UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

RODRIGO FELICIANO CAPUTO

A morte e os vivos: um estudo comparativo dos Sistemas Tanatológicos Linense e Bororo e suas interveniências nas interações sociais nestes dois grupos sociais

São Paulo
2014

RODRIGO FELICIANO CAPUTO

A morte e os vivos: um estudo comparativo dos Sistemas Tanatológicos Linense e Bororo e suas interveniências nas interações sociais nestes dois grupos sociais

(Versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho

Orientador: Prof.ª Dr.ª. Sandra Maria Patrício Ribeiro

São Paulo
2014

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Caputo, Rodrigo Feliciano.
A morte e os vivos: um estudo comparativo dos Sistemas Tanatológicos Linense e Bororo e suas interveniências nas interações sociais nestes dois grupos sociais / Rodrigo Feliciano Caputo; orientadora Sandra Maria Patrício Ribeiro. -- São Paulo, 2014.
228 f.
Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Sistema Tanatológico 2. Ritos de Morte 3. Interações Sociais 4. Contemporaneidade I. Título.

BF789.D4

Nome: CAPUTO, Rodrigo Feliciano

Título: A morte e os vivos: um estudo comparativo dos Sistemas Tanatológicos Linense e Bororo e suas interveniências nas interações sociais nestes dois grupos sociais

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof[a]. Dr[a]. Sandra Maria Patrício Ribeiro

Instituição: Instituto de Psicologia da USP

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof[a]. Dr[a]. Maria Júlia Kóvacs

Instituição: Instituto de Psicologia da USP

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof[a]. Dr[a]. Aivone Carvalho Brandão

Instituição: Escola de Comunicação e Arte – ECA/USP

Julgamento:_____ Assinatura:_____

À pequena Sofia, que, muitas vezes, com seus sorrisos, gestos e balbucios foi motivo de inspiração.

AGRADECIMENTOS

A todas as pessoas que colaboraram, direta ou indiretamente, na construção deste trabalho. Desejo que todos vocês sintam-se, neste singelo agradecimento, o meu carinho e a minha gratidão por tudo o que fizeram. Porém, a alguns, sinto-me impelido a agradecer diretamente.

À Profª. Drª Sandra Maria Patrício Ribeiro, pela atenção, dedicação e competência com que me orientou e por todo o aprendizado que me proporcionou, desde a graduação, na sala de aula ou nos corredores, donde muitas vezes colhi as melhores lições. Obrigado pela sua amizade e pela chance de poder conviver e aprender contigo as muitas coisas da Ciência e da vida.

Aos Bororo, especialmente aos da Aldeia Meruri, os quais foram tão receptivos e acolhedores, tornando a minha estada lá mais do que um momento de pesquisa, um encontro, que me proporcionou lindas lições para melhor lidar com a vida e com a morte.

Aos salesianos, em especial, ao Pe. Osmar Orotides de Resende, Pe. Gonzalo Ochoa Camargo e Ir. Mário Bordignon. A vocês, a minha gratidão pela acolhida, pelos conhecimentos e materiais cedidos.

À Dra. Aivone Carvalho Brandão que me acolheu em sua casa e apresentou, pela primeira vez, os Bororo; e pelas importantes sugestões no Exame de Qualificação.

À Prof. Dra. Maria Júlia Kovács que inspirou e consolidou, ainda na graduação, os meus estudos sobre a morte, através dos seus livros e pelas contribuições que fizera ao ler uma das primeiras pesquisas que realizei nesta temática.

Ao Carlos Eduardo Motta Carvalho, o “Didu”, que tão bem me acolheu no Centro de Memória Histórica de Lins e me disponibilizou várias vezes os seus arquivos.

À Micheli pelo seu apoio, carinho, dedicação e compreensão nos momentos de ausência sem os quais seria difícil o término deste trabalho.

À minha mãe, que de algum modo, me transmitiu a legitimidade de poder questionar e investigar aquilo que muitos dão como certo.

Ao meu pai, que sem escrever dissertação e frequentar Universidade alguma, foi o meu grande mestre.

Aos meus irmãos, Luciana e Ricardo, pelo apoio nos momentos difíceis deste trabalho.

À Maira Bueno, Lídia Helena Hilário, Gislaine Mirian Rossi, Elaine Cardin, Sandra Montagnoli, Júlio César Gonçalves e José Alexandre pelas contribuições diretas que realizaram na elaboração deste trabalho.

Aos amigos Irineu, Tomeca, Marcela, Patric, Talita, Bia e André Fassa, cada qual, ao seu modo e no seu tempo, ajudaram-me no desenvolvimento desta pesquisa, além de tornarem menos solitário, esses três anos de pesquisa.

Aos estimados professores, e, agora colegas, Ana Elisa, Sílvia Fornazari, Oscar, Paulo, Maurício, Mário, Aguinaldo, Renato Zini e José Rogério, os quais tão bem me apresentaram os fundamentos da Psicologia e me serviram de inspiração no tempo da graduação.

Aos colegas do grupo de estudo Mitopoética da Cidade, Paulo Unzer, Paulo Barreto, Adriano e Mariana pela amizade, apoio e contribuições à esta pesquisa.

RESUMO

CAPUTO, R. F. C. **A morte e os vivos: um estudo comparativo dos Sistemas Tanatológicos Linense e Bororo e suas interveniências nas interações sociais nestes dois grupos sociais.** 2014. 228 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Boa parte (senão todos) os fundamentos culturais de uma sociedade convergem em seu modo particular e sistemático de lidar com a morte, formulando prescrições técnicas e simbólicas que estabelecem códigos de conduta, instituem papéis profissionais etc., de modo a integrar a morte à realidade social e garantir a restauração da vida comunitária após a morte de um ou alguns de seus membros. Mas tais prescrições operam muito além dos momentos de luto e, de fato, condicionam largamente todas as interações sociais que compõem a vida cotidiana das pessoas - por isto mesmo, os sistemas de lida com a morte apresentam grande interesse para a Psicologia Social, embora venham sendo estudados incipientemente neste campo. O presente estudo visa contribuir para o necessário aprofundamento conceitual e metodológico sobre o assunto, primeiramente através da delimitação de campo dos sistemas de lida com a morte, a descrição de suas estruturas e funcionalidades e o estabelecimento de uma terminologia clara, já que estes sistemas têm sido nomeados na literatura especializada, indistintamente, como “mortuários”, “tanatológicos”, “funerários” ou “necro-sistemas”; adicionalmente, através do estudo comparativo de dois grupos humanos contemporâneos que apresentam características histórico culturais específicas: os moradores da cidade de Lins-SP (linenses) e os remanescentes Bororo que vivem em onze aldeias no estado de Mato Grosso. Nesta perspectiva, o trabalho compreendeu uma revisão da literatura em busca das elucidações teóricas visadas, bem como uma pesquisa empírica que consistiu de levantamento bibliográfico e exame de fontes documentais sobre a estrutura e a dinâmica social de ambos os grupos, a história da ocupação e das transformações dos territórios por eles habitados, seus principais mitos fundadores e as instituições, práticas, discursos, técnicas e símbolos utilizados na lida com a morte. Estas informações foram complementadas por observações

participantes e entrevistas temáticas semi-estruturadas, tendo sido realizadas onze entrevistas (sete linenses e quatro Bororo) e uma visita de nove dias à aldeia Meruri. As informações colhidas foram interpretadas à luz das teorias estudadas, na perspectiva da fenomenologia hermenêutica. Os resultados permitem constatar que ambos os grupos, frente às alterações sócio-culturais intensificadas nas últimas décadas, vivenciaram um progressivo distanciamento dos indivíduos adoentados, moribundos e enlutados. Contudo, e a despeito do intenso processo de aculturação dos “Bororo”, este grupo ainda guarda diferenças marcantes em relação aos “linenses” quanto ao modo de lidar com a morte. Sobretudo, os “Bororo” mantém a possibilidade de expressar coletivamente sua dor e de vivenciar o luto comunitariamente, enquanto aos “linenses” restam apenas formas privadas e discretas; além disto, os “Bororo” guardam muito maior proximidade com tudo o que cerca a morte e o morto. Em ambos os grupos confirma-se que o aparato técnico e simbólico de lida com a morte representa um importante organizador psicossocial, pois orienta e auxilia as pessoas no enfrentamento individual e/ou coletivo da morte, favorecendo a elaboração dos impactos psíquicos e a reorganização dos papéis e vínculos sociais. Também se verificou, em ambos os grupos, fenômenos indicativos de “ataques” aos seus respectivos sistemas de lida com a morte que, ao que parece, contribuem para aumentar o distanciamento de todas as faces e nuances da morte.

Palavras-chave: Sistema Tanatológico. Ritos de Morte. Interações Sociais. Contemporaneidade.

Death and the living: a comparative study on the thanatological systems Linense and Bororo and their interveniences in social interactions in both social groups. 2014. 228 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Many of (if not all) the cultural foundations of a society converge in their particular and systematic way of dealing with death, formulating technical and symbolic prescriptions that establish codes of conduct, institute professional roles etc., in order to integrate death to social reality and ensure the restoration of life in community after the death of one or some of its members. But such prescriptions operate far beyond the mourning period and, in fact, theywidely affect all social interactions that make up the everyday life of people – for this reason, the systems of dealing with death show great interest to Social Psychology, although they have been studied incipiently in this field. This study aims to contribute to the necessary conceptual and methodological deepening of the subject, first through the delimitation of the field of systems of dealing with death, the description of their structures and functionalities and the establishment of clear terminology, since these systems have been named in specialized literature, interchangeably, as “mortuary”, “thanatological”, “Funeral” or “necrosystems”; additionally, through the comparative study of two contemporary human groups that have specific historical cultural features: the residents of the city of Lins-SP (linenses) and the remaining Bororo people that live in eleven villages in the state of Mato Grosso. In this perspective, the paper comprised a revision of the literature searching the targeted theoretical elucidationsas well as empirical research consisted of bibliographical survey and examination of documental sources about the structure and social dynamics of both groups, the history of the occupation and transformation of the territories inhabited by them, their major founding myths and institutions, practices, speeches, techniques and symbols used when dealing with death. This information was complemented with participant observation and semi-structured thematic interviews, eleven interviews have been made (seven linenses and four Bororo) and a nine-day visit to Meruri village. The collected information was interpreted in light of the studied theories, in the perspective of hermeneutic phenomenology. The results help determine that both groups before the intensified socio and cultural changes in the last decades, have been keeping a progressive

distance from sick, dying and bereaved individuals. However, and despite the intense process of acculturation of the “Bororo”, this group still keeps striking differences from the “linenses” regarding the way they deal with death. Above all, the “Bororo” maintain the possibility to express their grief collectively and get through their mourning communally, whereas for the “linenses” there are only private and discrete ways; furthermore the “Bororo” keep a closer relationship with everything surrounding the death and the dead. In both groups it is confirmed that the technical and symbolic apparatus to copy with death is an important psychosocial organizer, as it guides and assists people when copying with death individually and/or collectively, favoring the elaboration of psychic impacts and reorganization of roles and social ties. It has also been found, in both groups, indicative phenomena of “attacks” to their respective systems of dealing with death, it seems that they contribute to increase the distance from all the faces and nuances of death.

Keywords: Thanatological System. Death Rites. Social Interactions. Contemporaneity.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1	Organização da atenção básica à saúde indígena nas DSEIs.....	146

LISTA DE SIGLAS

CA	Câncer
CASAI	Casas de Saúde Indígena
CFM	Conselho Federal de Medicina
CLT	Consolidação das Leis do Trabalho
CMHL	Centro de Memória Histórica de Lins
DSEIs	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
EEG	Eletroencefalograma
EMSI	Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena
EPML	Equipe de Perícia Médico-Legal
FAL	Faculdade *Auxilium* de Lins
IAMSP	Instituto de Assistência Médica ao Servidor Público Estadual
IML	Instituto Médico Legal
IPUSP	Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
LAPSI	Laboratório de Psicologia Socioambiental
NOB	Estrada Férrea Noroeste do Brasil
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OFEBAL	Organização Funerária das Entidades Beneficientes e Assistenciais de Lins
PB I	Pólos Bases tipo I
PB II	Pólos Bases tipo II
PS I	Posto de Saúde tipo I
PS II	Posto de Saúde tipo II
S.P.P	Se parar, parou
SPTC	Superintendência da Polícia Técnico-Científica
ST	Sistemas Tanatológicos
STB	Sistemas Tanatológicos Bororo
STL	Sistemas Tanatológicos Linense
SUS	Sistema Único de Saúde
TB	Tuberculose
UNISALESIANO	Centro Católico Salesiano *Auxilium de Lins*
UR	Unidade de Resgate
USA	Unidade de Suporte Avançada
UTI	Unidade de Terapia Intensiva

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO..... 15

1 A MORTE E OS VIVOS: enlaces e desenlaces...... 19

1.1 ENLACES..... 19

1.2 DESENLACES..... 25

2 LIDANDO COM A MORTE..... 26

2.1 FALAR DA MORTE..... 26

2.2 SIMBOLIZAR A MORTE..... 28

2.3 PENSAR A MORTE..... 31

2.4 OPERACIONALIZAR A MORTE..... 32

2.5 SENTIR A MORTE..... 36

3 OS SISTEMAS TANATOLÓGICOS..... 42

3.1 CONSTITUINTES E FUNCIONALIDADE DOS SISTEMAS DE LIDA COM A MORTE..... 42

3.2 SISTEMA TANATOLÓGICO: UMA DEFINIÇÃO 44

4 CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS..... 49

4.1 O MODELO META-TEÓRICO DE PSICOLOGIA SOCIAL..... 49

4.2 A QUESTÃO INVESTIGADA..... 50

4.3 SUJEITOS DA PESQUISA..... 51

4.4 O PERCURSO REALIZADO..... 52

- A pesquisa bibliográfica..... 53

- A pesquisa documental..... 54

- O trabalho de campo..... 56

Observação participante 57

Entrevistas: encontros existenciais 61

- Tratamento e interpretação dos dados..... 65

5 O SISTEMA TANATOLÓGICO LINENSE (STL) 68
5.1 APONTAMENTOS SOBRE A CIDADE DE LINS E SUA HISTÓRIA..... 68
- A morte e uma nova lida chegam pelos trilhos..... 71
- A "Pré-história" e as influências constitutivas do STL..... 72
5.2 O MODO LINENSE DE LIDA COM A MORTE..... 76
- As instituições de saúde e de resgate: entre a vida e a morte..... 77
Corpo de Bombeiro..... 78
Defesa Civil..... 82
Resgate Rodoviário..... 83
Hospitais..... 90
- As instituições policiais: defrontando situações de morrer/matar e investigar a morte..... 97
Polícia Militar..... 98
Polícia Civil..... 99
Instituto Médico Legal (IML)..... 106
- Instituições Funerárias: o último traslado..... 109
Agências Funerárias..... 109
Velório Municipal..... 114
Cemitérios..... 115
- As instituições religiosas: ritos e crenças mortuárias..... 121
5.3 BREVE RECAPITULAÇÃO DO STL..... 130

6 O SISTEMA TANATOLÓGICO BORORO (STB) 132
6.1 APONTAMENTOS SOBRE O POVO BORORO E SUA HISTÓRIA..... 132
- O contato interétnico entre os Bororo e os "civilizados"..... 135
- A criação da Sociedade de Proteção ao Índio (SPI) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI) 138
- Crise e resistência da cultura Bororo..... 139
6.2 O MODO BORORO DE LIDA COM A MORTE..... 140
- O sistema de proteção e defesa dos Bororo diante da morte: de guerreiros a tutelados..... 141
- Os modos Bororo de tratamento e obtenção de cura para se livrar da morte: a medicina tradicional Bororo e a medicina dos *barae*..... 144

Instituições de Saúde Bororo tradicionais: *bari*, benzedores e o *érubo*..... 149
- As instituições funerárias Bororo..... 154
O detalhamento do Itága: funeral Bororo tradicional..... 155
A instituição funerária Bororo na atualidade: entre dois sistemas *Itagá* e os funerais cristãos..... 161
As vivências do luto Bororo nas esferas psicossociais..... 167
- Religião e escatologia Bororo..... 175
6.3 BREVE RECAPITULAÇÃO DO STB..... 178

7 VIDA *VERSUS* MORTE; VIDA *E* MORTE: DOIS JEITOS DE LIDAR COM A MORTE; DOIS JEITOS DE VIVER..... 180
7.1 VIDA *VERSUS* MORTE: O JEITO LINENSE DE LIDA COM A MORTE E SUA REPERCUSSÃO NO CENÁRIO DOS VIVOS..... 182
7.2 VIDA *E* MORTE: O JEITO BORORO DE LIDA COM A MORTE E SUA REPERCUSSÃO NO CENÁRIO DOS VIVOS..... 192

8 CONCLUSÃO..... 200
8.1 ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DOS SISTEMAS TANATOLÓGICOS LINENSE E BORORO E DE SUAS INTERVENIÊNCIAS NAS INTERAÇÕES SOCIAIS NESTES DOIS GRUPOS SOCIAIS..... 200
8.2 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 209

REFERÊNCIAS..... 213

GLOSSÁRIO..... 227

APRESENTAÇÃO

Segundo alguns grandes pensadores, o homem é o único ente que tem consciência de sua morte, possuindo uma terrível certeza de que não pode evitá-la (p.e.: HEIDEGGER, 1989; SCHOPENHAUER, 2006; MONTAIGNE, 1987); além disso e inobstante os aspectos certos e esperados, a morte é permeada por incertezas, tais como o tempo (quando), o espaço (onde) e a qualidade desta (fim ou transição). De modo ambivalente, o homem sabe da sua finitude e sente medo da morte (DURAND, 1994), bem como traz em si o desejo da eternidade (FREUD, 1915a/1974), ou seja, o homem, este ser complexo, traz em si um antagonismo: sabe-se mortal e, contudo, sente-se imortal (MORIN, 1970).

Com base em Morin (1970) podemos afirmar que as reações do homem diante da morte são tão antigas quanto a humanidade, pois tais ações coincidem com a transição da passagem do estado de natureza para a condição humana. Os rituais funerários e as sepulturas surgem logo após o início da fabricação de utensílios e o estabelecimento de espécie de lares e estão presentes nas mais distintas culturas, até os dias de hoje.

Nos seus estudos ontológicos, sobre o Dasein, ser do homem, Heidegger (1989) aponta-o como um ser-para-a-morte (*Zein-zum-tode*). A relação do homem com a morte é *sui generis*, pois a sua existência é marcada pela percepção do seu destino, tornando esta lida com a morte um dos elementos constituintes essenciais do homem. Este sabe da morte não apenas pelo fato de que os outros morrem, mas também porque a todo o momento vivencia o transcorrer do tempo, marcado por pequenas mortes até chegar à definitiva.

Kovács (1996), partindo da psicologia, vai de encontro com essas ideias e enriquece a discussão nomeando essas “pequenas mortes”, ocorridas no decorrer do desenvolvimento do indivíduo, de “morte em vida” (doenças, separações, etc.). Muitas vezes, sobrevivemos e até saímos fortalecidos das “mortes em vida”, porém, não escaparemos da morte em si, “finitude”, pois esta é universal, condicionando toda existência humana; de tal modo, que começamos a morrer quando nascemos e acabamos de morrer quando morremos.

A experiência da morte dos outros, e consequentemente a antecipação da própria morte, estabelece a situação limite por excelência para o indivíduo, de tal modo que o mobiliza gerando angústia, medo e horror, provocando assim um grande colapso psíquico, que demanda a ressignificação da sua biografia (BERGER; LUCKMANN, 2001). Freud (1915a/1974) aponta que a morte é tão devastadora que provoca no psiquismo, o luto, uma reação esperada do indivíduo diante de uma perda importante, o que gera uma mudança

significativa na sua vida cotidiana, sendo que a elaboração de tal perda demanda um tempo considerável.

As influências da morte não se restringem à esfera individual, pois a morte é também um evento social e gera implicações no grupo ao qual pertencia o falecido. Haja vista que, além do impacto do rompimento dos vínculos entre os membros do grupo, as funções e papéis sociais que eram exercidos pelo morto precisam ser assumidos por outro(s). É de suma importância, portanto, integrar a morte na realidade da existência social e, de fato, todas as culturas conhecidas construíram maneiras de enfrentá-la. No entanto, se o luto (na esfera individual) tem sido amplamente estudado desde o princípio da Psicologia, muito embora seja tão importante quanto, o mesmo não ocorre com os meios psicossociais empregados sistematicamente pelas comunidades humanas no enfrentamento da morte.

Posto que boa parte dos fundamentos culturais de uma sociedade converge no seu sistema de lida com a morte, pode-se dizer que este, se por um lado orienta o modo como as pessoas lidam com a morte e os mortos, por outro lado condiciona parcela importante da vida e das interações sociais dos vivos. Portanto, estes sistemas socioculturais organizados para lidar com a morte guardam matéria de relevante interesse para a Psicologia Social - campo de conhecimento ao qual *cabe investigar a interação dos processos sociais e psíquicos no nível das condutas concretas e a interação das pessoas e dos grupos no quadro da vida cotidiana, bem como promover a junção entre o aproche objetivo e o do sentido vivido no nível do(s) agente(s) em interação* (MAISONNEUVE, 1977).

Contudo, este tema tem sido estudado de maneira incipiente, sobretudo na Psicologia Social. Isto se evidencia na imprecisão terminológica, na superficialidade das definições e na falta de delimitação do tema e das questões que lhe são relativas. Assim, este trabalho foi estruturado e ordenado tendo como objetivo geral contribuir para a superação deste estado de coisas, mediante uma revisão da bibliografia pertinente *pari passu* ao estudo comparativo dos modos de lida com a morte em dois grupos humanos contemporâneos, que apresentam características histórico-culturais específicas: os moradores da cidade de Lins-SP e os remanescentes Bororo que vivem em aldeias no Mato Grosso, buscando compreender como tais modos de lidar com a morte repercutem sobre a vida dos membros desses grupos.

O presente trabalho foi construído, então, visando discutir, aprofundar e tecer algumas proposições no tema em questão. Assim, o primeiro capítulo trata da importância do vínculo afetivo na formação e manutenção do eu e dos agrupamentos humanos; bem como indica os impactos psicossociais sobre o indivíduo e sobre o grupo, gerados pelos desenlaces oriundos da morte.

O segundo capítulo, partindo do pressuposto que os modos de lida com a morte estão presentes em todas as culturas e modulam as ações humanas, apresenta contribuições de distintas áreas do saber (mais precisamente a etimologia, a mitologia, a filosofia, a sociologia e a psicologia) sobre os modos humanos de lidar com a morte, expressos no falar, simbolizar, pensar, sentir e operacionalizar a morte.

O terceiro capítulo traz proposições sobre a funcionalidade e constituição dos sistemas de lida com a morte, visando captar aquilo que neles há de invariável e, consequentemente, o que há de variável. Partindo dessas indicações fundamentais, sugere-se uma conceituação e delimitação deste campo e recomenda-se adotar a denominação "Sistema Tanatológico (ST) para referir esse conjunto institucionalizado de manejo da morte.

O quarto capítulo delineia a metodologia utilizada nesta investigação. Em um primeiro momento realizou-se uma revisão da literatura especializada acerca dos sistemas de lida com a morte, em busca das elucidações teóricas visadas. Por outro lado, a pesquisa empírica consistiu no exame de fontes documentais sobre a estrutura e a dinâmica social de ambos os grupos. Estas informações foram complementadas por observações participantes ocorridas na cidade de Lins e na aldeia Bororo Meruri e, em acréscimo, por onze entrevistas temáticas semiestruturadas, com sete "linenses" e quatro Bororo, cujo tratamento foi inspirado nos meios propostos pela História Oral. Os dados colhidos foram interpretados à luz das teorias estudadas, na perspectiva da fenomenologia hermenêutica.

Em seguida buscou-se descrever e discutir (no quinto capítulo) o Sistema Tanatológico Linense e (no sexto capítulo) o Sistema Tanatológico Bororo e os reflexos destes na vida cotidiana dos grupos sociais em questão. Para alcançar este objetivo investigamos, ainda que de modo sucinto, o processo de ocupação e povoamento dos territórios habitados por estes grupos, bem como as instituições legitimadas a atuar diretamente nos estágios da morte e do morrer e os atores sociais que compõem estas instituições e, portanto, são incumbidos de tais tarefas. Isso nos permitiu compreender melhor as influências, a construção, a manutenção e mudanças ocorridas no decorrer da história nos referidos Sistemas Tanatológicos e as consequências disso na vida de linenses e Bororo, no nível individual e coletivo.

No sétimo capítulo compilamos, discutimos e elaboramos as informações obtidas sobre os Sistemas Tanatológicos Linense e Bororo, com vistas a apreender as interveniências desses modos particulares de manejo da morte, nas interações humanas cotidianas que caracterizam estes dois grupos. Com base naquilo que foi obtido no decorrer desse trajeto

investigativo, no oitavo capítulo, tecemos as considerações finais sobre os modos linenses e Bororo de enfrentar a morte e continuar a vida.

1 A MORTE E OS VIVOS: enlaces e desenlaces

> "Se me queres, enfim, tem de ser bem devagarinho, Amada, que a vida é breve, e o amor mais breve ainda..." (Mario Quintana)

1.1 ENLACES

Pela expressão "interações humanas" abrange-se uma gama imensa de processos, de fenômenos, de situações, todos de importância crucial para as ciências humanas, posto que somos seres dependentes das relações que mantemos uns com os outros – seres marcados pelo pulsional e social, como resume Eugene Enriquez (1983).

A vida humana transcorre em meio às interações entre homens e, por isso, a busca por compreender quais são as motivações e os propulsores destas interações, quais as suas modalidades e níveis que marcam as sociedades e culturas no decorrer da história. Cada qual a seu modo e fazendo uso dos meios epistemológicos existentes e instituídos, propõem tentativas de compreensão sobre o porquê e como nos mantemos juntos, nos influenciamos reciprocamente e agimos como agimos. No entanto, o tema é complexo e inesgotável, já que as "interações humanas" circunscrevem um campo tão vasto da nossa vida, que se confunde com o próprio modo de viver do homem e permeia tudo o que fazemos.

Não obstante, será preciso abordar ainda que de modo modesto, alguns aspectos fundamentais que motivam e regulam as interações próprias da vida em sociedade, pois ao clarear e ampliar o conhecimento sobre a complexa interação humana é possível compreender melhor como estas se dão diante do rompimento dos vínculos, por ocasião da morte.

Vários filósofos (p.e. Heidegger, 1989; Buber, 1974) apontaram que o homem é um ser social, já que, em grande medida, é constituído através das relações que estabelece e ao modificar o seu mundo modifica a si próprio. Assim, o homem transmite, mantém e transforma o mundo e a si através das interações sociais. Portanto, ao que tudo indica, o homem é ao mesmo tempo sociável e socializador.

Em uma perspectiva biológica, a vida humana surge a partir de um aparelho biológico precário, se comparado a outros mamíferos, pois o bebê humano, em um longo tempo, é altamente dependente. Do ponto de vista instintual, ao nascer o organismo humano é subdesenvolvido; embora dotado dos impulsos necessários à vida, estes são desprovidos de

especialização e direção. Na verdade, o organismo humano se desenvolve na correlação com o ambiente (BERGER; LUCKMANN, 2001, BRENNER, 1975).

Tais constatações marcam o caráter capital das interações humanas e indicam que a origem e complexidade destas se devem, ao menos em parte, ao precário equipamento biológico humano, marcado pela necessidade de amparo, proteção e satisfação. De modo que o homem não pode se desenvolver, nem sequer sobreviver, sem que cuidados mínimos (nutrição, proteção e amparo) sejam efetuados por um cuidador adulto.

Berger e Luckmann (2001) apontam que o ser humano, ao contrário da maior parte dos animais, possui um aparato biológico muito restrito e que, portanto, grande parte da sua adaptabilidade se dá por intermédio da cultura. Assim, a cultura, fundante do humano, é transmitida mediada pelas interações sociais, em um processo denominado socialização; através desta é que o indivíduo torna-se humano, pois adquire habilidades, conhecimentos e motivações para participar como membro efetivo da sociedade. A socialização é a ampla e consistente introdução de um indivíduo no mundo objetivo de uma sociedade, sendo que é por meio desta que nos constituímos como ser social e auxiliamos no processo de manutenção e transformação da cultura.

Com base em tais constatações nota-se que o viver humano depende muito do ambiente sociocultural. Haja vista que somos lançados em um mundo pronto, que nos antecede e não foi construído por nós. Assim, as novas gerações requerem apreender esse universo cultural pré-existente transmitido; é por meio da socialização que o indivíduo internaliza o mundo pré-existente, ou seja, através da interação humana nos transformamos de um ser biológico em um ser biopsicossocial. Esta condição resume-se na frase de Maisonneuve: *"é próprio do homem ser simultaneamente um ser* sociável *e um ser* socializado *(...), ao mesmo tempo, um* sujeito *que aspira a se comunicar com os seus semelhantes e o* membro *de uma sociedade que existe previamente, que o forma e o controla, quer ele queira, quer não"* (MAISONNEUVE, 1988).

