.; SANTOS. E. C. dos; GOMES, B. S. Aplicações de fungos em estudos forenses no processo de degradação cadavérica. **Saúde & Ambiente em Revista**, Duque de Caxias, 2012. Disponível em: < <http://publicacoes.unigranrio.br/index.php/sare/article/viewFile/1656/829>> Acesso em: 9 de dez. 2015.

BARROS- OLIVEIRA, J.; NETO, F. Validação de um instrumento sobre diversas perspectivas da morte. **Análise Psicológica**, 2004. Disponível em: <file:///D:/Downloads/escala%20diversas%20perspectivas%20a%20respeito%20da%20morte%20(4).pdf> Acesso em: 19 de nov. 2015.

BASSO, L. A.; WAINER. R. Luto e perdas repentinas: contribuições da Terapia Cognitivo-Comportamental. **Revista Brasileira de Terapias Cognitivas**. Rio de Janeiro. 2011. Disponível em: < http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1808-56872011000100007&script=sci_arttext > Acesso em: 19 de set. 2015.

BENEDETTI, G. M. dos S.; OLIVEIRA, K. de; OLIVEIRA, W. T. de; SALES, C. A.; FERREIRA, P. C. Significado do processo morte/morrer para os acadêmicos ingressantes no curso de enfermagem, **Revista Gaúcha Enfermagem Porto Alegre**, 2013. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S1983-14472013000100022> > Acesso em: 27 de mai. 2016.

BIBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**, Traduzida por João Ferreira de Almeida, Barueri, SP: Sociedade Brasileira no Brasil, 2006.

BISQUERRA, R.; SARRIERA, J.C.; MARTÍNEZ, F. **Introdução à estatística: enfoque informático com o pacote estatístico SPSS-Dados eletrônicos**. -Porto Alegre: Artmed, 2007.

BLANK, R. **A face mais íntima de Deus: elementos-chave da Revelação**, São Paulo, Paulus, 2011. Disponível em: <<http://www.paulus.com.br/loja/appendix/2817.pdf>> Acesso em: 25 de mai. 2016.

BOTTI, N. C. L.; LIMA, A. F. D. de; SIMÕES, W. M. B. Uso de substâncias psicoativas entre acadêmicos de enfermagem da Universidade Católica de Minas Gerais. **Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool Drogas**, Ribeirão Preto, 2010. Disponível em: <file:///D:/Downloads/38710-45749-1-PB.pdf> Acesso em: 19 de out. 2015.

BRAGA, J. E. F.; PORDEUS, L. C.; SILVA, A. T. M. C. da; PIMENTA, F. C. F.; DINIZ, M. de F.F.M.; ALMEIDA, R. N. de. Ansiedade Patológica: Bases Neurais e Avanços na Abordagem Psicofarmacológica. **Revista Brasileira de Ciências da Saúde**, [S.l.], 2010. Disponível em: < <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/rbcs> > Acesso em: 15 de out. 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **RESOLUÇÃO Nº 466 DE 12 DE DEZEMBRO DE 2012**. Trata de pesquisas em seres humanos e atualiza a resolução 196. Publicada no DOU nº 12, 13 de jun de 2013 – Seção 1 – Pág. 59. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>>. Acesso em: 02 de dez. de 2015.

BORGES, M. dos S.. O despreparo dos graduandos em enfermagem refletindo na falta de capacitação dos profissionais de enfermagem sobre o tema morte. **Revista Escola de Enfermagem**, Rio de Janeiro, 2012.

CAÍRES, M. C.; SHINOHARA, H. Transtornos de ansiedade na criança: um olhar nas comunidades. **Revista Brasileira de Terapias Cognitivas**, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: < http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1808-6872010000100005&script=sci_arttext > Acesso em: 16 de nov. 2015.

CANTÍDIO, F.S.; VIEIRA, M.A.; SENA, R.R. Significado da morte e de morrer para os alunos de enfermagem. **Invest Educ Enferm**, 2011.

CARNEIRO, R. J. S. M. F. **Ansiedade perante a morte e imortalidade simbólica: Estudo comparativo entre diferentes grupos**. Porto, 2013.139f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Fernando Pessoa, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e da Saúde, Universidade Fernando Pessoa, Porto, 2013. Disponível em: < <http://bdigital.ufp.pt/handle/10284/3861> > Acesso em: 19 de set. 2015.

CHAVES, E. de C. L.; IUNES, D. H. , MOURA,C. de C. ; CARVALHO, L. C. ; SILVA, A. M. ; CARVALHO,E. C. de. Ansiedade e espiritualidade em estudantes universitários: um estudo transversal. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, 2015. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/0034-7167.2015680318i> > Acesso em: 15 de set.. 2015.

COHEN, S.; KARMACK, T.;MERMELSTEINM, R. A global measure of perceived stress. **Journal of Health and Social Behavior**. 1983. Disponível em: < <http://www.psy.cmu.edu/~scohen/globalmeas83.pdf> > Acesso em: 28 de nov. 2015.

COSTANZO, L. S. **Fisiologia**. 4 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

CRESWELL, J.W. **Projeto de pesquisa**: método qualitativo, quantitativo e misto. 3 ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

D'ASSUMPÇÃO, E.A. **Sobre o viver e o morrer** (manual de tanatologia para os que partem e os que ficam/Evaldo A. D'Assumpção), 2.ed.ampliada, Petropolis: Vozes, 2011.

DONOVAN, J. M. A validação de um formulário Português da Escala de Ansiedade Morte de Templer. **Relatórios psicológicos**, v. 73, n. 1, p. 195-200, 1993.

FONTANA, R. T. Humanização no processo de trabalho em enfermagem: uma reflexão. **Revista Rene**, Fortaleza, 2010. Disponível em: <<http://www.revistarene.ufc.br/revista/index.php/revista/article/view/364>> Acesso em: 22 de out. 2015.

FREITAS, E. de O. **Estresse, coping, burnout, sintomas depressivos e hardiness entre discentes de enfermagem**, Santa Maria-RS, 2012. 141 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências da Saúde, Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Santa Maria-RS, Brasil, 2012. Disponível em: <<http://coral.ufsm.br/ppgenf/Dissertacao%20%20Etiane%20de%20Oliveira%20Freitas>> Acesso em: 10 de set. 2015.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5 ed. São Paulo. Editora Atlas S.A. 2010.

GÓES, M. P. S. de; DOMINGUES M. C.; COUTO, G. B. L.; BARREIRA, A. K. Ansiedade, medo e sinais vitais dos pacientes infantis. **Odontol. Clín.-Cient.**, Recife, 2010. Disponível em: <http://revodonto.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-38882010000100007&lng=pt&nrm=iso> Acesso em: 01 de set. 2015.

GOMES, A. M. R. O cuidador e o doente em fim de vida - família e/ou pessoa significativa. **Enfermería Global**. Portugal, 2010. Disponível em: <http://scielo.isciii.es/pdf/eg/n18/pt_revision3.pdf> Acesso em: 01 de dez 2015.

GONÇALVES, M. TRANSTORNOS PSIQUIÁTRICOS EM LÚPUS ERMATOSO SISTÊMICO (LES). **Psychiatry On Line Brasil**, [S.l.], 2013. Disponível em: <<http://www.polbr.med.br/ano13/prat0913.php>> Acesso em: 15 de nov. 2015.

HAIR, J. F. J.; BLACK, W. C.; BABIN, B. J.; ANDERSON, R. E.; TATHAM, R. L. **Análise Multivariada de Dados**. 6ª ed. Porto Alegre: Bookman, 2009. Disponível em: https://books.google.com.br/books?hl=pt-R&lr=&id=oFQs_zJI2GwC&oi=fnd&pg=PA7&ots=KH3KO11fsv&sig=mPFD5Tj9f3QR6h_srhQstgyBlkc&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false Acesso em: 25 de mai. 2016.

HALL, J. E. **Guyton & Hall tratado de fisiologia médica**. 12 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

HERMES, H. R. LAMARCA, I. C. A. Cuidados paliativos: uma abordagem a partir das categorias profissionais de saúde, **Escola Nacional de Saúde Pública, Fiocruz**. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: < <http://www.scielo.org/pdf/csc/v18n9/v18n9a12.pdf>>. Acesso em: 26 de mai. de 2016.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - Cidades**. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/municipios/dados>>. Acesso em: 11 de nov. de 2015.

INOQUE, K. C.; VERSA G. L. G. da S.; MURASSAKI, A.C. Y.; MELO, W. A. de; MATSUDA, L. M. Estresse ocupacional em enfermeiros intensivistas que prestam cuidados diretos ao paciente crítico. **Revista brasileira de enfermagem**, Brasília, 2013. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-71672013000500013&script=sci_arttext > Acesso em: 19 set. 2015.

KAISER, H. F. A second generation little jiffy. **Psychometrika**, v. 35, n. 4, dez 1970. Disponível em: <http://epm.sagepub.com/content/34/1/111.extract>< Acesso em: 25 mai. 2016.

KÜBLER-ROSS, E. (1981). **Sobre a morte e o morrer**. Tradução Paulo Menezes, 9 ed.-São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. 7. Ed. São Paulo: Atlas, 2010.

