

“Seu funeral, sua escolha”: rituais fúnebres na contemporaneidade

Rachel Aisengart Menezes¹ & Edlaine de Campos Gomes²

*Universidade Federal do Rio de Janeiro
& Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro*

RESUMO: Vida e morte são conceitos centrais para a compreensão das concepções de pessoa e estão presentes em distintas culturas. Os modos de administração do início e término da vida são os mais diversificados e dependem das crenças compartilhadas, elaboradas por cada grupo social. Este artigo se insere no conjunto de estudos antropológicos dedicados ao tema da morte e aos rituais a ela correspondentes. Em sociedades ocidentais, observam-se, na contemporaneidade, mudanças significativas e permanências no que tange ao estatuto dos vivos e dos mortos. Com base no exame de notícias da mídia e de bibliografia sobre o tema, são desenvolvidas reflexões acerca das mudanças nos rituais fúnebres. Tal escolha é justificada pela possibilidade de apreensão de noções, crenças e valores que constituem núcleos centrais em nossa cosmologia, como pessoa/indivíduo, ciclo de vida, etapas da vida, dor, natureza/cultura, vida/morte, entre outros.

PALAVRAS-CHAVE: Ritos funerários, individualização, vida/morte, ciclo de vida.

“Um dos maiores paradoxos do cristianismo é o de retirar da morte esta significação apriorística, colocando a vida sob o ângulo da sua própria eternidade. E isto não só porque promete uma continui-

dade após o último instante de vida na terra; mas também porque coloca o destino eterno da alma sob os conteúdos da vida: cada um mantém ao infinito a sua significação ética como causa determinante do nosso futuro transcendente, quebrando assim a sua própria limitação intrínseca. Nestes termos, a morte parece suplantada: primeiro porque a vida, esta linha que se estende no tempo, ultrapassa o limite formal do seu fim; mas também porque ela nega a morte, que opera através de todos os momentos da vida e os limita do interior; ela a nega precisamente em virtude das consequências eternas desses momentos singulares.” (Simmel, 1998, p. 3)

Nos anos 1990, na cidade do Rio de Janeiro, pessoas que chegavam ao velório de uma senhora eram surpreendidas por uma ópera transmitida por aparelhagem de som. Segundo o filho, as árias eram as preferidas de sua mãe. Bastões de incenso eram constantemente acesos e repostos, até o momento do enterro, escolhidos pelos familiares por se tratar do perfume do agrado da falecida. Outro episódio ilustrativo do tema deste artigo ocorreu também na cidade do Rio de Janeiro, na década de 2000, em torno do funeral de um homem de mais de quarenta anos. Em seu enterro, em cemitério da comunidade israelita, um grupo de amigos não se aproximou do local do sepultamento. Eles permaneceram na entrada do cemitério, todos trajados de branco, cantando mantras e acendendo incenso. Alguns expressaram indignação pelo fato de a família ter seguido a tradição judaica, pois o finado havia se convertido à crença Hare Krishna anos antes do adoecimento e término de sua vida. Segundo os preceitos deste grupo, a cremação deveria ser o destino dado ao

corpo, respeitando a escolha do falecido. Houve polêmica, pois, de acordo com os parentes mais próximos, com a piora da doença, o enfermo teria declarado sua preferência pela realização do funeral segundo o ritual judaico. Entretanto, por todo o período de enfermidade, manteve a dieta vegetariana, escutou gravações de mantras e de falas dos mestres Hare Krishna.³

Estas situações indicam mudanças recentes nas formas de expressão e nas práticas referentes à morte, temática enfocada por diversos autores (Walter, 1996; Howarth, 2007; Kellehear, 2007). Não se trata de novidade o exame de rituais⁴ referentes à demarcação da existência de uma pessoa. Em todas as sociedades, no evento da morte de alguém, a família e seu círculo social respondem de maneira estruturada com base nos sentidos compartilhados pelo grupo. As referências culturais determinam os cuidados com o corpo e seu destino, além da configuração e prescrição de normas para o período de luto. Os rituais em torno da morte, assim como quaisquer outros rituais – de união conjugal, fertilidade e reprodução, nascimento, entrada na idade adulta, de guerra, entre outros –, refletem os valores e as crenças compartilhados por cada grupo, cultura ou sociedade. Citando Mary Douglas, Antônio Gonçalves afirma que “não há amizade sem ritos de amizade; não há morte sem ritos de morte. Os ritos são a forma indispensável para exprimir e solidificar os vínculos, suscitar a partilha de emoções, valorizar certas situações, assegurar e reforçar a coesão social” (2001, p. 12).

A atitude e a forma de participação de uma pessoa em um velório, enterro, cremação ou cerimônia religiosa evidenciam tanto sua posição no grupo quanto seu vínculo com o falecido. O exame das práticas mortuárias fornece um conjunto de dados acerca do comportamento dos parentes – e da própria estrutura familiar –, e também da comunidade (Cohen, 2002, p. 1). A reflexão sobre o tema possibilita a apreensão de várias ideias e noções, como vida após a morte, espíritos, alma,

deuses, feitiçaria, entre outras. As relações entre os vivos e os mortos, a influência destes sobre aqueles e as formas de controle e equilíbrio entre eles integram as concepções elaboradas por cada grupo ou cultura. Indo além, o destino concedido ao corpo e as formas pelas quais o morto é lembrado e/ou cultuado informam a identidade social dos vivos (Kaufman & Morgan, 2005, p. 323).

Vida e morte são conceitos centrais para a compreensão das concepções de pessoa presentes em diversas culturas. Todo grupo social constrói sua própria definição de pessoa (Mauss, 2003; Duarte, 2003) e, conseqüentemente, delimita o período em que ela passa a ser – e deixa de ser – reconhecida como tal. Os modos de administração do início e término da vida são os mais diversificados e dependem das crenças elaboradas pelo grupo social. Em cada contexto, de acordo com a concepção dominante, são produzidas práticas coletivas e individuais, que suscitam sentimentos e interpretações as mais diversas relativas ao nascimento e à morte. Como exemplo, podemos citar grupos australianos que classificam como naturais certos tipos de morte considerados violentos em outros contextos (Mauss, 2003, p. 352). Para eles, um ferimento, assassinato ou fratura são causas naturais. Para os Azande, a morte de uma pessoa resulta da ação de um feitiço (Evans-Pritchard, 2005). Seja na Austrália, seja entre os Azande, o que está em jogo são as distintas formas de mobilização e de definição de natureza, nos diferentes contextos e construções sociais.

Apesar das diferenças, a determinação dos limites entre a vida e a morte é regida, no Ocidente, por uma lógica análoga à construída por outras culturas. Na sociedade ocidental moderna,⁵ vida e morte podem ser concebidas segundo posicionamentos religiosos, fundamentalmente pautados pela tradição judaico-cristã (Duarte & Giumbelli, 1994). A perspectiva científica é, concomitantemente, uma relevante interlocutora. Pode-se aplicar aqui a noção formulada por Mauss (2003) acer-

ca da preeminência das “causas coletivas precisas”, conceito utilizado em sua análise da “morte sugerida pela coletividade”. Trata-se da atribuição do grupo ao indivíduo de ações morais que atingem a condição física da pessoa de modo marcante. Já na cultura ocidental moderna há uma crença generalizada na ciência/razão como método de leitura objetiva da natureza (Camargo Jr., 2003, p. 102). Tal perspectiva é de suma importância na configuração das práticas referentes aos moribundos, aos mortos e, também, daqueles que permanecem vivos.

Em sociedades ocidentais, observa-se na contemporaneidade tanto mudanças significativas quanto permanências, no que tange ao estatuto dos vivos e dos mortos, e ainda no que concerne aos rituais referentes ao início ou ao término da existência de uma pessoa. Nesse sentido, este artigo se insere no conjunto de estudos antropológicos dedicados ao tema da morte e seus rituais na contemporaneidade. Com base no exame de notícias recentes na mídia, são desenvolvidas reflexões acerca das práticas fúnebres. Tal escolha é justificada pela possibilidade de apreensão de noções, crenças e valores que constituem núcleos centrais em nossa cosmologia, como pessoa/indivíduo, ciclo de vida, etapas da vida, dor, natureza/cultura, vida/morte, entre outros.

Ciclo de vida e rituais em torno da morte

Seja em qual for o contexto, momento histórico, grupo social ou sociedade, em toda a história da humanidade ocorreu – e segue ocorrendo – um intenso trabalho cultural dedicado ao destino de um membro morto (Laqueur, 2001, p. 16).⁶ Os espaços e as formas de sepultamento são objeto de estudos de distintas áreas, como história, arquitetura, arqueologia, religião, entre outras. O mesmo pode ser afirmado relativamente às maneiras como o cadáver é cuidado: os rituais de cremação, com locais

específicos para tal prática e destinação das cinzas; a exposição do corpo com o objetivo de alimentar aves, como abutres e gaviões; ou o enterro.