A Psicologia tem estudado, nas suas mais variadas esferas, o desenvolvimento social e psíquico do bebê. Embora pudéssemos citar outros autores, partiremos das teorias de Freud e Winnicott, os quais tratam do surgimento e desenvolvimento da sociabilidade no indivíduo, o que parece explicar a nossa capacidade de internalizar o ambiente social e transmiti-lo.

Winnicott (2000, p. 404) aponta que as limitações do psiquismo do bebê requer, na fase inicial, um ambiente suficiente bom, propiciado pelo relacionamento mãe-bebê. A constituição do "eu" do bebê depende, fundamentalmente, de que a mãe entre, já no decorrer da gravidez, em um estado psicológico especial, marcado por um estado de extrema

sensibilidade, que o autor denominou “preocupação materna primária”. Neste estado, a mãe pode sentir-se no lugar do bebê e atender às suas necessidades, estabelecendo com ele uma interação de importância crucial para a constituição de seu psiquismo: “[...] O fornecimento de um ambiente suficientemente bom, na fase mais primitiva, capacita o bebê a começar a existir, a ter experiências, a constituir um ego pessoal, a dominar os instintos e a defrontar-se com todas as dificuldades inerentes à vida”.

A psicanálise trouxe grandes contribuições a este respeito, mediante os esforços para descrever e compreender como a sociabilidade se desenvolve neste “eu”, fundado na interação mãe-bebê; desde os apontamentos de Freud sobre o desenvolvimento psicossexual da criança, nota-se o foco dirigido para a reflexão sobre a gênese e desenvolvimento da sociabilidade no indivíduo.

Freud (1905/1972) propõe algumas fases do desenvolvimento, nas quais o desenvolvimento biológico atrela-se a fatores de ordem social e psicológica, decorrentes do processo civilizatório. Em um primeiro momento, o bebê se relaciona com a mãe ou substituta como se esta fosse sua extensão. Nesta primeira fase, os objetos são tidos como parciais, de modo que a mãe é tomada pelo bebê de modo fragmentado, nos aspectos físicos (rosto, mão, etc.) e psicológicos (voz terna, voz agressiva, etc.). Depois é que o bebê passa a se relacionar com a pessoa, a quem pertence o seio, na sua totalidade. O reconhecer a mãe na sua totalidade inaugura o surgimento do “eu” do bebê, um evento capital no desenvolvimento de sua sociabilidade.

Freud (1905/1972) aponta que a fase oral e anal é marcada por um autoerotismo, já que o bebê investe grande parte da sua energia sexual no próprio corpo (p.e. chupar o próprio dedo). Na fase fálica, a zona erógena passa a ser os genitais; nesta há um investimento em um objeto externo, no qual a criança direciona o seu amor, pois os impulsos sexuais passam, com frequência, a serem direcionados aos pais, geralmente do sexo oposto. Porém, a princípio é mais comum que a relação objetal mais forte, de meninos e meninas, seja a mãe; só em um segundo momento, vem a se instalar a triangulação típica do “complexo de Édipo”, através da presença da figura paterna. Embora existam algumas diferenças entre meninos e meninas na dissolução dos conflitos relativos a esta triangulação, ambas são marcadas por sentimentos de hostilidade, ternura e ambivalência.

Na dissolução deste conflito é esperado que, diante da impossibilidade de ter o cuidador do sexo oposto como um objeto exclusivo para si, a criança desista de tal intento e passe a se identificar com o cuidador do mesmo sexo como um modelo, tornando-o um ideal de ego, já que, em um primeiro momento, o ideal da criança é ela mesma. Com o surgimento

de outro ideal de ego, ocorre a substituição do apego primário e narcísico a si mesmo por outro, exterior (FREUD, 1924/1976, 1921/1976).

A identificação é uma ocorrência notavelmente importante no desenvolvimento da sociabilidade, já que "a identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa" (FREUD, 1921/1976, p. 133). Esses vínculos primordiais, ao que tudo indica, tornam-se protótipos das relações ulteriores.

Freud (1909/1970, p. 44) indica isso, ao dizer que, "é absolutamente normal e inevitável que a criança faça dos pais o objeto da primeira escolha amorosa. Porém, a libido não permanece fixa neste primeiro objeto: posteriormente o tomará apenas como modelo, passando dele para pessoas estranhas, na ocasião da escolha definitiva".

Winnicott (1956/1990, p. 57) também defende que a relação triangular, geralmente vivida com os pais, é fundamental para o avanço posterior em outros relacionamentos mais complexos, pois para o autor "é o triângulo simples que apresenta as dificuldades e também toda a riqueza da experiência humana".

Seguindo o fluxo destas considerações desembocamos na Psicologia Social, que tem como objeto de estudo precisamente a interação humana, sobre a qual deve oferece um olhar integrador, se a entendemos como um saber constituído na fronteira entre Psicologia, Sociologia e Antropologia, originando um conhecimento híbrido, como defende Maisonneuve (1977).

Damergian (1991, p. 66) aponta que "quando se fala em interações humanas pensa-se nas relações que o indivíduo estabelece com os outros indivíduos, na constituição dos agrupamentos e vínculos humanos e, inevitavelmente, na personalidade de cada um que está envolvido na situação".

O vínculo consiste nos modos próprios como cada indivíduo se relaciona com outro(s), caracterizada em uma estrutura dinâmica que funciona em um contínuo movimento dialético, acionada por fatores instintivos e por motivações psicológicas, marcados pelas particularidades de cada momento e em cada caso (PICHON-RIVIÈRE, 1998).

Bowlby (1979/2001) defende que essencialmente o vínculo afetivo consiste na atração que um indivíduo sente por outro. O autor, com base na etologia, defende que a vinculação entre os indivíduos da mesma espécie está estritamente ligada à busca por proteção contra predadores, sendo que tal função, embora distinta, é tão importante quanto a nutrição e a reprodução para a sobrevivência dos indivíduos da espécie. Com base nestes apontamentos, propõe a teoria da ligação, a partir da qual descreve a propensão dos indivíduos humanos de estabelecerem fortes laços ou vínculos afetivos com alguns outros. Os laços afetivos ou

vínculos estão fortemente relacionados às mais intensas emoções, as quais emergem na formação, manutenção, rompimento e renovação dos laços emocionais.

> Em suma, o comportamento de ligação é concebido como qualquer forma de comportamento que resulta em que uma pessoa alcance ou mantenha a proximidade com algum outro indivíduo diferenciado e preferido, o qual é usualmente considerado mais forte e (ou) mais sábio. Embora seja especialmente evidente durante os primeiros anos da infância, sustenta-se que o comportamento de ligação caracteriza os seres humanos do berço a sepultura (BOWLBY, 1979/2001, p. 171).

O vínculo, além de ser fundamental para o surgimento e desenvolvimento do eu (psíquico), também o é na constituição do grupo humano. Freud (1913/1974) em seu mito científico "Totem e Tabu" postula uma possível gênese da civilização, transição da pluralidade dos indivíduos para o grupo e para a instituição humana. Segundo o autor, a sociedade e a cultura surgem a partir de um assassinato, realizado em conjunto, do venerado e odiado chefe da horda primeva, que mantinha subordinado todos os outros machos. Estes, em um dado momento, se juntam e se reconhecem como semelhantes na sua subalternidade, surgindo a primeira relação de solidariedade. Já que juntos matam e devoram o chefe primevo, tal assassinato gera culpa e, posteriormente, o chefe é idealizado e imortalizado pela elevação à categoria de pai totêmico. A deificação deste pai permite o surgimento de um grupo coeso e com uma descendência em comum, marcando a gênese da filiação e do mundo humano. Nesta perspectiva, indica-se que a transição da natureza para a cultura se deu de modo conflituoso, ou seja, a horda, mundo da recusa de amor e imposição da força de um tirano onipotente, dá lugar, através da quebra da ordem realizada pelo crime em comum, a um mundo de relações de aliança e solidariedade, o que marca o advento do social (ENRIQUEZ, 1983).

Freud (1913/1974) em "Totem e Tabu" propõe o surgimento das instituições humanas, por meio das interações dos irmãos. Em "Psicologia de Grupo e Análise do Ego" (1921/1976) ele passa a investigar como se dá o funcionamento do agrupamento humano e os seus vínculos. Para o autor, o grupo surge da ilusão de que o líder do grupo ama a todos igualmente, o que por sua vez, possibilita um amor mútuo entre os membros do grupo. Assim, o grupo se constitui a partir de uma "estrutura libidinal" que possibilita um duplo vínculo – do membro com o chefe e dos membros entre si – estabelecido a partir da identificação com o líder, que ocupa o lugar do ideal de ego. A semelhança de possuírem um mesmo ideal de ego lança-os na identificação mútua e ao amor entre si. Deste modo, o funcionamento do grupo se dá através da interação amorosa do líder com os seus membros e destes entre si; bem como

através da interação hostil endereçada àqueles que estão fora do grupo ou aos membros tidos como “bodes expiatórios”.

Se em “Totem e Tabu” a recusa de amor do chefe dá origem ao grupo, em “Psicologia do Grupo e Análise do Ego” a suposição idealizada do amor do chefe propicia o surgimento e manutenção do grupo. Em ambos, é necessário que o grupo proceda a uma idealização de seu chefe ou líder.

Kaës (2005), em concordância com Freud, vai defender que as identificações são capitais na formação do vínculo. Mas também defende que o vínculo nos agrupamentos, entre as gerações e entre os membros de um grupo, também se dá por meio da negação, do não dito e que, portanto, não pode ser transformado. Assim, um pacto denegativo estaria na base de todo vínculo intersubjetivo; seria necessário na construção e manutenção do vínculo. Com isso, Kaës (2005, p. 133) defende que “cada vínculo e cada conjunto organizam-se, também, negativamente, sobre uma comunidade de renúncias e de sacrifícios, sobre apagamentos, rejeições e recalques, sobre um “deixar de lado e sobre restos”.

Tal como a identificação, a negação fundamenta o ser e o grupo, já que o indivíduo passa a descobrir quem é a partir da descoberta de quem não é (não-eu/eu); bem como os vínculos sociais ocorrem também em função daquilo que os membros do grupo negam. Há, portanto, uma espécie de “formação psíquica intersubjetiva”, denominada de aliança inconsciente ou pacto denegativo, a qual é mantida pelos sujeitos, a fim de que o recalcado, assim se mantenha.

As alianças inconscientes cumprem a função de intermediação, pois consistem em um acordo coletivo e inconsciente que garante o grupo, mantendo na recusa, no desconhecimento, por intermédio do recalque, aquilo que poria em risco a formação e manutenção dos vínculos sociais, no intuito de afiançar a continuidade dos investimentos e benefícios oriundos deste vínculo (KAËS, 1991). Neste sentido, as alianças inconscientes podem proporcionar uma ilusão grupal, enquanto estado de alienação, ou encobrimento de processos e afetos insuportáveis que mantêm o sujeito estranho à sua própria história. Nos grupos e nas instituições, as alianças inconscientes sustentam principalmente o destino do recalcamento (KAËS, 1991).

Em “Totem e Tabu” ao eleger o chefe como pai totêmico, os membros deste grupo tornam-se irmãos e se identificam, mas também se vinculam em função da negação do ódio e inveja que o chefe lhes inspirava; bem como do crime cometido e da culpa oriunda deste. Tais sentimentos são negados, sendo reconhecido apenas o sentimento de amor que o pai lhes despertava.

Tais apontamentos parecem evidenciar que os vínculos afetivos são formados e mantidos por intermédio das identificações e pactos denegativos e são compostos por sentimentos ambíguos (amor e ódio) dando origem a relações amorosas, conflitivas, aversivas ou indiferentes.

1.2 DESENLACES

Os vínculos são essenciais na interação humana e esta é fundamental para a vida, tanto na esfera ontogenética quanto filogenética. Sem a interação humana e os vínculos estabelecidos, a vida humana não se mantém e, muito menos, se desenvolve.

Talvez, desde o início deste capítulo pudesse ter sido dito que o rompimento de um vínculo traz um grande impacto para os indivíduos implicados e, igualmente, para o grupo de pertencimento. Sobretudo, em se tratando do rompimento de vínculo determinado pela morte, ou seja, um rompimento sem possibilidades de religar ou reatar, ninguém questionaria que tal rompimento é impactante e gerador de sofrimento.

O percurso feito teve a intenção de realçar os motivos pelos quais o indivíduo e o grupo humano sofrem tanto diante da morte: se o vínculo e a interação são tão capitais para a vida humana, em igual medida também é grande o impacto da ruptura. Assim, fica claro o quanto o rompimento desses vínculos impactam a vida humana, tanto na ordem individual quanto coletiva. O rompimento dos laços afetivos anuncia ao indivíduo a indeterminada, porém inevitável, morte, lançando-o na dor e no sofrimento - aliás, mesmo quando se trata de relações estabelecidas a partir de laços em que predomina o ódio, subsiste o sentimento de horror frente à morte, sentimento que, ademais, se faz acompanhar de culpa. Quanto ao grupo, este fica desfalcado dos papéis e tarefas realizadas pelo indivíduo que morreu e por aqueles que o amam e sentem-se paralisados diante a dor da sua perda; deste modo, ocorre no grupo a ameaça de paralisação das atividades rotineiras.

É para minimizar tal padecimento que toda sociedade desenvolve modos sistemáticos de lida com a morte, ou seja, modos de organizar, orientar e modular o repertório das condutas humanas individuais e coletivas diante da morte. Os sistemas de lida com a morte surgem, então, como um importante aliado do homem para atenuar os sofrimentos decorrentes da morte, facilitando sua elaboração no âmbito psíquico e social e permitindo a retomada da vida ordinária.

2 LIDANDO COM A MORTE

Conforme vimos, todas as sociedades estabelecem meios próprios de manejo da morte, cujo alcance espraia-se para todos os campos da atuação humana e dos quais se encontram indícios em todas as produções técnicas e simbólicas, nas instituições, nas normas e papéis sociais etc.. Assim, a compreensão da generalidade e da especificidade destes modos sistemáticos de manejo da morte não pode prescindir da consideração, mesmo que breve, das lições advindas de algumas áreas do conhecimento que se debruçam sobre a linguagem, os mitos, a sociedade; que pensam o homem em vista de sua condição; que se ocupam da experiência subjetiva de cada indivíduo diante das questões colocadas pela morte e o morrer. Assim, tratamos de colher, nalgumas das ciências que investigam as condutas humanas, esclarecimentos sobre os elementos discursivos, simbólicos, lógicos, operacionais e sentimentais que estão implicados na lida com a morte.

2.1 FALAR DA MORTE

De antemão, é preciso deixar indicado que as palavras relativas à morte na língua portuguesa, tal como o próprio idioma, originam-se predominantemente da língua grega e latina. Portanto, para realizar tal investigação partiremos das análises dos dicionários latino-português de Souza (1931), Saraiva (1993) e da obra “As Palavras têm sua História” de Besselaar (1994).

A palavra morte tem como raiz o substantivo latino *mors* que significa morte, passamento, falecimento, fim da vida. As raízes da palavra *mors* são MER-/MOR-/MR-/AR-/MRO-, sendo que tais raízes exprimem a ideia de parte e porção; deste modo o sentido inicial da palavra *mors* consiste na parte ou porção de sorte que cabe a cada um. O vocábulo morte dá origem, em nossa língua, a vários outros: moribundo, (i)mortal, mortalha, mortificação, mortandade, mortífero, mortório, mortalidade, entre outros.

A palavra latina *mortuus* significa morto, finado, defunto, sem vida etc. Já a palavra *mortuarius* é adjetivo de *mortuus* e dá origem, em nossa língua, ao vocábulo mortuário que significa: fúnebre, de funerais.

Há outro termo latino que dá proveniência a inúmeras palavras relacionadas à morte: *funnus* que significa préstito, pompa fúnebre, enterro, funerais, exéquias. O termo *Funerarius* é adjetivo de *funus* e significa aquilo que é concernente aos funerais, funerário, pertencentes aos funerais. O termo *funnus* dá origem a algumas palavras em nossa língua, tais como: fúnebre, funeral, funerária, funesto etc.

A palavra latina *defunctus*, que dá origem à palavra defunto, é relativa ao verbo *defungi*, cujo significado é completar até o fim, terminar. Tendo em vista que este é um verbo ablativo e, que, portanto, requer complemento, comumente a este termo realizava-se a seguinte combinação: *defungi vita*, ou seja, terminar a vida.

A raiz *Nek* é raiz de várias palavras concernentes à morte, já que indica a ideia de morrer, fazer morrer ou matar. No grego, *Nek* aparece no substantivo *nekrós*, que significa cadáver; desta palavra originam-se os vocábulos: necrópole, necrológio, necropsia, necrotério, necromancia etc.

O substantivo grego *thánatos* significa morte e sua raiz consiste nos vocábulos *Dhuen/Dhun ou Dhuan* que remetem à ideia de extinguir-se, desaparecer. Segundo Dorr Zegers (2009) a raiz de *thánatos* é tha e só outra palavra grega, *thalamon*, leito nupcial, possui a mesma raiz. O *thalamon* era o lugar onde ficava a mulher, no espaço mais central e também mais escuro da casa. Deste modo, a palavra *thánatos* ou morte, por um lado, está relacionado à escuridão, ao obscuro e ao confinamento; por outro lado, está relacionado às mulheres e ao amor. A palavra está presente, em português, em alguns vocábulos, tais como: tanatoscopia, tanatologia, eutanásia, distanásia, ortotanásia, tanatismo etc.

Essas contribuições etimológicas, embora modestas, podem auxiliar na compreensão de muitos termos concernentes à morte e subsidiar a análise subsequente dos termos mais adequados para denominar os sistemas de lida com a morte.

Por fim, ainda tratando do modo como falamos da morte, cabe lembrar os inúmeros eufemismos com que se evita o uso da palavra morte: “foi fazer uma viagem”, “descansou desta vida”, “virou uma estrela”, “entregou a alma a Deus”, “a indesejada chegou”, “foi para o paraíso”, “ir para a terra dos pés juntos", "comer capim pela raiz", "vestir o paletó de madeira", entre muitos outros.

2.2 SIMBOLIZAR A MORTE

Para Junito Brandão, o mito é uma narrativa, mais ou menos coerente, que relata a compreensão coletiva, acumulada e transmitida através de inumeráveis gerações, sobre o mundo e a vida. Neste sentido, o autor considera que o *lógos* e o *mythos*, a palavra que narra e a palavra que demonstra, constituem-se como as "duas metades da linguagem, duas funções igualmente fundamentais da vida e do espírito" (Brandão, 1986, p. 13). Seguindo tal pensamento, cabe recuperar também, ao lado das lições da etimologia, alguns dos mitos com os quais nossa civilização buscou dar sentido à morte; buscou compreender e comunicar algo acerca deste fato radicalmente irracional e incognoscível. Então, guiados pelo próprio Brandão, será oportuno relembrar rapidamente os mitos gregos que tratam mais diretamente da morte - dos quais recebemos, ainda hoje, algumas das imagens primeiras sobre o tema.

A mitologia grega descreve que, após a derrota dos Titãs, o Universo foi dividido em três partes, sendo que Zeus ficou com o Olimpo, Posídon com o mar e Hades com o mundo subterrâneo, que era tido pelos gregos como o inferno (proveniente da palavra *inferus* – inferior, que se encontra embaixo), a morada dos mortos.

Hades era filho do deus Crono, tido pelos gregos como a personificação do tempo; era visto como aquele que fecunda e ao mesmo tempo devora, já que com medo de ser destronado pelos filhos, os engolia após o nascimento. Este, era conhecido como deus do submundo e dos mortos. Assim, era comum denominar por Hades, tanto o Senhor dos mortos quanto o seu reino.

Os gregos temiam tanto a esse deus que evitavam pronunciar o seu nome, receosos de que, com isso, pudessem despertar a sua cólera. Deste modo, quando iam falar de Hades, os gregos geralmente lançavam mão de eufemismos, chamando-o de Plutão, o "rico", retratando, assim, as numerosas riquezas do submundo e os seus inúmeros hóspedes. Ao denominá-lo de Plutão, derivado de Pluto, que significa benéfico, ocultavam o genuíno caráter de Hades, que era cruel, implacável, temido e odiado por todos. Sendo um deus do qual não se esperava favores, este era pouco cultuado e tinha apenas dois templos, um em Elêusis e outro em Élis, que eram abertos apenas uma vez no ano e quem o fazia era um único sacerdote.

A mais grave obrigação de um grego era sepultar seus mortos, pois do contrário esses ficariam vagando, sem direito a julgamento e, portanto, sem poder gozar da paz no além. Na boca do morto era colocada uma moeda, a fim de pagar o barqueiro Caronte, para que este efetuasse a passagem da alma pelos quatro rios infernais.

A partir do orfismo, o mal era tido como uma culpa individual e quando não era pago em vida, tal dívida seria paga na outra ou nas outras. Assim como havia uma punição, também havia recompensas para os bons; deste modo, um lugar para o castigo e outro para o prêmio.

Hades zelava pela única porta que havia no inferno, que era vigiada por Cérbero, o cão de três cabeças. Com isso, quem entrasse no Reino dos mortos, seria impedido de sair. O Reino de Hades era dividido em três partes: Tártaro, Érebo e Campos Elísios. Érebo e Campos Elísios eram lugares de provações, ambos impermanentes; no Érebo a psique poderia progredir e se deslocar para Campos Elísios, de onde poderia se reencarnar. Por outro lado, também poderia acontecer de haver uma recaída da alma do Érebo para Tártaro, único local permanente do Hades, onde eram lançados os grandes criminosos (mortais e imortais – p.e. Titãs).

Tânatos era irmão gêmeo de Hipnos, o deus do sono. Eram filhos sem pai, pois foram gerados por partenogênese por Nix, a noite, filha do Caos. Tânatos era o deus da morte, consistia na personificação da morte. Alado e tendo o coração de ferro e as entranhas de bronze, Tânatos conduzia as almas até o Reino de Hades. Embora Tânatos não tenha um mito em particular, tem participação no mito de Sísifo e na luta com Herácles.

Sísifo fora um rei de Corinto, considerado o mais audacioso mortal, livrou-se duas vezes da morte e criou vários problemas com os deuses. Primeiro despertou a ira de Zeus, que raptou Egina, filha do deus-rio Asopro. Quando este perguntou a Sísifo se havia visto sua filha, ele, em troca de uma fonte de água, conta que Zeus a raptara. Zeus, em vingança, envia imediatamente Tânatos para conduzir Sísifo ao Reino de Hades; no entanto, Sísifo o engana e o prende em correntes. Durante esse tempo ninguém morria, de modo que Ares, deus da guerra, não conseguia consumar os conflitos e o Reino de Hades começou a se empobrecer. Hades solicita, então, providências a Zeus, que intervém e liberta Tânatos, a morte, sendo Sísifo sua primeira vítima. Porém este, utilizando da sua astúcia, pediu à esposa que não lhe prestasse as honras fúnebres. Como não poderia permanecer no mundo dos mortos assim, desprovido dos rituais, solicitou a Hades a oportunidade de voltar à vida rapidamente para castigar a mulher, o que lhe foi permitido. Contudo, Sísifo não cumpriu o seu trato e viveu até a velhice, quando Tânatos o levou definitivamente ao reino de Hades, onde os deuses deram-lhe o castigo de empurrar uma rocha até o topo de uma montanha, porém quando atingia o topo, a pedra voltava rolando até a base da montanha. Deste modo, ele tinha de recomeçar tudo novamente, tornando-se, assim, uma tarefa interminável.

Conta-se também que o rei Admeto recebeu em seu palácio, com muita hospitalidade, Héracles. Alceste, esposa de Admeto, morre e o herói trava uma batalha com Tânatos da qual sai vencedor e, assim, resgata Alceste e a devolve ao rei Admeto.

Vê-se que estes mitos fornecem pistas para pensar a morte. De fato, em vários aspectos, ainda hoje nossa cultura é pautada pelos mesmos elementos que já estavam presentes na Grécia antiga e no mito de Hades. A mitologia, através da sua narrativa, descreve o Reino da morte como o reino inferior, aquele que está aquém da nossa percepção e observação. E nem mesmo se tem acesso aos relatos dos que lá fizeram a sua morada, pois os que entraram por sua porta, vigiada por Cérbero, não podem retornar ao mundo dos vivos. E ainda que, tal como descrevem algumas crenças, algumas almas retornassem e se reencarnassem, deveriam antes passar pelo Rio Lete, o rio do esquecimento, passagem esta que as impede de lembrar do reino dos mortos.

A mitologia apresenta o deus dos mortos como filho do tempo. Um tempo paradoxal, que determina o início de nossa vida, mas que a qualquer momento depois do nascimento pode vir a nos engolir, retirando-nos deste mundo. Outro aspecto que chama a atenção são as restrições em pronunciar o nome do deus dos mortos, pois de fato, evitamos proferir qualquer nome que ainda de longe nos remeta à morte. E, tal como o único sacerdote que abria os templos de Hades, poucos são os designados, escolhidos pela sociedade para lidar com os trabalhos relacionados à morte.

Já a morte propriamente dita deve ter mesmo um parentesco com a noite, a escuridão, que nos lança no desconhecido e, de fato, bem parece ser neta do caos, palavra que comumente descreve o estado em que as pessoas ficam depois de perder um ente querido. Também parece plausível que o deus da morte seja irmão gêmeo do deus sono; a semelhança que aí se insinua talvez explique a relutância das crianças em dormir, por medo de extinguir-se e, muitas vezes, vencidas pelo cansaço, repousam requerendo a presença dos seus pais ou de algum objeto intermediário. Ou ainda, também é comum em um velório, as pessoas olharem o morto e dizer umas as outras que este parece estar dormindo.

Não é de se estranhar que a morte deva ser alada, pois muitas vezes aparece subitamente, não dando chance sequer para as despedidas. Também não é de se duvidar que tenha o coração de ferro, pois sem piedade provoca grande dor e sofrimento. De fato, parece tratar-se de um filho sem pai, algo cuja origem é desconhecida, que não tem razão de ser – apenas é, ou melhor, não é.

Os mitos também descrevem bem a lida do homem com a morte, pois todos temos um pouco ou muito de Sísifo, relutamos com a morte, tentamos de várias maneiras aprisioná-la,

nos recusamos a ir para o reino dos mortos. Tal como Sísifo, buscamos viver o máximo possível, quer por milagres, sorte, avanços no conhecimento e na técnica da saúde. Porém, mesmo sendo astuciosos como Sísifo ou fortes como Héracles, isso não impede que um dia a morte nos alcance e nos lance no mundo dos mortos. Tal como Sísifo, parece que somos condenados a um castigo, em que nos lançamos em um contínuo esforço de vencer a morte e, quando pensamos que a venceremos, logo nos vemos aos pés da montanha ameaçados por uma nova doença ou desastres de qualquer ordem.

A mitologia grega parece também sublinhar a importância dos rituais, pois até o deus dos mortos, tido como cruel e impiedoso, se compadece de alguém que morra sem receber as honras fúnebres. Talvez, isso também revele que os funerais ocorrem não apenas em memória dos mortos, mas também para que os vivos não sejam atormentados pelas almas dos defuntos, vagando e dificultando a retomada da vida daqueles que ainda não morreram.

2.3 PENSAR A MORTE

No campo da Filosofia, grandes pensadores refletiram sobre a morte. Para muitos deles, o homem é o único ente que possui consciência de sua morte (HEIDEGGER, 1989), a qual sabe ser irrevogável e atingir a todos (MONTAIGNE, 1987); ao contrário dos animais, o homem possui a certeza terrível da morte (SCHOPENHAUER, 2006).

Há apontamentos de que o passaporte da condição de natureza para o estado de homem se deu a partir do uso de utensílios (*Homo faber*), pela racionalidade (*Homo sapiens*) e pela linguagem (*Homo loquax*). Parece muito provável que tais aspectos foram fundamentais para a transição da natureza para cultura, porém há outro fato relevante nesta transição que é, muitas vezes, negligenciado: a lida com a morte. A relação do homem com a morte e com os mortos o diferencia dos demais seres vivos. A morte de humanos é seguida de rituais funerários e, em diversos momentos, atravessada pela crença na sobrevivência ou renascimento dos mortos. Assim, a lida com a morte parece também se situar na junção bioantropológica, já que logo após o surgimento de utensílios e o estabelecimento de formas de lares, surgem também sepulturas (MORIN, 1970).

O homem de Neanderthal, ao enterrar os seus mortos, parece denotar um tipo de revolta contra a morte e indica o aclarar do pensamento humano. Deste modo, tal como o utensílio humaniza a natureza, as sepulturas e os ritos fúnebres (presentes praticamente em

todos os grupos arcaicos) humanizam a morte do homem. A morte "é a característica mais humana, mais cultural, do *anthropos*. Mas, se nas suas atitudes e crenças perante a morte, o homem se distingue mais nitidamente dos outros seres vivos, é aí mesmo que ele exprime o que a vida tem de mais fundamental" (MORIN, 1970, p. 16-17).