LIMA, M. G. R. de; NIETSCHKE, E. A.; SANTOS, S. C. dos; TEIXEIRA, J. A.; BOTTEGA, J. C.; NICOLA, G. D. O.; ILHA, S. Revisão integrativa: um retrato da morte e suas implicações no ensino acadêmico. **Revista Gaúcha de Enfermagem**, Porto Alegre, 2012. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1983-14472012000300025&script=sci_arttext > Acesso em: 13 de ago. 2015.

LIPP, M. N. Pesquisa sobre estresse. **Arquivos do Instituto de Psicologia e Controle do Stress**, on-line, Campinas-São Paulo, 2013. Disponível em: < <http://www.estresse.com.br/> > Acesso em: 30 de set. 2015.

LÔBO, C. R.; ANGHEBEM, N.A. A morte e o morrer: análise e percepção dos acadêmicos de enfermagem. **Revista de Medicina e Saúde de Brasília**. Paraná, 2014. Disponível em: < <http://portalrevistas.ucb.br/index.php/rmsbr/article/view/4746> > Acesso em: 30 de nov.. 2015.

LUFT, C. B.; SANCHES, S. O.; MAZO, G. Z.; ANDRADE, A. Versão brasileira da Escala de Estresse Percebido: Tradução e validação para idosos. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, 2007. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102007000400015 > Acesso em: 15 nov. 2015.

MAIA, F.S. **Criminalística Geral**, Fortaleza-Ce, 2012. Disponível em: < http://www.mpce.mp.br/esmp/apresentacoes/I_Curso_de_Investigacao_Criminal_Homic%C3%ADdio/02_Criminalistica_Geral_29_11_2012.pdf > Acesso em: 15 de agosto 2015.

MARTINS, P. F. S. **Personalidade e sua relação com transtornos de ansiedade e de humor**: Uma análise da produção científica brasileira na abordagem cognitivo-comportamental. Uberlândia 2010. 124 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia 2010. Disponível em: < <http://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/1604/1/PersonalidadeRelacaoTranstornos.pdf> > Acesso em: 11 de nov. 2015.

PAULA, B. C.; SILVA, B. C., DEUS, C. S.; LIMA, M. D. de O.; CAROLINA, R.; VERSIANI, T. C.S., RONA, K. A importância da tanatologia para o acadêmico de enfermagem - Artigo de revisão. **NBC**, Belo Horizonte, 2013. Disponível em: < <http://www3.izabelahendrix.edu.br/ojs/index.php/bio/article/view/461> > Acesso em: 15 de out. 2015.

PEREIRA, L. Z.; ZILLE, G. P. O estresse no trabalho: uma análise teórica de seus conceitos e suas inter-relações, **Revista Gestão e Sociedade**, Minas Gerais, 2010. Disponível em: < <http://www.gestaoesociedade.org/gestaoesociedade/article/view/923> > Acesso em: 10 de set. 2015.

REIS, A. L. P. P. dos; FERNANDES, S. R. P.; GOMES, A, F. Estresse e fatores psicossociais. **Psicologia ciências e profissão**, Brasília, 2010. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932010000400004-&script=sci_arttext > Acesso em: 05 de set. 2015.

ROCHA, M. C. P. da; MARTINO, M. M. F. de. O estresse e qualidade de sono do enfermeiro nos diferentes turnos hospitalares. **Reveja esc. enfermagem USP**, São Paulo, 2010. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0080-62342010000200006&script=sci_arttext > Acesso em:05 de set. 2015.

RODRIGUES, A. G. Mudanças Psíquicas e Comportamentais em Pacientes Diagnosticados Como Terminais. **Psicologado**, 2013. Disponível em: < <https://psicologado.com/atuacao/tanatologia/mudancas-psiquicas-e-comportamentais-em-pacientes-diagnosticados-como-terminais> > Acesso em:05 de dez. 2015.

RODRIGUES, C. F. A.; STYCHNICKI, A. S.; BOCCALON, B.; CEZAR, G. da S. Morte encefálica, uma certeza? O conceito de “morte cerebral” como critério de morte. **Revista Bioethikos**. 2013. Disponível em: < <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/105/1811.pdf>> Acesso em:10 de set. 2015.

SALES, C.A.; FERREIRA, P.C.; SILVA, V.A. da; OLIVEIRA, W.T.de; MARCON, S.S. O processo morte-morrer: definições de acadêmicos de enfermagem. **Revista Rene**, 2013.

SANTOS, J. L. DOS; BUENO, S. M. V. Educação para a morte a docentes e discentes de enfermagem: revisão documental da literatura científica. **Revista Escola de Enfermagem USP. São Paulo**, 2011. . Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0080-62342011000100038> Acesso em: 05 de out. 2015.

SANTOS, R. O. dos. Solidão nas relações amorosas da contemporaneidade, Monografias.com, Petrópolis, 2010. Disponível em: < <http://br.monografias.com/trabalhos3/solidao-relacoes-amorosas-contemporaneidade/solidao-relacoes-amorosas-contemporaneidade2.shtml>> Acesso em: 25 de mai. 2016.

SANTOS, V. E. P.; RADÜNZ, V. O estresse de acadêmicas de enfermagem e a segurança do paciente. **Revista de Enfermagem**, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: < <http://www.facenf.uerj.br/v19n4/v19n4a19.pdf> > Acesso em: 05 de set. 2015.

SARAIVA, I. Esperança Viva: Uma Escolha Inteligente, 2.ed.Tatuí,SP:Casa Publicadora Brasileira, 2016.

SCHMIDT, D. R. C.; DANTAS, R. A. S.; MARZIALE, M. H. P. Ansiedade e depressão entre profissionais de enfermagem que atuam em blocos cirúrgicos. **Revista Escola de Enfermagem USP**, São Paulo], 2011. Disponível em: < www.ee.usp.br/reeusp/> Acesso em: 10 de nov. 2015.

SILVA C. C. da. A Morte e a Elaboração do Luto na Visão de Alguns Autores, **Psicologado**, 2013. Disponível em: < <https://psicologado.com/atuacao/tanatologia/a-morte-e-a-elaboracao-do-luto-na-visao-de-alguns-autores> > Acesso em: 25 de mai. 2016.

SILVA JÚNIOR. F J. G. da; SANTOS, L. C. de S.; MOURA, P. V. dos S.; MELO, B.M. S.; MONTEIRO C. F. de S. Processo de morte e morrer: evidências da literatura científica de Enfermagem. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, 2011.

SILVA V. L. dos S.; CHIQUITO, N.do C.; ANDRADE, R. A. P.de O.; BRITO ,M. de F.P.; CAMELO ,S. H.H. Fatores de estresse no último ano do curso de graduação em enfermagem: percepção dos estudantes, **Revista de enfermagem.**, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-11692013000700020&script=sci_arttext&tlng=pt > Acesso em: 05 de set. 2015.

SILVERTHORN, D. U. **Fisiologia humana: uma abordagem integrada**. 5 ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

SMELTZER, S.C.; BERE, B.G.; HINKLE, J.L.; CHEEVER, K.H. **Tratado de enfermagem médico-cirúrgica**, 12 ed., Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2014.

SPIPKA, B.; STOUT, L.; MINTON, B.; SIZEMORE, D. Death and personal faith: A psychometric investigation. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 1977.

TEMPLER, D. I. The construction and validation of a death anxiety scale. **The Journal of general psychology**, v. 82, n. 2, p. 165-177, 1970. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00221309.1970.9920634?journalCode=vgen20>> Acesso em: 05 de set. 2015.

TERRA, F.de S. **Avaliação da ansiedade, depressão e autoestima em docentes de Enfermagem de universidades públicas e privadas**, Ribeirão Preto, 2010. 258 f. Dissertação (Doutorado) – Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, Programa de Pós-Graduação, Universidade de São Paulo Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto, 2010. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-11692013000700010&script=sci_arttext&tlng=pt > Acesso em: 01 de set. 2015.

UMANN, J.; GUIDO, L. de A.; SILVA, R. M. da. Estresse, Coping e Presenteísmo em enfermeiros que assistem pacientes críticos e

potencialmente críticos. **Revista da Escola de Enfermagem da USP, São Paulo, 2014.** Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/reeusp/v48n5/pt_0080-6234-reeusp-48-05-891.pdf> Acesso em: 15 de out. 2015.

VASCONCELLOS,E.G.;CHIATTONE,H.B.deC.;RIEHELMMANN,J.C.;-GASPAR,K.C.;SEBASTIANE,R.W. **Psicologia da saúde** (um novo significado para a prática clínica), 2 ed. rev. e ampl., São Paulo: Cengage Learnig, 2011.

VIANA, M. **Mudanças nos conceitos de ansiedade nos séculos XIX e XX: da Angustneurose a DSM-I.** 2010. 204 f. Tese (Doutorado em Fisiologia) – Universidade Federal de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Fisiologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010. Disponível em:<<http://www.dfmc.ufscar.br/uploads/publications/4f049a4d78f1d.pdf>> Acesso em: 15 de out. 2015.