Desde os primórdios da antropologia, a morte e os rituais a ela concernentes constituem importante objeto de interesse e de pesquisa. As relações entre o cadáver, a alma e as práticas dos enlutados são de utilidade para o desenvolvimento de reflexões e análises culturais, após o estudo pioneiro de Hertz (2008[1907]), que demonstrou que a morte não coincide com a destruição de uma vida individual. Para este autor, a morte é um evento social, marcando o início de um processo cerimonial no qual o falecido pode se tornar um ancestral. Uma extensa produção antropológica (Cunha, 1978; Douglas, 1991; Reis, 1991; Howarth & Jupp, 1996; Albery & Wienrich, 2000; Laqueur, 2001; Howarth, 2007, entre outros) vem desenvolvendo e ampliando as percepções pioneiras de Hertz, ao analisar as relações mutáveis entre os vivos e os mortos, a alteração da identidade dos enlutados, o papel da memória e do esquecimento (e/ou ocultamento) na configuração da morte e dos mortos, as transformações da materialidade do corpo e da alma/espírito, que delimitam e configuram as diferentes etapas na constituição da morte. Tal produção evidencia que o exame de questões atinentes à morte possibilita o acesso às concepções elaboradas por cada grupo social acerca da pessoa, de sua existência, corpo, vida, morte e sistemas de crenças a elas associadas.

Todas as sociedades transformam os modos de gestão do corpo morto em rituais, que variam segundo grau de complexidade, de acordo com a posição da morte no sistema de valores vigente (Howarth & Leaman, 2001, p. 362). As cerimônias e rituais associados a este evento não apenas efetuam uma separação entre dois – ou mais – mundos, mas estabelecem alteridades, enfatizando especialmente a oposição central vivos/mortos, instituinte da condição de existência da pessoa. Para Cunha (1978, p. 145), baseado na investigação entre os Krahó, “os mortos

servem para afirmar, circunscrever os vivos”. Neste contexto, a qualidade de estar vivo seria um atributo fundamental de pertencimento e de identidade Krahó. Se o “eu” reside privilegiadamente no corpo, os mortos passam a ser “puras imagens, sombras evanescentes, formas sem conteúdo” (ibidem, p. 146). Em consequência, os mortos formam uma antissociedade, antagônica à dos vivos.

Para Strathern, em algumas culturas não ocidentais a morte determina um processo de “desconcepção” (*deconception*) da pessoa pelo grupo social, quando o nome do morto é apagado, em um processo de personalização. Em suas palavras:

Do ponto de vista dos trobriandeses e de outras sociedades no Massim, isto representa uma curiosa inversão na conceituação de pessoa. Lá, a pessoa é definida através de suas relações sociais ao longo da vida (...). Com a morte, elas não são destruídas. Quando a vida cessa – quando a pessoa não é mais ativa em suas relações com os outros –, os que se relacionaram com o falecido devem alterar seu vínculo. Sem que isto seja realizado, o morto continua a influenciar os vivos. (Strathern, 1992, p. 64)⁷

O não cumprimento das prescrições de cada cultura pode ocasionar situações não desejadas e prejudiciais ao equilíbrio do grupo, como, por exemplo, a possibilidade de a alma permanecer em errância sobre a Terra, não conseguindo se direcionar ao mundo dos mortos, o que pode acarretar riscos para os vivos.

A produção antropológica sobre o tema indica que a morte não é um acontecimento, mas um processo. De acordo com Hertz (2008), entre os Dayak de Bornéu, quando a respiração cessa o corpo é enterrado temporariamente. Um período transicional até o sepultamento final fornece condições para a decomposição do corpo, a purificação dos ossos, a travessia da alma e a liberação dos enlutados. Na etapa intermediária

ria, o vínculo entre os vivos e o morto se mantém. Os parentes do falecido o visitam, falam com ele e fornecem refeições. Assim, o morto permanece como membro do grupo até o momento da cerimônia final. Para os Dayak, os vivos e os mortos estabelecem uma relação de reciprocidade e dependência: os vivos necessitam de proteção e oferecem respeito e comemorações aos mortos. O cuidado mútuo consiste no ingrediente essencial de uma conexão adequada (Cohen, 2002, p. 5).

Baseado na ótica da morte como processo, Van Gennep (1978) afirma que seus rituais se assemelham a todos os outros referentes a períodos críticos da vida, como nascimento, puberdade social, casamento, entre outros. A pessoa é um passageiro que atravessa um percurso, no qual se apresentam desafios a serem por ela enfrentados para que consiga atingir o estágio seguinte. A sociedade elabora respostas cerimoniais e rituais, com o objetivo de auxiliar a transposição dessas crises, nomeadas por Van Gennep como ritos de passagem, que seguem um padrão: um rito de separação é seguido por um de transição e concluído por um rito de incorporação. Os temas da separação, transição e incorporação marcam cada ciclo cerimonial de vida, com diferente ênfase em cada etapa, de acordo com o grupo e com o evento. Assim, ritos de separação são preeminentes na morte; os de transição caracterizam a gravidez, a iniciação e a morte; e os de incorporação são de especial relevância no casamento. Nas palavras de Van Gennep (ibidem, p. 157): “viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer”.

O movimento é gradual nos ritos de passagem, de uma a outra posição. A pessoa ingressa em uma etapa transicional, um período sagrado e perigoso, no qual as atividades rotineiras e ordinárias são interrompidas. Ela permanece em suspenso entre dois mundos, entre passado e futuro, entre uma condição anterior e um novo destino social, na liminaridade (Turner, 2005).

No ritual de morte podemos identificar os seguintes elementos: separação simbolizada pelo depósito do corpo na cova, no caixão ou no cemitério; enterro dos objetos individuais do morto; assassinato das viúvas, dos escravos e de seus animais favoritos (Cohen, 2002, p. 6). A transição se refere ao período do nojo, quando os enlutados são segregados dos vivos, física e socialmente. Na liminaridade, eles são afastados do morto, de seus amigos e vizinhos. A suspensão da vida cotidiana é prescrita pelo tempo de luto, e suas atividades são objeto de tabu. O retorno aos padrões de normalidade ocorre com a fase de incorporação, quando as obrigações rituais foram cumpridas e os parentes do morto podem compartilhar uma refeição com a comunidade (ibidem, p. 7). A vida cotidiana é então retomada.

Para Van Gennep (1978), os temas da morte e do renascimento ocorrem periodicamente em toda a vida de uma pessoa. A morte ocorre com a cessação da respiração, o que, para este autor, se dá apenas uma vez,⁸ enquanto, socialmente, a pessoa morre muitas vezes ao passar por um processo de transição de uma condição social para outra. Sob sua influência, Turner (2005) concebe os eventos conflituosos como “drama social”, no qual os rituais se dirigem à resolução de tensões e rivalidades. Para ele, todos os ritos de iniciação contêm símbolos e metáforas da morte. Apoiando-se na reflexão de William James, segundo a qual “iniciação e morte se correspondem palavra por palavra e coisa por coisa”, Turner (ibidem, p. 140) observa que um neófito, como “ser-transicional” ou “*persona* liminar”, pode ser tratado como um cadáver, já que, em termos estruturais, é considerado como “morto”.

Uma vertente dos estudos sobre o ritual concede ênfase à sua função, no sentido de reforço e permanência dos laços individuais e sociais de uma comunidade (Cohen, 2002). Para Hertz (2008), o ritual de morte oferece uma pausa, um tempo de acomodação em face de uma mudança dramática, tanto para a sociedade quanto para o indivíduo. A morte

física não é necessariamente um evento capaz de convencer o grupo da morte de uma pessoa. Imagens do falecido e suas conexões com a sociedade podem ser tão intensas a ponto de não se esvanecerem logo. Elas ainda persistem por um período de tempo. O conhecimento e a tomada de consciência, no cotidiano, ocorrem lentamente. A etapa intermediária, na qual se desenrolam as cerimônias relativas à morte, proporciona uma oportunidade de reajuste social.

Os rituais mortuários promovem a solidariedade do grupo. Entre os Kanuri do Sudão (Cohen, 2002), a morte reitera os vínculos entre os membros da comunidade e confirma o pertencimento individual. A participação de todos integrantes do grupo – sejam quais forem suas diferenças sociais – é obrigatória: “não participar é impensável” (ibidem). Já entre os Wari da Amazônia, o principal destino do corpo morto é sua ingestão canibal, por se tratar da maneira de romper os laços entre os vivos e o falecido (Kaufman & Morgan, 2005, p. 232; Vilaça, 1998).

Segundo Van Gennep (1978), os rituais de passagem são cruciais para a revitalização do grupo ou da cultura. Eles demarcam o ciclo, as etapas da vida, e muitos ritos funerários indicam a ideia de que a sequência de atividades humanas se completou. Neste sentido, a sociedade toma conhecimento do término das relações sociais. As práticas e seus significados variam extensamente, em contextos e diferentes culturas. Tanto para Hertz (2008) quanto para Douglas (1991), o corpo morto é considerado fonte de perigo e de contaminação, por expressar a desordem provocada pela morte. A prática de duplo enterro dos Dayak de Bornéu, por exemplo, é dirigida a assegurar a retomada da ordem social.

A construção de sentimentos em torno da morte e do morto também constitui objeto de uma produção cultural específica. O ritual é acompanhado pela expressão de emoções: os sentimentos tidos como convenientes (ou aqueles não adequados) ao conjunto de normas e regras sociais de cada comunidade. Desta maneira, Mauss (2003, p. 364) con-

sidera a morte um tema a ser estudado como fato social total. Tristeza, dor e perda consistem em experiências usualmente associadas à morte.