Todo ser vivo inevitavelmente morrerá, mas ao que tudo indica, o homem é o único dentre todos que tem um conhecimento ao mesmo tempo privilegiado e dramático a respeito, pois sabe da própria morte e sente que vai "passar". Sabe da morte pelo fato de que os outros morrem, mas também porque a todo o instante vivencia o "passar" do tempo, marcado por pequenas mortes até chegar à definitiva (HEIDEGGER, 1989).

Além disso, e inobstante os aspectos certos e esperados, a morte é ao mesmo tempo permeada por imprecisões, de ordem temporal, espacial, contingencial e qualitativa. Isso fica evidenciado nos questionamentos que marcam a morte; por exemplo, em que momento isso ocorrerá, onde ou em que local isso se dará, em que condições a morte ocorrerá - será abrupta ou lenta, sofrida ou serena, marcada por aceitação ou revolta - e, por fim, há incertezas se a morte consiste em um "muro", marcando o fim da vida ou em uma "porta" caracterizando, assim, a passagem para outro modo de vida.

As certezas e incertezas que atravessam as relações do homem com a morte o lança na angústia (HEIDEGGER, 1989), no "medo universal" (DURAND, 1994) ou "horror à morte" (MORIN, 1970). A ambiguidade que marca a relação do homem para com a morte deriva do fato de que, embora saiba da sua finitude, traz em si o desejo da eternidade (FREUD, 1915b/1974), ou seja, o homem, este ser complexo, traz em si de modo bipolarizado, o antagonismo no qual sabe-se mortal, no entanto, sente-se imortal (MORIN, 1970).

Tal condição traz para o homem a necessidade de humanizar a morte: sendo um ser-para-a-morte (*Zein-zum-tode*) e, ademais, sendo cônscio disso, ele se "pré-ocupa" com ela. Provavelmente, é em decorrência desta sua condição que o homem busca antecipar os cuidados para com sua própria finitude e a dos outros, construindo seus sistemas de lida com a morte.

2.4 OPERACIONALIZAR A MORTE

Diante da ocorrência da morte de alguém com quem se tinha laços afetivos, há um rompimento total da "con-vivência" e da presença daquele que se foi. Contudo, tal ruptura é

relativizada por meio das operações de lida com a morte que, em algum grau, fazem que as relações estabelecidas em vida não se rompam totalmente com a morte.

Notoriamente, nas mais variadas culturas os vivos se relacionam, das mais variadas maneiras, com os mortos. Embora o finado já não mais esteja de fato "por-aí" e o "ser-com" se caracterize por um conviver no mesmo mundo, pode ser afirmado que para além das cerimônias fúnebres, há uma preocupação com a manutenção da relação com o morto, de tal modo que "é a partir do mundo que os que ficam podem ser e estar com ele" (HEIDEGGER, 1989, p.312).

Para Jankélévitch[1] (1977 *apud* LOUREIRO, 2008) a mortalidade é um fenômeno social, tanto quanto outros acontecimentos como a natalidade, o casamento ou a criminalidade. Provavelmente, a condição do homem de ser consciente da morte e as suas decorrentes atitudes e crenças perante a morte faz com que o funcionamento da sociedade se dê não apenas apesar da morte e contra a morte, mas também que só existe como organização pela morte, com a morte e na morte (MORIN, 1970).

Conforme dito anteriormente, a morte deflagra desdobramentos individuais e sociais. Assim, em uma investigação sociológica é possível analisar os sistemas de lida com a morte a partir das institucionalizações, as quais entre outras coisas buscam conferir sentido à finitude da existência humana. Levando-se em conta que a palavra institucionalização tem diversos sentidos, esta discussão será embasada nas ideias de Berger e Luckmann (2001), para os quais a institucionalização fica evidenciada a partir de três ocorrências: a tipificação (padronização) recíproca de ações por tipos de atores; a perduração no tempo e a legitimação (simbolização das tipificações).

A discussão sobre o processo de institucionalização será feita a partir da heurística utilizada por Berger e Luckmann (2001), os quais criam um modelo que permite pensar os mais variados processos de institucionalizações. No entanto, este modelo será utilizado para discutir e investigar a institucionalização específica dos sistemas de lida com a morte.

A origem de todas as instituições relativas à morte encontra-se na reprodução de atos rotinizados, ou seja, habituais. Todas as atividades humanas são possíveis de tornarem-se habituais, em decorrência das repetições e da necessidade de padronização dos eventos sociais da mesma ordem. Isso, orienta os indivíduos do grupo e ofereçe-lhes uma economia de esforço nas ocorrências futuras.

---

[1] JANKÉLÉVITCH, V. **La mort**. Paris: Flammarion, 1977.

Nos sistemas de lida com a morte ocorre a tipificação das ações a uma única e a pré-determinação dos atores sociais, dos papéis e das ações que estes devem desempenhar. Com isso, o grupo não tem que, a cada nova situação de morte, se expor a tensão de tomar várias decisões, já que existem padrões de condutas pré-estabelecidos.

A relevância destas pré-indicações, acima citadas, podem ser evidenciadas em situações limites, tais como desastres naturais e guerras, entre outras. Já que nestas circunstâncias as ocorrências de mortes provocam uma caotização ou falência dos sistemas de lida com a morte, pois devido ao aumento significativo da demanda e o contexto em que ocorrem, impedem que as ações sejam executadas, nos moldes pré-estabelecidos. Nestas situações há um acréscimo de esforço frente à necessidade de criar novos modos de manejo da morte e, muitas vezes, novos discursos precisam ser criados, pois os existentes acabam perdendo o poder de explicação necessário.

A constituição de hábitos, provavelmente, antecede o surgimento de toda instituição de lida com a morte. Para que esta se constitua é necessária uma situação social que perdure, ou seja, que as ações sejam transmitidas para os novos indivíduos desta coletividade.

Para que ocorra a consolidação dessas instituições é preciso que elas sejam validadas pelos novos integrantes, sendo que tais hábitos passam a ser acessíveis apenas pela história, pois o seu surgimento foi anterior ao nascimento destes. Assim, lhes escapam o acesso ao sentido e contextos que marcaram o surgimento de tais ações, as quais aparecem-lhes como dadas, inalteráveis e evidentes. Portanto, os hábitos passam a ser transmitidos às novas gerações, através da socialização, surgindo a necessidade de legitimações que justifiquem o desempenho de tais práticas.

O caráter histórico das institucionalizações requer uma consolidação dos hábitos e para tanto é essencial à transmissão para outras gerações não só das ações tipificadas em si, mas também um sentido, o qual não necessita ser o sentido original dos hábitos, pois geralmente se dá um sentido mítico a estes. Isso parece propiciar que o sujeito justifique tal hábito na sua biografia e, que também se torne parte do acervo compartilhado do grupo.

Toda transmissão de significado implica objetivamente em procedimentos de controle e legitimação. Aos poucos, de meros conhecimentos para a aplicação prática, transmitidos através de um código de sinais (geralmente a linguagem), as institucionalizações da morte tornam-se altamente teóricas, e, assim, passam a existir os especialistas e os “leigos” sobre as práticas e discursos ligados à morte.

O processo de legitimação atinge o seu auge quando passam a se fazer uso de um sistema simbólico cada vez mais sofisticado, a fim de ordenar tanto a experiência biográfica

quanto a coletiva, diante da morte. Devendo justificar não só por que uma determinada ação e não outra deve ser desempenhada, mas também por que as coisas são o que são.

Ainda que tratando dos processos de institucionalização de um modo geral, Berger e Luckmann (2001, p. 138-139), num determinado ponto da sua heurística apontam que

> a experiência da morte dos outros e, consequentemente, a antecipação da própria morte estabelece a situação limite por excelência para o indivíduo. Não é preciso entrar em pormenores, a morte estabelece também a mais aterrorizadora ameaça às realidades asseguradas da vida cotidiana. A integração da morte na realidade dominante da existência social tem, portanto, a maior importância para qualquer ordem institucional. Esta legitimação é, por conseguinte, um dos frutos mais importantes dos universos simbólicos [...]. O universo simbólico defende o indivíduo do supremo terror, outorgando uma legitimação fundamental às estruturas protetoras da ordem institucional.

É de suma importância, portanto, integrar a morte na realidade da existência social e, de fato, todas as sociedades conhecidas construíram maneiras individuais e coletivas de manejar as circunstâcias da morte e do morrer, a fim de nortear minimamente os membros do grupo, diante a um evento certo, porém, desorientador: a morte.

Os significados dados a uma instituição da morte necessitam ser legitimados pelo grupo ou sociedade como uma resposta “duradoura” a um problema constante do grupo humano, no caso a condição de mortal. Para que os significados sejam aprendidos e possam ser recordados é preciso um sistema educacional formal e/ou informal, por meio do qual, os significados dados as instituições relativas à morte sejam gravados eficazmente na memória de cada pessoa do grupo.

As sociedades visam, via legitimação, eliminar o caos, pois sabe-se que toda realidade social é precária, já que as sociedades são constituídas a partir do caos. Há, portanto, um risco contínuo da desordem ser reinstalada na realidade social, sempre que as práticas instituídas tornam-se inviáveis ou competem com outras mais eficazes e/ou quando as legitimações que velam a precariedade da realidade social são ameaçadas ou entram em colapso.

Isso pode ocorrer em novas condições ou contextos (como nas situações limites descritas acima) em que os hábitos são inviabilizados ou tornam-se ineficazes, caotizando o sistemas de lida com a morte, que perde o seu *status* de solução única e “permanente”. Outra ameaça às instituições de lida com a morte se dá em função de versões divergentes do universo simbólico. Esta nova versão partilhada por membros dissidentes do grupo põe em xeque a instituição tida como realidade. E, por fim, outro tipo de risco ocorre quando uma sociedade se defronta com outra que tem um universo simbólico relativo à morte, muito

diferente, passando a ser uma ameaça, já que apresenta uma alternativa ao universo simbólico vigente, revelando, assim, que este não é inevitável.

Nestas situações relatadas acima, os sistemas de lida com a morte necessitarão fortalecer, reformar ou até revolucionar o universo simbólico, que o fundamenta por intermédio de um aparato conceitual mais sofisticado. Assim, será possível responder as situações adversas e/ou sistemas de lida com a morte concorrentes.

A discussão dos processos de institucionalização do sistemas de lida com a morte apresentados acima, embora sucinta, pode ser útil para pensar as instituições de lida com a morte, de sociedades mais simples e sociedades mais complexas e pluralistas. Portanto, parecem ser importantes para análise subsequente dos sistemas de lida com a morte dos grupos investigados.

2.5 SENTIR A MORTE

Os impactos da morte não se resumem a um nível bioantropológico e social, já que implicam também em impactos psicológicos. A perspectiva da própria morte gera no indivíduo o sofrimento diante do desconhecido e o horror da nadificação; bem como a morte das pessoas que ama produz grande desgosto. Assim, a morte marcada por características multifacetadas também possui implicações psicológicas e leva o indivíduo à necessidade de organizar o seu psiquismo e a sua biografia; tal feito ocorre por meio de diretrizes do sistemas de lida com a morte vigente.

Como já sublinhamos, o indivíduo toma conhecimento da morte através da morte alheia e também pelas marcas que o fluir do tempo lhe inflige, já que a morte de si pode ser deduzida, mas não experienciada. O indivíduo pode realizar aproximações sobre o mistério do morrer, porém, este é indecifrável e só descobre, de fato, quando se chega à própria vez - ou, citando Epicuro (CLÉMENT et. al., 1997): enquanto existirmos, a morte não está e quando a morte está nós já não estamos. Deste modo, somos colocados diante do paradoxo da certeza terrível da morte incerta.

Com relação à morte, fim da vida, o indivíduo pode “[...] fantasiar, temer, desejar, evitar, mas não experienciamos nossa própria finitude, transição, ruptura, alívio, mistério, dor, fascínio, mas nada sabemos sobre as suas possibilidades [...] só intuímos” (KOVÁCS, 1996,

p. 31). Morin (1970), com base em Bachelard, aponta que não possuímos uma ideia sobre a morte, mas, sim, uma imagem, uma metáfora da vida ou um mito.

Isso se dá, pois

> da morte, nela mesma, dos mortos, não há nada a dizer. Eles estão do outro lado de um limiar que ninguém pode transpor sem desaparecer, que nenhuma palavra pode alcançar sem perder todo sentido: mundo da noite onde reina o inaudível, ao mesmo tempo silêncio e alarido (VERNANT[2], 1982 *apud* GIACOIA, 2005, p. 14).

Quando se fala em morte, imediatamente pensamos na finitude da existência ou cessação da vida. Entretanto, antes disso ocorrer, o indivíduo vivencia e elabora no decorrer de sua existência várias mortes, as quais Kovács (1996) chama de "morte em vida", também conhecida na literatura específica por "mortes simbólicas".

A existência humana é marcada pela presença da morte em vida, o que de certa maneira acaba remetendo o indivíduo à ideia de finitude. A partir das vivências das mortes em vida o indivíduo projeta representações sobre a fim de sua vida, tais como: dor, ruptura, tristeza, perda, medo do desconhecido, interrupção etc.

No leque dessas experiências, o indivíduo encontra algumas bastante sinalizadoras, como a doença e as separações. Entretanto, há outras que não são tão evidentes assim, pelo fato de serem seguidas de festas e comemorações, porém, trazendo em seus meandros as nuanças da morte, dentre as quais podemos citar: desenvolvimento humano (adolescência, vida adulta etc.), viagens, casamento, nascimento dos filhos etc. Mais que sobreviver a essas "mortes", o sujeito muitas vezes consegue, após sua ocorrência, dar-lhes um sentido e ressignificar a sua vida (KOVÁCS, 1996).

As mortes simbólicas ocorrem durante toda a existência do indivíduo, mas não o livram da morte propriamente dita; ao contrário das mortes em vida, a "morte, fim da vida" é definitiva, irreversível e universal.

As mortes em vida indicam ao indivíduo o seu trajeto existencial rumo à "morte, fim da vida". O homem é um "ser-para-a-morte", pois esta atravessa toda a sua vida - tão logo começa a viver, tem idade suficiente para morrer e mesmo vivo o indivíduo morre todos os dias, "de tal maneira, que o dia em que se deixa de viver não é o dia que se morre, mas, sim, em que se acaba de morrer" (MARANHÃO,1986, p. 70).

A morte de um ente querido ou fatos que sinalizem a proximidade ou a iminência da própria morte mobiliza o indivíduo gerando angústia, medo e horror, ocasionando um grande

---

[2] VERNANT, J. P. *Mort grecque mort à deux faces. In: L'individu, La Mort, L'Amour. Soi-Méme et L'Autre em Gréce Ancienne*. Paris: Gallimard, 1982, p. 86.

desconforto psíquico e caotizando, em maior ou menor grau, sua cotidianidade. Pense-se, por exemplo, no falecimento de um pai de família: embora saibamos que a personalidade dos filhos é uma variável relevante na elaboração desta morte, podemos pressupor que outros aspectos - idade, dependência ou independência financeira, arranjo familiar, consistência das relações com a família extensa etc. - condicionam os impactos dessa morte na vida desses filhos, não apenas no âmbito psíquico como também em termos do necessário rearranjo da vida cotidiana - provimento das necessidades materiais, rotina doméstica, guarda das crianças etc.. Todas estas são questões previstas, em maior ou menor grau, nos sistemas de lida com a morte; pode-se, por exemplo, pensar nas regras formais e informais de guarda, tutela e adoção dos órfãos, ou da formação de novo laço matrimonial do cônjuge sobrevivente etc.. Evidentemente, a eficácia das respostas previstas varia grandemente, em função das características intrapsíquicas e da qualidade dos vínculos familiares e comunitários dos envolvidos. De qualquer modo, quase na totalidade dos casos, a morte implica a exigência, para aqueles que estavam vinculados ao morto, de reorganização da vida privada e social, bem como de remodelar o sentido de alguns ou muitos elementos de sua biografia.

A busca de dar sentido para a morte é de grande relevância social e psíquica, pois o conceito de morte é um dos fundamentos organizadores mais importantes da vida, tendo em vista que resulta em consequências valiosas, tanto na formação da personalidade quanto no desenvolvimento cognitivo (TORRES, 1999).

Em função da observação das consequências da morte no psiquismo, já no início da Psicologia, Freud tratou desta temática; bem como Bowlby. No Brasil, algumas psicólogas se destacaram na pesquisa sobre a morte e o luto como: Torres (1983; 1999); Kovács (1996; 2002; 2003), Bromberg (2000), entre outras.

Retomando as contribuições de Freud, lembra-se que em 1915 ele escreveu dois artigos que tratavam dos impactos psíquicos oriundos da perda de um objeto amado. No artigo denominado “Reflexões para os Tempos de Guerra e Morte”, Freud (1915b/1974, p. 328) aponta que a morte de alguém que amamos gera o completo colapso em nós, sendo que “nossas esperanças, nossos desejos e nossos prazeres jazem no túmulo com essa pessoa, nada nos consola, nada preenche o vazio deixado pelo ente perdido”.

Este fenômeno observado por Freud converge também com os apontamentos de Bowlby ao afirmar que o rompimento de vínculo ocorrido em função da separação, morte etc. gera um grande sofrimento, que é sabido por todos, sobretudo daqueles que estão mais próximos da situação de morte.

> Médicos de família, sacerdotes e leigos perceptivos sabem, há muito tempo, que existem poucos golpes para o espírito humano tão grande quanto a perda de alguém próximo e querido. O senso comum tradicional sabe que podemos ser esmagados pelo pesar e morrer por causa de um grande sofrimento, e também que um amante repudiado é capaz de fazer coisas que são insensatas ou perigosas para ele mesmo e para os outros. Sabe ainda que não sentimos amor e nem pesar por um ser humano qualquer, mas apenas por um ou alguns seres humanos em particular (BOWLBY, 1979/2001, p. 95-96).

Bowlby (1979/2001) aponta que o rompimento de vínculos oriundos de perda involuntária gera as mais distintas formas de consternação emocional e perturbação da personalidade, tais como ansiedade, raiva, depressão e desligamento emocional. Indica assim, que a morte de um ente querido, muitas vezes, representa um perigo à saúde mental. Indica que muitos dos problemas apresentados por um número considerável de pacientes psiquiátricos se devem, pelo menos em parte, a uma separação ou uma perda recém-ocorrida ou em uma fase anterior da vida.

Em outra obra, “Luto e Melancolia”, Freud (1915a/1974) trata mais detalhadamente dos impactos psíquicos que uma perda significativa (entre outras, a morte de um ente querido) gera no indivíduo. O autor supracitado reflete sobre estes impactos ao tratar do luto, o qual consiste em uma reação esperada do indivíduo diante de uma perda importante, o que gera uma mudança significativa nos modos com que o sujeito passa a lidar com a vida. Há a ocorrência de características como: um desânimo penoso, perda do interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de eleger um novo objeto de amor e há uma inibição de todo tipo de atividade.

A superação da perda se dará depois de certo tempo, por meio do trabalho de luto, o qual consiste, em um primeiro momento, na percepção via teste de realidade, que o objeto amado não mais existe, o que requer que a libido investida neste objeto seja deslocada para outro, o que é gerador de um conflito, pois ocorre a partir de uma oposição, já que o indivíduo enlutado não abandona sem resistência sua posição libidinal. Embora esta oposição seja intensa, de modo geral, depois de um tempo considerável, tende a ocorrer um respeito pela realidade e ocorre o recolhimento do investimento libidinal destinado ao objeto de amor perdido, de maneira que o ego fica novamente livre para reinvestir a libido em outro objeto.

Freud (1915a/1974) também reconhece que o rompimento de um vínculo pode deflagrar o surgimento da melancolia. Esta é bastante parecida com o luto, no entanto, consiste em uma reação patológica e além das características próprias do luto, apresenta outras: a diminuição da autoestima, acusações e condenações de si próprio. O trabalho do luto

se distingue da melancolia, já que no luto ao invés da complacência pela tristeza, esta é sublimada por intermédio do trabalho do luto, que transforma a tristeza em alegria.

O indivíduo que por um motivo ou outro corre risco de morte também apresenta estados de luto. Kübler Ross (1998) realizou um estudo pioneiro, no qual buscou compreender o processo do morrer, a fim de auxiliar melhor aqueles que estivessem nesta condição. A autora realizou entrevistas com pacientes em fase terminal, a fim de compreender o processo do morrer. Com base nas experiências destes, constatou que os pacientes acometidos de doenças graves, logo após o recebimento do diagnóstico, entram em um processo de luto que se desdobra em alguns estágios: negação, raiva, barganha, depressão e aceitação. Porém, esses estágios não seguem necessariamente esta ordem e nem sempre é ultrapassado por todos os pacientes.

Existem vários outros estudos, inclusive em diferentes culturas, tratando sobre a temática do luto, seja relativo à perda do outro ou da própria vida. Porém, os estudos clássicos apresentados acima fundamentam a ideia de que o indivíduo não fica inerte ou indiferente diante a morte do outro ou da iminência da própria morte; ao contrário, o indivíduo reage. Em ambos os casos há uma reação que visa promover a regulação intrapsíquica, denominada luto.

A conceituação ampla e sintética de luto dada por Kovács (2002, p. 155) coincide com os apontamentos feitos acima, pois, para a autora, “o processo de luto por definição é um conjunto de reações diante de uma perda”.

Bromberg (2000) define luto como um processo tanto individual quanto social, já que além das reações intrapsíquicas há também procedimentos sociais para lidar com a perda. A expressão da dor e do pesar, diante a morte, além dos modos subjetivos de enfrentamento, também dependerá de questões sociais como: sistemas de lida com a morte vigente; a qualidade dos vínculos que possuía com o morto, entre outras.

Ao que tudo indica, há uma universalidade do luto, porém, este se manifestará de diferentes modos em decorrência de questões idiossincráticas e das diferenças culturais. Essas duas variáveis influenciarão nos modos de expressão e repressão da dor, o tempo e espaço que tal pesar poderá ser expresso etc. Assim, a maneira de vivenciar o luto variará de acordo com a personalidade e os sistemas de lida com a morte instituídos, de modo que comportamentos, pensamentos ou sentimentos que são tidos como exagerados em um grupo podem ser esperados em outro, ou fatores que são considerados patológicos em um grupo podem ser considerados “normais” em outros.

Sintetizando as discussões e estudos acima, é possível apontar que a morte gera um impacto e o indivíduo reage por meio do enfrentamento intrapsíquico e intersubjetivo, a fim

de promover a regulação do indivíduo, a reorganização da sua biografia e dar continuidade à sua vida. Tal enfrentamento ocorre também, em uma esfera coletiva, na busca de reorganizar os vínculos, papéis e no intuito de auxiliar o grupo a prosseguir na vida. Porém, tal reação, na esfera individual e coletiva, é regulada e articulada por intermédio dos sistemas de lida com a morte vigentes, os quais mostram-se necessários para enfrentar os embates que a morte gera no indivíduo, na sociedade e em todas as esferas relativas ao humano.

3 OS SISTEMAS TANATOLÓGICOS

A partir das discussões feitas acima parece que a lida para com a morte e o morrer acompanham o homem desde os primórdios, corroborado nas sepulturas, rituais e técnicas de cura, ritos funerais, crenças e todo tipo de instituições relativas à morte, presentes nas mais diversas culturas. Nos sistemas de lida com a morte construídos, há constituintes fundamentais e funcionalidades que permitem apreender os seus atributos essenciais. Isso auxiliará na construção de uma definição e terminologia mais adequada e uma melhor demarcação do campo no qual se estabelece esta pesquisa.

3.1 CONSTITUINTES E FUNCIONALIDADE DOS SISTEMAS DE LIDA COM A MORTE

Os sistemas de lida com a morte são compostos por fatores variáveis e invariáveis. Desvelar os seus constituintes fundamentais é fundamental para esta pesquisa, pois tal conhecimento nos dará melhores parâmetros para analisar e comparar os sistemas de lida com a morte linense e Bororo, para averiguar as semelhanças e diferenças nas configurações dos mesmos e para perceber seus reflexos na vida dos membros desses grupos.

Os sistemas de lida com a morte por serem uma reação coletiva a algo tão capital como a morte parecem ter raízes nas estruturas fundamentais do humano; muito embora sejam discutidas as suas importâncias relativas, costumam ser admitidas por todos como descritivas do que é próprio do homem e caracterizam nossa espécie. Pois, os sistemas de lida com a morte são constituídos fundamentalmente por: instituições sociais (*Homo socius*); práticas e aparatos técnicos (*Homo faber*); símbolos (*Homo symbolicum*); explicações e teorias (*Homo sapiens*); discursos ou palavras (*Homo loquax*); crenças (*Homo Religiosus*); o lúdico (*Homo ludens*); e de incertezas, confusões, contradições e desordens (*Homo demens*).

Os sistemas de lida com a morte possuem estes itens primários, que se integram e interagem de modo dinâmico, dos quais originam diversos arranjos e rearranjos no decorrer da história, nos diferentes agrupamentos humanos. Isso permite compreender os inúmeros sistemas de lida com a morte existentes; bem como facilita a identificação dos constituintes variáveis (instituídos e instituintes) que também compõem os sistemas de lida com a morte, derivados de fatores sociais, históricos e culturais.

Cabe agora investigar a funcionalidade dos sistemas de lida com a morte na vida do homem, tanto em um nível psíquico quanto coletivo. Parece que o horror e a angústia gerados no homem por ser conhecedor do seu fim fez com que este reagisse a tal condição construindo sistemas de lida com a morte capazes de atenuar a sua dor, mitigar os abalos sociais e norteá-lo diante de um evento tão desorientador. Assim, os sistemas de lida com a morte, a princípio, funcionam como um meio de resistência, buscando adiar a morte e prolongar a vida. Na impossibilidade disso, estes funcionam como meio de reação regulando e norteando o indivíduo e o seu grupo, diante da morte.

No nível individual, os sistemas de lida com a morte têm a função de "evitar" o sofrimento da perda, primeiramente com tentativas para não deixar morrer. Quando esgotadas essas possibilidades, estes oferecem recursos para minimizar a dor e o horror, que se instalam no indivíduo, diante da iminência da própria morte ou da morte do outro, visando facilitar a elaboração do luto e a ressignificação da biografia. Na instância coletiva, os sistemas de lida com a morte pré-estabelecem meios que facilitem a reconfiguração dos papéis, ações, vínculos, etc. Assim, impedem que a morte paralise o desempenho das rotinas do dia a dia, o que geraria um colapso social. O aparelhamento institucionalizado constituído, com pré-indicações explícitas e implícitas de como enfrentar e manejar as situações de morte, favorece a reestruturação social e retomada da vida.

Sintetizando, os sistemas de lida com a morte propiciam a reorganização pessoal e social funcionando como uma espécie de receita ou mapa que sinaliza, aos membros do grupo, como lidar com as situações relativas diretamente à morte. Assim, aos indivíduos com risco de morte são ofertados modos que visam estender a vida (adiar a morte), ou àquele que está prestes a morrer, maneiras de "morrer corretamente", ou aos entes queridos que sofrem a perda, como se reorganizarem, diante o caos provocado pela morte.

Os sistemas de lida com a morte, quanto à sua funcionalidade, podem ser pensados a partir do conceito de organizadores sociais de Kaës (2005), o qual propõe que a formação intermediária faz a função de vínculo, de ligação, de mediação e de transformação entre ordens descontínuas, separadas e rompidas da realidade (o dentro e o fora, sono e vigília, conteúdos latentes e manifestos etc.). No âmbito social, os organizadores sociais cumprem a função intermediária realizando um papel de regulação e proteção psicossocial, "como se" fossem uma espécie de aparelho psíquico grupal (KAËS, 2005).

Nesta perspectiva, os sistemas de lida com a morte são organizadores sociais que realizam intermediações nas questões concernentes à morte, auxiliando na regulação psíquica e social. Os sistemas de lida com a morte são encarregados de manter e ligar objetos

separados, neste caso, os vivos e os mortos; bem como religar e reinserir os vivos na dinâmica da vida cotidiana, dilacerada após a ruptura provocada pela morte, promovendo, assim, uma transformação individual e coletiva. Deste modo, suaviza a lida com um dos maiores impactos da existência humana: a morte.

A partir da semiótica, podemos dizer que os sistemas de lida com a morte são códigos culturais que possuem uma estrutura de ampla complexidade que é transmitida, notada, absorvida e da qual se processa informações objetivando que as situações relativas à morte sejam reguladas e atenuadas, tanto no âmbito individual quanto coletivo. Os homens convivem com os outros e com a natureza, mediados por processos simbólicos ou signos com poder de representar as coisas presentes ou ausentes através do acesso a um universo semântico composto de um agrupamento de estruturas essenciais, dentre elas vida/morte (CARVALHO, 2006). Levando-se em conta que os sistemas de lida com a morte são referências ou sinais que podem ser transmitidos e interpretados pelos membros do grupo, parafraseando Peirce (1990), poderíamos dizer que estes sinalizam algo que está para alguém no lugar de alguma outra coisa. Ao que parece, isso ocorre pois a possibilidade de perder ou a perda propriamente dita, sem este intermediário cultural, seria muito mais difícil e penosa de ser elaborada. Destarte, sem os sistemas de lida com a morte, seria muito difícil para os vivos darem continuidade às rotinas do dia a dia, interrompidas pelas ocorrências de morte e do morrer.