VIANNA, R.B.; CAMPOS, A. A.; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Histórico, diagnóstico e epidemiologia da ansiedade infanto-juvenil. **Revista Brasileira de Terapias Cognitivas**, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: < http://pep-sic.bvvsalud.org/scielo.php?pid=S180856872010000200003&script=sci_art-text > Acesso em: 16 de nov. 2015.

CAPÍTULO XVII

A EXPERIÊNCIA DA PERDA DE UM ENTE QUERIDO: ESTUDO DE CASO EM JUAZEIRO DO NORTE – CEARÁ

*Cristina Maria Gomes de Araújo
Marcus Cêzar de Borba Belmino*

INTRODUÇÃO

A morte é uma temática que sempre se atualiza nos campos de compreensão dos sentidos da existência humana. De uma forma única, a morte consegue atravessar nossas experiências a partir de uma ambiguidade fundamental que se apresenta ora como intimidade (ou seja, como uma dimensão inevitável de nossa experiência, e por isso, constantemente sabida) e ao mesmo tempo como um profundo mar do desconhecido, em que nunca tivemos exatamente certeza de como ela se apresenta como experiência. De qualquer modo, se não podemos saber exatamente como é a vivência da morte, podemos indaga-la a partir dos vivos, ou seja, daqueles que restam na existência perante o implacável golpe que é ver alguém morrer. O objetivo desta pesquisa foi justamente indagar esse campo, a saber, compreender os sentidos possíveis produzidos na experiência da perda de um ente querido e com isso, buscar compreender, mesmo que de forma pontual, os sentidos produzidos por alguém que viveu a experiência de perda de um filho e o modo como foi significado o luto.

Para alcançar o objetivo, utiliza-se de um estudo de caso tendo como método a pesquisa qualitativa e fenomenológica por meio de uma entrevista semiestruturada com uma mãe que perdeu um filho em um acidente automobilístico. Também caracteriza-se como uma pesquisa bibliográfica fundamentada nas referências de vários autores, que relacionam as concepções que discutirá a temática em destaque.

Justifica-se o desenvolvimento desta pesquisa pela necessidade de expor à sociedade no geral, a clareza dessa problemática no que diz respeito ao luto como elemento causador de intenso sofrimento, quando da experiência da morte no seio familiar, já que o morrer faz parte da vida humana.

Sabe-se que a experiência com morte é um fenômeno que um dia

todos irão vivenciar, mas que para muitos pode ocasionar sentimento de desamparo e desesperanças e, às vezes, o sofrimento pela perda de uma pessoa querida tende a ocasionar desordens psíquicas. Então, como enfrentar a dolorosa etapa do luto? O que acontece com a mãe quando morre um filho?

Espera-se que este trabalho contribua para a ampliação do conhecimento com o meio científico e social à medida que se realiza a reflexão nos acervos teóricos voltados para o assunto em questão, contribuindo e proporcionando informações importantes para os interessados em enriquecer seus conhecimentos com relação às experiências vivenciadas por familiares que passaram por esse processo, o qual é constituído a partir da dor e do sofrimento pela não aceitação da perda da pessoa querida em primeiro momento, podendo o luto durar meses, anos ou até mesmo nunca terminar.

REFERENCIAL TEÓRICO

Compreendendo o impacto da morte

A ideia da morte, por si só, já se torna um fato inaceitável, e quando ocorre com um membro familiar é como se o mundo que o cerca tivesse acabado. Para Kubler-Ross (2008) com o impacto da notícia de que um ente querido faleceu, a pessoa tende a não aceitar a morte, especialmente quando se trata de uma morte repentina, como por exemplo, um acidente.

Na concepção de Guarnieri (2003, p. 28) “[...] é difícil avaliar o impacto que uma morte pode provocar em nossas vidas”. Acredita-se que não importa a maneira em que uma pessoa seja notificada sobre a morte de alguém, o choque é inevitável e em muitos casos é passível de sequelas psicológicas. Nesse sentido, as maneiras de como enfrentar a notificação do falecimento de uma pessoa amada divergem conforme o temperamento e as representações que são vistas pelas perspectivas de quem está passando pelo episódio, porém, sabe-se que nunca é algo enfrentado tranquilamente.

Sabe-se que a separação e a dor surgem após a certeza da perda. O fato de não ter mais a presença do ente querido, faz com que a pessoa que perdeu sinta-se desamparada, insegura e isto pode proporcionar delírios e idealizar o desejo de que a pessoa falecida esteja em determinados ambientes. Para Edler (2008, p. 83) “o desejo é aquela chama que ilumina o sujeito em busca de algo que acredita ser uma fonte de realização”, portanto, entende-se que o enlutado passa por uma confusão em relação a como lidar com a situação e, por isso, não compreende como o fato aconteceu. É possível surgir múltiplas reações se essa experiência não for trabalhada com a veracidade dos fatos; dentre elas pode-se destacar o isolamento, o choro constante, a agressividade ou até mesmo passar a ter mais apego com as pessoas queridas por medo de perdê-las.

O choque diante da morte, geralmente, ocasiona angústia, tristeza e falta de ânimo para continuar vivendo. Nesse sentido, Fukumitsu (2004, p.83) enfatiza que no decorrer desse processo “[...] é nosso dever recuperar nossas vidas. Apesar da dor causada pela perda, temos de nos reconectar com a força, a esperança e o sentido de vida que nos é inerente [...]” e, assim sendo, a preparação do luto coopera para amortecer o impacto psicológico quando se recebe a notícia da perda do ente querido, pois quando se tem noção do que pode ser o luto, as consequências psíquicas podem ser amenizadas.

Assim, pode-se dizer que a morte de uma pessoa querida, seja qual for sua origem, é um fenômeno que influencia no comportamento psíquico de todos que conviveram com o falecido, talvez por ser a morte não aceitável e, na maioria das vezes, surpreendentemente, afeta toda a família.

Entendendo a Experiência do Luto

Entende-se que a experiência do luto é um processo doloroso intensificado pela angústia da ausência, bem como da nova realidade na qual tem que se acomodar, pois, na concepção de Markham (2000, p.9) “a morte é um fato. É uma parte natural da vida”. Mas, em muitos casos, não é aceitável de maneira natural, tendo em vista que o enlutado é afetado em diversos aspectos, dentre eles a sensação de que a morte não é verídica. Essa percepção, às vezes, pode proporcionar atordoamento e confusão de crenças e o enlutado pode se refugiar e negar a aceitar a realidade da perda.

Na opinião de Worden (2013, p.30) “algumas pessoas vivem o sofrimento de forma tão dolorosa que acabam fazendo um pacto consigo mesmas de nunca amar novamente”. Nesse sentido, a dor vivenciada também pode ser demonstrada por meio do choro ou do isolamento, não importando o tamanho da perda, mas o que ela significa, pois, geralmente, é uma experiência que faz o enlutado torna-se antissocial, isolando-se até mesmo dos familiares mais próximos, por acreditar que essa ação é correta.

Porém, Markham (2000, p.12) enfatiza que no processo do luto “não há nada de mais em deixar que seus amigos e familiares queiram consolá-lo quando você precisa”, uma vez que a socialização tende a evitar o enfraquecimento de novas relações ou ausência do estímulo para desempenhar as atividades profissionais e sociais.

Assim sendo, entende-se que a perda do ente querido é caracterizada como um sofrimento que pode destruir a estrutura psíquica de quem está vivenciando um luto sem alicerce ou ajuda psicológica. Às vezes, isso faz com que a pessoa não consiga se adaptar ao processo da perda e, menos ainda, manter firme e saudável suas emoções.

Para Barone (2004, p.74) “a adaptação à realidade é um passo complexo e representativo de grande avanço para o desenvolvimento emocional”, portanto, acredita-se que seja necessária a ajuda profissional para que o enlutado possa reestruturar seus sentimentos nos momentos difíceis que é a experimentação do luto. Nesse caso, não só o psicólogo, como todos os que o cercam, devem fornecer subsídio que contribua para amenizar não só a dor da perda, mas, toda angústia dessa experiência, especialmente quando não se consegue superar essa dor e esse fenômeno passa a interferir no seu cotidiano, bloqueando o seu desenvolvimento intelectual, físico e social.

Sabe-se que a experiência do desgosto por perder algo ou alguém é um acontecimento fatal da vida e, nesse sentido, pode-se dizer que a colaboração profissional é o elemento essencial para fazer com que a pessoa enlutada descubra que “outras experiências [...] podem se mostrar novamente cheias de significados” (WESTBERG, 2011, p.54) e, conseqüentemente, descarregue sua dor e passe a reorganizar seus sentimentos e atitudes, evitando assim, possíveis traumas psíquicos devido à experiência do luto de um ente querido.

As Etapas do Luto

Existe diversas maneira de viver o luto, e, segundo Parkes (1998) esse convívio depende muito da afinidade que existe entre o enlutado e o falecido, pois “o luto é um processo de aperceber-se, de tornar real o fato da perda” (PARKES, 1998, p. 199).