De acordo com Howarth (2007, p. 235), os estudos socioantropológicos indicam a existência de três explicações para o sentido dos funerais: dar destino ao corpo morto; interceder pelo destino da alma; e reintegrar os enlutados na vida social. Cada possibilidade não é excludente, de modo que elas podem estar associadas. Seja como for, trata-se de efetuar uma separação entre os vivos e os mortos. Para Douglas (1991), as práticas e atitudes funerárias indicam que a morte e o sofrimento constituem partes essenciais e substantivas da vida humana e da natureza. Tais aspectos não caracterizam apenas grupos ou culturas não ocidentais, apresentando-se também na sociedade ocidental moderna, ainda que revestidos por distintas roupagens e nuances.

A morte e o morto na sociedade ocidental moderna

No Ocidente, vem sendo atribuída ao processo de secularização a responsabilidade sobre as mudanças e transformações nos cuidados dos moribundos, dos mortos, e na configuração dos rituais fúnebres. Isto decorre da crescente separação e fragmentação das esferas da vida social, além da preeminência e centralidade dos saberes científicos e biomédicos. Para examinar este panorama, faz-se necessário apresentar estudos que abordam tais questões.

A principal referência, no que concerne à investigação sistemática dos rituais em torno da morte no Ocidente, é o historiador francês Philippe Ariès (1981; 2003), por sua extensa pesquisa sobre as atitudes ante o processo do morrer e da morte, originada na constatação de mudanças no tempo das cerimônias fúnebres e nas atitudes dos presentes. Em sua infância no interior da França, ele frequentou velórios e enterros com

maior duração e solenidade, comparativamente ao que observou em Paris décadas mais adiante, já na segunda metade do século XX.

Para alcançar uma compreensão histórica das transformações ocorridas desde a Alta Idade Média até a modernidade, Ariès empreendeu extensa investigação sobre tais alterações nas atitudes coletivas perante a morte. Ele descreveu detalhadamente cada período histórico. A “morte domada”, na Alta Idade Média, era ritualizada, comunitária e enfrentada com dignidade e resignação. Caso exemplar é a morte dos cavaleiros: o aviso da proximidade do término da vida era dado por sinais naturais ou, mais frequentemente, por uma convicção íntima, mais do que por premonição sobrenatural (Ariès, 1981, p. 6). Tendo esta consciência, o moribundo tomava suas providências e a morte ocorria em uma cerimônia pública, organizada e presidida pela própria pessoa que estava morrendo. Os ritos eram aceitos e cumpridos, sem caráter dramático ou gestos de emoção considerados excessivos. A familiaridade com o falecimento espelhava a aceitação da ordem da natureza, na qual o homem estava inserido. Com a morte, o indivíduo se sujeitava a uma das grandes leis da espécie e não cogitava em evitá-la ou exaltá-la: simplesmente a aceitava.

A segunda modalidade de morte – a “morte de si” – surge por volta dos séculos XI-XII e se estende até o século XIV, sendo marcada pelo reconhecimento da finitude da própria existência. Para Ariès, nesse período foram lançadas as bases do que viria a ser a civilização moderna: o sentimento mais pessoal e mais interiorizado da morte, da própria morte, traduzindo o apego às coisas da vida. As origens do individualismo estariam aí situadas, quando os homens passam a conviver com o pensamento na morte. Surge, então, uma *Ars moriendi*, dirigida à produção da “morte bela e edificante” (ibidem, 1981, p. 23).

A partir do século XIX e até o século XX, a morte do outro se torna dramática e insuportável. Inicia-se então um processo de afastamento

social da morte. Finalmente, na segunda metade do século XX surgem novas formas de relação com a morte: ela é “invertida, escamoteada, oculta, vergonhosa e suja” (ibidem, p. 309). Esta modalidade de morte foi designada por este historiador como modelo de “morte moderna”, em oposição aos tipos anteriores, denominados, em conjunto, como modelo de “morte tradicional”.

A abordagem histórica de Ariès é fundada na concepção de uma degradação progressiva da relação com a morte, estabelecida pelos indivíduos e pelas sociedades. Sua visão é particularmente crítica quanto ao período moderno, que afastou o morrer do cotidiano, transformando este processo em tabu e privando o homem de sua própria morte. Indo além, teria ocorrido uma crescente desritualização, com a secularização da cultura ocidental.

Elias (2001) concorda parcialmente com Ariès, por considerar a visão do historiador excessivamente romântica no que se refere à morte nas sociedades tradicionais. Para Elias, Ariès teria encarado com desconfiança o presente inglório – no sentido da perda da reverência – em “nome de um passado melhor” (ibidem, p. 19). De acordo com o sociólogo alemão, entre os séculos XVIII e XX houve uma transformação do comportamento social referente à morte. Nesse período, ocorreu uma série de mudanças sociais, alterando atitudes, práticas e sentimentos, que acarretaram um processo de internalização e o consequente aumento do autocontrole.

Na sociedade tradicional, a morte era vivenciada de modo mais familiar e onipresente, menos oculta, o que não significava que se tratasse de uma experiência tranquila, pois os sentimentos religiosos de culpa e medo do castigo eram frequentes (ibidem, p. 22). Rituais demonstravam a continuidade social e demarcavam claramente o final da vida. Os que permaneciam vivos eram reposicionados socialmente: por exemplo, a escolha do filho que iria herdar os bens do pai, ou do núcleo fa-

miliar com o qual a viúva passaria a habitar após o falecimento do marido. Para Elias, tais condutas eram possíveis graças à existência de um sistema de crenças que delimitava a posição e o valor de um membro em determinada cultura. Ao mesmo tempo, os comportamentos reforçavam o mesmo sistema de crenças dos quais haviam emergido.

Com os processos de urbanização, o crescimento das indústrias e de individualização nas sociedades ocidentais modernas, sobretudo nos séculos XIX-XX, a organização de funerais e/ou de cremação passa a ser institucionalizada e burocratizada. A responsabilidade pela organização dessas práticas torna-se atribuição de especialistas. Conhecimentos específicos são elaborados e transmitidos a profissionais (Howarth, 2007, p. 244), que demarcam espaços para o contato entre os vivos e os mortos. Por exemplo, o corpo morto não é mais lavado por leigos, parentes ou vizinhos, como nas sociedades tradicionais, mas por profissionais, que tanto podem ser de funerárias como de congregações religiosas, a exemplo de judeus e muçulmanos.

Com o advento da modernidade, emergem duas instâncias, que passam a ser fundamentais na vida social e tornam-se pilares da cultura ocidental individualista. Trata-se da instituição médica – o hospital –, baseada em saberes científicos e na biomedicina, e do médico, personagem central nesse contexto.⁹ Vida e morte passam a ser foco da atenção desse profissional, sobretudo a partir do século XX. A medicalização é instaurada, o que significa uma redescritção, do ponto de vista médico, de eventos como gravidez, parto, envelhecimento e morte, entre outros. Comportamentos tidos como desviantes, como uso de drogas, passam a ser enfocados pela ótica da biomedicina. Em suma, a medicalização refere-se à ampliação de atos, produtos e consumo médico, bem como à interferência crescente de informações científicas e médicas no cotidiano individual, com a imposição de normas de conduta social (Corrêa, 2001, p. 24; Howarth, 2007, p. 119). O processo de medicalização é básica-

mente ancorado no corpo, sendo este o vetor da individualização, ao estabelecer a fronteira da identidade pessoal. Assim, individualização e medicalização são processos intrinsecamente vinculados e articulados. No que concerne à morte, ao morrer e ao destino do morto, profissionais – sejam eles dedicados à saúde, aos cuidados com o corpo ou aos rituais fúnebres – passam a ocupar posição social privilegiada, em decorrência de sua expertise.

No modelo de “morte moderna”, administrado pelo saber e pela instituição médica, marcado pelo ocultamento institucional do término da existência,¹⁰ passa a haver uma estigmatização dos profissionais que lidam com o sofrimento e a morte (Sudnow, 1967). O crescente afastamento entre vivos, moribundos e mortos caracteriza a segunda metade do século XX. Segundo Elias (2001, p. 54), isto se dá por diversas razões, dentre as quais se destacam: o processo civilizador (idem, 1997), o aumento da expectativa de tempo de vida, com o controle de doenças infecciosas e da mortalidade neonatal; a criação de técnicas e de aparelhagem direcionadas ao prolongamento e à manutenção da vida; a produção de fantasias de autocontrole e de autonomia em relação aos outros (idem, 2001, p. 63).

A morte típica, após 1960, acontece em modernas unidades de tratamento intensivo, com o enfermo isolado, com pouco contato com familiares e amigos, com o corpo invadido por tubos e conectado a aparelhos. O embaraço e a dificuldade de expressão de sentimentos de todos os envolvidos no processo do morrer são referidos por Elias (ibidem, p. 67) como a tônica dessa cena. Após o óbito – termo técnico utilizado por profissionais de saúde –, o corpo é limpo e cuidado por auxiliares de enfermagem, sendo transportado discretamente para a morgue, de preferência sem que doentes e/ou familiares percebam o “fracasso” da equipe médica. Nesse contexto, um falecimento pode ser considerado pelos profissionais como uma falha (Herzlich, 2003, p. 6).