3.2 SISTEMA TANATOLÓGICO: UMA DEFINIÇÃO

Embasados pela análise dos constituintes e funcionalidades realizada acima, buscar-se-á esclarecer alguns aspectos das definições, delimitações de campo e terminologia oferecidas pela bibliografia disponível acerca daquilo que, até este momento, estamos chamando de “sistemas de lida com a morte”. Estes esclarecimentos, por um lado, apresentam-se como contribuição para se aprofundar a compreensão destes sistema; por outro lado, representam o instrumental que permitiram, ao longo do estudo, as análises dos sistemas de lida com a morte linense e Bororo, tal como são apresentadas em capítulos posteriores desta dissertação.

Existem poucas publicações tratando especificamente sobre as organizações coletivas de lida com a morte. Em uma pesquisa realizada no dia 18 de julho de 2013, na biblioteca eletrônica, denominada Scielo – *Scientific Electronic Library Online*, enviando ordem de

busca em todos os índices, foram pesquisadas (uma por vez) as seguintes palavras-chave[3]: necro-sistema(s); sistema(s) mortuário(s); sistema(s) funerário(s) e sistema(s) tanatológico(s). Nas pesquisas feitas na plataforma Brasil, a resposta obtida foi que não havia documentos referentes àquelas buscas.

Em algumas publicações, encontramos a terminologia sistema mortuário e/ou sistemas fúnebres, porém, sem nenhuma definição, delimitação do tema ou justificativa do uso de tal termo (p.e. ABBEG; BASTOS; MENEGHEL, 2003; SANTOS, 2009).

Cunha (1978), na sua obra, "Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó", embora utilize o termo "sistema funerário" no subtítulo, não discute a escolha deste termo e também não realiza uma definição do mesmo. Já quanto à delimitação do campo, através da estruturação do seu trabalho, fica claro estar tratando das tarefas funerárias que antecedem à morte (p.e. presságio, últimas disposições etc.) e tudo o que lhe sucede (enterro, luto etc.).

No livro "Psicologia da Morte", Kastembaum e Aisemberg (1983) nomeiam de diferentes modos os conjuntos integrados de lida com a morte: Sistema mortuário, tanatológico, fúnebre e necro-sistemas. Embora não discutem sobre o uso dessas terminologias, parece que os autores entendem que elas sejam sinônimas. No entanto, ao contrário do que fora encontrado na literatura específica, os autores se preocupam em definir este fenômeno, que neste ponto da sua obra nomearam de sistemas mortuários[4] e sugerem que as "[...] palavras e ações concernentes à morte sejam consideradas como constituindo, juntas, um sistema. Todas as sociedades desenvolveram um ou mais **sistemas fúnebres**[5] pelos quais podiam se entender com a morte nos seus aspectos pessoais e sociais" (KASTEMBAUM; AISENBERG, 1983, p. 151, grifo nosso). Ao tratarem de alguns sistemas mortuários particulares, estes apontam que tais sistemas oferecem ao membro do grupo uma indicação relativamente integrada sobre o modo mais apropriado e eficiente de pensar, agir e sentir diante da morte. Esta definição coincide, de modo geral, com a concepção de sistemas de lida com a morte adotada nesta pesquisa; porém, com base no percurso feito até aqui, verifica-se a necessidade de retomar alguns de seus elementos, no intuito de aprimorar a compreensão de suas especificidades.

---

[3] Estes são os termos que possuem aproximações com o que nominamos até aqui de sistemas de lida com a morte.

[4] Reforçando a discussão acima sobre a terminologia, esta definição encontra-se em um subtítulo denominado Sistema Mortuário; no entanto, quando definem o mesmo utilizam o termo sistemas fúnebres.

[5] Grifo nosso.

Primeiramente, Kastembaum e Aseimberg (1983) apontam que os sistemas mortuários são compostos por "ações". Hannah Arendt (1981) reflete sobre a palavra ação, desmembrando-a em duas outras: fabricação e práxis; sendo que fabricação, denominada de *téchne*, traduzida em português por técnica, consiste em um modo de ação sobre algo que não reage. Já práxis consiste em um modo de agir diante de alguém que igualmente reage. Assim, caberá atentar para que os sistemas de lida com a morte devem compor-se de dois modos distintos de ação, a serem utilizados nas tarefas junto aos mortos (não reagem) e aos vivos (igualmente reagem): técnica e práxis. Cabe destacar, sobretudo, que as especificações destas ações enformam em larga medida o desempenho dos atores sociais ("leigos" e "especialistas"), sem contudo eliminar as possibilidades de desvios. Assim, as atuações concretas podem divergir até certo ponto do modelo de sistemas de lida com a morte instituído, já que os desvios poderão ser julgados como: normais, excêntricos e puníveis. Por exemplo, em uma sociedade na qual se espera que um filho expresse o pesar pela morte do pai de modo contido, um choro mais acentuado pode ser tolerado como excêntrico, porém, ter-se-ia como inadmissível perder o controle emocional durante o funeral. Com base nas proposições de Berger e Luckman sobre a dialética social, conforme expusemos páginas atrás, compreende-se que tais desvios podem ser "corrigidos" mediante os efeitos de repreensões explícitas ou implícitas, na direção da manutenção e até do fortalecimento do modelo vigente, como podem disparar alterações neste modelo, porém isso sempre envolverá algum nível de conflito.

Quanto ao apontamento de Kastembaum e Aseimberg, supracitados, de que os sistemas mortuários seriam compostos por "palavras concernentes à morte", parece-nos mais adequado reportar sua composição, tal como é feito por Berger e Luckmann (2001), ao "universo simbólico" - expressão mais abrangente, que melhor indica o amplo conjunto teorias, abstrações, mitos, enfim, de todo tipo de símbolos relativos à morte e, portanto, expressa melhor a consideração das "duas metades" da linguagem, o *lógos* e o *mythos*, destacadas por Junito Brandão, conforme apresentamos no tópico "simbolizar a morte", no Capítulo 2.

Tudo considerado, e no intuito de ampliar e refinar a conceituação, propõe-se[6] que os sistemas de lida com a morte consistem em modelos sociais institucionalizados, ou seja, entendimentos coletivos de enfrentamento da morte. Estes possuem pré-indicações dos modos de pensar, sentir e comportar-se, bem como dos atores sociais, papéis e funções a serem

[6] Tal proposição tem como inspiração o conceito de modelo social (MAISONNEUVE, 1977), institucionalização (BERGER; LUCKMANN, 2001) e organizadores sociais (KAES, 2005).

exercidas nas situações de morte. Tais modos são legitimados por um universo simbólico, transmitido pela socialização, tornando-o reconhecido como válido e comum a um determinado grupo, por meio de identificações e negações. Desta maneira, funcionam como um organizador social, oferecendo um sentido à morte e meios para a "(re)organização" nas esferas psíquicas e sociais dos membros do grupo. Para isso, indicam métodos supostamente eficazes para lidar com a morte, evitando o colapso do indivíduo e do grupo e favorecendo a estes a retomada da vida cotidiana.

Interpola-se aqui uma questão de fundo: recuperando as discussões empreendidas atrás, quanto à condição humana frente à morte e ao morrer, deve-se reconhecer que a lida com a morte tende a abranger toda a existência humana; não obstante, reconhece-se a necessidade e a possibilidade de identificar um conjunto relativamente restrito de atividades mais diretamente ligadas ao defrontamento de indivíduos e coletividades com a morte, conjunto este que, ademais, de fato apresenta propriedades sistemáticas. Assim, cabe sublinhar que esta restrição não deve obscurecer a compreensão de que a lida com a morte espraia-se por quase todas (se não todas) as esferas da vida humana - evocando a visão de homem heideggeriana (ser-para-a-morte) adotada até aqui. Inspirados em Munné (2012), diríamos que, na delimitação dos sistemas de lida com a morte, deve-se ter em mente que, como todos os fenômenos humanos, também este "sistema" deve apresentar certa nebulosidade, interpenetrando-se com outras facetas da realidade humana. Em outras palavras, diríamos que podemos recortar, de entre o emaranhado de pautas sistemáticas que organizam a "vida e morte" do homem, uma porção enquadrável na categoria acima definida, que corresponderia a um sistema de modelos sociais institucionalizados, voltados ao enfrentamento das ocorrências de morte numa dada sociedade.

Finalmente, entendemos que também os termos utilizados para nomear tal sistema precisam ser revisados, à luz das três categorias que, conforme expusemos no tópico anterior deste capítulo, resumem os constituintes e funcionalidades dos sistemas de lida com a morte: não deixar morrer (salvamento/adiar a morte), preparação para o morrer e o morrer propriamente dito (quando o adiamento não é possível) e as ações humanas pós-morte (aos defuntos e entes queridos). Assim, parece-nos que os termos: sistema fúnebre, sistema mortuário ou necro-sistemas, não são suficientemente apropriados para nomear este campo, embora tais termos nomeiem bem as ações humanas direcionadas ao momento da morte (agonia, funeral, sepultamento, honras fúnebres etc.) e do pós-morte (escatologia). Parecem, porém, insuficientes para nomear as atividades humanas que tentam evitar a morte (os resgates, rituais de cura, modos de proteção contra a morte violenta etc.) e que também,

segundo a explanação acima, entendemos pertencer ao campo dos sistemas de lida com a morte.

Nesta direção, e embasados no estudo dos símbolos da morte em nossa cultura, tal como foi apresentado atrás, no Capítulo 2, parece-nos mais pertinente que estes "sistemas de modelos sociais institucionalizados, voltados ao enfrentamento das ocorrências de morte numa dada sociedade", nomeado indiscriminadamente na literatura científica e que temos referido até aqui pela expressão "sistemas de lida com a morte", sejam intitulados de "Sistemas Tanatológicos (ST)" [7]. Entendemos que o termo "Tanatológico", remetendo-nos ao universo mítico dos gregos no qual, conforme vimos, *Thanatos* busca o moribundo no mundo dos vivos para conduzi-lo ao mundo dos mortos - busca à qual os homens defrontarão a mais encaniçada resistência; resistência que, fadada ao insucesso, cederá lugar, afinal, aos rituais funerários e às ricas construções escatológicas.

[7] Cabe esclarecer que o estudo dos "Sistemas Tanatológicos", conforme aqui se definiu, não se confundem com os estudos empreendidos pela Tanatologia, embora com ela se relacione intimamente. Valendo-nos dos apontamentos de Carvalho (2003), temos que a Tanatologia se consolidou no universo científico, consistindo no estudo interdisciplinar da morte; no entanto, relaciona-se as ocorrências ligadas à morte e o morrer e estão conectadas com a finalidade de compreender estes fatos.

4 CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICA:

> "Toda estrutura de uma sociedade encontra-se incorporada no mais evasivo de todos os materiais: o ser humano" (MALINOWSKI, 1984, p. 40).

No campo das ciências humanas as divergências teórico-metodológicas se dão principalmente em função das peculiares visões: de mundo, de ciência e de homem presentes em cada epistemologia e que interferem, direta e indiretamente, no modo de estruturar e dinamizar a produção de conhecimentos relativos ao homem e às interações humanas.

Segundo Figueiredo (1995) estas divergências se acentuam bastante na Psicologia; isso ocorre de tal modo que o autor defende que não há uma ciência Psicológica única, mas Psicologias, pois, neste campo do saber, há divergências quanto à delimitação do campo, do objeto e validação do conhecimento. Segundo autor, a produção de conhecimento na modernidade é pautada, basicamente, em duas epistemologias. De modo geral, uma tem como meta a objetividade plena e busca as verdades universais, com base em explicações relativas às causas e efeitos dos fatos investigados. A outra surge da falência da primeira, já que o seu campo passa a ser aquilo que era expurgo da epistemologia que tinha como meta a objetividade, ou seja, os fatos ligados à subjetividade, tais como: sentimentos, pensamentos, necessidades, sendo estas, muitas vezes, inconscientes.

Nesta perspectiva, há que se dizer que a investigação foi fundada a partir desta segunda modalidade de epistemologia, modalidade que corresponde melhor às verdadeiras possibilidades de busca e de alcance do conhecimento no campo da Psicologia Social propiciando uma proposta condizente com o objeto que se propôs a estudar.

4.1 O MODELO META-TEÓRICO DE PSICOLOGIA SOCIAL

Além de indicar a epistemologia que pauta essa investigação parece também ser necessária uma breve discussão sobre o modelo meta-teórico de Psicologia Social utilizado nesta pesquisa. Esta investigação embasa-se na proposta de Maisonneuve (1977) para quem a

Psicologia Social[8], cujo objeto de estudo é a interação social, é uma ciência dependente tanto da Sociologia quanto da Psicologia. Estas se mostram bastante limitadas em explicarem na integralidade as condutas humanas concretas. Assim, ao que parece, em função do objeto de estudo e do espaço, no qual se situa, faz da Psicologia Social um campo do saber articulador, emergindo, assim, como uma ciência charneira, um ponto de junção *sui generis* e indispensável na encruzilhada entre Psicologia e Sociologia.

A Psicologia Social, ao ocupar tal posição, permite abarcar a reciprocidade de determinações psíquicas e sociais, podendo, para isso, recorrer simultaneamente aos conceitos psicológicos e sociológicos. Isso permite à Psicologia Social realizar uma análise da realidade, a qual se propõe a estudar, tanto em um nível coletivo quanto em um nível individual. O autor supracitado indica que para realizar tal articulação, a Psicologia Social pode lançar mão de ciências adjacentes à Sociologia; por exemplo, a Etnologia, que a partir do estudo diferencial das culturas e grupos étnicos, permite revelar e averiguar as condutas humanas, que são variáveis e aquelas que são constantes nas diversas culturas. Da parte da Psicologia, há dois ramos adjacentes: a Psicanálise, que realizou pontes importantes entre a teoria psicanalítica e os processos institucionais e de grupo, e a Fenomenologia, a partir da qual se pode apreender a experiência própria dos agentes na sociabilidade e descrever o sentido das vivências do sujeito na realidade social, a qual pertence.

A Psicologia Social, dentro desta perspectiva, é vista como um campo de conhecimento incumbido de investigar a interação dos processos sociais e psíquicos no nível das condutas concretas e a interação das pessoas e dos grupos no quadro da vida cotidiana, bem como promover a junção entre o *aproche* objetivo e o do sentido vivido no nível do(s) agente(s) em interação (MAISONNEUVE, 1977).

4.2 A QUESTÃO INVESTIGADA

Para tratarmos da supracitada questão em primeiro lugar, caberá reafirmar o que apontamos anteriormente, que grande parte, se não todos, os fundamentos culturais de uma sociedade afluem para os discursos e práticas relativas à morte, compondo um modo sistemático de lidar com ela. Este “modo” característico de cada cultura é amparado por

[8] Maisonneuve (1977) denomina a Psicologia Social de Psicossociologia.

técnicas e símbolos que surgem e são mantidos e transformados continuamente e corresponde a uma tentativa de integrar a morte na realidade social, permitindo, assim, a continuidade da vida.

Com base em tais constatações, verificou-se a necessidade de avançar em uma discussão conceitual dos ST e na devida delimitação deste campo. Depois de feito isso, foi realizado um estudo comparativo em dois grupos: os "linenses" e os Bororo, sendo que se investigam as semelhanças e diferenças, as convergências e divergências de seus respectivos ST, buscando compreender as relações entre tais sistemas e o modo como se dão as interações humanas nos grupos em questão.

4.3 SUJEITOS DA PESQUISA

É importante apresentar os sujeitos da pesquisa, sobretudo quando se estuda uma modalidade específica das interações humanas de dois grupos, de culturas diferentes, sendo que uma parte significativa desta investigação se dá a partir da interação social entre o pesquisador e esses atores sociais que compõe o campo estudado. Porém, cabe aqui restringir que apenas serão indicadas algumas informações gerais sobre os grupos investigados, já que nos próximos capítulos serão realizadas discussões mais pormenorizadas destes, cabendo, neste momento, um breve esboço de caracterização destes dois grupos sociais.

Os "linenses" são os habitantes da cidade de Lins, situada na região média noroeste do estado de São Paulo. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população estimada na cidade de Lins, em 2013, era de cerca de 75.117 habitantes (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2013).

Os Bororo atualmente se distribuem pelas bacias do rio Araguaia e do rio São Francisco, no estado do Mato Grosso. Em 2006, havia 1.677 indivíduos "Bororo", distribuídos em onze aldeias, situadas em seis Terras Indígenas no estado de Mato Grosso (Meruri; Sangradouro; Jarudori; Tadarimana; Teresa Cristina e Perigara SIASI/SESAI, 2012 *apud* POVOS, 2014).

O motivo da escolha do grupo "linense" deu-se por eu ser habitante da cidade de Lins, meio social em que convivo e no qual emergiu a questão desta pesquisa. Já a escolha do grupo Bororo ocorreu pelo fato destes constituírem um contra ponto aos modos "linenses" de lidar com a morte, pois, embora, possa haver algumas semelhanças com os ST dos Bororo, as

diferenças são marcantes, próprias de uma cultura com uma tradição ameríndia, distinta da europeia.

4.4 O PERCURSO REALIZADO

Já foi revelado que esta pesquisa se propõe investigar as interações humanas e os ST (objeto de estudo) de linenses e índios Bororo (sujeitos da pesquisa), a partir da Psicologia Social (campo do saber). Cabe agora delinear o método (procedimentos e técnicas) que lançamos mão na busca deste conhecimento.

Um importante norteador da construção metodológica da pesquisa é a proposta de Heidegger (1989), de a busca ser feita com base no que se investiga. Assim, a metodologia utilizada foi tecida com vista no objeto que propomos estudar, o qual foi um indicador decisivo na escolha dos métodos e procedimentos consagrados pelas ciências humanas e legitimados na epistemologia que pautam este estudo. Para esta escolha foram levadas em conta não apenas a viabilidade e possibilidade de utilização desses métodos e técnicas como um meio apropriado para o estudo do objeto em questão; mas também, e mais importante, as questões éticas envolvidas no estudo.

O delineamento do processo de investigação foi embasado nas propostas de Deslandes e Minayo (2010), vindo a ocorrer em três etapas:

1 – Fase exploratória: na qual foi realizado o levantamento bibliográfico referente ao tema e problema, levantado nesta pesquisa; bem como foi feita a escolha dos instrumentos e o levantamento dos procedimentos (materiais, burocracias, entre outros) a serem tomados para a viabilização do trabalho de campo.

2 – Trabalho de campo: consiste na fase empírica do processo de investigação, no qual foi realizada a práxis dos procedimentos idealizados na fase exploratória. Sendo que, neste estudo, em função do tema pesquisado foi utilizada uma combinação de instrumentos de pesquisa, mais precisamente: o levantamento documental, entrevistas e observação participante.

3 – Análise e tratamento dos dados: em um primeiro momento, os dados coletados foram devidamente tratados, a fim de que posteriormente pudessem ser interpretados e utilizados na compreensão do objeto estudado.

Este trabalho consiste em uma pesquisa exploratória construída a partir da combinação teórico-prática, a qual não foi cindida, embora seja verdade, que, em momentos distintos da pesquisa, essas modalidades ocupavam um papel mais central ou mais periférico; porém, em momento algum a teoria e prática foram dicotomizadas. Em vez disso, consistiam em uma espécie de *Gestalt*, sendo que ambas ocupavam um campo em que ora eram figura e ora fundo; porém, sempre postadas em uma configuração complementar. O relato da pesquisa subdivide-se em dois momentos: teórico e prático; no entanto, tal separação se dará como estratégia narrativa; porém, tanto a teoria quanto a *práxis* foram sendo integralizadas durante todo o processo de investigação.

- Pesquisa bibliográfica

Segundo Marconi e Lakatos (1982) a pesquisa bibliográfica consiste no levantamento da literatura científica publicada e que possui relações com o tema investigado. Nesta pesquisa, foi efetuado um levantamento de várias obras que permitiram pensar os ST e as suas relações com as interações humanas na cotidianidade dos atores sociais em questão.

Ao entrar em contato direto com o que fora publicado, verificou-se que o tema em questão nem sempre era bem definido e conceituado, bem como eram utilizadas indiscriminadamente terminologias para nomear o campo dos ST, que também carecia ser melhor demarcado. Devido tais constatações, tornou-se imperativo englobar tal problemática neste estudo, já que para avançarmos nas questões propostas, no início da pesquisa, teríamos que nos haver com esta lacuna encontrada na literatura especializada.

Além de esclarecer alguns aspectos importantes da pesquisa e indicar até que ponto a investigação científica avançara na discussão do tema, a bibliografia especializada também nos inspirou para algumas compreensões que não estavam dadas, mas que abriam horizontes e perspectivas, que antes não haviam sido pensadas. Por fim, o levantamento bibliográfico nos mostrou pontos obscuros e contraditórios, bem como permitiu acessar lacunas e déficits no tema estudado, de modo que tínhamos que nos haver com tais questões, que atravancavam o prosseguimento nos estudos.

Uma vez estabelecido contato com os pré-conceitos relativos, as dúvidas, as inconsistências e lacunas, as questões abandonadas ou pouco abordadas pela literatura, relativa ao tema em questão, e uma vez identificados os pontos amplamente convergentes, podemos nos lançar às "coisas mesmas", para averiguar como elas se mostram.

- A pesquisa documental

A pesquisa documental consiste no levantamento de dados, em fontes variadas, as quais geralmente são órgãos oficiais ou particulares que fizeram observações e as trazem registradas. Estes registros são denominados documentos de fonte primária, por serem de primeira mão, ou seja, não receberam tratamento científico. Os documentos podem ser materiais escritos (documentos oficiais, jurídicos, fontes estatísticas, autobiografias, diários, registros de vida e de morte etc.) ou não escritos (fotos, vídeos, desenhos, pinturas, utensílios folclóricos etc.) dos quais podem-se obter informações relativas ao campo de interesse. Deste modo, muitas vezes, através destes documentos, encontramos possíveis problemas e/ou hipóteses; mas, também, podem nos levar a outras fontes importantes (MARCONI; LAKATOS, 1982).

Ao realizar a pesquisa documental partimos do problema elencado nesta investigação, já que tal procedimento é mais um dos meios utilizados na busca de obter informações que possam nortear, esclarecer e até dar respostas à problemática dada. Assim, fica indicado que o primeiro passo realizado aqui foi selecionar alguns arquivos públicos e privados que pudessem ser depositários de documentos importantes, sendo que as fontes documentais desta pesquisa foram encontradas nos seguintes arquivos:

- Museu das Culturas Dom Bosco – Em 2010, tive a oportunidade de entrar em contato com a Dra. Aivone Carvalho de Brandão, estudiosa dos funerais "Bororo", que na época era diretora do setor de Etnologia deste museu, e gentilmente acompanhou-me em uma visita ao museu, propiciando-me o primeiro contato com o funeral Bororo, quando pude assistir às gravações (vídeos "brutos") de dois funerais Bororo ocorridos em 2005 e 2009 (FUNERAL, 2005; 2009). É preciso salientar que, naquela ocasião, estavam presentes o índio Bororo Agostinho Eibajiwu (responsável pelo Arquivo Histórico do Museu comunitário e Centro de Cultura Bororo Pe. Rodolfo Lunkenbein), o qual juntamente com a Dra. Aivone Carvalho Brandão, acrescentaram informações e esclarecimentos muito interessantes ao material videográfico.

- Acervo de História Oral, composto de gravações em fita cassete e transcrições de 61 entrevistas abertas, realizadas entre os anos de 2003 a 2006, por alunos do curso de Psicologia da Faculdade *Auxilium* de Lins (FAL). Na ocasião, haviam sido entrevistadas 61 pessoas idosas, que moravam há mais de 30 anos na cidade de Lins e região, visando conhecer o perfil do homem linense. Este trabalho foi realizado sob a orientação da Prof. Dra. Sandra Maria Patrício Ribeiro, que guarda cópia do acervo resultante, no âmbito do Laboratório de Psicologia Socioambiental e Intervenção do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (LAPSI/IPUSP).

- Centro Histórico da cidade de Lins – Este acervo foi idealizado pelo emblemático Carlos Eduardo Motta Carvalho, o "Didu", que, por várias vezes me atendeu e com o qual pude ter acesso a todos os atestados de óbitos, os livros de registros do sepultamento (no qual constam os nomes, as datas e a localização da sepultura nos cemitérios linenses: Saudade e São João Batista); bem como leis municipais, registros fotográficos, artigos de jornal etc. relativos às instituições que lidam mais diretamente com a morte.

- Museu Comunitário e Centro de Cultura Bororo Pe. Rodolfo Lunkenbein – Este museu está localizado na aldeia Meruri, cidade General Carneiro/MS, o qual pude visitá-lo em julho de 2012 quando frequentei a aldeia. Lá, sob a orientação do Bororo Agostinho Eibajiwu, entre outros responsáveis pelo museu, pude ter acesso a vários objetos da cultura Bororo, bem como esclarecimentos sobre a relação de tais objetos com o mundo mítico ritual e a organização social daquele grupo. Tal experiência foi muito enriquecedora e de extrema relevância, já que conhecer tais objetos em um museu, dentro da própria aldeia, e sob esclarecimentos dos detentores daqueles materiais e de todo sentido construído por seus antecessores deram a esta visita um tônus especial. Tal experiência proporcionou um grau de compreensão que só poderia ser atingido neste contexto carregado de sacralidade.

Todos os registros que obtive destes acervos foram ordenados e devidamente classificados, a fim de facilitar a análise desses dados, permitindo, assim, o aprofundamento e melhor compreensão do objeto de estudo desta pesquisa.

- O trabalho de campo

As pesquisas bibliográfica e documental foram muito importantes, pois embasaram e conduziram a “ir às coisas mesmas” do cotidiano desses grupos investigados. O próprio processo de investigação gerou a necessidade do trabalho de campo e, tal procedimento, em uma espécie de circularidade, tanto requeria quanto proporcionava outras pesquisas documentais e bibliográficas. Deste modo, ao que nos parece, estas modalidades de pesquisas não se mostraram, neste trabalho, excludentes, mas complementares.

O trabalho de campo é uma importante ferramenta para o pesquisador já que o aproxima da realidade social que se propôs a investigar, permitindo, assim, realizar uma interação com os “atores” que compõem tal realidade. Este instrumento gera para o pesquisador social um relevante conhecimento empírico (MINAYO, 2010).

Katz (1974) aponta que o estudo de campo consiste em um procedimento que abre novas possibilidades para as ciências sociais, inclusive para a Psicologia Social. O estudo de campo dá maior profundidade à investigação social, já que permite estudar a estrutura social de um grupo e a interação social dos membros deste grupo, consentindo, assim, pesquisar as interações sociais, nas quais se mostram as funções recíprocas e interdependentes dos membros do grupo.

Desta forma, este procedimento pareceu-nos bastante apropriado para investigarmos os referidos grupos em questão e o modo como se estruturam e funcionam na sua lida para com a morte, expressa nas interações humanas de cada grupo e impresso nas estruturas psicológicas dos indivíduos.

O trabalho de campo foi realizado tendo como base as diretrizes dadas por Katz (1974), que propõe alguns fatores importantes a serem levadas em conta e que nortearam o nosso trabalho e a nossa busca por informações, tais como:

- Descrever a estrutura social (grupos e subgrupos);
- Sistema de valores;
- Natureza e tipo de conflitos internos e externos;
- Estrutura formal e informal, as inter-relações, modelos de influência e poder exercidos dentro da estrutura e de seus subgrupos;
- As sanções de grupo aplicadas aos membros e a aceitação de tais sanções pelos membros;
- Modelos e meios de comunicação.

O trabalho de campo foi realizado por meio de dois procedimentos: a observação participante e a entrevista, sendo que vários autores da pesquisa social (p.e. KATZ, 1974;

MINAYO, 2010; NOGUEIRA, 1977) defendem a combinação destes procedimentos, devido o enriquecimento que geram ao processo investigativo, pois são complementares, já que a observação participante tem seu foco principal em torno do não dito e a entrevista tem como foco o dito, o falado. Sabe-se que as falas complementam e dão sentido aos processos sociais presenciados na observação participante e que, por outro lado, os silêncios, reticências e os comportamentos são, muitas vezes, reveladores do não dito, uma espécie de manifestação de conteúdos não manifestos durante as entrevistas.

A entrevista e a observação participante se mostraram como modos privilegiados de propiciar o acesso aos arranjos estruturais e funcionais dos ST e dos impactos nas interações humanas próprias de cada grupo. Dada a importância e o peso destes procedimentos nesta pesquisa os detalharemos melhor.

- A observação participante

A observação participante é um importante instrumento no trabalho de campo, já que consiste em um relevante meio para a compreensão da realidade estudada. Nesta técnica metodológica, o pesquisador se insere, durante certo tempo, no ambiente social que está examinando, passando a participar das rotinas e atividades cotidianas das pessoas do grupo investigado.