Sabe-se que o luto, geralmente, ocorre de acordo com a cultura de cada povo. Alguns fazem uso de roupas pretas apenas durante o processo do velório com o propósito de propagar sua dor. Em outras culturas, os povos prolongam o uso do preto por um período de um ano ou mais como demonstração de tristeza prolongada pela perda da pessoa amada. Porém, embasado nos estudos de Parkes (1998), pode-se dizer que o sofrimento do enlutado não implica que deva ser compreendido como um processo natural de quem perdeu um ente querido.

Ao perder alguém, o enlutado pode ficar vulnerável e sofrer todas ou algumas das fases do luto, que Kübler-Ross (2008), em seus estudos descreve:

Negação - “[...] funciona como um para-choque que age depois de notícias inesperadas e chocantes, deixando que o paciente se recupere com o tempo, mobilizando outras medidas menos radicais [...]” (p. 44).

Raiva - “[...] se propaga em todas as direções e projeta-se no ambiente, muitas vezes sem razão plausível [...]” (p.56).

Barganha - “a maioria [...] são feitas com Deus, são mantidas geralmente em segredos [...]” (p.89).

Depressão - “quando [...] o encorajamento e a confiança não tem razão de ser [...]” (p.93).

Aceitação - “[...] terá lamentado a perda iminente de pessoas e lugares queridos e contemplará seu fim próximo com certo grau de tranquilidade expectativa” [...] (p.117).

Para Kübler-Ross (2008), às vezes, o enlutado fica estagnado em algumas dessas fases. Nesses casos, acredita-se que a presença de um profissional da psicologia ou outra área, torna-se essencial para que todas as fases sejam vividas ou que a última fase seja realizada.

A mãe diante da perda de um ente querido

Falar da mãe no momento em que esta passa pela dor da perda torna-se complexo, pois todos estão a enfrentar os seus momentos de tristezas e crises emocionais que, em muitos casos, são passíveis de desestruturamento psicológicos que podem proporcionar a desordem estabelecida diante da morte de um ente querido. Geralmente, a notificação da morte, é propensa a causar dificuldade de assimilação do ocorrido, agitando todos da família, sobretudo a mãe, tanto no desenvolvimento cognitivo, emocional e social; especificamente, quando o luto não é trabalhado e conforme discorre o acontecimento fúnebre, pois, dependendo da maneira como é elaborado o luto, seu processamento psíquico pode ser de longa ou curta duração.

Acredita-se que o enfrentamento da morte de uma pessoa é um processo que abala a todos, especialmente, quando a composição familiar não possui habilidades para trabalhar o sentimento da perda, pois, “[...] além da tristeza, há muitas coisas práticas a resolver e a responsabilidade de lidar com tudo podem parecer pesadas” (MARKHAM, 2000, p. 99).

Assim, para amenizar maiores desordens no âmbito familiar, para Kübler-Ross (2008) é necessário que os envolvidos compartilhem suas emoções para poderem encarar a realidade e, unidos pelos mesmos sentimentos de tristeza, possam aos poucos aceitar a morte do ente querido. Tendo em vista a angústia com a ausência da pessoa querida, como também o desgosto por não ter a presença dela quando necessitar de ajuda, talvez seja por isso que a aquisição do processo do luto aconteça de maneira lenta, pois, sabe-se que é extremamente complicado entender de imediato que a pessoa amada encontra-se morta e que jamais retornará a vê-la.

Na visão de Edler (2008, p.43) “a elaboração do luto dá trabalho, implica um gasto energético significativo, consome tempo, e, durante esse tempo, a existência do objeto perdido é prolongada no psiquismo”. Apesar dessa não ser uma consequência ocasionada exclusivamente no meio familiar pelo espaço de convivência com o morto que pode proporcionar grandes efeitos negativos e que, possivelmente, levará ao surgimento de doenças psíquicas devido à insuficiência de oportunidade para constituir ligamento afetivo ou a

demora em romper com a dor da perda da pessoa amada e excluir-se socialmente.

Reforçando o pensamento de Edler (2008) quando coloca o quanto é terrível a perda de um ente querido, Kübler-Ross (2008, p.6) afirma que “a morte em si está ligada a uma ação má, a um acontecimento medonho, a algo que em si clama por recompensa ou castigo”. Entende-se que a autora aponta para a complexidade da crença que a morte representa, chegando a tornar-se um desafio na sua aceitação real devido às más informações ao seu respeito, tais como: “foi para o céu”, “virou uma estrela”, entre outras. Isto pode intervir no comportamento do ser enlutado e, sobretudo, interferir em suas emoções com relação à perda, que podem ser manifestadas de modo saudável ou doentio, conforme a família na qual está inserida.

Nesse sentido, a relação da mãe para com o filho vivo, é determinante sobre como reagir diante da morte, já que algumas ações podem proporcionar a imagem de que a pessoa que foi para o céu, pode um dia retornar e, como isso é impossível de acontecer, a decepção pelo não retorno do sujeito que morreu e isso, com o tempo, pode tornar-se uma vulnerabilidade psicológica, especialmente quando se perde algo ou alguém querido e ainda se mantém recorrente na lembrança a não aceitação e o desespero oriundo de sua morte. Em muitos casos, essas lembranças tornam-se perturbadoras até mesmo para se relacionar socialmente.

Fukumitsu (2004, p. 10) enfatiza que “em toda experiência de vida e, especificamente, em uma situação de perda, há uma chance de mudança e crescimento como ser humano”. Portanto, acredita-se que apesar da morte ser um processo que transforma o ser enlutado, existe sempre a possibilidade de não haver mudanças na relação familiar.

A Psicologia e a Pessoa Enlutada

No caso do luto, esse profissional deve procurar colaborar com o sujeito que perdeu o ente querido e que evidencia alguma patologia psíquica por não aceitar a ausência da pessoa amada e com o passar do tempo se torna antissocial (TRINDADE e TEIXEIRA, 2011). Na visão de Bromberg (2000), para colaborar e desempenhar atividades de ajuda, o psicólogo deve utilizar-se da psicoterapia, que é a técnica de escuta e, em alguns casos, de aconselhamento.

Portanto, supõe-se que o psicólogo é apto para reorganizar a composição psíquica da pessoa que se depara com algum problema ocasionado pelo luto, tendo em vista o luto ser complexo para algumas pessoas. E como a função do profissional da psicologia é voltada para a saúde mental, cabe a ele facilitar a construção de mecanismos para transformar a dor da perda em acei-

tação sem transtorno psicológico, ou seja, colaborando com o sujeito para que compreenda a si mesmo e enfrente a situação do luto com menos sofrimento.

Acredita-se que a intervenção profissional do psicólogo em muitos casos de luto torna-se necessária para identificar as dificuldades nesses desempenhos, pois, como enfatiza Parkes (1998, p. 22), “[...] o luto pode não causar dor física, mas causa desconforto e geralmente altera nas funções. Por isso, pessoas recém-enlutadas são tratadas pela sociedade como se estivesse enlutada”. Nesse sentido, espera-se que a intervenção seja fundamental para fazer com que o enlutado se livre de suas dores emocionais e volte a reformular seus sentimentos e atitudes.

A partir da psicoterapia é possível, também, fazer com que o enlutado não se sinta incomodado por estar frequentando um psicólogo para poder enfrentar a realidade da perda e, com isso, ter uma maior capacidade de adaptar-se ao período do luto com menos sofrimentos e angústia.

METODOLOGIA

Método da Pesquisa

O objetivo da pesquisa é discutir os elementos colhidos por meio da experiência captada na entrevista realizada com uma mãe que perdeu seu filho em um acidente automobilístico, a partir de um estudo de caso de base fenomenológica. Gil (2007, p.54) afirma que nesse procedimento “o pesquisador não pretende intervir sobre o objeto estudado, mas revelá-lo tal como ele o percebe”, e assim ocorrerá com as informações colhidas durante o referido estudo.

Portanto, o procedimento necessário ao desenvolvimento da pesquisa em questão é de caráter fenomenológico, tendo em vista que “a fenomenologia [...] só visa o dado, sem querer decidir se este dado é uma realidade ou uma aparência: haja o que houver, a coisa está aí” (GIL, 2008, p.33). Moreira (2004, p. 108) corrobora dizendo que o método fenomenológico “[...] enfoca fenômenos subjetivos na crença de que verdades essenciais acerca da realidade são baseadas na experiência vivida”. Assim, esse método nos ajuda a ressaltar a percepção do significado da experiência da perda do ente querido.

Giorgi (1985 apud MOREIRA 2004, p. 110) também enfatiza que o “método fenomenológico destina-se a empreender [...] fenômenos humanos, tais como vividos e experienciando”, ou seja, é preciso explorar as experiências vivenciadas pela pessoa. Neste caso, a mãe entrevistada, vivencia na sua rotina diária a experiência da perda de seu filho.

A pesquisa em questão também é de cunho qualitativo que na

concepção na Zanelli (2002, p. 83) “o rigor na condução de estudos qualitativos, é dado pela clareza e sequência lógica das decisões de coleta, pela utilização de métodos e fontes variadas e pelo registro cuidadoso do processo de coleta, organização e interpretação”. No que diz respeito à pesquisa de caráter descritivo, para Vergara (2007, p.48) ela “não têm o compromisso de explicar os fenômenos que descreve, embora sirva de base para tal explicação”, sendo assim, esse método mostra facilidade de proporcionar a exposição das informações a ser produzida e consente narrar e compreender a experiência aqui investigada.