Com as novas tecnologias de respiração artificial, transplante de órgãos, inseminação artificial, clonagem, entre outras técnicas continuamente criadas e aperfeiçoadas, cada vez mais a medicina e os médicos vêm se tornando personagens centrais na gestão da morte e do morrer. Muitas críticas ao modelo de “morte moderna” são endereçadas a este profissional e à instituição em que atua. No entanto, cabe lembrar que os encargos da doença e do morrer foram socialmente delegados ao médico e ao hospital, em um longo processo histórico. Não se trata, portanto, de denunciar a crescente racionalização e institucionalização dos cuidados dos moribundos e dos mortos, mas de compreender a manutenção de antigos rituais e a emergência de novas modalidades de cerimônias em torno da morte.

“A morte é um problema dos vivos. Os mortos não têm problemas”, diz Elias (2001, p. 10). Cabe aos vivos a gestão deste processo. Para muitos estudiosos dedicados ao tema, como Walter (1997, p. 177), Kellehear (2007, p. 249), Howarth (2007), entre outros, a morte moderna é caracterizada por controle e gestão médica, tendo se tornado, paradoxalmente, um acontecimento privado, por não mais ser compartilhado pela – e na – comunidade. O mesmo pode ser afirmado acerca dos rituais fúnebres: velórios, funerais, cremações e cerimônias religiosas, como missas ou cultos, passam a ser controlados por profissionais e instituições. A medicalização das condutas está presente, com a prescrição de normas higiênicas de cuidados com o cadáver, seu enterro e cremação. Contudo, ela não se restringe aos falecidos, pois também orienta e elabora preceitos para o processo de luto, passível de se tornar um evento patológico, objeto de tratamento psicológico e psiquiátrico.

DaMatta (1997, p. 138) sugere que a falta de um tempo para o luto, a existência de instituições especializadas “em tomar conta do morto”, as técnicas de maquiagem empregadas, que “apagam do morto o grande

castigo da morte” – frase sugestiva do poema de Pedro Nava, “O defunto” (1946) – e a conservação do corpo podem ser compreendidas à luz do “credo individualista”.¹¹ A valorização da escolha individual, em oposição à atribuição dos valores tradicionais (grupo social, familiar ou religioso) se apresenta como um dos valores estruturantes da cosmologia moderna. Nesse sentido, “a referência a um ‘subjativismo’ busca enfatizar a preeminência da representação de uma escolha pessoal do sujeito, de uma presumida liberdade individual principal prevalecente no campo da experiência religiosa hoje” (Duarte et al., 2006, p. 18).

O incremento de incinerações e de cremações é apontado como evidência da crescente institucionalização e racionalização dos cuidados com o corpo morto (Howarth, 2007, p. 245). Para Antônio Gonçalves (2001, p. 12), os ritos de incineração e cremação eram considerados por alguns estudiosos como um retorno às origens, pois seriam reservados aos heróis da antiga Grécia. Entretanto, também constituíam fenômenos tradicionais em outras culturas. Atualmente, na Europa Setentrional, as taxas de incineração e cremação são elevadas, enquanto nos países do Mediterrâneo estão em lenta, mas constante progressão. Para esse autor, a cremação traduz a necessidade de evacuar a morte, de forma definitiva e expedita. Entretanto, recentemente são criadas novas formas de cerimônias, no caso da cremação. Muitas vezes são produzidos rituais reservados aos familiares e amigos íntimos do falecido. Assim, a morte é associada à esfera privada.

A relação com o morto é expressa nas lembranças de sua existência, o que pode ser transmitido de geração a geração, por objetos como retratos, joias, livros, cartas, louça e, no caso da cremação, a urna com as cinzas. A persistência da individualidade do falecido na memória dos vivos indica as relações estabelecidas entre eles, em vida. Trata-se de enfatizar tanto a permanência da singularidade de cada pessoa que se

foi, quanto a manutenção dos vínculos relacionais. Na contemporaneidade, é preciso efetuar uma clara demarcação entre vida e morte, pois à noção de vida é atribuído estatuto central, o que pode ser observado pela crescente atenção e valorização do corpo sadio e jovem.

Morrer do seu próprio jeito: autonomia, singularidade e consumo

A partir da década de 1960, surgem críticas ao modelo de “morte moderna” e propostas de novas formas de assistência a doentes considerados “terminais”.¹² Nos Estados Unidos, as reivindicações se inserem no conjunto de demandas do movimento pelos direitos civis e abrangem os direitos dos doentes, a “morte com dignidade” e a regulamentação da eutanásia. Na Inglaterra, é fundado o primeiro *hospice*, instituição exemplar de uma nova filosofia, remetida à humanização do morrer e ao respeito à autonomia individual.¹³ Do silêncio, ocultamento e negação, passou-se à colocação da morte em discurso.

As principais palavras de ordem são: “morrer bem” (Castra, 2003), “com dignidade” e “ao seu próprio jeito” (Walter, 1997).¹⁴ A esta forma inovadora de gestão da morte, na qual é conferida primazia à autonomia e às escolhas individuais, é atribuída as designações: morte “neo-moderna”, “pós-moderna” ou “contemporânea” (Menezes, 2004, p. 38). Nesta perspectiva, surge na Inglaterra, nos anos 1990, a proposta de “morte natural”, que enfatiza o contato com a natureza e a integração na totalidade, por intermédio do processo do morrer (Albery & Wienrich, 2000).

Os militantes da causa da “boa morte” são herdeiros de dois movimentos sociais: o movimento pelos direitos civis – no qual se inserem as reivindicações por transformações da relação de poder entre médico,

equipe de saúde e doentes – e o movimento Nova Era, com forte conotação antitecnológica, projetos de comunidades alternativas, discursos ecológico de sacralização da natureza e de autodesenvolvimento, propostas terapêuticas atraídas por experiências místicas e filosofias holísticas, encontro com religiões orientais, populares e indígenas, espiritualidade centrada na perfeição interior (Campbell, 1997, p. 18; Amaral, 2000, p. 15; Magnani, 2000, p. 12). A influência do fenômeno Nova Era no projeto de produção de uma “boa morte” se refere à noção da vida como um fluxo, no qual está inserido um indivíduo único e singular, em cuja interioridade se encontra a sua verdade. Nesse contexto, é concedida significativa ênfase à espiritualidade: os valores espirituais passam a integrar uma visão de mundo e as práticas sociais.

Em concordância com Duarte (2003; 2005) e Duarte et alii (2006), a cultura ocidental moderna é caracterizada pela existência de linhas de força ideológicas, articuladas de forma complexa. Os valores de um “individualismo ético”, um “hedonismo”, um “naturalismo” e uma “racionalização corporal” (Duarte, 2005, p. 154) são estruturantes de nossa cosmologia contemporânea e se apresentam em distintas esferas da vida. A expressão “individualismo ético” enfatiza a preeminência da escolha pessoal e da presumida liberdade individual. Para Duarte, o “individualismo ético” também está presente no crescente subjetivismo que tende a prevalecer nas atitudes religiosas, em todos os domínios confessionais (ibidem, p. 155).¹⁵

A segunda grande linha de força que integra a composição de um *ethos* privado é a disposição “hedonista” generalizada (ibidem, p. 157). Trata-se do “privilégio da satisfação ou prazer a ser obtido neste mundo, sob a forma de uma realização emocional pessoal” (ibidem, p. 155). O terceiro ponto se localiza em torno da ideia de natureza, categoria central para a ordenação dos horizontes modernos, expressa sob diferentes roupagens e em distintas tradições de conhecimento (ibidem, p. 158).

A relevância desse conjunto de características da cosmologia ocidental moderna é perceptível na formulação das recentes propostas concernentes ao processo do morrer, à morte e aos rituais a ela vinculados. Segundo Howarth (2007, p. 243), “o século XX assistiu a um processo de ampla inovação nas práticas funerárias”. Desde os anos 1970, vem ocorrendo extensa diversificação de cerimônias, formas de cuidado do cadáver e, sobretudo, maior espaço para expressão de desejos, inclusive com a legitimação de um documento, especificamente destinado ao registro de escolhas individuais: o *living will* (Howarth & Leaman, 2001, p. 286).

As situações mencionadas no início deste artigo ilustram a variabilidade de atitudes, tanto no último período de vida de doentes, quanto em rituais fúnebres. Com a fragmentação das esferas da vida na modernidade, cabe ao indivíduo formular suas escolhas profissionais, afetivas, sexuais, bem como de vínculos sociais, adesão/conversão religiosa, pertencimento a grupos, cuidados de si, visibilidade (ou não) de suas opções. Em suma, trata-se do primado da autonomia, do subjetivismo e do hedonismo. Combinações e arranjos complexos são possíveis, entre identidades aparentemente díspares e conflitantes, como no caso do judeu Hare-Krishna.