Para Minayo (2010) a observação participante consiste em um processo de investigação científica em que o pesquisador ocupa, ao mesmo tempo, o espaço de observador e participante da situação social do campo que se propôs a estudar, tendo uma relação direta com os interlocutores; sendo que a finalidade de tal procedimento baseia-se, na medida do possível, em obter dados e compreender o cenário cultural que os atravessa.

A observação participante “consiste na participação real do pesquisador com a comunidade ou grupo. Ele se incorpora ao grupo, confunde-se com ele. Fica tão próximo quanto um membro do grupo que está estudando e participa das atividades normais deste” (MARCONI; LAKATOS, 1982, p. 68).

O objetivo da observação participante é propiciar a coleta de dados detalhados do grupo: os papéis (quem é que faz, o quê, e com quem faz) e instituições (como se faz e o sentido dado ao que se faz); bem como dados das pessoas do grupo: o que pensam, o que sentem e como se comportam (DALLOS, 2010).

Como todos os procedimentos metodológicos, a observação participante possui diferentes desvantagens e alguns fatores que quando não atentados podem comprometer bastante a consistência dos dados coletados. Baseados em Nogueira (1977) apontaremos determinados fatores, atentados, desde o planejamento até a efetivação da observação participante.

É de grande importância nesta modalidade de pesquisa que o pesquisador conquiste a confiança e a simpatia dos membros do grupo, eliminando, assim, boa parte da resistência e reserva tão comuns diante o ingresso de alguém que não é um membro efetivo do grupo. Só deste modo será possível ingressar em níveis mais secretos e íntimos das experiências dos membros dos grupos analisados. Se o investigador agir com indiscrição influenciará nas atitudes, opiniões e comportamentos das pessoas do grupo. Deste modo, acaba modificando por demais a realidade social que investiga via observação.

A inserção do investigador pode causar estranhamento, caso os membros do grupo não tenham nenhuma explicação que faça sentido quanto à presença de um estranho na comunidade. Assim, tenderão a ter uma suspeita e provavelmente agirão com certa reserva, antipatia, timidez ou agressividade. Um modo de evitar tais dificuldades se dá quando o investigador encontra um papel e uma posição em que possa ficar à vontade e deixar minimamente à vontade os membros do grupo investigado.

Uma vez discutidas as desvantagens, dificuldades e fatores que podem implicar na coleta de dados, neste tipo de procedimento, resta indicar brevemente as vantagens proporcionadas pela observação participante (NOGUEIRA, 1977).

- Há mais possibilidade de observação e maior clareza em relação a alguns aspectos sociais;
- Permite uma investigação que abarque tanto os comportamentos quanto a subjetividade dos membros do grupo;
- Propicia o acesso à rotina dos membros da comunidade;
- Há uma maior oportunidade de acessar informações sobre a vida privada das pessoas e com mais leveza;
- Permite olhar as normas do grupo e, consequentemente, as ações e discursos legitimados e aqueles que são rejeitados e, portanto, sujeitos a sanções e punições;
- Os dados obtidos provêm de situações reais e não de perguntas hipotetizadas; já que na observação participante mesmo quando há perguntas elas partem de uma situação observada;
- Permite captar, pela observação das ações e palavras, as contradições e lapsos que revelam conteúdos latentes dos membros do grupo;

- O envolvimento com o grupo torna o investigador, de modo geral, em condições de apreender melhor os interesses e emoções do grupo.

Lakatos e Marconi (1982) apontam dois modos de observação participante: “Natural”, que é quando o observador é pertencente ao grupo investigado; e o “Artificial”, que ocorre quando o pesquisador tem que se inserir e integrar em um grupo, do qual não é membro, com o objetivo de investigá-lo.

Nesta pesquisa, no grupo de Lins/SP, a observação participante ocorreu no modo “natural”, já que habito neste local e tenho vivências rotineiras e em comum com este grupo. A minha experiência de observador participante no grupo linense foi facilitada por conhecer pessoas que realizavam papéis de lida direta com a morte ou que poderiam me indicar pessoas que realizassem tais funções. Quanto às instituições que se ocupam diretamente da morte, bastou certa reflexão para poder listá-las; já que moro, há seis anos, na cidade e quase toda a vida, na região de Lins, em cidades cujo manejo com a morte é um tanto semelhante, vindo assim, a facilitar este processo.

Uma vez elencadas as instituições e papéis a serem investigados, passei a visitá-los. Deste modo, fui a cemitérios, funerárias, Velório Municipal, Igrejas, Hospitais, Defesa Civil, Corpo de Bombeiros; bem como interagi com pessoas incumbidas de diversos papéis relativos à morte: médico cirurgião e legista; agentes funerários; coveiro; delegado de polícia; bombeiro; resgatista; padres e pastores. Todos estes, com exceção do agente funerário e do coveiro, eram pessoas que eu conhecia e tinha algum tipo de vínculo, ainda que superficial.

A preferência por pessoas com quem eu tivesse algum tipo de ligação e a preocupação em tecer vínculos com aqueles que não possuía, como no caso do coveiro e do agente funerário, bem como a ida aos seus locais de trabalho, era uma tentativa de favorecer a espontaneidade destes, diante a um assunto cercado por tabus e tão mobilizador. Tal inspiração brotou das propostas da Prof. Ecléa Bosi (2003) que defende que o acesso à intimidade se dá com aqueles que tecem conosco laços de amizade. Seguir tal orientação parece ter sido importante, pois os depoentes ficaram bastante à vontade para falar do próprio trabalho de lida direta com a morte e de questões pessoais relacionadas ao tema.

Quanto aos Bororo foi realizada a observação participante na modalidade “artificial”, já que tive que me integrar e inserir em um grupo que não fazia parte do meu cotidiano. Porém, a inserção ocorreu em um contexto atenuador dos impactos gerados pelo ingresso de um forasteiro no grupo. A visita aos Bororo ocorreu através de um Projeto de Ação Voluntária feito entre o Centro Universitário Católico Salesiano *Auxilium*

(UNISALESIANO), de Lins/SP, local em que trabalho e as aldeias de Meruri (índios Bororo) e Sangradouro (índios Bororo e Xavante).

Este projeto ocorreu de 11 a 19 de julho de 2012, sendo realizado através de uma parceria firmada entre os professores e alunos do Unisalesiano e líderes Bororo e religiosos que habitam nestas aldeias. A construção do projeto foi realizada a partir dos encontros realizados entre indígenas, professores e alunos. Nestes encontros, os indígenas indicaram quais eram as suas demandas e necessidades; bem como fizeram a proposta de proporcionarem um intercâmbio cultural.

Nesta ação de voluntariado, eu fui designado para compor o grupo que seguiria para Meruri. Os quatro primeiros dias foram planejados pelos habitantes de Meruri, que promoveram algumas danças, rituais; levaram-nos para passeios e visitas acompanhadas pela aldeia, festas, atividades esportivas mescladas com rodas de conversas e palestras realizadas por lideranças Bororo (diretor da escola, cacique, responsáveis pelo Museu Comunitário e Centro de Cultura Bororo Pe. Rodolfo Lunkenbein), bem como por dois religiosos que estão há décadas na aldeia.

O fato de um dos objetivos da ação de voluntariado ter sido a abertura para conhecer a realidade e organização daquele grupo propiciou-nos um clima favorável para a pesquisa, já que as curiosidades dos *barae*[9] eram esperadas. Assim, ao que tudo indica, este modo de inserção do pesquisador, configurado pela Ação de Voluntariado, favoreceu bastante a abertura e integração dos dois grupos, pois a nossa presença na comunidade era esperada e possuía um sentido para eles. Isso parece ter legitimado o ingresso de estranhos na comunidade, o que parece ter atenuado bastantes reservas, antipatias, timidez e agressividade durante a nossa visita.

Este tipo de inserção na comunidade, além de atender a questões éticas primordiais, abreviou o tempo e reduziu os esforços na formação de vínculos e de um clima favorável de interação com eles. Isso ficou evidenciado na nossa experiência, porque depois de passados os dois primeiros dias, os Bororo passaram a agir com uma maior espontaneidade emitindo suas opiniões, crenças e expressando seus pensamentos e sentimentos de modo mais natural, tal como fazem na rotina do grupo.

Por intermédio da interação com o grupo, na qualidade de observador participante, muitas vezes, surgiram dúvidas, questões, as quais podiam ser esclarecidas. A convivência permitiu clarear alguns pontos obscuros, sendo que, muitas vezes, pontos ignorados ou tidos

---

[9] O termo Bororo *Baraedu* é o termo singular para denominar civilizado, sendo que *Barae* é o plural de *Baraedu;*portanto, significa civilizados (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

como irrelevantes mostraram-se importantes e detentores de sentido para determinadas situações sociais, tais como os modos de interação humana na lida com a morte e na construção e manutenção dos seus ST.

A observação participante permitiu a percepção das vivências (práticas formais e informais) em relação à morte, ou seja, as contradições, rearranjos e adaptações das interações sociais cotidianas dos grupos e dos ST em questão. A partir da observação *in loco* na cotidianidade dos sujeitos da pesquisa a expressão de sentimentos, pensamentos e fazeres; bem como as suas crenças, normas, modelos, atitudes, papéis entre outras coisas, marcam e atravessam o manejo individual e coletivo com a morte.

A coleta de informações, a partir de um contato mais direto com a realidade investigada, ou seja, de acordo com a observação participante foi registrada na sua grande parte em anotações feitas em um diário de campo, mas também houve registros em fotografias e áudio.

Os registros realizados no diário de campo ocorreram através de anotações pontuais (conversas, reflexões, dúvidas e vivências), feitas prontamente ou tão logo fosse possível. Já ao anoitecer era feito um relatório mais pormenorizado, no qual eram registradas as descrições dos fatos, eventos e os fenômenos importantes, cujas anotações pontuais haviam sido feitas durante o dia. Em seguida, era realizada uma reflexão sobre o que eu havia vivido na minha interação com eles, sendo que anotava algumas impressões, questões esclarecidas e dúvidas a serem aclaradas e pessoas que haviam sido indicadas para esclarecerem as indagações surgidas.

Entrevistas: encontros existenciais.

A entrevista é uma ferramenta com uma característica muito peculiar, pois talvez seja um dos poucos meios capazes de apreender as experiências passadas das pessoas e as expectativas futuras. É importante também recorrer à entrevista para obter dados que não se encontram em fontes documentais, vindo, assim, complementar outros procedimentos metodológicos utilizados nesta pesquisa.

A entrevista consiste em uma conversa face a face, com uma intenção, um objetivo, comumente apontada como uma importante técnica de coleta de dados, sobretudo no campo das ciências sociais. Este procedimento se dá a partir da interação social, sendo que ocorre em

uma situação social em que o entrevistador e o entrevistado interagem. Embora a entrevista ocorra por iniciativa do entrevistador, só se concretiza a partir da contribuição do entrevistado (MINAYO, 2010; NOGUEIRA, 1977).

O objetivo deste instrumento é apreender informações daquilo que se estuda, por meio do diálogo com o entrevistado, visando às suas vivências. Deste modo, as entrevistas não são uma conversa qualquer e casual, mas uma conversa com uma finalidade. Estas podem buscar informações e dados gerais ou temáticos relativos a determinado problema (LAKATOS; MARCONI, 1982).

Uma das desvantagens da entrevista é que as informações podem ser retidas ou distorcidas já que transmiti-las, na íntegra, pode ser ameaçador, sobretudo no grupo em que não se é um membro efetivo. Para evitar ou minimizar isto, a realização das entrevistas, se deu a partir dos seguintes cuidados: o entrevistador deve planejar a entrevista e ter clareza sobre este instrumento e o que busca a partir deste; obter, se possível, conhecimentos prévios a respeito do entrevistado, do papel que ocupa e da instituição que está inserido; escolher com o entrevistado pessoas que tenham familiaridade com o tema investigado; ter um esquema sobre as questões a serem feitas e que não podem ser deixadas de lado; é importante ter e manter a confiança do entrevistado; deixá-lo à vontade, a fim de que este seja o mais espontâneo possível (NOGUEIRA, 1977).

Através da entrevista, os dados são fornecidos diretamente pelos indivíduos do grupo, a partir de sua própria experiência. Assim, se um dos focos da pesquisa é apreender os comportamentos, discursos, sentimentos e pensamentos dos membros do grupo, nada melhor que perguntar para eles.

Devido ao enquadramento desta pesquisa buscou-se entrevistar especialistas ou pessoas que tinham familiaridade com o assunto e com as quais já tinha ou teci algum tipo de vínculo, durante o estudo de campo. Sendo que, no caso dos linenses, o processo de escolha das pessoas a serem entrevistadas teve como base a seleção social feita pelo próprio grupo, ou seja, aquelas que são designadas pela divisão de trabalho a lidarem de maneira direta com a morte e os mortos, com certa regularidade. Já entre os Bororo, a organização social e os seus modos de lida com a morte, faz com que grande parte dos moradores da aldeia tenha acesso aos trabalhos relacionados à morte, assim, o critério primordial na escolha dos depoentes foi o vínculo tecido no estudo de campo.

Este procedimento teve uma formatação tal, nesta pesquisa, que podemos enquadrá-lo como: entrevistas temáticas semiestruturadas ou semidirigidas. Embora não houvesse perguntas pré-definidas, havia um roteiro norteador, no qual estavam previstos alguns pontos

a serem abordados. Durante as entrevistas, mantive a liberdade de fazer perguntas aos depoentes, sempre que isto se mostrava necessário para o aprofundamento e esclarecimento de pontos velados. As entrevistas foram realizadas com base na *história oral temática*, que consiste em uma técnica, na qual se busca do depoente o seu esclarecimento ou opinião a respeito de um assunto específico (MEIHY, 1996). Foi realizado um total de onze entrevistas, sendo sete com linenses e quatro com Bororo.

Deste modo, nos depoimentos coletados, são narradas vivências de testemunhas diretas da morte, muitas dessas, se não todas, relatam sobre a morte dos outros (desconhecidos) e dos seus (entes queridos). Dada à situação abordada, há elementos importantíssimos que só os depoimentos das testemunhas são capazes de nos fornecer. A partir da memória oral das testemunhas, de ambos os grupos, foi possível recuperar as vivências de acontecimentos passados, conforme concebidos pelo depoente, sendo que na qualidade de pesquisador coube-me focar a atenção na versão do depoente. Porém, não deixei, em alguns casos, de consultar as fontes históricas existentes.

A memória oral não constrói, tal como na história oficial, uma linguagem unilateral e uniforme, mas permite o aparecimento enriquecedor dos pontos de vista contraditórios, dos aspectos cotidianos e os microcomportamentos que são de grande interesse para a Psicologia Social. A recuperação da história recente por intermédio das memórias de um depoente é uma grande riqueza, já que permite "des-cobrir" as tensões implícitas, as normas, valores, medos, incertezas, conflitos etc. (BOSI, 2003).

As lembranças colhidas nas entrevistas são uma construção social do grupo em que o depoente vive, sendo resultado daquilo que estes elegeram e negaram, pois a memória social é constituída não só por lembranças, mas também por esquecimentos. É preciso perceber se tais esquecimentos se dão em função das irrelevâncias dos fatos ou por se tratar de tabus ou algo muito doloroso para o grupo social. Assim, o grupo que o depoente vive, exerce o papel de testemunha e intérprete das experiências vividas por este.

Coube-me, portanto, entrar em contato com o contexto social e histórico dos depoentes, pois as entrevistas ocorreram no decorrer do trabalho de campo. Isto me permitiu uma apreensão mais totalizante e com mais sentido dos depoimentos dados.

Dada a complexidade do trabalho com a memória social, busquei tomar alguns cuidados especiais. Ecléa Bosi (2003), a partir de sua experiência acadêmica, aponta que poucos pesquisadores parecem ter formação suficiente para tanto. E assim, elucida alguns pontos, descritos abaixo, que foram subsídios importantes no trabalho com memória oral.

Antes do encontro é importante levantar o máximo de informações e publicações (jornais, revistas etc.) em que o entrevistador possa se pautar na construção de questões que estimulem o depoente a responder; bem como caminhar com este por lugares em que os fatos aconteceram (ruas, fábricas etc.);

A importância do vínculo é fundamental na qualidade da entrevista e como marco de respeito pelo depoente;

É relevante que o entrevistador tenha maturidade afetiva, uma mínima formação histórica e esteja munido de um diário de campo, cujas dúvidas podem ser auxiliadas pelo depoente;

É necessário se atentar para os instantes obscuros, os pontos mais ou menos densos, alguns ligados a áreas privilegiadas e outras abandonadas, a fim de que situações importantes não sejam perdidas pelo esquecimento. É importante registrar também os silêncios, os lapsos, as hesitações, incertezas; bem como deve-se atentar aos conteúdos que não foram transmitidos pelo aprendizado, compostos por aspectos: oníricos, afetos, imagens, intuições etc.

Ao realizar a entrevista não se deve ficar preso se o fato corresponde ou não à realidade, nem ficar refutando fatos contados pelo depoente.

Estes passos embasaram as entrevistas possibilitando o bom uso desse recurso metodológico e o respeito às questões éticas implicadas. Assim, busquei fazer da entrevista não um meio de exploração de um “objeto”, mas, sim, o encontro entre pessoas, entre um “Eu e um Tu” que interagem ambos sendo beneficiados. O depoente, beneficiado pelo espaço que lhe foi dado para reorganizar a sua memória relativa ao tema em questão, e o valor que lhe é dado ao ser ouvido; em contrapartida, na qualidade de entrevistador, fui favorecido pela riqueza de experiências e compreensões que tais encontros me permitiram.

As entrevistas, após esclarecimento sobre o tema investigado e pautadas sob o termo de consentimento livre e esclarecido, foram registradas a partir do uso de gravadores de áudio, sendo estas realizadas atreladas ao trabalho de campo. Ao que parece, devido ao vínculo estabelecido e as condições facilitadoras, houve falas muito íntimas e caso dispuséssemos as entrevistas integralmente haveria informações que poderiam identificá-los, sobretudo os entrevistados linenses, que ocupam papéis específicos neste grupo. Com o imperativo ético de protegê-los e minimizar ao máximo o risco de danos, optamos por adequar o projeto inicial e além de atribuirmos nomes fictícios, decidimos não publicar as entrevistas na íntegra, mesmo tendo a anuência dos depoentes. Em contrapartida, realizamos várias inserções de citações

diretas, de modo que, aquilo que era relevante à pesquisa pudesse ser utilizado, sem, assim, comprometê-los.

- Tratamento e interpretação dos dados

Os materiais colhidos (os mais diversos documentos, fotos etc.) foram selecionados conforme seu interesse para esclarecer as questões investigadas nesta pesquisa. Em seguida, os dados foram originados e catalogados, em decorrência do assunto a que diziam respeito. Este procedimento foi adotado para os dados colhidos em papel e em arquivo digital, facilitando, assim, o acesso aos mesmos, sempre que necessário.

As entrevistas receberam tratamento inspirado na proposta da História Oral e que nos parece necessária para a transposição da língua falada para a escrita. Segundo Meihy (1996) há distinções consideráveis entre a língua falada e a língua escrita, o que, por sua vez, requer um tratamento adequado para que tal transposição ocorra, sem muitos prejuízos quanto ao significado e o sentido da entrevista.

O autor supracitado propõe que as entrevistas gravadas sejam tratadas em quatro momentos, os quais ele denomina de: transcrição; textualização; transcriação e a conferência feita pelo depoente. A transcrição consiste na transposição das entrevistas no seu estado bruto ou literal; a textualização na retirada das perguntas e erros gramaticais, deixando o texto mais claro; e, por fim, a transcriação que se baseia na "teatralização do discurso", o que consiste que os depoimentos serão transpostos em uma linguagem que beira a literária, em uma tentativa de trazer para a escrita, fatos apreendidos no encontro com o depoente como o choro, a ironia, as apreensões, dúvidas, gestos. Enfim, o texto transcriado deve ser conferido e autorizado pelo depoente.

O tratamento das entrevistas foi inspirado nos métodos de tratamento da história oral, sendo que as entrevistas foram transcritas e textualizadas; quanto à transcriação, não foi realizada no âmbito desta pesquisa, embora se reconheça a riqueza de tal procedimento. Contudo, consideramos que uma visita de campo de nove dias em um grupo cultural distinto do nosso, parece-nos razoável, para uma pesquisa exploratória (modalidade que esta pesquisa se enquadra), porém, insuficiente para tradução de gestos e alguns sentimentos que para serem "transcriados" necessitaria de maior tempo de inserção no grupo.

Depois de finalizado o tratamento, ou seja, após os dados brutos serem elaborados tornando-se dados significativos, foi possível averiguar o "que se mostra", ou seja,

ingressamos integralmente na análise e interpretação dos dados, sob a luz da fenomenologia hermenêutica e das teorias estudadas.

A fenomenologia hermenêutica busca atingir as próprias coisas, ultrapassando os pré-conceitos, reconhecendo que a "neutralidade" é uma pretensão inatingível. Assim, admite-se a assumpção dos "pré-conceitos" possibilitando que se averigue se correspondem ou não às coisas que se investiga, sendo esta uma condição da objetividade, ou seja, da compreensão das coisas tais como se mostram (GADAMER, 1999).

Seguindo-se a inspiração da fenomenologia hermenêutica, buscou-se ir às coisas tais como elas se mostravam, no intuito de trazer à luz os fatos velados. Isto feito, pretende-se também realizar uma interpretação ancorada na psicanálise, procurando apreender tanto aquilo que está manifesto quanto aquilo que está latente relativo à questão desta pesquisa. Feitas tais apreensões, verificaremos se estas convergem, divergem ou complementam os dados encontrados na bibliografia especializada. Com base nos dados analisados e interpretados, serão apresentadas as considerações sobre os ST e os desdobramentos no cotidiano dos indivíduos e dos grupos respectivos, dito de outro modo: como o ST condicionam as relações "inter-vivos".

Para que isso ocorra, será necessário realizar a comparação intercultural entre os referidos grupos culturais desta pesquisa, vindo a iluminar ainda mais esta temática. Pois, segundo Paiva (2012, p. 207) "(...) mesmo nos processos básicos da psicologia social, era preciso estar atento às limitações das pesquisas realizadas em uma única cultura e às possibilidades abertas à Psicologia por uma perspectiva multicultural".

Inspirados[10] nas proposições de Bello (1998) é possível compreender uma cultura distinta da nossa, mesmo as culturas tidas como "primitivas"[11], através da análise descritiva; porém, não superficial, das experiências vivenciais. Para isso, o interesse não é se um determinado fato é real ou não, mas qual é o seu sentido. Isso é possível, pois, apesar das distinções culturais, podemos adentrar no mundo do outro, pois pertencemos ao mesmo mundo. Tal pertencimento mútuo nos permite compreender aquilo que nos é estranho. Nesta perspectiva fenomenológica, o que está em questão não é se esse ou aquele modo de lidar e reagir com a morte é válido ou não, mas, sim, qual é o sentido de tal lida e tal reação. "Isso faz com que a fenomenologia se configure verdadeiramente como sendo o instrumento mais

[10] As proposições de Bello (1998), embora nos inspirem no processo de comparação cultural, cabe notar que esta autora se fundamenta principalmente em Husserl; sendo assim, guardamos as devidas diferenças entre este autor e os autores da fenomenologia hermenêutica, no caso Heidegger e Gadamer, os quais nos pautaram.

[11] Bello (1998) ao tratar das culturas primitivas defende que estas não são a-lógica ou pré-lógica, mas que possuem uma lógica distinta (da lógica ocidental) baseadas nas suas experiências vivenciais próprias.

adequado para captar o sentido de tipo transcultural da realidade existencial" (BELLO, 1998, p.89).

Deste modo, pretende-se compreender, tanto do ponto de vista objetivo quanto subjetivo, a interação dos processos sociais e psíquicos que caracterizam a lida com a morte, na conduta concreta de "linenses" e "Bororo", e, ademais, compreender como tais processos sociais e psíquicos repercutem sobre a interação das pessoas e dos grupos no quadro da vida cotidiana, perspectiva esta indicada por Maisonneuve (1977).

5 O SISTEMA TANATOLÓGICO LINENSE (STL)

> "Na mesma pedra se encontram, conforme o povo traduz, quando se nasce – uma estrela; quando se morre – uma cruz. Mas quantos que aqui repousam hão de emendar-nos assim: 'Ponham-me a cruz no princípio... E a luz da estrela no fim! '" (Mario Quintana).

5.1 APONTAMENTOS SOBRE A CIDADE DE LINS E SUA HISTÓRIA

Busca-se aqui realizar um trajeto histórico da construção social dos STL, suas transformações e as respectivas interveniências nas interações dos vivos, ocorridos no decorrer do tempo neste espaço geográfico e social específico. Entendemos que para atingir tal objetivo é necessária uma compreensão mínima sobre a constituição deste grupo no decorrer da sua história, relativamente curta, de noventa e três anos. Não obstante, é importante deixar indicado que não se busca aqui tratar amplamente da história de Lins, mas apenas algumas questões gerais da história dos linenses e o desenvolvimento do respectivo sistema tanatológico e as influências deste na interação dos vivos, aspecto central desta pesquisa.

Nos limites deste texto, não é possível apresentar mais que um esboço de caracterização deste grupo social denominado por "linenses", que, em termos gerais, pode-se entender pelos habitantes do município de Lins, localizado, com base em critérios geo-históricos e administrativos, na região média noroeste do estado de São Paulo.

O território onde hoje fica localizada a cidade de Lins/SP, bem como todo o Noroeste Paulista, no século XIX, consistia em uma região de mata, povoada predominantemente por índios caingangues e por alguns posseiros, mas até então era inacessível e desconhecida para os homens brancos (NEVES, 2006; LIMA, 1978). Até o ano de 1905, data em que iniciou a construção da Estrada Férrea Noroeste do Brasil (NOB), o Noroeste Paulista era coberto pela compacta floresta tropical e tido nos mapas do estado como "região desconhecida e habitada por índios"; devido a isso era denominado de "Zona desconhecida" (BEOZZO, 1969; MAGALHÃES, 1954).

Queiroz (1997) aponta que as discussões sobre a construção da Ferrovia Noroeste do Brasil iniciou-se no ano de 1851, ainda no governo imperial, com o intento de realizar uma ligação do Mato Grosso com os núcleos de povoação do litoral brasileiro; já que as únicas

ligações possíveis eram o caminho fluvial das monções estabelecido no século XVIII com a descoberta de ouro em Cuiabá. Também havia um caminho terrestre através de Goiás e um caminho fluvial da bacia amazônica que ligava o Mato Grosso a Belém/PA. Por fim, em 1835 haviam construído uma conexão terrestre entre Cuiabá e Uberaba. Porém, todos esses caminhos levavam um longo tempo para serem percorridos (cerca de quatro a seis meses).

Após a Independência, houve uma tentativa de buscar uma via mais rápida e prática que desse acesso do litoral atlântico ao coração da América do Sul, por meio dos rios Paraná e Paraguai; no entanto, parte deste percurso se dava em território paraguaio e argentino, ficando tal acesso submetido às permissões e arbítrios desses países. Deste modo, a construção de uma ferrovia que ligasse ao Oeste brasileiro permaneceu em pauta após a implantação da República.

A ocupação e povoamento do Noroeste Paulista, inclusive da cidade de Lins, se deu por motivações políticas e econômicas. A estratégia política consistia na criação de uma ligação ferroviária que facilitaria a comunicação com Mato Grosso, que, conforme visto acima, até então, era difícil e muito demorado ou ficava a critério de outros países. Por isso, a estrada ferroviária que dava acesso ao Mato Grosso permitiria uma maior comunicação e proteção do Oeste brasileiro.

Existiam também motivações econômicas para esta construção, e, em função do desenvolvimento do capitalismo internacional, havia a necessidade de expandir as terras para o cultivo do café, sendo as terras roxas do Oeste Paulista ideais para o seu cultivo e a ferrovia uma importante via para levar a produção (BEOZZO, 1969; NEVES, 2006). Queiroz (1997) aponta que outro interesse econômico era aumentar e agilizar o escoamento do rebanho bovino mato-grossense, a mais importante riqueza daquela região.

Assim, em 15 de novembro de 1904, iniciam-se os trabalhos para a edificação da NOB partindo da cidade de Bauru, escolhida como marco zero, já que esta se tornou um entroncamento das ferrovias de penetração. Deste modo, se deu a construção da NOB rumo à “Zona Desconhecida”; e, em 1908, é inaugurada a Estação de Albuquerque Lins, nome dado em homenagem ao Major Manuel Joaquim de Albuquerque Lins, então Presidente da Província de São Paulo.

Segundo Magalhães (1954) o coronel Joaquim de Toledo Pizza, junto com a sua família, passou a habitar as terras onde atualmente se localiza a cidade de Lins, desde 1888, onde, às margens do Rio Feio, fundou duas fazendas. Outra família que residiu nestas terras antes da estrada de ferro eram os “Ribeiro-Noronha” que se estabeleceram à Margem do

Douradinho (atual Rio Campestre), sendo que quando os desbravadores a atingiram, já morava e plantava café nelas o Sr. Manuel Francisco Ribeiro.