Amostra

É composta por uma pessoa divorciada do sexo feminino, que se encontra na faixa etária entre 40 a 50 anos de idade e que há quase dois anos perdeu seu filho em um acidente automotivo.

Segundo Vergara (2007, p.51) a amostra é “constituída pela seleção de elementos que o pesquisador considere representativos da população alvo”. Assim a escolha aconteceu pelo fato dessa pessoa ser a única, entre outras, que consentiu que a sua história servisse de embasamento para este trabalho.

Procedimentos

Foi feita uma entrevista semiestruturada, pois, segundo Minayo (2007, p.64) “são as entrevistas que combinam perguntas fechadas e abertas, em que o entrevistado tem a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender a indagação formulada”. A entrevista foi gravada e transcrita integralmente.

May (2004, p. 145) corrobora dizendo que “as entrevistas geram compreensões ricas das biografias, experiências, opiniões, valores, aspirações, atitudes e sentimentos das pessoas”. Sabe-se que esse instrumento torna-se essencial para identificar a experiência da perda de um ente querido.

Deste modo, por meio do levantamento bibliográfico que aborda a temática, é possível relacionar os conhecimentos observados, além de produzir informações científicas expressivas que colaboram com a riqueza do estudo.

A análise foi feita a partir das falas da entrevistada que segundo Lakatos e Marconi (2008, p.278) é “uma conversação efetuada face a face, de maneira metódica, que pode proporcionar resultados satisfatórios e informações necessárias”, e, portanto articulada com o material bibliográfico tendo em vista que, para Moreira (2004), a entrevista é composta de leitura e releitura para que o entrevistador entenda o sentido apresentado pelo entrevistado.

Feito isso, o pesquisador sintetiza esses sentidos em categorias que, a partir dessas categorias criadas (fundadas no discurso do entrevistado) essas categorias podem ser confrontadas com o aporte teórico levantado na pesquisa bibliográfica.

Destarte, o levantamento bibliográfico tem como base os registros em livros, revistas, artigos e sites, pois, segundo Gil (2007, p.64), a “pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos”. Logo, pode-se dizer que a referida pesquisa incide no levantamento de fontes documentais, bem como em registrar informações acerca de uma temática seguindo etapas de seleção e exploração das teorias mais relevantes aos assuntos explicitados a partir do referencial teórico produzido com as informações levantadas (MINAYO, 2007).

A coleta de dados consiste em recolher informações por meio de uma pré-análise e seleção dos documentários resultantes dos estudos teóricos através do sistema biblioteca do meio eletrônico, no qual foi acessado o banco *Scientific Electronic Library On Line* – SCIELO; Lilacs, Biblioteca Virtual de Saúde - BVS e Google Acadêmico, por divulgarem informações importantes para a presente pesquisa.

Na concretização dos dados são consideradas as teorias que englobam a psicologia, a morte e a experiência destas no âmbito familiar e na exploração dos documentos bibliográficos. É possível identificar aqueles relevantes ao assunto, os quais enfatizam não só os aspectos intrínsecos à temática em questão, mas também os assuntos coerentes com as categorias e sentidos encontrados na entrevista.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Sobre a entrevistada

Para facilitar o entendimento da experiência aqui apresentada, se fez necessária visitação à residência de uma mãe que perdeu seu filho em um acidente automobilístico há alguns anos. A partir deste momento, a enlutada passa a ser denominada de Maria e o filho falecido passa a ser cognominado pelo nome fictício João, preservando, assim, as suas identificações.

A entrevistada é mãe de quatro filhos, praticamente os criou só, já que é separada do esposo há mais de vinte anos. Seus filhos são quatro e, dentre eles, apenas João morava com ela. Segundo “EC”, “BC” era um jovem, alegre e sempre arrodado de amigos. Conseguiu se formar no ensino superior poucos meses antes do seu falecimento.

A Notificação da Morte

A notícia da morte de João foi por intermédio da presença de uma amiga que mora distante e que se encontrava em sua porta às cinco da manhã. Quando Maria a viu, já sentiu que algo de errado tinha acontecido com seu filho. Em suas palavras:

Ninguém me disse, pois quando vi minha amiga e não vi o carro dele, eu já abri o portão gritando: “O que foi que aconteceu com João?” “Meu filho morreu?” (choro). Aí, fiquei totalmente descontrolada e ela apenas confirmou o que eu mais temia, me abraçou e me deitou no sofá. Eu não sei dizer o que senti naquele momento, o mundo apagou. Da sala fui para o quarto; eu gritava e chorava, pedindo para que alguém dissesse que era mentira.

Percebe-se na fala de Maria que a confirmação da amiga com relação a sua indagação sobre a morte do filho era apenas uma desculpa para a não aceitação do fato. Segundo Worden (2013, p.9) “estes são, muitas vezes, os primeiros pensamentos que surgem após a notícia de uma morte, especialmente se a morte foi repentina”, principalmente quando os sentimentos que envolvem a relação entre mãe e filho são de cumplicidade.

O Sentimento Com Relação à Morte do Filho

No decorrer da entrevista, Maria, entre soluções, se referiu ao seu sentimento de quando recebeu a notícia da morte do seu filho, como:

O pior momento da minha vida. Não existe outro não, né? Praticamente fui à última a saber; pois meus filhos que moram em São Paulo e minha filha que mora em Recife; meus irmãos que moram fora... Todos ficaram sabendo primeiro do que eu. É tanto que todos chegaram cedo, relativamente cedo. Porque o acidente aconteceu às duas e meia da manhã, e eu só fiquei sabendo entre quatro e meia e cinco horas, e eles souberam na hora.

Para a entrevistada, João era seu porto seguro, sempre presente em sua vida. Estava constantemente solucionando os problemas, desde uma lâmpada queimada até a parte financeira. Na concepção de Lückemeyer (2008, p.29) “[...] não se trata apenas de um indivíduo que faleceu e sim de um membro da família que exercia funções e era devoto de afetos [...]”, nota-se no semblante da mãe enlutada, uma expressão de raiva, devido ser a última pessoa, a saber, da morte de seu filho.

No dia da morte de seu filho, Maria não sabe o que sentiu na hora em que ficou sabendo. Em suas falas, diz que:

O mundo apagou. Não acreditava que João tivesse morrido. Apesar de ter muita gente ao meu redor: meus outros filhos, irmãos e até mesmo o meu

ex-esposo, mas, era como se eu estivesse só, desamparada, insegura, pois com “BC” eu me sentia muito segura. Ele era muito destemido e sempre me fortalecia com suas palavras.

Observa-se, nas palavras da entrevistada, que a mesma sofreu o que Kübler-Ross (2008, p. 44) denomina de negação. Talvez sua ausência memorial quando se refere a “o mundo apagou” tenha sido o “[...] para-choque que age depois de notícias inesperadas e chocantes [...]”. Portanto, cabiam àquelas pessoas que estavam ao seu lado respeitar seus sentimentos e seu momento de dor.

Com relação ao sentimento mais forte que sentiu no dia do velório, Maria expõe sua dor de maneira suave, mas ainda sofrida, tendo em vista não acreditar que seu filho amado estava dentro de um caixão. Uma pessoa que estava no começo de uma vida profissional, pois, apesar de fazer poucos meses que tinha se formado, já estava exercendo sua profissão e sonhava em galgar dias melhores, já que sofreu demais para conseguir terminar seus estudos. Em suas palavras:

A vida ainda não tem sentido. Às vezes sinto raiva, desgosto, já não sou mais feliz, nem mesmo quando todos os meus filhos e netos estão ao meu redor, porque falta a presença de João, pois tudo e todos me fazem lembrar dele. É uma dor que não tem dimensões para explicar. Não consigo acreditar que vi meu filho dentro de um caixão logo quando ele tinha conquistado sua independência profissional. Ainda hoje questiono Deus porque João e não eu, já que tinha todos os meus sonhos realizados, que eram ver meus quatro filhos formados e independentes?

Acredita-se, pelos sentimentos repassados em suas falas, que Maria vivenciou em um só momento, o que Kübler-Ross (2008) denominou de estagio da raiva e da barganha. Na raiva, a entrevistada manifesta sua revolta para com Deus, especialmente quando a família está reunida e não está entre eles o seu filho querido, ao mesmo tempo em que tenta, ainda, negociar com Deus, para que fosse ela e não o filho que tivesse morrido.

O Enfrentamento da Morte do Filho

Maria também enfatizou que nos primeiros dias após o falecimento de seu filho, ela não tinha ânimo para nada. Às vezes ligava a televisão para não sentir-se só e que, na maioria das vezes, nem prestava atenção no programa que estava passando, mas um dia, uma entrevista em um programa que ela não lembra qual, lhe chamou atenção.

Tratava-se de uma pessoa que falava da “dor sem nome”, pois, segundo ela, quando um pai ou uma mãe morre o filho se torna órfão; quando o marido ou a esposa falece, o seu conjuge passa a ser chamado de viúvo;

mas quando um filho morre, não se tem uma denominação para a dor de uma mãe ou do pai. Aquilo me deu forças para enfrentar a realidade, pois, até então, eu só pensava em dormir para esquecer aquele momento.