A crescente personalização dos funerais contemporâneos é dirigida a “delimitar a individualidade do defunto, adaptando-se ao estilo de vida e temperamento que foram seus” (Segalen, 2002, p. 59). Para esta autora, as próprias instituições religiosas, como a Igreja Católica, passaram a adotar novas “invenções rituais”. A desritualização das últimas décadas promoveu o desamparo dos que permanecem, já que estes não podem mais exercer os “gestos que autorizam a retomada do curso normal da vida” (ibidem, p. 59). A rotinização da cremação é considerada como um dos fatores que indicam a perda de referências temporais e espaciais.

Em sua abordagem, o rito é concebido por sua plasticidade e polissemia, características que permitem sua inscrição na mudança social. Segundo a autora, “cada época tem os ritos que merece. O importante é compreender que eles são o resultado de situações sociais específicas” (ibidem, p. 38).

Três situações destacadas pelas autoras evidenciam as chamadas “invenções rituais”, relativas à complexa relação entre vivos e mortos, luto, ritual e disposições individuais. Com a perda do poder e da capacidade de produção de sentido de crenças, cerimônias, ritos tradicionais e representantes religiosos, apresentam-se modalidades inovadoras de ritualização, que contam com novas categorias profissionais dedicadas à elaboração da morte. Assistentes espirituais, médicos, psicólogos e terapeutas se especializam na assistência a doentes terminais e enlutados. *Workshops*, cursos e palestras são oferecidos na maioria dos países ocidentais, em âmbito privado e público.

No Brasil, as primeiras iniciativas ocorreram nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, em reuniões com familiares de doentes falecidos há, no mínimo, um mês (Menezes, 2004, p. 192). A psicóloga Bel César, que “pratica a psicoterapia sob a perspectiva do Budismo Tibetano desde 1990” em São Paulo, dedica-se “ao acompanhamento daqueles que enfrentam a morte” e coordena grupos para elaboração do luto em seu sítio, no interior do estado de São Paulo.¹⁶ Nestes, os enlutados compartilham suas experiências de perda, dor e sofrimento (César, 2001). Após alguns encontros, a profissional propõe que cada um associe a personalidade do morto com uma árvore. A partir de então, é efetuado um ritual personalizado, denominado “Luto e Natureza”, com o plantio de uma árvore “que represente a continuidade da energia daquele que se foi em nosso Planeta Terra”.¹⁷ Em suas palavras, divulgadas no *site* do Centro de Dharma da Paz: “O processo de luto para cada pessoa será

sempre único. No entanto, ao compartilhar nossa experiência com pessoas que estejam passando por algo similar, nos ajuda a atenuar a intensificação de nossa dor”.

Há uma tônica na individualidade e na escolha pessoal. Seja na introdução de novos elementos em rituais tradicionais, seja na formulação de novas modalidades de cerimônia, há uma ênfase nos atributos de cada indivíduo, o que pode ser ilustrado por uma Missa de Sétimo Dia, no Rio de Janeiro. O convite, impresso em jornal, contava com o emblema de um time de futebol desta cidade e grande parte do público presente trajava camiseta deste time. A cerimônia teve duração de cerca de duas horas. A viúva afirmou publicamente seu afeto pelo falecido, relatando experiências vivenciadas em conjunto, inclusive abordando situações da vida sexual do casal – tema usualmente tido como da esfera privada. O padre exibiu uma fotografia do morto e suas músicas preferidas eram tocadas. A missa foi concluída pela canção “Eu te amo”, de Roberto Carlos, e por distribuição de “santinhos” com uma foto do morto sorrindo, antes de seu adocimento. O choro não era disfarçado, mas compartilhado entre os presentes. As marcas da singularidade do falecido foram enfatizadas: seu vínculo com a música popular brasileira, sua identidade de torcedor de futebol, sua alegria e dedicação à família e aos amigos. Enfim, as diferentes esferas de sua vida constituíram objeto de celebração.

Segundo Walter (1997, p. 156), os religiosos declaram que os “funerais são para os vivos” e que “o propósito de um funeral é auxiliar o processo de luto”. No entanto, quando se indaga às pessoas por que vão a determinado enterro, elas respondem que “é para prestar minha última homenagem”. Elas referem duas razões: pelo bem do falecido ou para apoiar algum familiar. Contudo, quando parentes próximos são questionados sobre sua participação em rituais fúnebres, afirmam que se trata de cumprir um dever. Nesse sentido, a dimensão coletiva (familiar,

social, religiosa) é crucial para a produção de significados para vida e morte. Apesar da crescente individualização e, nos termos de Elias (2001, p. 63), da imagem solitária do “*homo clausus*”, da “mônada isolada”, o sentido é construído por “pessoas em grupos mutuamente dependentes” (ibidem); é uma categoria social e, como tal, demanda trocas, negociações e um processo de elaboração individual e coletivo, no qual o ritual é de suma importância.

Um terceiro exemplo indica a mesma direção. Nota-se uma série de situações curiosas acerca da escolha de caixões, urnas mortuárias e outros objetos¹⁸ utilizados nos ritos funerários contemporâneos. No *blog* de Fernando Moreira, no jornal *o Globo* (19 out. 2009), foi publicada matéria intitulada “Um carro funerário para a geração Woodstock”.¹⁹ O criador da pintura deste veículo, o empresário inglês Matthew Shuter, declarou ao *Daily Mail* que “as pessoas da geração Woodstock estão morrendo agora. Elas realmente tiveram uma vida colorida e não gostariam de ir para o próprio funeral em um carro preto sem graça”.



Esta formulação pode ser associada ao modelo de “morte natural”. Para Albery (Albery & Wienrich, 2000, p. 6), a proposta surgiu em decorrência do envelhecimento da geração de vanguarda dos anos 1960, que criou o movimento *hippie*, buscou a expansão da consciência pelo uso de drogas alucinógenas e, com o advento da pílula anticoncepcional, promoveu mudanças nas relações sexuais e de gênero, com o chamado “amor livre”. Foi também a geração dos movimentos pacifistas, a favor da liberdade de expressão e, ainda, que liderou e participou das revoltas estudantis de 1968. Para Velho (1998), a principal característica desta geração é a busca contínua por mudança e transformação. As escolhas de indumentária, alimentação, métodos de parto e de morte “naturais”, de intensidade (Duarte, 1999) e, por fim, de transporte funerário marcariam a diferença entre esta e as outras gerações, entre este grupo e os demais – simples usuários de veículos pretos, “sem graça”.

Em notícia divulgada pelo *site* R7, a CPU de um computador da década de 1990 foi utilizada como urna mortuária de um *nerd*.²⁰ Segundo o irmão do falecido, tratava-se de uma homenagem “para quem nos deixou para ir ao grande banco de dados do céu”. Vale referir que uma das etapas do ritual consistiu na postagem de fotografias em *site* de hospedagem na *web*.²¹ Não se dispersa sem deixar vestígio (Segalen, 2002). Mesmo em cinzas, o ente querido está ali guardado, mantendo sua singularidade.

No *site* Terra, a reportagem “Caixões *pink* fazem sucesso em feira funerária em SP” (1º set. 2007) ressalta as novidades do mercado funerário, especialmente as urnas dedicadas ao público jovem e feminino.²² “Tira um pouco da tristeza. Está todo mundo gostando. Eu já tinha visto de várias cores, mas nenhum tão feminino. Esse é bem para menininha patricinha”, afirma a idealizadora do novo conceito de “moda” para os defuntos. O conforto também é muito valorizado, consistindo um



mote para os novos modelos. Um entrevistado declara: “Os jovens estão tomando conta do mercado funerário. Isso traz novidades. Não precisa ser aquela urna escura e feia. Hoje nós queremos colocar as pessoas que gostamos em um lugar bonito e confortável”.

O sorriso e as palavras da criadora desses modelos de caixão revelam o afastamento da tristeza, sentimento usualmente associado à perda. Efetua-se um deslocamento: da feiura, do desamparo e do sofrimento em face da morte, para a beleza, o conforto e a visibilidade de um atributo de gênero. A ideologia da perfeição corporal e a valorização da juventude constituem referências centrais em nossa sociedade ocidental contemporânea. Com a falência da saúde e do corpo, faz-se necessário estabelecer uma significação para o término da existência, sobretudo ao se tratar de pessoa jovem. Neste sentido, evidencia-se a construção de uma imagem da “bela morte”, pacífica e controlada.



A matéria intitulada “Funerárias oferecem motos, urnas temáticas e até sorvete”, publicada no jornal *The New York Times* (20 abr. 2009), indica diversas características dos rituais funerários contemporâneos.²³ Tais aspectos encontram-se intrinsecamente identificados ao modelo individualista, como o processo de secularização, o primado da escolha, o hedonismo (Duarte, 2005) e o prazer do consumo. A satisfação do gosto individual pelas funerárias seria decorrente das múltiplas demandas de “despedidas personalizadas”. A matéria menciona alguns exemplos, como um senhor que solicitou que fossem oferecidos sorvetes ao final de seu próprio funeral, para “confortar seus netos”; e o pedido de “amantes de motocicleta”, que alugassem uma Harley-Davidson, ao custo de duzentos dólares. A disposição em responder a esses desejos é apontada como um dos motivos de manutenção do setor funerário em tempos de crise, além de estimular a concorrência.