Em 1913, o Cel. Joaquim de Toledo Pizza doou, ao município de Bauru, uma parte das terras de sua propriedade, anexa a Estação de Albuquerque Lins, para que se instalasse um núcleo de povoação, criando, assim, o Distrito de Albuquerque Lins, transferido em 1914 ao município de Pirajuí.

No dia 13 de junho de 1919, D. Lúcio Antunes de Souza, Bispo de Botucatu, decreta a criação da paróquia de Santo Antônio, no distrito de Albuquerque Lins, sendo no mesmo ano estabelecida a criação do município de Albuquerque Lins, através da Lei Estadual nº 1.708 (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE SÃO PAULO, 1919) e a instalação ocorrera no dia 21 de abril de 1920, tendo como primeiro prefeito o Dr. Urbano Telles de Menezes (COQUEIRO, 1973). Segundo Magalhães (1954), em 29 de dezembro de 1926, a partir da Lei nº 2.182-H, o município de Albuquerque Lins passa a ser denominada apenas Lins.

Beozzo (1969) descreve como se deu o povoamento de Lins, enquanto estrutura demográfica, sendo que os primeiros a povoar as cidades que vão se formando em volta das estações são os trabalhadores da linha férrea que vieram dos arredores de Bauru e da mão de obra supérflua, originária de regiões em que o café fracassara, predominantemente de Minas Gerais e do Nordeste brasileiro.

A estrutura demográfica dos primeiros habitantes, na fase de implantação ou desbravamento (1905-1920), era composta na sua grande maioria de homens solteiros ou que deixaram a família em outras regiões, em idade produtiva e ganhando salários acima da média. Estes, depois de conseguirem algum dinheiro, de modo geral, abandonavam o perigoso trabalho de desbravamento da floresta fechada e compravam terras que, naquela ocasião, eram abundantes e baratas. Fato este que fez com que, em Lins, se estabelecessem inúmeras pequenas propriedades.

Uma vez desbravada a floresta já havia condições para a fixação do homem, iniciando, assim, a fase de colonização (1920-1940). No entanto, como a mão de obra era escassa, ocorreu uma intensa busca por trabalhadores, resultando em um intensivo recrutamento de estrangeiros, dentre eles japoneses, italianos, portugueses, espanhóis e alemães que trouxeram suas famílias para trabalharem nas lavouras cafeeiras. Foi então que, dessa foram, ocorreu um aumento significativo da população linense.

Como a grande causa do povoamento foi a lavoura cafeeira, a decadência do café marcaria aquilo que Beozzo (1969) denomina de Transição e Decadência Demográfica (1940-1968), já que há um estancamento da imigração e um deslocamento de população para novas

terras recém-desbravadas. Assim, ocorre uma marcante diminuição no crescimento populacional, a qual não tem mais como base a chegada de novas pessoas, mas a diferença dos nascimentos em detrimento das mortes.

Outro fator importante que passa a sobrevir nesta fase, nas décadas de 80 e 90, seguindo até os tempos atuais, é o crescente êxodo rural, onde a população urbana passou a ser cada vez mais predominante. Haja vista que muitos são os cidadãos linenses que passam a morar na cidade e trabalhar no campo e um número maior ainda deixa o trabalho do campo e passa a labutar nos comércios e indústrias da região.

- A morte e uma nova lida chegam pelos trilhos

O desbravamento do Noroeste Paulista e o rápido processo de ocupação ocorreram em detrimento de muito sofrimento, violência e diversas mortes. Magalhães (1954, p. 40) descreve que "a marcha dos civilizados pela 'Zona Desconhecida' adentro fora assinalada por dramas de angústia e de sangue".

A frente pioneira de implantação e desenvolvimento do capital foi realizada sob as marcas de uma história de violência a todos que tentassem impedir o avanço do "progresso". Tal avanço foi marcado pelo embate com índios e posseiros que já viviam e produziam em uma cultura de subsistência nestas terras, gerando um rastro de espoliação, expropriação, expulsões e mortes. Os caingangues, primeiros a ocupar estas paragens, foram violentamente afugentados ou exterminados em uma verdadeira "chacina sistemática", seja por armas de fogo ou por roupas infectadas propositalmente com varíola e deixadas nos trilhos, às quais, aos serem recolhidas pelos índios, fizeram com que grande parte desses indígenas adoecesse e fosse dizimado (NEVES, 2006; LIMA, 1978; BEOZZO,1969).

Por outro lado, muitos trabalhadores durante a construção da NOB adoeceram ou morreram, pois "a mata mostrava-se perigosa e inóspita, difícil de penetrar, por causa do seu arvoredo, da exuberante vegetação, dos índios e das epidemias, inimigos tenazes e constantes" (NEVES, 2006, p. 29). Deste modo, muitos dos pioneiros que se lançaram na "Zona desconhecida" morreram em decorrência do ataque de indígenas. No entanto, mais que as flechas dos índios, muitas vidas foram ceifadas em detrimento das epidemias, tais como, a malária e a leishmaniose cutânea, conhecida popularmente como a "úlcera de Bauru" (MAGALHÃES, 1954; BEOZZO, 1969).

Além das mortes ocorridas durante o desbravamento desta área, houve também inúmeras mortes nos primeiros anos de povoamentos, pois a população, desprovida de qualquer tipo de equipamento social, estava vulnerável a todo tipo de doença. Havia, assim, um grande índice de mortalidade, sobretudo, em decorrência de epidemias, nas quais centenas de pessoas faleciam, tal como ocorreu no surto de maleita (em 1914), a gripe espanhola (no final da primeira guerra mundial) e a altíssima taxa de mortalidade infantil, em decorrência da desidratação.

Segundo Beozzo (1969), entre 1908 e 1916, nesta fase de desbravamento do Noroeste Paulista, em decorrência da estrutura demográfica e dos altos índices de mortes, a mortalidade foi maior que os nascimentos. A situação era tão precária que em 1914 o cartório de registro civil, da cidade de Lins, mostra que 95% das mortes tinham a causa *mortis* ignorada, já que as pessoas morriam sem assistência médica.

Tal quadro só será melhorado na fase de Colonização, quando os trabalhadores que se mudam para Lins passaram a vir acompanhados de suas jovens famílias, de modo que passa a ocorrer um aumento significativo nas taxas de natalidade. Na fase da transição e decadência demográfica com a transferência das famílias para a cidade, estas passam a ter um maior acesso à assistência médica preventiva e curativa e a melhores condições de higiene e educação. Estes fatores provocam uma forte diminuição da mortalidade infantil (BEOZZO, 1969).

- A "Pré-história" e as influências constitutivas do STL

Conforme apontado na literatura específica, a cidade de Lins nasceu regada a sangue e adubada por meio de muitas mortes, sendo tais fatos marcantes no processo de constituição da mesma. Assim, como a morte já está presente desde a sua origem, consequentemente, a lida com a mesma e as interveniências desta na vida dos vivos também estiveram presentes desde o início.

Antes de tratar especificamente do STL é preciso reconhecer, tal como foi apontado acima, que havia nestas terras, onde hoje se localiza Lins, outro povo, os caingangues, os quais tinham um ST próprio, embora haja poucos registros. Magalhães (1954) aponta que os caingangues não tinham nenhum aspecto “civilizado” a não ser o de fazer o fogo e de enterrar os mortos. No entanto, em caráter bastante ideológico e etnocêntrico, encontramos nos relatos

deste historiador, a existência de práticas relativas aos mortos realizadas pelos caingangues. Mesmo que o autor não entre em pormenores sobre tais práticas, ao menos, sinaliza que eles realizavam algum tipo de funeral, o que anuncia a existência de um ST caingangue.

Este fato foi ressaltado para frisar que os primeiros ocupantes das terras linenses já possuíam um ST. Porém, tal como a população, pouco restou da cultura cainguangue, sobretudo na região de Lins, sendo a Aldeia Icatu, localizada na cidade de Braúna/SP, a mais próxima e os cainguangues desta aldeia encontram-se bastante "ocidentalizados". No entanto, é preciso apontar que o centro da vida ritual desse povoado é tomado pelo ritual de culto aos mortos. Embora as fases do ciclo da vida sejam marcadas por rituais realizados no âmbito doméstico, o rito aos mortos, tem um caráter comunitário e intercomunitário. O ritual do *Kikikoi*, como é denominado por eles, marcava o centro da vida religiosa dessa etnia, mas também fora realizado em diversas regiões (o que nos permite pensar que ocorria também em Lins). No momento, esse só ocorre em um pequeno grupo na Terra Indígena Xapecó (SC) (POVOS, 2013).

A dizimação da população e da cultura caingangue no solo linense foi tal que não há nenhuma data comemorativa ou monumento que se quer reporte a este povo. Há apenas um nome de rua, que, por sinal, não é central. Ao contrário, por exemplo, do que ocorrem com os imigrantes japoneses, cujos monumentos e datas comemorativas (p.e. a recente comemoração do Centenário da Imigração Japonesa em Lins) marcam a diferença de status entre esses dois grupos.

Os registros históricos parecem indicar que a cidade de Lins "nasce" à custa da morte de muitos, de um trauma e, como tal, deve ser esquecido e não memorado; porém, como não há um total êxito nisto, quando tais fatos emergem, os desbravadores são enaltecidos ao título de heróis e, os caingangues, tidos como um grupo sub-humano, a fim de justificar o derramamento de sangue que pesa sobre os linenses.

Ao relatá-los, fica evidente o modo como o ST caingangue, vigente antes da chegada dos brancos, foi dizimado e destituído; todavia, resta-nos entender como se deu a constituição do STL e quais foram as influências culturais, históricas e socioeconômicas obtidas. Embora não seja pretensão nossa realizar um tratado sobre a morte e a sua lida no decorrer da história do Ocidente, ao explorar o STL, parece necessário considerar os aspectos gerais sobre o modo com que a cultura ocidental tem lidado com a morte e o morrer e as significativas transformações ocorridas ao longo do tempo; já que a cultura ocidental influenciou muito nos modos de viver e de morrer dos linenses. Haja vista, que a cidade após o massacre dos caingangues passou a ser povoada predominantemente por ocidentais (italianos, espanhóis,

portugueses etc.), tornando, assim, relevante a compreensão das influências do ST europeu no STL.

A civilização grega e as religiões judaica e cristã exerceram e continuam influenciando fortemente a cultura ocidental, inclusive nas institucionalizações da morte e do morrer, portanto, traremos algumas características gerais de tais grupos.

Os gregos, nos seus ritos funerários, tinham como costume a prática de cremar os corpos dos mortos, com o intuito de marcar a nova condição existencial destes, a condição social de mortos. Entretanto, basicamente, havia dois tipos de mortos: os mortos comuns e anônimos e os heróis falecidos. Os mortos comuns eram cremados e enterrados coletivamente em valas, uma vez que eram vistos como simples mortais. Já os heróis eram levados à pira crematória, donde era realizada a cerimônia da bela morte, uma vez que nas representações dos gregos, esse tipo de morte, tornava imortal o morto. Essa simbolização da morte pode ser constatada na obra de Homero, denominada "Ilíada", onde o autor aponta Aquiles como o melhor dos gregos em função de seus atos de bravura (GIACOIA, 2005).

Para a civilização cristã e para boa parte dos judeus (aqueles que acreditam na ressurreição) a morte era vista como passagem para outra dimensão de vida, a transposição ao eterno sofrimento e expiação (inferno), ou o acesso ao eterno gozo, reservado aos bem-aventurados (paraíso). A morte para os cristãos é um estágio intermediário, um sono profundo, cujo despertar ocorre no dia da ressurreição, quando as almas voltam a habitar os corpos. É devido a essa crença que os cristãos há muito tempo enterram os corpos dos defuntos com grande escrúpulo. “Essa ideia introduziu uma nova percepção e poupou gerações ao longo de séculos da ideia aterradora do fim definitivo” (FLECK , 2004, apud GIACOIA, 2005).

Segundo o historiador francês, Philip Ariès, houve mudanças significativas na lida com a morte e o morrer no Ocidente da Idade Média até o presente momento. Na primeira Idade Média (do século V até o XII) a morte era “domesticada”, “familiar”, ou seja, havia certa intimidade entre o morrer e o cotidiano da sociedade, a tal ponto que este ato era encarado como algo natural da vida. Era comum o moribundo, pressentindo a chegada de sua morte, realizar o ritual final, despedir-se e, quando necessário, reconciliar-se com a família e com os amigos, expor suas últimas vontades e morria, na esperança do juízo final quando alcançaria o paraíso celeste. É por isso que nesta época a morte súbita, repentina era considerada vergonhosa e, às vezes, considerada castigo divino, pois a morte casual inviabilizava o processo do morrer descrito acima (ARIÈS, 1989a).

Era comum os parentes e amigos, logo após a morte do moribundo, romper em grandes manifestações de luto, a partir de cenas de grande desespero (ARIÈS, 1989b).

Os defuntos eram enterrados somente com os sudários (sem caixão) em grandes valas, nas quais eram depositados vários cadáveres, pois nesta época não se tinha a necessidade de um túmulo próprio para o morto, o qual seria sua propriedade perpétua. O cemitério e a igreja se confundiam, uma vez que os mortos eram enterrados tanto no interior das igrejas (ricos) quanto no seu pátio (pobres). Tal prática estava ligada à ideia de que uma vez sepultados perto dos santos e mártires, estes guardariam os mortos enterrados ao seu derredor protegendo-os do inferno. Embora a igreja e o cemitério estivessem interligados, ambos não deixaram de ser lugares públicos, nos quais ocorriam encontros e reuniões, de forma que vivos e mortos "conviviam" em locais comuns (ARIÈS, 1989a).

Já na segunda Idade Média (do século XII até o XV) ocorreram mudanças expressivas nas representações da morte no Ocidente. A partir do século XII, ao invés da certeza, passou a reinar a incerteza, uma vez que cabia à Igreja intermediar o acesso da alma ao paraíso e o julgamento final deixava de ser visto como evento que sobrevinha dos Tempos Finais e passou a ser visto como um evento que acontecia imediatamente após a morte e resultava na descida ao inferno (no sofrimento eterno) ou na ascensão aos céus (gozo eterno) e isso dependia da conduta do moribundo antes da morte. Naquela época, não se aceitava mais perder o controle ao chorar pelos mortos, e o corpo do morto, antes tão familiar, tornou-se insuportável. Assim, durante séculos o corpo tem sido ocultado em uma caixa, sob um monumento, onde não era mais visível.

Essas mudanças causaram alterações nas perspectivas das pessoas em relação à morte, a qual deixava de ser algo natural e passava a ser uma provação. Tais modificações passam a ser clericalizadas, segundo Ariès (1989b), ficando marcadas como a maior mudança antes das secularizações do século XX.

Na Idade Moderna, a partir do século XVIII, os modos de lida com a morte do homem ocidental alteram-se mais uma vez, de modo que esta passa a ser romantizada e o homem desta época passa a ter complacência com a ideia da morte. O morrer passa a ser também um momento de ruptura, no qual o homem era arrancado de sua vida cotidiana e lançado num mundo irracional, violento e cruel. Assim, ocorre uma radical separação entre a vida e a morte e uma laicização da última. Uma das práticas que atestam isso é que as igrejas deixaram de ser o local dos enterramentos, que passaram a ocorrer em cemitérios, construídos nas margens da cidade, marcando, assim, uma dicotomia entre vivos e mortos. Já os sepultamentos, deixaram de ser anônimos, o que evidencia um movimento de individualização das sepulturas

e de preocupação de demarcar o lugar onde havia sido depositado o corpo do defunto (ARIÈS, 1989a).

A partir do século XIX, o luto é ressignificado e, devido a isso, verifica-se um exagero do mesmo, o que "quer dizer que os sobreviventes aceitam a morte do próximo mais dificilmente do que noutros tempos. A morte temida não é, por conseguinte, a morte de si mesmo, mas, a morte do próximo, a morte do outro" (ARIÈS, 1989b, p. 48).

Após este percurso histórico é importante salientar, baseado em Ariès (1989a, p. 44), que desde o começo da Idade Média até o século XIX as ações e discursos do homem perante a morte sofreram transformações importantes e sutis, que refletiram nas interações dos vivos. Entretanto, estas, por sua vez, não alteraram a familiaridade com a morte e com os mortos. "A morte tornara-se um acontecimento pleno de consequências; convinha pensar nela mais aturadamente. Mas, ela não se tornara nem assustadora nem angustiante. Continuava familiar, domesticada".

A partir da segunda metade do século XX, passa a ocorrer uma mudança brusca, na qual a morte deixa de ser familiar e torna-se um objeto interdito. Um fator material importante que impulsionou esta transformação foi a transferência do local da morte. Já não se morre em seu domicílio, no meio dos familiares, mas, sozinho, no hospital (ARIÈS, 1989a).

O velório também deixa de ser realizado na casa da família, na qual antes o corpo ficava exposto e era visitado pelos entes queridos, pois cada vez menos é tolerada a presença do cadáver em casa, tanto em função de questões de higiene quanto por falta de condições psicológicas de vivenciar esta situação. Essas transformações também atingem os ritos fúnebres que passam a ter cerimônias mais discretas, condolências breves e o encurtamento no período dos lutos (MARANHÃO, 1986).

A fundação e a constituição da cidade de Lins acontecem no momento em que as práticas e discursos relativos à morte e ao morrer, no Ocidente, estão transitando de algo doméstico para algo interdito. Este processo de transição e continuada consolidação do modo de lidar com a morte influencia na interação dos vivos, que fica evidenciado nas interações sociais e nas instituições tanatológicas linenses.

5.2 O MODOS LINENSE DE LIDA COM A MORTE

Para melhor descrever o STL, primeiro foram levantadas todas as instituições que são referências aos linenses e que, dentre as suas atribuições, ocorrem lida direta e relativamente

constante em situações concernentes ao processo do morrer (das ocorrências em que se há risco de morrer ao destino final do corpo e sentido dado à morte).

Depois de verificado isso, usando como critério as atribuições e responsabilidades que tais instituições possuem em relação à morte, na cidade de Lins/SP, elegemos quatro categorias institucionais visando facilitar a compreensão da constituição e dinamismo do STL. As entidades escolhidas e analisadas integram estas categorias e se arranjam, formando o aparelhamento institucional que busca regular e manejar a lida para com a morte por meio de hábitos, ações instituídas e legitimadas no múnicipio de Lins/SP. Mesmo compreendendo que o STL não se resume a estas instituições, nota-se que elas são basais, pois exercem um papel regulador significativo no modo em que os "lineneses vivos" lidam com a morte e com os mortos, já que atenuam os impactos inerentes à ocorrência da mesma. Portanto, tais coorporações também são capitais para a compreensão do STL e aqueles que nelas exercem papéis são importantes testemunhas e especialistas quando o assunto é a inter-relação dos vivos diante a morte e o morrer. Deste modo, através de fontes documentais e dos depoimentos de profissionais que lidam diretamente com a morte, buscamos compreender as interveniências provocadas pela morte e pelos mortos no cotidiano dos linenses.

- As instituições de saúde e de resgate: entre a vida e a morte

As instituições linenses de salvamento e saúde têm como objetivo principal evitar a morte das pessoas que atendem; porém, em alguns casos não se obtêm o êxito esperado. Estas são importantes componentes do STL já que, cada uma, no seu campo de atuação, é referência para os linenses quando percebem-se correndo risco de vida. Estas instituições, em Lins, são representadas pelo: Corpo de Bombeiros , Defesa Civil, Resgate Rodoviário e Hospitais.

Visando compreender as estruturas e funcionalidades de tais entidades no STL e desvelar as vivências dos que nelas trabalham, foram entrevistados: uma ex-socorrista de resgate rodoviário, um bombeiro e um médico.

Corpo de Bombeiro

Através da Lei Municipal 1857, promulgada em 05 de novembro de 1979, era firmado o contrato com o Governo do Estado de São Paulo relativo à execução dos serviços de prevenção e extinção de incêndios, busca, salvamento e prevenção de acidentes (LINS, 1979). Com base nisso, no dia 31 de maio de 1980, foi inaugurado o Corpo de Bombeiros de Lins, hoje denominado "1º Tenente PM Matheus Augusto Bercke".

O Corpo de Bombeiros de Lins atende oito cidades: Lins, Guaiçara, Cafelândia, Pongaí, Uru, Guarantã, Guaimbê e Getulina. Para realizar tais funções em todo este território, possui um contingente de aproximadamente 23 bombeiros, sendo que cerca de seis a sete bombeiros trabalham em cada turno (BENEDITO, 2012).

Segundo o entrevistado Benedito (2012), que exerce a função de bombeiro há vinte e cinco anos, os bombeiros atuam nas seguintes ocorrências: incêndios; salvamentos de diversas ordens; resgate de corpos, em quaisquer condições e locais; extermínio ou apreensão de animais nocivos e ou agressivos; auxílio urgente à parturientes etc. O depoente sintetiza dizendo que "enquanto bombeiros, desempenhamos trabalhos de salvamento, incêndio e resgate, sendo que o resgate tem maior incidência".

A partir do momento em que é feita uma ocorrência, os bombeiros têm que atendê-la, sendo que, muitas vezes, para atendimentos de acidentes de maiores proporções contam com o apoio de ambulâncias da Santa Casa de Lins e Hospitais Particulares. Em caso de incêndios, contam com o apoio de caminhões da Prefeitura e duas empresas de Lins.

Em decorrência dos trabalhos executados, o bombeiro, em muitos momentos, corre risco de vida, embora exista um esquema de trabalho que visa, em primeiro lugar, a vida do bombeiro. O entrevistado ressalta isso ao narrar que já esteve em um episódio que entrou em uma casa, com ocorrência de incêndio, e a mesma estava gasada. Em função de estar com a máscara autônoma, não sentiu o cheiro e correu um sério risco de se envolver em uma explosão. Narrou também que já perdeu amigos em ocorrências, no caso o Sargento Wesley e o Tenente Bercke, sendo este último o comandante que hoje "empresta" à unidade de Lins o seu nome. Ambos, mesmo seguindo todas as normas, morreram soterrados quando realizavam o trabalho de resgatar um corpo que havia sido coberto por terra em uma fossa.

O Corpo de Bombeiros segue protocolos nos seus atendimentos. A viatura, de modo geral, vai atender a ocorrência com três bombeiros e tem que sair do quartel, durante o dia, em trinta segundos; e; à noite; em um minuto, sendo que a meta de tempo resposta da ocorrência

é cinco minutos. No entanto, isso nem sempre ocorre, já que dependem de alguns fatores como o trânsito e outros obstáculos a serem vencidos.

Feito isso e chegado ao local da ocorrência é necessário

> [...] fazer uma análise primária, na qual verificamos respiração, batimento cardíaco, fraturas, se há uma grande hemorragia, tudo isso que coloca a vida em risco. A vida é prioridade! Assim, se houver fratura ou algum outro tipo de trauma, então você esquece. Primeiro a vida. A gente usa o que chama de Socorro Rápido! Aí você esquece todo o protocolo. É viatura e hospital. Tem o esquema de chegar, colocar o colar cervical, como colocar a pessoa na prancha, como imobilizar. Tem equipamento para imobilizar, tem tudo na viatura" (BENEDITO, 2012).

Em salvamentos em que há várias vítimas existe um esquema a ser seguido na seleção de quem socorrer primeiro, denominado Método Start, que, baseado em alguns critérios, ordena a prioridade nos salvamentos. O princípio básico é salvar primeiro aqueles que têm mais chance de sobrevida. Há certa facilidade de se fazer essa triagem seguindo este critério, mas ocorre também um desconforto de ter que tomar tais decisões.

> Eu acredito que, pelo tempo de serviço, é fácil fazer. Mas, é complicado porque você vai deixando para trás aquele que você vê que realmente não tem mais chance. E quando está no local, você sabe quem não tem chance; então, falo: "Esse aqui não vai dar certo". Se por um acaso do destino, muitas vezes, chegar lá e o médico socorrer e falar: "Não, não, esse sobreviveu!"?. Mas, é um ou outro. Então, é chato você ter de fazer isso (BENEDITO, 2012).

Por todos esses impactos e responsabilidades, o trabalho do bombeiro "é um trabalho bastante estressante, pois você lida direto com a dor, com o sentimento de quem está no local da ocorrência, de quem sofreu o acidente" (BENEDITO, 2012).

O bombeiro trabalha, em diversos momentos, em situações limites em seus salvamentos, em que a vida das pessoas está sob a sua responsabilidade; presenciam a dor de indivíduos gravemente machucados e com risco de morte; mortes trágicas; testemunham a angústia de familiares que estavam juntos no acidente ou chegam depois e presenciam seus entes envolvidos em acidentes e/ou até mortos. Benedito (2012) narra em várias partes da entrevista, que ele e seus colegas se veem impotentes diante daqueles que buscam se salvar da morte, muitas vezes sem êxito.

Benedito ressalta que não se lembra de todos os atendimentos; porém, houve dois deles que o mesmo se emociona e se recorda com tristeza, pois, no primeiro, envolviam jovens; e, no outro, um jovem e uma criança. Para o bombeiro, essas ocorrências foram as que mais o marcaram, pois, sendo pai de um adolescente, não há como não se colocar no lugar dessas vítimas.

O primeiro acidente narrado foi a colisão entre um ônibus e um carro, no qual viajava uma família.

> Tinha a moça – que era a motorista –, um senhor, uma senhora – que eram marido e mulher –, e duas meninas, com aproximadamente 14 anos, japonesinhas. As meninas eram as coisas mais linda do mundo; pareciam bonequinhas! Estavam lá a moça morta dentro do carro; o senhor morreu dentro de uma poça d'água – não sei se foi por causa da poça ou se foi por causa da pancada. Mas, foi por causa da pancada. A senhora ficou do tamanho de uma mala de roupa, ficou toda moída; e as duas meninas também, ambas bastante machucadas. Isso me marcou mesmo, porque eram crianças, eram menininhas de quatorze, quinze anos, aquelas carinhas de bonecas! Poxa! Coisa linda mesmo! Aquilo me marcou (BENEDITO, 2012).

A outra ocorrência foi uma colisão entre um caminhão e um carro, em que estava uma família. Benedito (2012) conta com detalhes esse salvamento

> Nós chegamos lá no local, tinha um moleque de uns quatorze, quinze anos jogado na frente do carro. Aquele realmente foi [...]. Tinha um senhor no volante do carro se debatendo. Então, quando nós chegamos, falei para os colegas: 'vamos abrir as portas que eu vou entrar para imobilizá-lo, para ele não ficar se batendo'. Aí, quando eu entrei pela porta de trás, tinha um menininho sentado de uns oito ou sete anos, com roupinha de cowboy e sem cabeça. Na pancada, o crânio dele voou pela janela de trás. Ele ficou perfeitinho, só que não tinha cabeça. Aí, eu fui para fora do carro e o colega foi entrar. Eu falei: 'Oh, Fontoura, não entra, não. Não entra, não, que tá feio aí dentro. Vamos tentar aqui por fora'. Aí, quando eu dei a volta pela frente, para acessar a porta do motorista, tinha um sargento, que trabalhava com a gente – sargento Carlos – que estava com a mãe do moleque, na frente, e tentando tirá-la de cima do menino e ela falou para ele assim: 'Oh! bombeiro, eu sei que meu filho está morto, mas me deixe ficar aqui enquanto vocês socorrem os outros, me deixe ficar com ele aqui'. Aquilo, naquela corridinha, eu escutei esta fala; até me emociono para contar, me sinto [...] (lágrimas).

Esses dois acidentes foram os que mais o impactaram; porém, disse que teve que lidar com situações de morte várias vezes. Em muitas delas, ao chegar ao local, as pessoas ainda "estavam quentes" (acabaram de morrer); em outras, chegou a conversar com as pessoas, as quais estavam conscientes; mas morreram na viatura, a caminho do hospital. Narrou também que, em alguns casos, há a tentativa de salvamento com massagem cardíaca e uso do desfibrilador; contudo, as pessoas não resistem. Benedito (2012) aponta que "de cada cem, sei lá, você consegue salvar um. E você convive com isso". Este apontamento assistemático, representa bem a impotência dos bombeiros, diante as inúmeras perdas.

Esse sentimento de impotência aparece em dois sonhos recorrentes do entrevistado, relativos à profissão. Em um desses sonhos, o carro está pegando fogo e ele não consegue retirar a pessoa do carro; e; noutro; ele não consegue salvar seu próprio filho.

Tais situações, de urgência e emergência, demandam tanto desses profissionais; porém, não há muito espaço para pensarem e sentirem o que está ocorrendo, já que é preciso agir rapidamente. Assim, só é possível pensar no que aconteceu, depois de deixar a vítima no hospital, ao retornar para o quartel.