Azevedo (2013, p.16) corrobora dizendo que “quando se perde um filho a dor é tamanha que o mundo ainda não inventou um nome”. Para a entrevistada, sua dor é verdadeiramente profunda e a saudade que sente do filho falecido não é possível encontrar palavras para defini-la .

A Saudade do Filho e a Descrença

A entrevistada relata o quanto é sofrida a perda de seu filho, a ponto de perder sua fé na Santa de sua devoção pois rezava e a pedia para proteger seus filhos. Em suas palavras:

Eu tinha muita confiança em Nossa Senhora, sempre em minhas orações a suplicava para que protegesse meus filhos e, quando aconteceu o acidente, eu fiquei muito desgostosa e chateada com Deus e com Ela, pois confiava Nela demais e rezava todo dia o terço e o ofício Dela. Tanto que, depois disso, eu nunca mais consegui rezar; não que eu tenha perdido a fé, mas a confiança eu acho que perdi.

Pode-se dizer que no decorrer do luto é comum as pessoas se revoltarem com os seus santos de devoção e com Deus, especialmente, por estes permitirem que sofram com a perda de seus familiares. Souza (2012, p.32) em sua pesquisa relata a fala de uma de suas entrevistadas, quando a mesma diz que “na fase do luto é muito normal as pessoas se rebelarem contra Deus, [...] questionam porque Deus levou aquela pessoa, começam a perder a fé”. Logo, notou-se que Maria vivenciou a descrença em seus santos, sua confiança foi abalada, mas relata que aos poucos conseguiu superar o que ela denominou de “*fraqueza*”, pois entende que “*somente em Deus é que se consegue forças para suportar tamanha dor*”. Deste modo, a fé em Deus surge como um suporte de fortalecimento e garantia no enfrentamento de seu luto.

Fortalecimento na Experiência de Outras Pessoas

Para lidar com sua dor, Maria passou a escutar outras pessoas que passaram por algo semelhante a seu sofrimento e, após uma visita no Hospital do Câncer para fazer doações, se sentiu mais fortalecida, pois viu que tinha pessoas passando por situações piores do que a sua.

Uma senhora ouvindo minha historia se aproximou e disse: “A senhora perdeu só um e eu perdi três e todos assassinados”. Isso me fez ver que existem pessoas que passam por coisas piores do que a que estava passado,

pois eu acho que pior do que perder um filho em um acidente é saber que ele foi assassinado, por que além da dor fica o ódio, sem falar que a família toda teria sido desestruturada, porque a revolta seria grande. Meu filho era tão bom que partiu sem deixar intrigas, pois quando aconteceu o acidente, ele estava sozinho no carro e não colidiu com ninguém. Bateu em um poste e isto me conforta, porque, às vezes, quando acontece de ter outra pessoa junto em um acidente em que os dois morrem, a família do outro além de sofrer muito, sempre fica culpando alguém. Mas, meu filho não, ele foi só.

Com base nas falas da entrevistada, entende-se que a mesma já se aproxima da fase da aceitação, pois, como enfatiza Pascoal (2012, p.5) em sua pesquisa, o período da aceitação é quando o “enlutado não sente a raiva, não nega o acontecido e não tenta barganhar; ele refletiu sobre o acontecido e encontrou uma relativa calma interna”.

A admissão da existência de pessoas que passam por dores maiores que a dela e a tentativa de fazer comparações do seu sofrimento com de outros já demonstra conformação pela sua perda. Maria ainda afirma que a única coisa que a conforta é saber que seu filho partiu sem deixar mágoa e inimizade para sua família.

Nota-se que a maneira como o filho de Maria faleceu também serviu de conformação para que a sua dor fosse amenizada. Isto não significa que sua dor foi eliminada, apenas que passou a aceitar que a morte de seu filho não ocasionou a morte e sofrimento de outras pessoas. Pois segundo Freitas (2000, p.56), “enfrentar tais sentimentos, superá-los e deles emergir com a aceitação da morte e um compromisso com a vida”. E cabe a enlutada vivenciar os momentos atuais, apenas contando com tempo para amenizar sua dor.

Momentos Atuais

Observa-se nas falas seguintes que em Maria, apesar de demonstrar conformação, seu luto oscila, especialmente quando relata que:

Hoje eu me identifico com o mar, pois tem dias que me sinto serena como as ondas calmas e tem dias que me sinto revoltada, como quando o mar está em fúria, e fico me questionando porque tanta gente ruim e tanta gente mal no mundo ficam (choro) e logo meu filho, que era uma pessoa do bem, foi tirado de mim de uma maneira tão brusca. As vezes é difícil aceitar.

Aqui percebemos o caráter dinâmico do luto, havendo a possibilidade do enlutado conseguir superar sua perda, ou de permanecer vivenciando os momentos de angústias, em um processo contínuo, nunca totalmente finalizado. Tendo em vista que, na leitura de Kübler-Ross (2008), as fases do luto não são estagnadas ou concluídas, elas podem surgir em qualquer etapa da vida do enlutado e, que essas fases sejam constantes. Isso acontece na vivên-

cia aqui citada, pois para a entrevistada sempre irá haver indagações com relação à partida do filho e, em buscas de respostas, surge os apegos emocionais as revoltas e a saudade.

Os Outros que se Relacionavam com o Filho

Apesar da presença de pessoas queridas em seu dia a dia, para Maria, a que mais lhe foi fundamental logo após o velório e que a confortava, era a da ex-namorada do seu filho. Mas essa, ao casar, ocasionou mais uma perda na vida da entrevistada. E como a dor pelo filho morto ainda não tinha cicatrizado, ela relata que também foi difícil ajustar-se a esta perda, pois, em muitos momentos, sentia como se fosse injusta. Como afirma Souza (2012, p. 35) “é comum às pessoas terem nesse primeiro momento um sentimento de revolta e injustiça”, assim entende-se que o casamento da ex-namorada de seu filho foi dolorido quase tanto quanto a morte de João. Assim, ela afirma:

A sua ex-namorada, pessoa que ele dizia a todo mundo que era a mulher da vida dele, passou a vir diariamente na minha casa. Eu via nela um pouco do meu filho; é tanto que quando soube que ela tinha arranjado um namorado e, em menos de um ano após o falecimento, e logo em seguida ela casou, eu me senti desestabilizada e revoltada. Fiquei sem falar com ela e ainda não aceito o fato dela ter casado, porque ela demonstrava que gostava demais da minha pessoa e em não confiar em mim para contar que pretendia casar e refazer sua vida, eu vejo como uma traição. Não me sinto bem em vê-la.

Com o turbilhão de sentimentos que a entrevistada relata, ela acaba transferindo também a revolta para outras pessoas e exige delas a mesma lealdade que ela tem. Essa revolta também tem a ver com o que Kübler-Ross (2008) aponta como uma fase parte do processo do luto. Assim, a revolta sentida contra a vida, Deus e a si mesma, também é dirigida aos outros e o modo como eles se relacionam com o ente querido perdido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por tudo que foi estudado e escutado da entrevistada, acredita-se que independente da maneira de como a pessoa é informada sobre o falecimento de alguém amado ou de qualquer outro ser, o choque é inevitável e possível de causar dor e sequelas psicológicas. Pois se sabe que a pessoa que suporta ou padeceu com a experiência da morte de um ente querido, quando não assistido por profissionais habilitados capazes de ajudar no processo de vivência do luto, tende a sofrer danos a ponto de modificar sua maneira de ser e de agir perante os demais familiares e sociedade.

No caso em questão, a morte do filho da entrevistada trata-se de

uma experiência caracterizada pela tristeza, dor e angústia provocada pela separação súbita e isto faz com que a pessoa sinta-se desamparada e insegura, pois por meio da experiência do luto é possível aparecer múltiplas reações, inclusive o isolamento social.

Compreendeu-se que o enfrentamento da morte de um membro da família é um processo que abala a todos os envolvidos, e, nesse caso, especialmente a mãe. A ideia dos pais verem a morte dos filhos é contra a ideia comum de que os filhos acompanham o falecimento dos pais. Por isso, sempre poderá existir a sensação de que o falecimento de seu filho não é verídico e esse sentimento pode ocasionar descrenças e revoltas e, com isso, a mãe pode se refugiar e recusar a aceitar a realidade da perda.

Com base no estudo de caso, pode-se dizer que a entrevistada buscou vivenciar seu luto de uma maneira possível, procurando administrar sua dor. Para ela é imprescindível se acostumar com a ausência do falecido e que tanto a angústia como as tristezas vão permanecer, mas que é necessário saber processar essa vivência.

Assim, a enlutada desabafou e expôs seus sentimentos, já que o essencial na visão dela agora é encontrar a melhor maneira de vivenciar as angústias e dores pela perda do filho. Com isso, pode-se dizer que a entrevistada, após alguns anos da sua perda, possa admitir e consentir a conformação pela morte do seu ente querido de maneira que seus sentimentos possam ser menos doloridos.