Em pesquisa em *sites* da Internet ou em jornais, verifica-se a existência de inúmeros aparatos e novidades, fornecidos pelo mercado de bens materiais, referentes aos ritos funerários contemporâneos. Caixões com símbolos de times de futebol, com formato de instrumentos musicais, de carros, de garrafa de Coca-Cola, entre outras opções, são alguns dos modelos oferecidos. A ideia da confecção de caixões personalizados parece se confrontar com o que Antônio Gonçalves (2001) nomeia de “crise dos rituais fúnebres”. Por um lado, emergem “novas simbolizações dos rituais fúnebres, privilegiando a simplificação e a profissionalização” (ibidem, 2001, p. 12). Por outra vertente, surgem aparatos inovadores, utilizados em rituais não menos complexos do que os realizados sob formatos tradicionais. É possível aventar aqui a hipótese de uma crise entre esses tipos de rituais fúnebres e aqueles dedicados à coletividade, transmitidos de geração a geração. Os rituais contemporâneos mesclam antigas e novas práticas. A diversidade de opções de caixão ou de urna mortuária é exemplar desse processo. Apresentados como bizarros, excêntricos e até engraçados, os modelos privilegiam a singularidade do morto,

respeitando sua trajetória individual, seja ela *hippie*, *high tech*, *nerd*, “patricinha”, ou outras possibilidades.

A adequação e satisfação dos desejos dos sujeitos e a afirmação de suas afinidades integram a noção de consumo, conforme definida por Douglas (2009, p. 105). Os bens são considerados “necessários para dar visibilidade e estabilidade às categorias da cultura”, e “é prática etnográfica padrão supor que todas as posses materiais carreguem significação social” (ibidem, p. 105). Eles constituem comunicadores. Assim, as diferentes formas de caixão não se restringem ao mero consumo. Familiares, amigos ou os próprios futuros “falecidos” promovem arranjos criativos nos rituais. Os objetos assinalam a celebração do término de uma vida individual, transformando-a em um momento único para o grupo. A vida de determinada pessoa é concluída com indicações precisas de sua especificidade e singularidade. Suas mais significativas características são expostas em seu ritual fúnebre. A última participação do falecido em atividade coletiva é marcada pela centralidade da expressão visual de sua identidade, pela afirmação de sua identidade pessoal.

Os objetos têm função mediadora entre o visível e o invisível, “entre aquilo de que se fala e aquilo que se apercebe, entre o universo do discurso e o mundo da visão” (Pomian, 1982, p. 68). São capazes de evocar e lembrar o passado, os estilos de vida, as experiências coletivas e individuais. Em suma, refletem o ente que se foi. São também objetos de desejo, que, no caso em análise, estão plenos de aspectos da personalidade individual. Estes objetos são requeridos por aqueles que farão uso deles, pelos que ensinam marcar e perpetuar a singularidade, prestando uma última homenagem. Portanto, trata-se de afirmar a presença do próprio indivíduo, sua perpetuação na memória do grupo, conforme se observa na preferência por guardar em uma CPU as cinzas de um parente. Stewart classifica uma modalidade de *souvenir*, associada aos ritos de passagem:

Tais *souvenirs* são raramente escolhidos em separado; ao contrário, eles formam um conjunto, que é uma autobiografia. Blocos com anotações, álbum de fotografias e livros de bebês são ilustrativos. As memórias são emblemáticas da dignidade daquela vida e da capacidade individual de gerar valores, em decorrência de sua conexão com a biografia e sua importância na constituição da noção de vida individual. (Stewart, 1984, p. 139).

No mesmo sentido, Meneses (1998, p. 93) observa que “a biografia dos objetos introduz novo problema: a biografia das pessoas nos objetos”, embora compreenda que há ambiguidade e flexibilidade entre as esferas “pessoal” e “pública”. Identifica situações críticas, ao se tratar do polo intermediário, no qual ambas se confundem, e quando sobressai o aspecto coletivo.

É justamente pelo fato de a fronteira entre vivos e mortos ser tênue que as demarcações, por intermédio de rituais, são necessárias. Os objetos, como mediadores, expressam esta tensão. A utilização de determinadas peças que identificam a trajetória e a identidade do morto é recorrente em distintas sociedades. A escolha prévia dos artefatos funerários, que carregam e expressam a singularidade do indivíduo, como um caixão com a forma de carro ou uma CPU como depósito das cinzas, evidencia uma particularidade da sociedade contemporânea. Os chamados “objetos biográficos” permanecem em nossas relações, e a eles é atribuído estatuto de extrema relevância. O privilégio de receber certos objetos antes pertencentes ao falecido é indicativo da qualidade e importância dos vínculos estabelecidos entre eles. Afinal, o que se pretende com as escolhas por rituais e objetos ao morrer é que estes expressem a “pacífica impressão de continuidade” (Bosi, 1983, p. 360).

Visibilidade, individualidade e rituais fúnebres contemporâneos

Quando morto estiver meu corpo,
Evitem os inúteis disfarces,
Os disfarces com que os vivos,
Só por piedade consigo,
Procuram apagar no Morto
O grande castigo da Morte.
Não quero caixão de verniz
Nem os ramalhetes distintos,
Os superfinos candelabros
E as discretas decorações.
Quero a morte com mau-gosto!
Dêem-me coroas de pano,
Angustiosas flores de pano,
Enormes coroas maciças,
Como enorme salva-vidas,
Com fitas negras pendentes.
E descubram bem minha cara:
Que a vejam bem os amigos.
Que não a esqueçam os amigos.
Que ela ponha nos seus espíritos
A incerteza, o pavor, o pasmo.
E a cada um leve bem nítida
A ideia da própria morte.
Descubram bem esta cara [...].
(Pedro Nava, “O defunto”)

Na modernidade, as práticas referentes à morte e ao morrer devem ser ocultadas, afastadas da visão dos vivos e devidamente controladas. A expressão de emoções associadas à perda deve atender às exigências da ordem pública e privada. Para Bauman (1998, p. 199), a morte causa horror, que é “exorcizado pela sua onipresença, tornado ausente pelo excesso de visibilidade, tornado ínfimo por ser ubíquo, silenciado pelo barulho ensurdecedor”. Com o processo de rotinização da morte, o processo do morrer se torna banalizado.²⁴ Segundo interpretação de Elias (2001, p. 75), ao longo do século XX ocorre um recalçamento da ideia da morte, resultante de um processo individual e coletivo.²⁵

A estrutura de personalidade dos indivíduos é alterada com o esvaziamento dos rituais seculares e o maior controle individual sobre a expressão de sentimentos em face do sofrimento e da morte. Seja com a redução da importância do ritual nos dias atuais, seja com a transformação das cerimônias por meio de incorporações e inovações, o ritual continua a capturar emoções em circunstâncias sagradas ou seculares.²⁶

Em 1955, Geoffrey Gorer afirmou que a morte havia se tornado o tabu do século XX (apud Walter, 1997, p. 1). Nas décadas seguintes, foram apontadas críticas à banalização e rotinização das práticas fúnebres. Nos últimos anos, observa-se uma crescente visibilidade da morte em filmes, programas de televisão, reportagens com fotografias e declarações de doentes terminais, transmissão via Internet dos momentos finais da vida, como ocorreu com Timothy Leary, por exemplo.²⁷ É possível levantar diversas indagações após a constatação das recentes transformações em torno do final da vida. Seriam estas práticas estratégias de defesa e de proteção coletivas, diante da evidência da fragilidade humana? A morte teria deixado de ser tabu na cultura ocidental contemporânea? Trata-se da construção de um “dispositivo da morte”, análogo ao da sexualidade (Foucault, 1993).

Na contemporaneidade, o ritual configura uma imagem específica do falecido, produzindo consenso ou controvérsia entre familiares, amigos e grupos de pertencimento. Tal aspecto evidencia a existência de tensões entre as distintas esferas da vida, por serem fragmentadas e compartimentadas. Neste caso, as opções do morto são sujeitas a diferentes interpretações, segundo a qualidade de seu vínculo com os grupos sociais por ele escolhidos. A aceitação ou a recusa dos desígnios do falecido podem ser objeto de negociações entre os atores sociais envolvidos, pois vida e morte sempre foram – e seguem sendo – representadas coletivamente.

A morte permanece como objeto de reverência, independentemente da interpretação desse processo e dos sentimentos a ele associados, por se tratar de uma ruptura, uma transformação marcante e significativa. A pessoa morta é embalsamada, maquiada, preparada e vestida para a cerimônia final para que dê a impressão de estar viva, de ter algum sinal de vida, ou, ainda, para evidenciar suas características singulares. Despistar a iminência do processo de despersonalização que ocorre com o falecimento por piedade dos vivos, como no poema “O defunto”, de Nava, ou enfatizar o caráter único do morto, ainda que seus desejos sejam tidos como excêntricos e de mau-gosto, são dinâmicas presentes nos rituais fúnebres contemporâneos.

O respeito à escolha individual dos procedimentos ao final da vida convive, paradoxalmente, com a necessidade de visibilidade dos rituais. Aquilo que foi prescrito como atinente ao privado, devendo ser ocultado, passa a ser concebido segundo outra lógica. Se o ritual confere ordem, também fixa os significados. Para Douglas (2009, p. 112), “sem modos convencionais de selecionar e fixar significados acordados, falta uma base consensual mínima para a sociedade”. Sejam eles de acordo com o modelo tradicional, moderno ou contemporâneo, “os rituais são convenções que constituem definições públicas visíveis”.