> Na volta para cá, o "sangue" já está mais frio e você começa a pensar no que aconteceu. Porque, na hora, você não pode parar para pensar. Às vezes, tem parente perto e você começa a perceber o que realmente intercorreu. Que trauma que aquilo causou, tanto para a família quanto pra gente! (BENEDITO, 2012).
>
> Quando a gente volta do Pronto Socorro para cá (porque a distância é curta) a gente vem discutindo o que aconteceu, o que a gente fez, se podia fazer mais alguma coisa: "Poxa, a gente devia ter feito desse tal jeito; não, na próxima, nós vamos fazer". Então, a gente vem conversando para aprimorar. E até falando: "Poxa, você viu a situação do cara?". Muitas vezes, você chega no local, o cara está desmanchado no chão. Muitas vezes, a gente vê a pessoa sem cabeça, a pessoa moída [...]. "Você viu, rapaz?! Nunca tinha visto isso, tal!" E você vem conversando a respeito (BENEDITO, 2012).
>
> Porque assim, nas primeiras horas que você passa por aquilo, você sente mais. Você vem para o quartel, começa a pensar naquilo, conversa com o amigo sobre a situação do cara, a situação da pessoa. Depois que passou aquela hora ali, você já vai esquecendo. Mas, acho que vai acumulando (BENEDITO, 2012).

Benedito (2012) relata a necessidade de não se envolver emocionalmente para conseguir realizar o atendimento e, após a ocorrência, tentar esquecer ou "ser frio" (indiferente) para suportar o trabalho; porém, nem sempre tal estratégia funciona. "Você não pode se envolver, tem que ser frio. Na hora, você segura à barra, mas depois você sente um pouco. Mas, na hora, você tem que aguentar a bronca, senão complica". O bombeiro aponta "[...] que por causa do tempo, a gente acaba se acostumando com isso aí. Você fica frio com a situação" (BENEDITO, 2012).

Muito embora os bombeiros linenses vivenciem todas essas situações limites, eles não possuem nenhum respaldo psicológico. Benedito apontou que nesses anos que está na Corporação, nunca teve nenhum tipo de formação sobre como lidar com as mortes, desespero de familiares etc. O entrevistado, embora não tenha certeza, acredita que nos cursos atuais de formação de bombeiros, estas temáticas continuam não sendo abordadas.

Segundo Benedito (2012), após trabalhar durante vinte e quatro anos em ocorrências, disse que veio a adoecer

> [...] tive depressão, e vim para o telefone para dar uma maneirada, pois eu estava carregado, estava mal. Minha depressão é decorrência dos anos de serviço. Eu tive depressão há quatro anos; não cuidei e depois, com o stress do trabalho, comecei a misturar as coisas e não falava coisa com coisa, aí eu fui parar no neurologista que

> me disse que eu estava com depressão e que era para eu fazer tratamento de depressão e alcoolismo. De maio para cá eu não bebo. Eu estou tomando remédio para depressão – ansiolítico. Tudo isso foi em decorrência do trabalho.

Segundo o depoente, tem cerca de três ou quatro bombeiros adoecidos como ele, embora tenha um que saiba que se encontra em tal situação devido ao trabalho; os outros não sabem dizer. Aponta que os mais jovens não adoeceram; porém, ressalta que não passaram por tudo o que ele passou, neste tempo todo, e alerta que não sabe dizer se eles resistirão.

Ao tratar da morte propriamente dita, com base na sua experiência, o depoente relata que já teve medo da morte, sobretudo no impacto que isso teria na sua família. Já em relação à imagem que possui sobre a morte aponta que

> a morte é a única coisa certa nessa vida; então, não adianta você ficar esperneando. Hoje, eu tenho uma visão muito simples da morte: é que dela ninguém vai escapar. Então, não adianta eu ficar me martirizando. Eu vejo a morte como [...]. Sei lá, é o fim da vida, que todo mundo vai passar, não tem para onde correr. Pode durar mais ou menos a vida, mas a imagem que eu tenho é que não tem como fugir; infelizmente, não. É o que eu penso (BENEDITO, 2012).

Benedito indica que é católico e sua religiosidade o ajuda a enfrentar tal situação; bem como acredita na ressurreição dos mortos e que nisso se encontra a finalidade desta vida.

Defesa Civil

A Defesa Civil é a organização social de autodefesa em situações de desastre. O desenvolvendo das ações ocorrem em quatro fases: fase preventiva – nesta, as ações visam evitar os desastres ou preparando a população para um desastre inevitável; fase socorro – consiste em mobilizar todo esforço para evitar perdas humanas ou patrimoniais na área atingida por desastres; fase assistencial – em que são propiciadas condições de abrigo, alimentação e atenção médica às vítimas e desabrigados; fase recuperativa – é aquela relativa aos investimentos realizados que visam o retorno mais rápido possível das condições de vida comunitária existente antes do desastre, bem como prevenindo ou reduzindo a ocorrência de futuros desastres. Deste modo, as ações da Defesa Civil buscam prevenir, mitigar, preparar, responder e recuperar as comunidades que atendem (DEFESA CIVIL, 2013).

A Defesa Civil de Lins, visando cumprir tal missão, é estruturada tendo como dirigente um coordenador – escolhido pelo prefeito municipal – e uma equipe de voluntários treinados. É um órgão cujo objetivo básico é servir e auxiliar outros órgãos linenses (como os Bombeiros e a Polícia) em desastres; sendo que, estes consistem em ocorrências que geram estragos materiais e colocam em risco a vida de pessoas. Deste modo, a Defesa Civil também é uma instituição de salvamento e resgate que compõe o STL. Esta instituição, tal como o Corpo de Bombeiros, também trabalha em ocorrências visando evitar a morte das pessoas, embora este objetivo, por vezes, não se cumpre e as pessoas que trabalham nesta instituição acabam testemunhando a morte e os modos que os linenses lidam com a mesma.

Resgate Rodoviário

O território linense é cortado por algumas rodovias, sendo as mais importantes a rodovia Marechal Rondon (SP-300), que liga a cidade de Itu a cidade de Castilho, divisa com o estado do Mato Grosso do Sul. A outra é uma rodovia federal, denominada BR 153, também conhecida como Transbrasiliana, a qual dá acesso à Minas Gerais e, noutro sentido, liga ao Paraná.

Essas duas rodovias, no trecho em que cortam Lins, são administradas pela Concessionária BRVias. O contrato de concessão é de vinte e cinco anos, a contar do dia 14 de fevereiro de 2008, data em que foi promulgado. Dentre outras obrigações, a Concessionária fica responsável por disponibilizar assistência permanente ao usuário rodoviário, dentre as quais está fixada a obrigação de oferecer serviços pré-hospitalares (primeiros socorros e remoção) (TRANSBRASILIANA, 2013).

À vista disso, o resgate rodoviário é outra instituição que compõe a categoria de saúde e resgate do STL, já que, como outros, tem o objetivo de “salvar da morte”, muito embora, por vezes isso não é possível. Para melhor compreender a função do resgate rodoviário no STL, contamos com a colaboração da depoente Joana (2012), que trabalhou como socorrista durante três anos em uma Base Operacional da BRVias, localizada no Km 217 da BR 153, numa área de cobertura de cerca de 50 km, onde exercia a sua função em um trecho que fica entre as cidades de Lins e Marília (Km 209 ao 230).

Joana (2012) aponta que o serviço de resgate rodoviário consiste em desafios diários e requer conhecimentos muito específicos, já que a equipe realiza salvamentos e presta o

atendimento pré-hospitalar in loco. Assim, tal atendimento, muitas vezes, é realizado em condições adversas (pouca luminosidade, clima desfavorável etc.), nos mais diversos ambientes (vítimas presas nas ferragens, em ribanceiras etc.), tempo de atuação restrito, necessitando, assim, de uma rápida avaliação e decisões imediatas para que a vítima tenha melhor prognóstico ou para que esta não vá a óbito. Devido a todas essas variáveis, em diferentes momentos, é necessário utilizar técnicas adaptadas. O resgate rodoviário, além de iniciar algumas intervenções ou buscar a estabilização dos atendidos, realiza o transporte da vítima para a unidade de saúde mais próxima.

Os trabalhadores do resgate rodoviário trabalham no regime de doze horas por trinta e seis, sendo que, nestas horas, precisam estar de prontidão, pois a qualquer momento podem ser solicitados em atendimentos. Joana (2012) conta que vivia sob tensão nessas doze horas, pois a qualquer momento podia ocorrer um acidente.

Para atender as ocorrências, há dois tipos de Unidade de Resgate (UR): Básico, que consiste em atendimentos de primeiros socorros e remoção de vítima, sendo que esta é composta por um técnico de enfermagem, um resgatista e um motorista. Há também, na Base Operacional, a Unidade de Suporte Avançada (USA), composta por uma enfermeira, um médico e um motorista; esta unidade é apta para realizar atendimentos emergenciais invasivos e a constatação de óbito.

O resgate rodoviário trabalha, em muitos momentos, em parceria com o Corpo de Bombeiros, Defesa Civil e com os Hospitais ou Unidades de Saúde, já que é para estes dois últimos que os acidentados que requerem cuidados são removidos.

Diante a ocorrência de um acidente, a própria vítima ou transeunte entra em contato com a Concessionária, a qual aciona a UB mais próxima, sendo o tempo máximo para sair da base de trinta segundos, e o tempo estimado para chegar ao local é dez minutos para cada dez quilômetros.

Uma vez in loco é preciso checar e tomar providências para que o socorrista possa chegar com segurança até a vítima. Em seguida, é verificada a quantidade de vítimas e o estado delas (nível de consciência, gravidade dos ferimentos etc.); tais fatores serão indicativos para a solicitação ou não da USA (p.e. necessidade de procedimentos invasivos ou constatação de óbito). Caso não necessite de trabalhos específicos do médico no local, são feitos a imobilização, o transporte para o Hospital e a devida comunicação dos procedimentos adotados a USA (JOANA, 2012).

Quando há mais vítimas em um acidente, a depoente, tal como o bombeiro, aponta que é realizada a triagem no salvamento, dando prioridade às vítimas com maior possibilidade de

sobrevida. Joana (2012) descreve o quanto é difícil tomar essa decisão. “Se você vai ajudar e ali a criança já tem indícios, eu vou ter de abrir mão da criança. Então, você pensa: e se fosse meu filho? Isso também não é fácil”. Ela conta que mesmo profissionais mais experientes dizem não ter uma preparação psicológica para isso e para eles também são muito difíceis tais situações.

Joana (2012) narrou a ocorrência que mais a impactou

> [...] um casal de idosos, cuja mulher dirigia de Marília sentido Lins. Ela ia entrar em uma dessas chácaras ou sítios [...]. O correto é ir para o acostamento, visualizar e entrar. Porém, vinha um caminhão, no sentido contrário [...]. A colisão foi na lateral do passageiro para o motorista. Além da colisão, houve o arrastamento do carro pelo caminhão. Ali foi meu primeiro contato com óbito [...]. A motorista estava viva e o passageiro já nos seus últimos sinais. Primeiramente, vamos até à vítima mais grave. Eu verifiquei os sinais vitais e as pulsações na carótida, e estavam muito fracos. Olhando a pupila, a gente identificou ali as misocólicas, uma dilatada e a outra não, pois foi um traumatismo e sangramento, uma otorragia (sangramento no ouvido). A motorista com gemidos, estava presa às ferragens.
> Como não temos nenhuma autoridade para identificar o óbito, foi preciso, a partir daquele momento, de um médico para atestar e ali chegando ele atestou que o paciente estava em óbito [...].
> Foi como se fosse uma sequência. Quando eu cheguei, o acidentado estava ainda nos últimos sinais, só que quando eu já estava dividindo com ele o local, no carro, o mesmo já não tinha mais aqueles sinais; ali já era um corpo, já era a morte identificada e registrada. Então, eu via todo mundo tendo uma sequência em salvar a vida e eu estava ali, com o morto. É como se eu fosse esquecida naquele local. Então, eu me vi naquela situação esquecida com o corpo. Eu não podia esquecer que aquele corpo tem um significado e há segundos atrás tinha uma história, mas, por um acidente, uma catástrofe, isso foi cortado.

A resgatista contou que antes desse acidente atendera ocorrências, e, em algumas inclusive, houve mortes; porém, nestas, trabalhou apenas no salvamento dos vivos, mas no acidente narrado acima ela presenciou os últimos momentos daquela vítima e permaneceu por alguns instantes com aquele corpo. Conforme Joana (2012)

> parece que você está em uma espécie de velório vendo o corpo. Entretanto, no velório, você vê, sente, mas é diferente de você dividir com ela aquele espaço, cheiro e o sangue da vítima em você. “Como eu vou lidar com isso agora?” E o respeito com aquele corpo? As pessoas que estão vendo? Esse foi o segundo ou terceiro acidente com vítima, mas este me chocou porque eu vi muito mais próximo do que nas outras vezes.

Sempre que ocorre um acidente na rodovia, muitas pessoas param para observar; contudo, segundo Joana (2012), “as pessoas não paravam só pela curiosidade, mas para fazer parte também daquele momento, colaborar e acrescentar”. A ex-socorrista relata esse fato como algo positivo, pois, através de algumas estratégias de manejo, mesmo os curiosos,

quando necessário, prestavam algum tipo de ajuda (informação, sinalização, levantar maca etc.); e quando a situação estava sob controle, estes transeuntes que paravam, eram tranquilizados e, em seguida, recomendava-se que os mesmos continuassem a viagem para não correrem perigo naquele local; bem como para que não atrapalhassem os serviços que a UR iria prestar.

A maioria das ocorrências exige muito dos resgatistas, os quais têm que agir com rapidez e eficiência, pois, nestas situações, há a necessidade de técnicas assertivas e a luta contra o tempo, o qual resultará em salvamento ou morte da vítima. Tais exigências e a responsabilidade implicada nestes casos são impactantes para os profissionais que atuam nesta área.

A depoente sinaliza que, nos atendimentos, tudo era muito emergencial e as ações deveriam ocorrer tão prontamente que não pensava, vindo a refletir sobre o que fizera só depois do término das operações.

> Eu conseguia pensar nas coisas que tinha vivenciado, limpando a viatura, tirando sangue, desprezando todo o material que foi utilizado para tentar salvar outra vida e olhando cada colega de trabalho, os sinais no rosto, no olhar; o silêncio imperava na Base. Foi aí que eu percebi que eu não estava diferente deles, eu estava como eles (JOANA, 2012).

Ao concluir uma ocorrência, a resgatista poderia ser imediatamente acionada para outra, pois, ao comunicar a Central sobre o término daquele atendimento, no sistema, era como se a UR estivesse pronta para outro atendimento.

> [...] Ao terminar de limpar a viatura, a mesma está pronta de novo. Esse era um indício que eu também tinha que estar preparada para outra situação. Você avisava a Central: ‘a UR não está mais baixada’. O sentido desse linguajar era que a UR já estava disponível novamente. Então, agora a viatura já está pronta de novo; portanto, se tiver algum acidente, ela já vai para o local informado. Consequentemente, eu também tenho de estar, o meu silêncio não pode estar mais [...]. Assim, eu tinha de, pelo menos profissionalmente, estar pronta também (JOANA, 2012).

A entrevistada afirmou, porém, que isso não era possível, porque, muitas vezes, ela permanecia muito sensibilizada após o ocorrido. Ressalta que, mesmo assim, era necessário retomar o protocolo. “Você tinha de tirar essa frustração e voltar para a parte técnica” (JOANA, 2012).

Depois, no término do plantão, era essencial repassar as informações ocorridas para o plantonista que iria assumir. “[...] Tem que passar o material que você usou, o que precisa ser

esterilizado; você precisa mandar para a empresa e voltar para casa, se desfazer e deixar tudo que você viveu ali. Aí vem o silêncio novamente; é o silêncio novamente!" (JOANA, 2012).

Neste tipo de trabalho há riscos de morte para os profissionais que atuam na remoção e salvamento, desde no deslocamento até o local do acidente, pois é preciso ser o mais rápido possível; pode haver riscos de explosão, entre outros riscos corridos no salvamento e devido as condições ou local da ocorrência. Muito embora existam procedimentos, tal como os dos bombeiros, que visam à segurança dos socorristas, Joana (2012) frisa que corria riscos todos os dias no trabalho e que, "depois, quando chegava em casa, pensava: 'que bom que está todo mundo aqui; que bom que eu voltei viva, porque, para socorrer, você também acaba indo no sentido contrário; você está na mão contrária; você faz ultrapassagens pela direita; você liga a sirene'". Sintetizando, ao exercer o trabalho de "salvar vidas" corre-se risco de perder a própria vida.

Além de trabalhar com o risco da própria morte, os resgatistas rodoviários lidam com a morte do outro nos salvamentos. Como nem sempre é possível salvar, mesmo realizando os protocolos e utilizando as técnicas existentes, muitas vezes, não obtinham êxito. "Quando se tem esse tipo de trabalho, vai-se trabalhar sabendo que o pior pode acontecer. Então, há uma preparação para isso e, com certeza, estes aspectos serão colocados. 'Vou trabalhar para salvar vidas, mas vou lidar com a morte'" (JOANA, 2012).

Joana (2012) descreve que mesmo para outros profissionais, como bombeiros, médico e pessoas que tinham alguns anos de experiência, era impactante a perda durante o resgate, pois os que trabalham com este serviço (resgate) são preparados e trabalham para salvar vidas e quando sofrem perdas não agiam diferente delas (vítimas e/ou parentes). Pois, "[...] naqueles minutos, até chegar ao acidente, você imagina todo o procedimento que vai ter de fazer para levar uma vítima com vida para o hospital e não para chegar ali e cuidar de um corpo, identificar e constatar a morte" (JOANA, 2012). A socorrista apontou que sentia grande impacto quando alguma vítima morria, pois "a função ali era para a vida; eu não fui preparada para a morte. Nós não estudamos, por mais que isso se fale, não há preparação para lidar com isso!" (JOANA, 2012). Aponta que, muitas vezes, se colocava no lugar das famílias ao pensar que poderia ter sido sua mãe, seu pai ou filho. Segundo a depoente, "isso dói! Eu vou chegar na minha casa e, às vezes, divido esse momento com alguém, principalmente quando a vítima é criança, pois eu tenho filho; sendo assim, me coloco nesse lugar" (JOANA, 2012).

A depoente narra o quanto era difícil se deparar com a morte de uma vítima. "A morte, para mim, era só perda; era a minha impotência; a minha burrice. Mesmo sabendo que tinha feito tudo, era isso que eu sentia" (JOANA, 2012). A socorrista justifica os seus sentimentos

de impotência e derrota diante a um trabalho tão paradoxal, no qual se sabe que terá perdas; porém, os riscos assumidos e todas as ações objetivam o salvamento, a vida.

Ao lidar com todas essas situações limites, a resgatista narra que, nessas ocorrências, havia uma mistura de informações e emoções, como qualquer outra pessoa, mas que tinha de esquecer estes sentimentos e se colocar como profissional. Porém, descreve que esse movimento "é difícil! Esse botãozinho deveria ser automático, frio, natural. A condição natural não é tão simples de ser assimilada" (JOANA, 2012).

Após ocorrências com óbito, a socorrista narra que tinha a necessidade de conversar a respeito, a fim de

> tentar aliviar um pouco; era isso que a gente fazia. "Me escuta, eu estou me sentindo assim; eu estou me sentindo mal; me sentindo pequena; estou me sentindo miserável... Porque tudo o que eu aprendi, não consegui fazer um terço; eu poderia ter sido melhor". E a resposta que eu ouvia era: "Você fez tudo que era possível". Mas, mesmo assim, isso não atenuava a minha sensação de perda (JOANA, 2012).

A socorrista comenta que, às vezes, o silêncio imperava em toda a equipe que evitava conversar sobre, já que o outro também deveria estar sofrendo com o fato. Descreve também que, em outros momentos, havia a necessidade de se conversar sobre o ocorrido para aliviar a própria dor e a do outro; desabafar sobre a impotência e o sentimento de culpa, diante das perdas vivenciadas. Às vezes, as cenas eram tão impactantes e ocorriam tão rapidamente que, para a sua proteção, nem tudo era armazenado na memória, pois, tínhamos de recorrer aos colegas para preencher os registros pós-ocorrência.

Joana (2012) narrou que sonhou, algumas vezes, com o trabalho; porém, os seus sonhos nunca foram dolorosos. Estes, eram constantemente positivos, já que ela sempre estava realizando salvamentos ou com uma estrutura maior no trabalho e/ou efetuando algum treinamento.

Tais situações parecem ser muito impactantes para a profissional que atua e tem de lidar com a frustração do atendimento que resulta em morte, pois, esta, aponta que tais danos parecem aumentar com o passar do tempo.

A depoente contou também as situações marcantes que vivenciou e que houve apenas uma preparação para as técnicas, procedimentos e protocolos a serem seguidos, mas não teve nenhum tipo de preparação para lidar com a morte.

> Esta, ocorre na prática, a cada perda, a cada ferida, a cada membro amputado que você pega a uma certa distância do corpo. Então, vem toda essa questão de como informar a família e como escrever isto de uma forma coerente. Para quem recebe o

> dado é mais um dado; mas, para quem esteve ali com um corpo, não (JOANA, 2012).

No entanto, mesmo com todas essas vicissitudes do trabalho, a depoente descreve que os membros de sua equipe eram pontuais, comprometidos e, quando precisavam faltar, avisavam e trocavam o plantão. Apontou também que, muitas vezes, havia companheiros de profissão que iam para o trabalho muito cansados devido a outro serviço ou compromissos particulares. Todavia, não percebia negligência de nenhum colega. Eles sempre cuidavam uns dos outros.

Os resgatistas, segundo a entrevistada, são muito bem vistos na sociedade linense. Quando iam abastecer a viatura nos postos de combustível, recebiam prioridade nos atendimentos, pois os frentistas partiam do pressuposto que, a qualquer momento, eles poderiam precisar estar em alguma ocorrência. Joana (2012) narrou que muitos os chamavam de “anjos do asfalto”, dada a importância e o respeito depositado. Por fim, relatou que até mesmo os sitiantes, vizinhos da Base que operavam, passavam por lá perguntando se estava tudo bem com eles, pois tinham ouvido soar as sirenes. Em suma, sentia muito carinho e respeito por parte daqueles que atendia.

A depoente trouxe também a sua visão pessoal da morte. “A morte, para mim, nunca foi bem recebida, desde pequena. Ela era vista como perda; como algo que acaba; algo que me limita e algo de difícil aceitação” (JOANA, 2012). A resgatista trabalhou em várias situações de morte e se questiona sobre diversos fatores relativos à mesma, tais como: “Se eu morrer, como vai ser?; Tudo o que eu sei, que eu tenho, meu sentimento, lembrança, para onde vão?; Eu não queria perder isso. Até hoje, para mim, a morte é evitável; é evitável mesmo! Não é aceita, não; é um perder o chão" (JOANA, 2012).

A socorrista afirma ter uma crença religiosa e quando reflete sobre a morte, pensa no céu, mas também no vazio, pois, por outro lado, é difícil de lidar com algo que lhe soa como distante e abstrato. Ela afirma crer em vida após a morte e que haverá um momento em que as pessoas retornarão à vida e se reencontrarão.

Joana (2012), ao analisar o modo como as pessoas lidam com a morte, diz que as que lhe são mais próximas, tentam evitar a morte, se esquivam de falar sobre o assunto. “Até mesmo porque é mais comum dizerem: “Pare de falar nisso; nossa! Tanta coisa boa para viver e você vem me falar de morte?!”. É bloqueado este tema. “Por que eu vou falar da morte se o melhor é viver?”

Segundo Joana (2012) isso ocorre mesmo quando há ocorrência de doenças graves, em situações em que a morte seja provável de acontecer. Ainda assim, é comum linenses não se preparam para tal, pois, tratar da morte não cabe em uma conversa corriqueira.

Hospitais

A Constituição Federal, no Artigo 196, determina que "saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação." (BRASIL, 1988). Deste modo, as instituições linenses de saúde também integram o STL; pois, em última instância, busca-se promover a vida e, portanto, evitar a morte. Se não bastasse, atualmente, estas instituições, mais precisamente os hospitais, são os espaços em que grande parte dos linenses morrem.

Muito embora a Constituição Federal tenha sido promulgada em 1988, as articulações do povo linense em salvar vidas por meio de organizações de saúde iniciaram-se praticamente junto a fundação da cidade de Lins. Os três primeiros pavilhões da Santa Casa de Lins destinados às enfermarias foram concluídos no quatriênio administrativo do primeiro prefeito linense, Dr. Urbano Telles de Menezes (1920-1924), sendo que, parte dos recursos, foi angariada por meio da população. A princípio, o objetivo desta instituição era recolher e curar os enfermos destituídos de recursos. Em 1930, os serviços internos passaram a ser confiados a religiosas, coordenadas pela Irmã Elide Parsianelo. Uma de suas primeiras preocupações foi construir um muro ao redor da Santa Casa. Quando questionada quanto ao seu projeto – pois já havia uma cerca firme nos arredores da instituição –, responde que "Freiras e enfermos não podem ficar às vistas curiosas dos passantes" (MAGALHÃES, 1954, p. 71). Em 1950, sob a direção da Irmã Tarcísia, foi construída a Maternidade.

Atualmente, segundo o médico entrevistado, Carlos (2012), a Santa Casa é o maior hospital da região e, como tantas outras Santas Casas do nosso país atravessam dificuldades financeiras. O principal motivo são os insuficientes valores pagos pelo Estado. Tal situação é distinta da década de oitenta, quando o mesmo trabalhava quase que exclusivamente na Santa Casa. O entrevistado aponta que a atual política de saúde leva as pessoas a terem um convênio médico, pois, caso contrário, há o risco de não terem um bom atendimento médico.

Outro fator que alega ter impactos sobre os déficits da Santa Casa é a existência de dois outros hospitais particulares, nos quais são atendidos os pacientes dos dois principais convênios médicos da cidade. Deste modo, a Santa Casa não cuida desses pacientes, mas, sim, aqueles oriundos do Sistema Único de Saúde (SUS) e Instituto de Assistência Médica ao Servidor Público Estadual (IAMSP). Embora não devesse ser assim, aponta que as Santas Casas que conseguem se manter hoje, dependem dos recursos de Planos de Saúde; já que as verbas recebidas (recursos do SUS e repasses referentes aos atendimentos de urgência, pagos pelas prefeituras de Lins e das cidades que usufruem de tal serviço) são inferiores aos gastos. No momento, a Santa Casa é administrada por um grupo religioso que conseguiu mais verbas do Estado, que parecem ser suficientes para manterem as despesas.

O entrevistado faz críticas apontando que há uma dispersão de recursos em três hospitais com três Unidades de Terapia Intensiva (UTI) e três Prontos Socorros. Sugere que poderia existir apenas um hospital com tecnologias mais avançadas, já que, com uma situação financeira precária, a Santa Casa não tem investido e encontra-se defasada em termos de tecnologia, reduzindo, assim, as chances de salvar vidas ou evitar mortes.

Outro problema apontado pelo depoente é a “mercantilização da medicina”, pois, segundo ele, atualmente, em várias áreas da medicina têm sido realizadas cirurgias, muitas vezes, de altíssimo risco e com altas taxas de mortalidade, sem necessidade. Dentre as quais, ressaltam-se as cirurgias báriátricas, as cirurgias estéticas e as cirurgias de coluna. Carlos (2012) narrou: “recentemente, eu atendi um paciente que está em vida vegetativa porque foi fazer uma cirurgia plástica de abdômen, fez uma parada cardíaca e passou a ter uma vida vegetativa e não vai ter como recuperar”.

O depoente denunciou que são realizadas

> [...] cirurgias de coluna, muitas vezes desnecessárias, usando material ortopédico caríssimo, apenas para o médico ter uma vantagem financeira. Por outro lado, o que me deixa mais triste é a desassistência. A medicina hoje não faz uma assistência médica adequada para a população carente. Não há uma assistência médica adequada! [...] Então, a população hoje está totalmente desassistida; e essa é a minha maior tristeza (CARLOS, 2012).

Tal como os outros profissionais entrevistados que cuidam da saúde de pessoas e que são testemunhas de mortes, o depoente aponta o quanto é difícil atender um paciente sabendo de antemão que lhe restam poucos dias ou até poucas horas. Ele relatou uma das primeiras experiências com a morte na época em que ainda era estudante de medicina.

> Em um dos meus primeiros plantões, tinha um paciente terminal que estava morrendo de um tumor cerebral. Já tinha sido operado, feito quimioterapia e não havia mais o quê fazer. O enfermo estava morrendo e a família sofrendo desesperadamente com aquela morte e eu mais angustiado ainda. Então, eu ligava para o médico e dizia: "João, o paciente está morrendo!". Ele falava: "Carlos, ele vai morrer; ele está morrendo e ele vai morrer!". Daí a pouco, eu ligava e falava: "João, o cara está morrendo!". Eu queria que fizesse alguma coisa! Essa incapacidade nossa de lidar com a morte eu não conseguia admitir; o cara estava morrendo e eu não podia fazer nada por ele. Então, muitas vezes, ocorre isso (CARLOS, 2012).

O entrevistado aponta que, embora testemunhe mortes no seu cotidiano e lide melhor do que no início da carreira, isso ainda o mobiliza muito; sendo que a impotência diante da morte sentida no início da carreira parece o acompanhar até o momento, conforme pode ser visto nas seguintes falas. "Hoje em dia, você vê a pessoa morrendo, sabe que a pessoa vai morrer e você não tem o quê fazer. Você já esgotou todos os recursos terapêuticos e os da medicina. Então, é um caso que não tem evolução; você não tem mais o quê fazer e isso gera muita dor" (CARLOS, 2012).