Sendo assim, espera-se que este trabalho, possa servir de subsídio para os futuros pesquisadores que desejam aprofundar-se com relação ao tema em questão. Acredita-se ter sido de fundamental importância para a ampliação dos conhecimentos da autora desta pesquisa. Não menos importante é averiguar, a partir dos teóricos, o quanto o assunto é difícil, cujos modos de vivenciar o luto são inesgotáveis e requer sempre um estudo cada vez mais aprofundado.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, M. E. **A dor que não tem nome**. 3 ed. São Paulo: Ave Maria, 3013.

BARONE, K. C. **Realidade e luto**: um estudo da transicionalidade. São Paulo: Casa, 2004.

BROMBERG, M. H. P. F. **A psicoterapia em situação de perdas e luto**. Campinas: Livro pleno, 2000.

EDLER, S. **Para ler Freud. Luto e melancolia**: à sombra do espetáculo. Rio

de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FREITAS, N. K. **Luto materno e psicoterapia breve**. São Paulo: Summus, 2000.

FUKUMITSU, K. O. **Uma visão fenomenológica do luto um estudo sobre perdas no desenvolvimento humano**. São Paulo: Livro Pleno, 2004.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2007.

GUARNIERI, M. C. M. **Do fim ao começo falando sobre perdas, luto e morte**. São Paulo: Paulinas, 2003.

KÜBLER-ROSS, E. **Sobre a morte e o morrer**. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LAKATOS, E. M.; MARCONI. M. A. **Técnica de pesquisa**: planejamento e execução de pesquisa, amostragem e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados. 7 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

LÜCKEMEYER, R. M. B. **Aonde está você agora além de aqui dentro de mim?** Um estudo de caso acerca do luto materno decorrente de morte trágica. 2008. Disponível em: http://busca.unisul.br/pdf/95068_Roberta.pdf. Acesso em: 09 abr. 2015.

MARKHAM, U. **Luto: esclarecendo suas duvidas**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ágora, 2000.

MARTIN, A. N. **Luto, esperança e consolo: quando um ente querido morre em Cristo**. Tradução de Flávia Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2013.

MAY, T. **Pesquisa social**: questões, métodos e processos. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do Conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 10 ed. São Paulo: Hucitec. 2007.

MOREIRA, D. **O método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thompson, 2004.

PARKES, C. M. **Luto**: Estudos sobre a perda na vida adulta. São Paulo: Summus Editorial, 1998.

PASCOAL, M. **Trabalho em grupo com enlutados**. 2012. Disponível em:

<http://www.scielo.br>. Acesso em: 15 abr. 2015.

REBELO, J. E. S. C. **Contributos para o estudo do processo de luto**. 2003. Disponível em: <http://olp.speil.pt/Rebello2002/Mestrado.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2014

SOUZA, A. P. C. **Morte de um ente querido**: a espiritualidade como facilitadora na elaboração do processo de luto. 2012. Disponível em: http://www.institutohumanista.com.br/morte_de_um_ente_querido.pdf. Acesso em: 12 abr. 2015.

TRINDADE, I.; TEIXEIRA, J. A. C. **Aconselhamento psicológico em contextos de saúde e doença**: Intervenção privilegiada em psicologia da saúde. *Análise Psicológica*. 2000. Disponível em: www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/aps/v18n1/v18n1a01.pdf. Acesso em: 06 abr. 2014.

VERGARA, S. C. **Projetos e relatórios de pesquisa em administração**. 6 ed. São Paulo, Atlas, 2007.

WESTBERG, G. E. **Perdas e luto**: como encontrar serenidade nas grandes provações da vida. Tradução de Denise Jardim Duarte. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

WORDEN, J. W. **Aconselhamento do luto e terapia do luto**: um manual para profissionais da saúde mental. Tradução de Adriana Zelberman.; Letícia Bertuzzi.; Susie Smidt. São Paulo: Roca, 2013.

ZANELLI, J. C. Pesquisa qualitativa em estudos da gestão de pessoas. **Rev. Estudos de Psicologia**. n. especial. p. 79-88. 2002.

SOBRE OS AUTORES

Antonieli dos Santos Gomes Filho - Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, com área de concentração em História e Educação Comparada. Docente do curso de Administração da Faculdade Vale do Salgado (FVS). Coordenador do Laboratório Interdisciplinar em Estudos Organizacionais e do Trabalho (LIEOT/ FVS). Professor-pesquisador do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência (LIEV/UNILEÃO). Especialista em Gestão de Recursos Humanos pela Faculdade de Juazeiro do Norte (FJN). Tecnólogo em Gestão Comercial pelo Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (UNILEÃO). E-mail: antonieli.historiacomparada@gmail.com

Antonio Carlos Borges Martins - Mestre em Letras/Literatura Brasileira e Mestre em Psicologia/Psicanálise (ambos pelo CESJF). Especialista em Filosofia Moderna e Contemporânea (UFJF). Licenciaturas em: Ciências (CESJF), Filosofia (UNICAP), Psicologia (UNIPÊ). Docente do curso de Pedagogia - PARFOR/URCA. Docente do curso de especialização em Psicopedagogia - IESP/UNAVIDA. Psicólogo clínico.

Antonio Leonardo Figueiredo Calou - Mestrando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), sob a área de concentração em Ciências Sociais das Religiões, Educação e Saúde. Membro do Núcleo de Pesquisas Socioantropológicas das Religiões e de Gênero (SOCIUS). Pesquisador/bolsista CAPES e membro do corpo editorial da revista Diversidade Religiosa (UFPB); Especialista em Educação, Pobreza e Desigualdade Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Regional do Cariri (URCA); E Tecnólogo em Gestão de Recursos Humanos pela Universidade Anhanguera (UNIDERP). E-mail: leo.calou@hotmail.com

Carmeci dos Reis Viana - Pedagoga e mestranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará.

Carolina Maria Campos de Saboya - Professora de Direito no Centro Universitário Leão Sampaio-Unileão e na Universidade Regional do Cariri-Urca, em ambas, em seus Núcleos de Prática Jurídica-NPJ, além de ministrar outras disciplinas e exercer outras atividades, como a Coordenação de Cultura do Geopark Araripe e ser membro da comissão de Patrimônio

Histórico da Urca. Possui mestrado em Direito pela Universidade Federal do Ceará-UFC. Advogada.

Cicera Tania Siqueira – Graduada em Enfermagem pela Faculdade de Vale do Salgado (FVS).

Cícero Joaquim dos Santos - Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestre em História e Culturas pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). É Professor Assistente da URCA. Líder do Núcleo de Pesquisa em História Oral e Tradições (CNPq/URCA), no qual lidera a linha de pesquisa Morte, Memória e Religiosidade. E-mail: c.joaquimsantos@yahoo.com.br

Cristina Maria Gomes de Araújo - Graduada em Psicologia (UNILEÃO) e Especialista em Psicologia Clínica com enfoque em Gestalt-terapia. E-mail: cris.exu@hotmail.com

Eduardo Vivian da Cunha – Possui doutorado (2012) e mestrado (2008) em Administração pela Universidade Federal da Bahia e graduação em Engenharia Química pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2002). É professor pela Universidade Federal do Cariri atuando nos cursos de Administração Pública, Administração e no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional Sustentável (Proder), principalmente com os seguintes temas: economia solidária, incubação, redes, desenvolvimento local e sustentabilidade.

Emanuel Marcondes de Souza Torquato – Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Professor-pesquisador e Líder do Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidades, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações (NECA-GE –UFCA/UNILEÃO/URCA/FJN) – www.necageufca.wix.com/necage. Núcleo de Pesquisa e Estudo em Filosofia e Educação – NUPEFE- www.dialogosfilosofico.wix.com/nupefe-urca. E-mail: marcondes.torquato@ufca.edu.br.

Fernando Sepe Gimbo – Graduação em Comunicação Social pela Fundação Casper Líbero e Graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com período de intercâmbio nas universidades Sorbonne (Paris IV) e Vincennes (Paris VIII). Mestrado em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Doutorando pela Universidade Federal de São

Carlos (UFSCar) Atualmente é professor assistente na Universidade Federal do Cariri (UFCA). Suas principais áreas de atuação são: filosofia contemporânea, teoria das ciências humanas e estética. E-mail: fernando.gimbo@ufca.edu.br

Francisco Arrais Nascimento – Doutorando em Psicologia Clínica pela Universidade Católica do Pernambuco – UNICAP. Mestre em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Graduado em Psicologia pelo Centro Universitário Doutor Leão Sampaio/UNILEÃO. Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri e Docente de Psicologia pelo Centro Universitário Leão Sampaio – UNILEÃO. Professor pesquisador do Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidades, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações (NECAGE –UFCA/UNILEÃO/URCA/FJN). Professor-pesquisador do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência (LIEV/UNILEÃO). E-mail: francinetejunior@leaosampaio.edu.br

Francisco Francinete Leite Júnior – Mestre em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Graduado em Psicologia pelo Centro Universitário Doutor Leão Sampaio/UNILEÃO. Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri e Docente de Psicologia pelo Centro Universitário Leão Sampaio – UNILEÃO. Professor pesquisador do Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidades, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações (NECAGE –UFCA/UNILEÃO/URCA/FJN). Professor-pesquisador do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência (LIEV/UNILEÃO). E-mail: francinetejunior@leaosampaio.edu.br