As novas tecnologias de comunicação, especialmente a Internet, propiciam acessos rápidos e diferenciados à difusão de imagens e outros conteúdos. Desta forma, o processo de crescente visibilidade da morte, surgido em oposição ao seu ocultamento, pode ser interpretado como um meio de elaboração coletiva, já que, na contemporaneidade, a transcendência religiosa deixou de ser uma noção central. É preciso reverenciar o indivíduo e sua existência, marcando seus feitos, sua personalidade e singularidade até o final: em seus últimos momentos de vida e em seus rituais fúnebres.

Notas

- ¹ Professora adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Instituto de Estudos em Saúde Coletiva – Brasil.
- ² Professora adjunta da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, DFCS/PPGMS-Unirio, e integrante do Núcleo de Antropologia Urbana/USP – Brasil.
- ³ Em artigo acerca das transformações nas relações familiares em camadas populares, pluralismo religioso contemporâneo e *ethos* privado, Gomes (2006) analisa as diferentes características de rituais fúnebres adotados pela rede familiar em questão. Mostra que, no intervalo de uma década, o formato do rito e os modos de participação dos familiares se alteraram significativamente. O domínio da orientação católica na realização do funeral passou a dividir espaço com a orientação evangélica, adquirida mediante conversão de vários membros da família. Observa, no entanto, que tais mudanças não ocorrem sem conflitos e acomodações muito marcantes em processos de disputa pela legitimidade familiar. Neste sentido, o rito fúnebre, como fato social total (Mauss, 2003), torna-se objeto singular de análise das combinações e dos ajustes necessários para a manutenção ou transformação da organização social em questão.
- ⁴ Há uma vastíssima bibliografia antropológica sobre ritual, que acompanha toda a trajetória da disciplina. Não cabe aqui retomá-la, mas reconhecer sua complexidade e relevância. Neste artigo, não consideramos a noção de ritual com base numa

definição rígida. Seguindo a sugestão de Peirano (2003, p. 8), trabalhamos aqui com uma “definição operativa”, que precisa ser “etnográfica, isto é, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa (...) deve, portanto, desenvolver a capacidade de apreender o que os nativos estão indicando como sendo único, excepcional, crítico, diferente” (ibidem). Sobre o tema, ver, em especial, Van Gennep (1978) e Turner (1974; 2005).

- ⁵ Em concordância com Duarte (2005, p. 158), compreendemos cultura ocidental contemporânea como um constructo cosmológico, no qual a ideia de natureza desempenha papel crucial na ordenação dos horizontes modernos. Nesta perspectiva, apresenta-se uma valoração nova e radical da realidade física do mundo, apreensível pela razão humana (vista como natural) e oposta ao privilégio tradicional da sobrenatureza e da transcendência moral. No escopo desta concepção, é atribuída preeminência a duas instâncias: a objetividade da natureza e a autonomia da condição humana.
- ⁶ Estudos arqueológicos indicam que rituais e práticas concernentes à morte e ao cadáver são tão antigos quanto o homem de Neanderthal ou seus ancestrais. O tratamento concedido ao corpo, sua posição no sepultamento, os objetos colocados junto a ele, as urnas funerárias, as pinturas e as inscrições consistem em indícios da elaboração e existência de valores e crenças sobre vida e morte (Cohen, 2002, p. 2).
- ⁷ Tradução das autoras.
- ⁸ Cabe referir que esta definição da morte era vigente à época em que Van Gennep elaborou sua teoria, no início do século XX. Entretanto, a partir dos anos 1950, quando foi criado o respirador artificial e foram desenvolvidas diversas técnicas e sofisticadas aparelhagens para manutenção e prolongamento da vida, não é mais possível afirmar o mesmo. A definição de morte se alterou, desde então, e vem sendo objeto de reflexões contemporâneas. Sobre o tema, ver Gomes & Menezes (2008) e Menezes (2010).
- ⁹ Não é possível desenvolver aqui o tema, descrito extensa e profundamente em Foucault (1994; 1995; 1999). Sobre a questão, ver também Menezes (2004).
- ¹⁰ Sobre o tema, os estudos pioneiros de Glaser & Strauss (1965; 1968) são de especial importância, por sua descrição detalhada dos processos pelos quais são efetuadas estratégias de ocultamento dos moribundos e da morte em hospitais norte-americanos.

- ¹¹ DaMatta discute ritos de passagem e modernidade com base na relação entre liminaridade e individualidade, refletindo sobre sua produção acerca do Carnaval no Brasil, quando ocorre uma “verdadeira institucionalização do intermediário” (2000, p. 14).
- ¹² Esta proposta é denominada Cuidados Paliativos ou Medicina Paliativa. Sobre o tema, ver Menezes (2004).
- ¹³ Utilizamos aqui o termo *hospice* no original, em inglês, uma vez que não há equivalente em português. *Hospice* tanto se refere a uma filosofia de atendimento às necessidades de doentes diagnosticados como “fora de possibilidades terapêuticas de cura”, quanto a instituição que promove esse tipo de assistência.
- ¹⁴ O “morrer ao seu próprio jeito” significa que a pessoa tenha acesso às possibilidades terapêuticas, efetue suas escolhas – não necessariamente de acordo com a orientação médica –, de maneira a produzir uma morte singularizada. Esta concepção se distingue da produção de uma “boa morte”, que vem sendo considerada pelos estudiosos da temática como padronizada e medicamente controlada (Walter, 1997; Menezes, 2004).
- ¹⁵ O “subjetivismo” e o “naturalismo” são concebidos como valores estruturantes e núdulos da religiosidade laica presente na cultura ocidental moderna. A “religiosidade laica” integra a proposta de reflexão sobre o horizonte cultural moderno, considerando que a adesão aos valores concernentes à ideologia individualista, por mais paradoxal que se apresente, tem um cunho “religioso”, entendido como uma cosmovisão (Duarte, 2006, p. 53). Tal característica propicia combinações, conflitos e ajustes nas relações estabelecidas entre indivíduos e instituições, religiosas ou laicas; entre indivíduos e distintas redes de pertencimento (família, vizinhança, trabalho, lazer, entre outras), que podem ser as mais díspares, como é o caso de integrantes de religiões conservadoras que vivenciam, em segredo, experiências transgressoras no que tange às decisões privadas (Natividade & Gomes, 2006).
- ¹⁶ Disponível em: <<http://somostodosum.ig.com.br/d.asp?i=70>> – Acesso em novembro de 2011.
- ¹⁷ Disponível em: <<http://www.centrodedharma.com.br/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=6>> – Acesso em novembro de 2011.
- ¹⁸ Para uma discussão sobre Antropologia e processos de circulação dos objetos, ver Gonçalves (2007).

- ¹⁹ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/moreira/post.asp?cod_post=233416> – Acesso em novembro de 2011.
- ²⁰ Disponível em: <<http://noticias.r7.com/esquisitices/noticias/cpu-velha-vira-caixao-para-nerd-morto-20091001.html>> – Acesso em novembro de 2011.
- ²¹ Com a disseminação da comunicação via Internet, a “cultura cibernética” (Amaral, 2003) produz diferentes modalidades de rituais, códigos, etiquetas, linguagens, redes de pertencimento e, em suma, de relações sociais.
- ²² Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/popular/interna/0,,OI1872991-EI1141,00.html>> – Acesso em novembro de 2011.
- ²³ Disponível em: <<http://mulher.terra.com.br/interna/0,,OI3712984-EI1377,00-funerarias+oferecem+ motos+urnas+tematicas+e+ate+sorvetes.html>> – Acesso em novembro de 2011. “Funeral personalizado é chance de gastar”. Disponível em: <<http://mulher.terra.com.br/galeria/0,,OI99051-EI1377-FI1173114,00.html>> – Acesso em novembro de 2011.
- ²⁴ Diversamente do ocultamento social da morte em decorrência de doenças, o século XX assistiu a uma crescente exposição midiática do espetáculo da morte por desastres, guerras e violência.
- ²⁵ Elias considera a relutância dos adultos diante da familiarização das crianças com a morte como um dos sintomas deste recalçamento, um mecanismo de defesa.
- ²⁶ Cabe ressaltar que os estudos não se restringem ao exame de ritos destinados ao término da vida: uma produção recente vem enfocando o surgimento de novas práticas de demarcação da passagem de etapas e ciclos de vida.
- ²⁷ Timothy Leary (1920-1996) foi psicólogo e neurocientista, professor de Harvard. Pertenceu à geração Woodstock. Promoveu experiências com psicotrópicos e alucinógenos com seus alunos, e este foi o motivo de sua expulsão da universidade. Buscou divulgar uma nova perspectiva sobre o processo do morrer. Faleceu em casa, cercado por amigos, e seus últimos momentos foram transmitidos pela Internet.

Bibliografia

ALBERY, Nicholas & WIENRICH, Stephanie

2000 *The new natural death handbook*, Londres, Rider.

AMARAL, Leila

2000 *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, Petrópolis, Vozes.

AMARAL, Rita

2003 “Antropologia na Internet: Pesquisa e campo no meio virtual”, *Os Urbanitas*, out., ano 1, vol. 1(0).

ARIÈS, Philippe

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

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

BAUMAN, Zygmunt

1998 *O mal-estar da pós-modernidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BOSI, Eclea

1983 *Lembranças de velhos*. São Paulo, T A Queiroz.

CAMARGO JR., Kenneth Rochel

2003 *Biomedicina, saber & ciência: uma abordagem crítica*, São Paulo, Hucitec.

CAMPBELL, Collin

1997 “A orientalização do Ocidente”, *Religião e sociedade*, 18(1): 5-21.

CASTRA, Michel

2003 *Bien mourir: sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF.

CÉSAR, Bel

2001 *Morrer não se improvisa*, São Paulo, Gaia.

COHEN, Milton

- 2002 “Death ritual: anthropological perspectives. Chapter 7. Anthropology and Death: Different Cultures”, in PECORINO, Philip A. (ed.), *Perspectives on Death and Dying*. Disponível em: <http://www2.sunysuffolk.edu/pecorip/scccweb/etexts/deathanddying_text/Cohen.htm> – Acesso em nov. 2011.

CORRÊA, Marilena

- 2001 *Novas tecnologias reprodutivas: limites da biologia ou biologia sem limites?*, Rio de Janeiro, UERJ.

CUNHA, Manuela Carneiro

- 1978 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, São Paulo, Hucitec.

DaMATTA, Roberto

- 1997 *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Rio de Janeiro, Rocco.
2000 “Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade”, *Mana* [online], vol. 6(1): 7-29. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132000000100001&script=sci_arttext – Acesso em nov. 2011.

DOUGLAS, Mary

- 1991 *Pureza e perigo*, Lisboa, Edições 70.
2009 *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

DUARTE, Luiz Fernando Dias

- 1999 “O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna”, in HEILBORN, Maria Luiza (org.), *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
2003 “Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença”, *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 8(1): 173-84.
2005 “*Ethos* privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira”, in HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice & BARROS, Myriam Lins de, *Sexualidade, família e ethos religioso*, Rio de Janeiro, Garamond.

- 2006 "Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação", in DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; BARROS, Myriam Lins de & PEIXOTO, Clarice (org.), *Família e religião*, Rio de Janeiro, ContraCapa.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias & GIUMBELLI, Emerson
- 1994 "As concepções cristã e moderna da Pessoa: paradoxos de uma continuidade", *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 93, p. 23.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; JABOR, Juliana M.; GOMES, Edlaine Campos & LUNA, Naara
- 2006 "Família, reprodução e *ethos* religioso: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes", in DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; BARROS, Myriam Lins de & PEIXOTO, Clarice (org.), *Família e religião*, Rio de Janeiro, ContraCapa.
- DUMONT, Louis
- 1993 *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco.
- ELIAS, Norbert
- 1997 *O processo civilizador*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar,
- 2001 *A solidão dos moribundos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
- 2005 *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- FOUCAULT, Michel
- 1993 *História da sexualidade* – vol. 1: *A vontade de saber*, Rio de Janeiro, Graal.
- 1994 *O nascimento da clínica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- 1995 *História da loucura na Idade Clássica*, São Paulo, Perspectiva.
- 1999 "O nascimento do hospital", in FOUCAULT, Michel, *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal.
- GLASER, B. & STRAUSS, Anselm
- 1965 *Awareness of dying*, Chicago, Aldine.
- 1968 *Time for dying*, Chicago, Aldine.

GOMES, Edlaine Campos

2006 “Morte em família: ritos funerários em tempo de pluralismo religioso”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 49: 731-54.

GOMES, Edlaine Campos & MENEZES, Rachel Aisengart

2008 “Aborto e eutanásia: dilemas contemporâneos sobre os limites da vida”, *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, vol. 18, nº 1, p. 77-103, 2008.

GONÇALVES, Antônio Custódio

2001 “Rituais tradicionais de solidariedade. Religião e tensões entre finitude e infinitude”, in RAMOS, Luís A. de Oliveira; RIBEIRO, Jorge Martins; POLÓNIA, Amélia (coord.), *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Porto, Faculdade de Letras da Univ. do Porto, 2 vol. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2855.pdf> – Acesso em nov. 2011.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos

2007 *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*, Rio de Janeiro, Iphan, 1.ed.

HERZLICH, Claudine

2003 *Os encargos da morte*, Rio de Janeiro, IMS/UERJ.

HERTZ, Robert

2008[1907] *Death and the right hand*, Londres, Routledge.

HOWARTH, Glennys

2007 *Death & dying: a sociological introduction*, Cambridge, Polity.

HOWARTH, Glennys & JUPP, Peter C.

1996 *Contemporary issues in the sociology of death, dying and disposal*, Londres, MacMillan.

HOWARTH, Glennys & LEAMAN, Oliver (ed.)

2001 *Encyclopedia of death and dying*, Londres, Routledge.

KAUFMAN, Sharon R. & MORGAN, Lynn M.

2005 "The anthropology of the beginnings and ends of life", *Annual Review of Anthropology*, v. 34: 317-41.

KELLEHEAR, Allan

2007 *A social history of dyin*, Cambridge, Cambridge University Press.

LAQUEUR, Thomas

2001 "Spaces of the dead", *Ideas from the National Humanities Center*, vol. 8 (2).

MAGNANI, José Guilherme

2000 *O Brasil da Nova Era*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

MAUSS, Marcel

2003 *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.

MENESES, Ulpiano T. B. de

1998 "Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público", *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 11(21): 89-103.

MENEZES, Rachel Aisengart

2004 *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*, Rio de Janeiro, Garamond/Fiocruz.

2010 "Autonomia e decisões ao final da vida: notas sobre o debate internacional contemporâneo", in PEREIRA, Tânia da Silva; MENEZES, Rachel Aisengart & BARBOZA, Heloísa Helena, *Vida, morte e dignidade humana*, Rio de Janeiro, GZ.

NATIVIDADE, Marcelo & GOMES, Edlaine

2006 "Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade". *Religião e Sociedade*, vol. 26(2): 41-58.

NAVA, Pedro

1946 "O defunto", in BANDEIRA, Manuel (org.), *Antologia dos poetas brasileiros bissexto contemporâneos*, Rio de Janeiro, Zélio Valverde.

RACHEL A. M. & EDLAINE DE C. G. “SEU FUNERAL, SUA ESCOLHA”

PEIRANO, Mariza

2003 *Rituais ontem e hoje*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

POMIAN, Krzysztof

1982 Coleção, in Enciclopédia Einaudi, vol. 1: *Memória-História*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

REIS, João José

1991 *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*, São Paulo, Cia das Letras.

SEGALEN, Martine

2002 *Ritos e rituais contemporâneos*, Rio de Janeiro, FGV.

SIMMEL, Georg

1998 *A metafísica da morte*, Paraíba, UFPE.

STEWART, Susan

1984 “Objects of desire”, in STEWART, Susan, *On longing: narratives of the miniature, the gigantic, the souvenir, the collection*, Baltimore, John Hopkins University Press, pp. 132-70.

STRATHERN, Marylin

1992 *After nature: english kinship in the late twentieth century*, Cambridge, Cambridge University Press.

SUDNOW, David

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

TURNER, Victor

1974 *O processo ritual*, Petrópolis, Vozes.

2005 “Betwixt and between: o período liminar nos ritos de passagem”, in TURNER, Victor, *Floresta de símbolos: aspectos do ritual ndembu*. Niterói, EdUFF, pp. 137-58.

VAN GENNER, Arnold

1978 *Os ritos de passagem*, Petrópolis, Vozes.

VELHO, Gilberto

1998 *Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*, Rio de Janeiro, FGV.

VILAÇA, Aparecida M. N.

1998 “Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari à luz do perspectivismo”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 41(1): 9-67.

WALTER, Tony

1996 *The eclipse of eternity. A sociology of afterlife*, Londres, Macmillan.

1997 *The revival of death*, Londres, Routledge.

ABSTRACT: Life and death are central keys for the conception of personhood at different cultures. The ways of dealing with the beginning and the end of life are highly diversified and depend upon shared beliefs, elaborated by each social group. This article examines the theme of death and its rituals, under an anthropological perspective. In contemporary Western societies significant changes are observed concerning the status of the living and the dead. In this paper, reflections on the changes in burial rituals are presented, from the exam of media news and literature dedicated to the theme. This choice is justified by the possibility of apprehending notions, beliefs and values that constitute central aspects in our cosmology, such as person/individual, life cycle, phases of life, pain, nature/culture and life/death.

KEY-WORDS: Funeral rites, individualization, life/death, life cycle.

Recebido em setembro de 2010. Aceito em junho de 2011.

QUESTÕES PARA NORTEAR O TRABALHO:

1. Quais foram as principais transformações da ritualização fúnebre ao longo da história, de acordo com o texto?
2. Qual é a importância social dos rituais e cerimônias fúnebres na sociedade contemporânea?
3. De que forma a ênfase contemporânea na individualidade e na escolha pessoal influencia a dinâmica do setor de organização de eventos fúnebres?