Isaac de Oliveira Magalhães e Silva- Graduado em Direito pelo Centro Universitário Leão Sampaio (UNILEÃO). Pesquisador Auxiliar do Laboratório Interdisciplinar de Estudos da Violência (LIEV) na Linha de Pesquisa Educação Brasileira e Internacional. Pesquisador na área de religiões e religiosidades, com ênfase em análise de discurso. E-mail: isaacmoliver@gmail.com

Janine Sarmento Ramos - Discente do curso de Administração Pública da Universidade Federal do Cariri (UFCA). E-mail: janinesarmento.ramos@hotmail.com

Jéssyca Diniz Medeiros - Licenciada em Música pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com ênfase instrumental em Violino. Graduada em Gestão de Saúde Pública na Universidade Regional do Cariri (URCA). Membro-colaboradora do Projeto e Grupo de Pesquisa e Estudos AGRUPA-

MENTOS DA MÚSICA TRADICIONAL DO CARIRI CEARENSE. Integra o Grupo de Mulheres Negras do Cariri: Pretas Simoa. Presidente do Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescentes (CMDCA) do Juazeiro do Norte. Mestranda em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira. Bolsista da Fundação Cearense de Amparo à Pesquisa (FUNCAP). E-mail: jessycadiniz21@gmail.com

Karollyne Magalhães Dias - Especialista em Psicopedagogia Institucional e Clínica pela Faculdade Kurios (FAK). Licenciatura em Pedagogia pela Faculdade Kurios (FAK). Pesquisadora Auxiliar do Laboratório Interdisciplinar de Estudos da Violência (Centro Universitário Dr. Leão Sampaio – Juazeiro do Norte, CE) na Linha de Pesquisa Educação Brasileira e Internacional. Pesquisadora na área de religiões e religiosidades, com ênfase em análise de discurso. E-mail:kkaroldias@hotmail.com

Laura Maria Silva Araújo Alves - Psicóloga, professora e pesquisadora da Universidade Federal do Para. Atualmente orienta trabalhos na linha da História da Infância na Amazônia Paraense no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Para.

Leda Mendes Gimbo - Doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), docente no curso de Psicologia da Faculdade Vale do Salgado (FVS). E-mail: ledampinheiro@gmail.com

Marcus César de Borba Belmino - Psicólogo, Gestalt-terapeuta, mestre em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR) e doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor do curso de Psicologia do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio. E-mail: marcuscezar@leaosampaio.edu.br.

Maria Clara Arraes Peixoto Rocha - Estudante do V período de Direito da Universidade Regional do Cariri (URCA).

Miguel Ângelo Silva de Melo – Doutor em Sociologia (UFPE), Mestre em Educação Intercultural e Antropologia Social (Universidade de Hamburgo – Alemanha), Mestre em Criminologia e Direito Internacional Público (Universidade de Hamburgo – Alemanha), Pesquisador Líder do Laboratório Interdisciplinar de Estudos da Violência (Centro Universitário Dr. Leão Sampaio – Juazeiro do Norte, CE). Bacharelado em Direito. Licenciatura em Pedagogia pela Faculdade Kurios (FAK). Advogado. Coordenador da Linha de Pesquisa Etnofilosofia, Etnodireito, Etnogênero. Diretor-Presidente

da ONG Instituto de Educação e Intervenção Afrobrasileira (ICIEAB). Pesquisador do Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidade, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações. Coordenador da Linha de Pesquisa Ancestralidade. E-mail: crioulo.miguelangelo.melo@gmail.com

Ribamar José de Oliveira Junior - Discente do VII período de Jornalismo da Universidade Federal do Cariri (UFCA).

Rodrigo Brito de Almeida – Graduando em Licenciatura plena em Letras/Libras (UFPB), Tradutor e Intérprete de Libras/Língua Portuguesa nas escolas da rede municipal e estadual de ensino em Crato-Ceará, Membro, professor e tradutor/intérprete de Libras voluntário na Associação Cratense de Defesa da Pessoa Surda (ACDPS). E-mail: rodrigo.brialmeida@gmail.com

Rosana Costa de Sousa - Graduada em Jornalismo pela Universidade Federal do Cariri (UFCA).

Synara Veras de Araújo - Mestra em Direito pela UNICAP, Especialista em Direitos Humanos pela UNICAP, Advocacia Geral pela UNICID e atualmente cursa Especialização em Estudos Cinematográficos na UNICAP. Graduada em Direito pela UNICAP. Lecionou na UPE de Salgueiro de 2009 a 2012, na FACHUSC de 2012 até hoje, e coordena o projeto de extensão Cine Jurídico desde 2012 na FACHUSC. E-mail: synara.araujo@gmail.com

Tiago Deividly Bento Serafim - Possui graduação em Psicologia pela Universidade Estadual da Paraíba (2011) e mestrado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (2013). Atualmente é professor da Unileão e Faculdade Vale do Salgado. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Psicologia Social, sentido de vida, sentido da vida, estudantes, ansiedade e logoterapia.

Zuleide Fernandes Queiroz - Possui Graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Ceará (1986), Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (1992) e Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (2003) e Pós - Doutorado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2014). Atualmente é professora em cursos de graduação das instituições: Universidade Regional do Cariri – URCA, Faculdade de Medicina de Juazeiro do Norte – FMJ, Faculdade de Juazeiro do Norte – FJN. Professora dos Programas de Mestrado: PROFHISTÒRIA – Departamento de História da URCA e PRODER/UFCA. Coordenadora do Mestrado

Profissional em Educação da URCA. Pesquisa nas áreas de: Educação, com ênfase em História da Educação e Política Educacional; Saúde e Violência; Feminino e Violência; Infância – adolescência e Violência. Atua em ações de Extensão nas áreas de: Educação e Saúde; Educação e movimentos sociais. Professora-colaboradora do Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidades, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações (NECA-GE – UFCA) e do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência (LIEV – UNILEÃO). E-mail: zuleidefqueiroz@gmail.com

Obras afins

Coleção Diálogos Interdisciplinares

(Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand)

1 - É possível uma escola democrática?

Michel Justamand (org.).

2 - Políticas Educacionais: o projeto neoliberal em debate.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand.

3 - Neoliberalismo: a máscara atual do capital.

Michel Justamand.

4 - História e representações: cultura, política e gênero.

Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand (orgs.).

5 - Diálogos Interdisciplinares e Indígenas.

Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Michel Justamand e Sebastião Rocha de Sousa (orgs.).

6 - Diálogos Interdisciplinares I: história, educação, literatura e política.

Êmerson Francisco de Souza (org.)

7 - Diálogos Híbridos.

Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.).

8 - Diálogos Híbridos II.

Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.).

9 - A educação ambiental no contexto escolar do município de Benjamin Constant – AM

Sebastião Melo Campos

10 - Políticas Públicas de Assistência Social: moradores em situação de rua no município de Benjamin Constant – AM

Sebastião Melo Campos, Lincoln Olimpio Castelo Branco, Walter Carlos Alborado Pinto e

Josenildo Santos de Souza

11 - Tabatinga:do Conhecimento à Prática Pedagógica

Maria Auxiliadora Coelho Pinto (org)

12 - Tabatinga e suas Lendas

Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Cleuter Tenazor Tananta

13 - Violência sexual contra crianças, qual é a questão? Aspectos constitutivos

Eliane Aparecida Faria de Paiva

14 - A implantação do curso de antropologia na região do Alto Solimões - AM

Adolfo Neves de Oliveira Júnior, Heloisa Helena Corrêa da Silva e Paulo Pinto Monte (orgs.)

ORGANIZADORES



Miguel Ângelo Silva de Melo: Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Pernambuco (UFPE). Docente do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (UNILEÃO) e da Faculdade de Ciências Humanas do Sertão Central, (FACHUSC).



Emanuel Marcondes de Souza Torquato: Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Docente da Universidade Federal do Cariri (UFCA).



Antoniél dos Santos Gomes Filho: Mestre em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Docente da Faculdade Vale do Salgado (FVS).



Zuleide Fernandes Queiroz: Pós-doutorado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutora em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Docente da Universidade Regional do Cariri (URCA).

A "arte de morrer" era um título comum a livros e tratados antigos que visavam preparar uma passagem para o eterno e amenizar o drama humano da fragilidade da vida, sobretudo no contexto das grandes epidemias medievais. Constituía-se em guias para a boa morte. No entanto, a morte perpassa as culturas e épocas como um medo atemporal. Hoje pergunta-se pelo lugar desse tema no contexto de uma banalidade generalizada de tudo o que é humano, inclusive da experiência da morte. Tornou-se insignificante de diversas formas, assim como a vida. As pesquisas aqui realizadas esforçam-se por tocar este tema tão pungente hoje, no sentido que provoca uma dor viva. A partir de diversos olhares que se entrecruzam e escutas diversas em meio a tagarelice contemporânea, perguntamos como nos chega a morte? Como ela vem até nós? Como nos colocamos diante dela?

ALEXA
CULTURAL

ISBN - 978-85-5467-015-3