> Nesses três hospitais que eu trabalho existe uma lida com a morte. E esse é um dos grandes problemas que eu tenho – lidar com ela. Sempre tive certa dificuldade em lidar com a morte! É terrível você conversar com a pessoa que está lúcida, consciente, orientada, aparentemente bem e saber que ela, às vezes, só tem alguns dias ou semanas de vida. Você lida com a morte diariamente! Então, a questão do ser humano é a sua lida com a morte, a sua aceitação, a sua negação. Isso é uma coisa que machuca muito a gente! Nós temos de ter um preparo psicológico grande para lidar com essas situações relativas ao paciente e à sua família (CARLOS, 2012).

Carlos (2012) relata que há um tipo de morte que é mais difícil ainda de presenciar, a morte de crianças; pois, em tais situações, é comum se identificar com os familiares da criança que está morrendo.

> Muitas vezes, quase sempre me vejo na condição de pai, avô. Particularmente, tenho muita dor em tratar e operar crianças [...]. Antigamente, quando não havia a UTI infantil, todas as cirurgias eram feitas aqui; não havia nem como encaminhar. Tratar uma criança ou ver a sua morte é uma coisa muito dolorosa. Ver uma pessoa que está iniciando a vida, que tem tudo pela frente e ver essa vida ser encurtada é muito difícil! Você sofre tanto quanto a família.

O médico aponta que, diversas vezes no seu trabalho, tem que dar diagnósticos de doenças crônicas ou muito graves, sendo que, em muitos casos, há risco de morte. O depoente afirma o quanto é complexo anunciar tais situações e descreve que

> quando é preciso comunicar um diagnóstico de uma doença crônica, você tem que comunicar primeiro a pessoa. Às vezes, tem que chegar para o paciente e falar: você

> tem alguns anos de vida. Quando você tem que dar esse tipo de diagnóstico, sabe que a pessoa não vai ter mais que muitos anos de vida (CARLOS, 2012).

Outra tarefa árdua é informar a família sobre a morte de um ente querido e testemunhar a dor e a impotência daqueles que ficaram. O entrevistado descreve tais situações dizendo o quanto é

> [...] terrível informar a um familiar que seu ente querido morreu. Na grande maioria, quando a pessoa é idosa, doente, já se espera a morte porque hoje a família acompanha o doente no hospital, menos nas UTIs. Mas, no resto do hospital, a família o acompanha. Isso ocorre em todos os hospitais. E a gente vê situações angustiantes! Você vê a mãe perder um filho, o desespero dela e, às vezes, você vê situações terrivelmente opostas (CARLOS, 2012).

O depoente descreve o quanto é difícil enfrentar todas essas vivências que são cotidianas, sobretudo no início da profissão. Muito embora aponte que mesmo depois de tantos anos de prática, muitas vezes, nestas situações limites "[...] chorar junto é a única coisa que a gente pode fazer [...]" (CARLOS, 2012).

O médico desabafa que deveriam ter algumas disciplinas referentes à lida com a morte, mas não houve nenhum tipo de preparo especial, no tempo de formação, para lidar com ela. A preparação para tais situações ocorreu na prática, nos atendimentos.

Diante deste cenário, Carlos (2012) ressalta que há um campo para a psicologia nos hospitais, seja no atendimento aos doentes, aos familiares e respaldando a equipe de profissionais da saúde. No entanto, esclarece que em nenhum dos hospitais linenses há um psicólogo hospitalar trabalhando. Comenta que "[...] seria uma área de atuação muito importante, que não existe, a não ser por estagiários."

O entrevistado salienta que, embora a lida com a morte seja um trabalho impactante e difícil, não lhe trouxe nenhum tipo de dano pessoal e diz que até se pode amadurecer em algumas situações.

> Eu acho que os trabalhos inseridos tão diretamente com a morte não trazem nenhum prejuízo pessoal. Eu penso que não. Às vezes, ajuda a amadurecer, a pensar em relação à vida; o auxilia a ter uma ligação melhor com a família, com filhos, com netos. Você tem de repensar a vida várias vezes porque sabe que sua vida é finita; que você não pode ser irresponsável; que não pode viver apenas em função do trabalho e/ou de determinadas coisas. A vida afetiva, a vida familiar, isso aí você tem sempre de repensar e aprender a se dividir. Embora o médico, na prática, trabalhe demais, você tem de aprender a ter seu tempo, seu espaço; você tem de crescer com a dor e tirar isso como lição de vida (CARLOS, 2012).

Durante a entrevista, narrou sobre fatos impactantes e dolorosos na sua lida com a morte; porém, em alguns momentos, falou de situações paradoxais e até (tragi)cômicas que presenciou no exercício da sua profissão ou relativos à medicina.

Uma dessas situações foi quando falamos de diagnósticos de doenças cuja evolução consiste em um prognóstico de piora e, na qual, em poucos meses ou anos, o paciente vai a óbito. Em um dos seus exemplos, citou a Esclerose lateral amiotrófica, uma doença causada no neurônio motor, que vai causando uma lesão na parte motora do sistema nervoso e que a pessoa acaba indo a óbito. Porém, com certa dose de humor lembrou que "a única exceção é aquele físico inglês, Stephen Hawking, que está vivo há vinte e cinco anos. Quem fez o diagnóstico e falou que ele iria morrer, já morreu e ele está vivo (risos)" (CARLOS, 2012).

Por várias vezes, na sua entrevista, o cômico era trazido, diante a tantas cenas trágicas; e tais narrativas eram, em alguns momentos, regadas por lágrimas e, em outros instantes, acalentadas ou suavizadas pelos risos.

Em Lins, a grande maioria da população morre em um dos três hospitais existentes, mesmo quando a morte se dá na própria residência, trabalho etc. O procedimento comum é conduzir a pessoa a um hospital para que um médico constate que a mesma foi a óbito, pois, na sociedade brasileira, em situações normais, foi conferida ao médico essa função. Tal obrigação foi atribuída à classe médica, através da Lei nº 3.268, de 30 de setembro de 1957 (BRASIL, 1957), regulamentada pelo Decreto nº 44.045, de 19 de julho de 1958 (BRASIL, 1958); bem como a Lei nº 9.434, de 4 de fevereiro de 1997 (BRASIL, 1997), que regulamenta a respeito da retirada de órgãos, tecidos e partes do corpo humano para fins de transplantes e tratamento; em seu artigo 3º determina que compete ao Conselho Federal de Medicina (CFM) definir os critérios para diagnóstico de morte encefálica.

Em vista disso, o CFM estabelece, na Resolução nº 1.480/97, que a parada total e irreversível das funções encefálicas equivale à morte e estabelece critérios tidos como indiscutíveis, pela comunidade científica, para a constatação da morte. Determina como obrigatório a realização de avaliações clínicas e exames complementares. Quanto aos parâmetros clínicos deverão ser observados: coma aperceptivo com ausência de atividade motora supraespinal e apneia. Já os exames complementares deverão demonstrar a morte encefálica através dos seguintes parâmetros: ausência de atividade elétrica cerebral, ausência de atividade metabólica cerebral ou ausência de perfusão sanguínea cerebral. Dentre os exames complementares possíveis de serem realizados podemos citar: Angiografia Cerebral, Cintilografia Radioisotópica, Doppler Transcraniano, Monitorização da pressão intracraniana, Tomografia computadorizada com xenônio, Tomografia por emissão de foton único,

Eletroencefalograma (EEG), Tomografia por emissão de pósitrons, Extração Cerebral de oxigênio, entre outros (CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA, 1997).

Tanto a avaliação clínica quanto os exames complementares deverão ser repetidos em intervalos mínimos definidos com base na faixa etária do examinado; sendo que tais exames, juntamente com o “Termo de Declaração de Morte Encefálica”, terão de ser arquivados no prontuário do paciente. Estes são os protocolos mínimos a serem observados para constatação da morte. Depois desses passos é que o médico poderá emitir o Atestado de Óbito.

Carlos (2012) especificou que, de modo geral, em Lins, o exame utilizado é o EEG, através do qual são visualizadas ondas elétricas cerebrais, pois quando ocorre a morte cerebral cessa a atividade cerebral. Aponta que a exceção é o coma por barbitúricos no qual pode se apresentar um EEG isoelétrico por mais de vinte e quatro horas e depois retornar a atividade cerebral. Nestes casos, são realizados exames complementares, sendo o mais comum, a angiografia cerebral que é capaz de constatar se há ou não morte encefálica, pois este procedimento consiste em injetar um contraste nas carótidas de modo que se não houver mais atividade circulatória cerebral, o contraste não entra no cérebro ficando retido na carótida, comprovando, assim, a ausência de circulação sanguínea intracraniana, caracterizando a morte cerebral. Uma vez obtidos esses resultados nos exames, tal como citado acima, estes são repetidos nos períodos pré-estabelecidos pelo CFM. Só então é preenchida a documentação declarando a morte cerebral e a morte do organismo.

O entrevistado apontou que muitos desses exames (procedimentos) são tecnologias não existentes nos hospitais linenses e, na prática, é comum, em Lins, esperar o corpo ter o seu "desenlace natural". Essa espera por um "desfecho natural" do corpo, na sua avaliação, se dá pela distância dos grandes centros de doação de órgãos e mesmo quando se constata a morte cerebral, de modo geral, os entes queridos não aceitam e, muitos, esperam por uma intervenção divina. Ocorre, assim, um sofrimento desnecessário do paciente e um custo social e financeiro deste prolongamento. Segundo ele, esse fenômeno se dá em função da

> [...] nossa índole latina e religiosa. Na realidade, a gente trata a pessoa até o último momento. A gente não deixa de tratar, exatamente porque a pessoa e a família querem um milagre; os parentes não aceitam a perda do ente querido. Não aceita que não tem solução, que o caso vai caminhar em um curtíssimo prazo para a morte (CARLOS, 2012).

Percebe-se, assim, que é muito comum nos hospitais linenses o fenômeno da distanásia, que, segundo Kovacs (2003), consiste no prolongamento do processo de morrer com intenso sofrimento. Já a eutanásia, ação que causa ou acelera a morte (KOVACS, 2003),

segundo o entrevistado, é muito difícil ocorrer e nunca ficou sabendo de nenhum caso em Lins. “Aqui, na prática, não existe, porque se o médico fizer isso (mesmo que o paciente já teve morte cerebral), se ele for à UTI desligar os aparelhos, está sujeito a responder um processo muito grande. Então, os aparelhos ficam ligados por tempo indeterminado” (CARLOS, 2012).

Apesar disso, na literatura científica, é apontada uma prática informal, denominada “S.P.P.” (“Se parar, parou”), utilizada com pacientes em estado crítico de saúde, em que não há mais recursos terapêuticos possíveis de serem empregados. Tal prática consiste em não reanimar estas pessoas no caso de uma parada cardíaca (CAMPITELLI, MARIGUELA, 2008).

O depoente declara que há pessoas que atende que nunca superaram a perda de seus entes queridos e defende, nestes casos, a necessidade de intervenção da Psicologia. Embora não saiba precisar, apontou que acompanha diversos pacientes que vivenciam um luto prolongado, difícil de ser elaborado.

> [...] A perda, a dificuldade de lidar com a morte é grande do ponto de vista da família, por isso a questão do luto tem de ser trabalhada, porque eu recebo no consultório pacientes que perderam familiares há anos e é como se tivesse sido ontem. ‘Ela não conseguiu trabalhar o luto; não conseguiu vivenciar esse luto; ela não superou o luto.’ Então, a dor da perda tem de ser trabalhada; é uma dor muito grande! (CARLOS, 2012).

Essa dor costuma ser intensa “[...] principalmente quando se trata de um filho ou um neto. Nestes casos, a dor é maior porque quando se perde uma pessoa já com certa idade é mais aceitável; mas quando é uma pessoa jovem, essa dor é muito grande e, às vezes, é uma dor definitiva.” (CARLOS, 2012)

Há casos, segundo o médico, em que se percebe uma coisificação das relações, onde o interesse financeiro parece ter peso maior que qualquer tipo de afeto ou vínculo. Algumas pessoas, tão logo a morte de seus entes queridos, já buscam o laudo para receber seguros etc. Isso fica evidente em um caso que ele descreveu.

> Há muitos anos, eu tratava de uma paciente que teve acidente vascular cerebral, e já era muito idosa. Ela era uma pessoa caridosa, tinha uma única filha, as demais, eram filhas adotivas. Então, a filha biológica, que morava em São Paulo, antes de ir para o hospital, passou na funerária, antes mesmo de ver e de saber o estado da mãe, para encomendar o caixão e ela me fez uma única pergunta: ‘quantas horas ela vai durar?’. Diferente das filhas adotivas, que choravam muito! A primeira providência que a filha biológica tomou foi pegar tudo o que a mãe tinha dado para as outras filhas, pois a senhora era fazendeira, tinha gado, um monte de coisa, mas foi

> tomando tudo das filhas adotivas que eram as que estavam velando a mãe (CARLOS, 2012).

Por fim, outra característica comum nos hospitais linenses é a presença de líderes religiosos visitando doentes, onde a presença maior da religião cristã é nítida. Porém, segundo o entrevistado, a fé e a crença dos doentes e de seus familiares são respeitadas.

O médico, com base na sua concepção pessoal, disse que respeita as religiões e que já foi muito religioso; uma vez que, em determinada época na sua vida, levantou a possibilidade de tornar-se um líder religioso. No entanto, após ficar dois anos estudando com um amigo sobre as religiões chegou à conclusão que estas representam um amparo, pois é muito difícil para as pessoas conceberem que a morte marca o fim da existência. Atualmente, o depoente, não acredita em vida após a morte. Deste modo, defende que devemos viver do melhor modo possível e respeitar o outro, já que nossa vida é esta. Carlos (2012) encerrou a entrevista dizendo

> Eu procuro viver da melhor maneira possível e ter o maior respeito com o ser humano e com a minha vida. Ter o maior cuidado com a minha vida e o dia em que ela deixar de existir, eu estou preparado para isso. É uma coisa natural: nós nascemos, crescemos, envelhecemos e morremos. É o caminho inalterado das coisas; eu tenho de encarar isso com naturalidade.

- As instituições policiais: defrontando situações de morrer/matar e investigar a morte.

Na cidade de Lins está presente a instituição policial em duas facetas: Polícia Militar e Polícia Civil que compõem o Sistema de Segurança Público Brasileiro, sendo que cada qual possui as suas peculiaridades e distinções. Ambas são governamentais encarregadas de garantir a segurança da coletividade, a ordem pública e a prevenção e elucidação de crimes. Portanto, essas corporações têm a finalidade de prevenir e reprimir a criminalidade e, assim, promover a manutenção da ordem pública, através do uso legítimo da força se necessário. Dentre esses crimes ou incidentes se encontram aqueles que resultam em morte.

A Polícia, portanto, dentre outras funções, realiza um papel importante no STL, já que os policiais ficam “entre a vida e a morte”, pois buscam proteger os indivíduos da morte (p.e. crimes que põem em risco a vida das pessoas); apurar à morte (p.e. crimes ou acidentes seguidos de morte); e, em função do seu trabalho, por vezes, podem vir a matar infratores e, dependendo da operação que se encontram, correm risco de morrer.

Além de recorrer aos dados da instituição, buscamos pesquisar sobre as vivências dos profissionais que trabalham nelas. Destarte, foram entrevistados um policial civil, um médico legista e lançamos mão, em um acervo, da entrevista de um policial militar.

Polícia Militar

A Polícia Militar é a polícia ostensiva, ou seja, a polícia uniformizada, que intencionalmente se identifica (policiais fardados, viaturas caracterizadas, distintivos etc.) no intuito de conter a criminalidade seja pela ação de presença ou, se necessário, pela coibição através do uso da força. A atribuição dada à Polícia Militar encontra-se regulamentada na Constituição Brasileira, em seu artigo 144, parágrafo 5º, do Capítulo III – Da Segurança Pública: "às polícias militares cabem a polícia ostensiva e a preservação da ordem pública [...]". Tal competência define caráter híbrido de policiamento preventivo-repressivo. A Polícia Militar, em Lins, busca realizar tal função através das seguintes atividades operacionais: Corpo de Bombeiros (discutido acima nas instituições de saúde e salvamento), Polícia Ambiental, Polícia de Trânsito, Polícia Ostensiva, Polícia Rodoviária (BRASIL, 1988).

O Sr. Juvêncio, policial militar aposentado, falou sobre as questões ligadas ao seu trabalho e apontou que atendeu muitas ocorrências de homicídios e suicídios. Dentre esses episódios, narrou um atendimento em que um rapaz havia matado uma moça e fora feita a perseguição policial do assassino; porém, este se suicidou com um tiro. Tal fato parece ter o impactado, já que mesmo passado muito tempo, o policial se diz ainda muito chateado. O Sr. Juvêncio contou também a perda de um colega de trabalho, que morreu em serviço, baleado por um bandido. Por fim, o depoente descreveu o episódio em que, junto com um sobrinho, que também era policial, "trocou balas" com um bandido perigoso, sendo esta uma das vezes que mais correu risco de morrer em situações de trabalho (ACERVO, 2004).

Como fora alertado no capítulo referente à metodologia, as entrevistas do acervo visavam conhecer o perfil do homem da região de Lins; portanto, eram relatos gerais da vida dessas pessoas. Ainda assim, aparecem, na descrição do policial militar, episódios em que fora testemunha da morte de vítimas, de colegas de trabalho e, por fim, o risco que se corre ao exercer tal profissão. Nas vivências deste policial, verifica-se, ainda, de modo sintético, as funções da Polícia Militar e a relevância desta instituição no STL.

Polícia Civil

A Polícia Civil fica incumbida de investigar e elucidar os crimes praticados em seu território, já que esta é caracterizada como Polícia Judiciária ou Investigativa, cuja missão é propiciar a defesa da sociedade e a preservação da ordem pública, ou seja, garantir a segurança dos cidadãos. É própria da alçada da Polícia Civil a apuração das infrações penais e a identificação de sua autoria (POLÍCIA CIVIL DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2013).

Tal atribuição encontra-se regulamentada na Constituição Brasileira, em seu artigo 144, parágrafo 4º, do Capítulo III – Da Segurança Pública: "às polícias civis, dirigidas por delegados de polícia de carreira, incumbem, ressalvada a competência da União, as funções de polícia judiciária e a apuração de infrações penais, exceto as militares".

Além de recorrer aos dados da instituição, buscamos pesquisar as vivências de uma pessoa que trabalha na Polícia Civil há cerca de 20 anos, uma vez que, grande parte do seu trabalho, ocorreu em território linense.

Há, na Polícia Civil linense, a diminuição do seu quadro de funcionários e, consequentemente, dificuldades em relação aos recursos humanos. Em contrapartida, está bem suprida de recursos materiais. Inclusive foi relatado que houve mudanças significativas quanto aos materiais utilizados e à tecnologia científica na investigação de mortes tidas como suspeitas, tanto na coleta de pistas como na descoberta da verdadeira causa da morte. (CARMEN, 2012)

> Hoje, nós trabalhamos com inteligência policial; temos muitos sistemas de informática, processamento de dados, que nos permitem chegar a ótimos resultados na investigação. Posso citar aqui as escutas telefônicas feitas de forma absolutamente legal, com autorização judicial. A própria perícia criminalística também tem muitos materiais, diversos recursos para todo tipo de exame, coletas de impressões digitais, a secção de sangue em locais de crime. Houve uma melhora significativa se comparada há décadas (CARMEN, 2012).

A entrevistada, com base na sua formação em Direito, apontou que a Constituição e toda a Legislação Brasileira visam proteger os bens jurídicos, sendo a vida o maior bem jurídico, pois é a partir dela que nos tornamos cidadãos de direito e a morte marca o fim de tal aquisição. Relatou também que há legislações específicas relativas à morte; alguns crimes são considerados culposos e, outros, dolosos; há também crimes relativos à honra dos mortos (violar a sepultura ou o cadáver), entre outros. Quanto aos vivos, que perderam entes queridos, também são assegurados alguns direitos como: a licença nojo, a ausência legal

concedida ao trabalhador em razão do falecimento de familiar. A entrevistada que recentemente obteve licença nojo em decorrência da morte de seu pai, defende que é pouco tempo para quem tem de lidar com a comoção e com tantas providências a serem tomadas.

A depoente relatou que, do ponto de vista criminal, a morte "[...] deve ser apurada com muita seriedade, com muito respeito, para que apareça sempre a verdade, a verdadeira causa de uma morte. É uma questão de dignidade para a pessoa que partiu vítima de uma morte violenta e para os familiares dessa pessoa." (CARMEN, 2012)

A morte violenta não pode ser ignorada, pois a vida é o bem maior e direito de todo ser humano. Portanto, tais mortes devem ser esclarecidas; assim, é preciso "[...] procurar saber como ela aconteceu e também como as famílias lidam com isso, as marcas que ela deixa. Muito interessante! É bom pensar nisso porque têm mais desdobramentos que a gente possa imaginar" (CARMEN, 2012).

Cabe à Polícia Civil, dentre outras incumbências, investigar e atuar desmontando a ação criminosa que poderia resultar em mortes e, quando essa ação preventiva não é possível, é o seu dever sondar as mortes com suspeitas de não terem uma causa natural, ou seja, causadas por omissão, negligência ou deliberadamente.

Nestas situações, a morte é investigada pela Polícia Civil (salvo se nela houver envolvimento de militares, os quais possuem meios próprios de apuração), sendo que a mesma não apura somente a morte violenta, mas também qualquer morte cuja causa não esteja bem esclarecida e exista ainda alguma desconfiança.

Quando há suspeitas sobre uma morte, tem um protocolo a ser seguido. Tudo se inicia quando a Polícia Civil é informada, seja por um Boletim de Ocorrência ou por qualquer outro meio de comunicação. Uma vez ocorrido, o delegado responsável daquela área em que ocorreu o acidente e/ou crime ou onde ocorreu tal morte, deve se dirigir imediatamente à cena, a fim de realizar uma diligência. Durante a averiguação dos fatos, o delegado e a sua equipe de investigadores levantam e coletam dados, fotografam e, em alguns casos, são realizados vários exames pela equipe de perícia.

> A diligência direta é realizada no local do fato, do acidente ou onde foi encontrada a pessoa morta. É feito o um primeiro levantamento, observando o estado em que estão as coisas, levantando se existia alguém junto com a vítima naquele momento ou não. Nós chamamos, geralmente, a polícia técnica para fotografar tudo. Tudo isso para registrar a cena, sendo que, a partir deste registro, podem emergir outros elementos de provas (CARMEN, 2012).

A entrevistada relata os trabalhos mais impactantes que presenciou, dentre eles, a investigação da morte de um bebê (ou um feto), cujo corpo foi encontrado no lixão por um catador de lixo.

> Pegamos o bebê, perguntamos se ele tinha certeza que estava dentro daquele saco, e o mesmo respondeu que sim. Então, mandei fechar o saco e o levei embora; pusemos o bebê em um pano e o conduzimos para o Instituto Médico Legal (IML). Enquanto o bebê era examinado, eu e outras funcionárias colocamos luvas e fomos para outra sala debulhar o lixo no chão. Após garimparmos aquele lixo, achei um pedacinho de papel que parecia um bilhete; aí falei: 'Preciso que vocês tentem achar a outra parte desse bilhete; olhem, é esse papel de caderno. Achei!'
> Era um bilhete de uma professora para uma mãe de aluno [...]. Fui atrás, na Delegacia de Ensino, e encontrei onde estudava aquele aluno, o nome da criança, a casa de onde saiu aquele saco de lixo [...]. Nesta casa tinha uma mulher jovem de quarenta e poucos anos que poderia ter sido a mãe. Ela tinha uma nora jovenzinha e duas filhas bem novas, de modo que, a suspeita recaía sobre todas elas. Então, eu disse: 'se não foi nenhuma de vocês que pariu esta criança, vocês concordam em fazer um exame ginecológico para o médico constatar que não sofreram nenhum parto recente?'. Elas toparam, e, de fato, as mamas e as genitais não tinham sinal algum de que foram elas, mas aquela mulher era "aborteira" [...]. Então, a mesma deve ter feito o aborto e se encarregado de despejar, de desovar o feto; e o lixo partiu da porta da casa dela. Então, é cada história assim, que é demais! (CARMEN, 2012).

Carmen (2012) citou outra ocorrência impactante, mesmo para quem está incumbido, na sociedade, de atender tais ocorrências.

> Estou me lembrando também de um caso em que um casal, usuário de drogas, cheirava cola mesmo, muita cola! [...] Eles cheiravam cola em saquinhos de leite, moravam em um barraco, tudo muito simples. Tinham um bebê de oito meses e começaram a brigar; uma briga medonha! Ele matou a mulher com trinta e sete facadas e depois se deu uma facada no abdômen. Ele foi preso, precisou ser operado e sobreviveu! Os bombeiros encontraram a criança embaixo do sofá. A mãe conseguiu esconder a criança, naquela loucura toda, embaixo do sofá. Teve um bombeiro que passou mal e desmaiou [...]. Então, têm situações assim, absurdas! (CARMEN, 2012).

Nos casos de acidente de trânsito quando há sobreviventes, estes são removidos pelas equipes de salvamentos (bombeiros e resgatistas); no entanto, se a pessoa vai a óbito no local do acidente, a perícia é feita in loco e só "[...] depois aquele corpo será retirado do local. É terrível isso? É terrível sim! Mas é assim [...]" (CARMEN, 2012). Depois de feita a perícia, o corpo é levado até o IML, sempre por uma funerária. Tomadas tais medidas, é aberto o inquérito a fim de apurar e resolver a situação. No caso de um acidente de trânsito, ficam evidentes as especificidades, a mútua dependência e a relevância destas instituições no STL.

Isso parece ser tão assustador e tão marcante que o relato da primeira ocorrência dessa natureza é narrado com muita clareza e nitidez:

> Minha primeira experiência em ocorrências foi em 1993, quando tinha vinte e três anos; e eu me lembro vivamente disso. Chegou a notícia de que um garoto tinha sido atropelado por um caminhão e esmagado pelo eixo traseiro do veículo. Aí fomos (o investigador e eu) para aquele local, e, de fato, era isso: um caminhão muito grande que virou, mas o eixo traseiro ficou na outra rua. O menininho veio com a bicicletinha dele e entrou! Não conseguiu frear; entrou na roda traseira e o caminhoneiro nem viu, se movimentando, mesmo que lentamente, e a roda passou por cima da bicicleta; a cabeça dele virou um papel. Eu nunca tinha visto aquilo! Aquele corinho cabeludo com os cabelinhos, sabe [...]. O cérebro todo amassado, uma coisa... uma coisa impressionante! Muito triste aquilo! [...] Houve muita dor porque ali era o bairro onde o menino morava; ali tinha a família... todo mundo pertinho, muito triste! Então, eu me recordo perfeitamente, lembro-me da roupa que eu estava vestindo. Eu via como profissional, mas também é dura a experiência de você se deparar ao vivo com a dor profunda dos outros (CARMEN, 2012).

Foi relatado também um acidente em uma vicinal que liga a cidade de Lins à cidade de Guaiçara.

> [...] Me lembro até hoje: era um domingo durante o dia, eu estava de plantão; faz alguns anos isso... uns cinco anos, sei lá! Vinham cinco rapazes num Fiat – aquele Fiat antigo, 147 –, e pelo jeito ali eles deviam estar todos alcoolizados! Estavam todos sem camisa, descalços, de bermuda. Deve ter estourado o pneu daquele carro e eles vieram capotando desde a curva lá de cima; então, um foi jogado para fora do carro; o outro ficou preso ao volante; os que estavam sentados atrás foram jogados; o vidro de trás quebrado e eles jogados para cá e para lá como se fossem de elástico. Uma coisa horrível! Eu olhei: todos mortos! Uma coisa chocante aquilo! Então ali foi rápido, a polícia técnica foi acionada, tudo fotografado! Congelar aquilo e depois recolher aqueles corpos é horrível! (CARMEN, 2012).

A entrevistada também testemunhou vários suicídios, que, na opinião dela, são o pior tipo de morte. “[...] Já fui a muitos locais de suicídio, muitos. É muito triste você chegar e ver uma pessoa enforcada, suspensa em uma corda. É muito triste, muito triste mesmo!” (CARMEN, 2012).

Nestas situações de morte é comum juntar muita gente curiosa. “[...] Ocorre aquele “zum zum zum” de gente querendo ver e fica aquele falatório” (CARMEN, 2012).

Com base nos inúmeros episódios relacionados à morte que atendeu, a depoente trouxe algumas convicções e dúvidas. Primeiro, a certeza de que as mortes violentas acabam envolvendo, com maior frequência, os mais pobres. Outra certeza é quanto às diferenças no modo em que os mais pobres vivenciam o seu luto. Embora o policial civil perceba o fato, não sabe explicar esta diferença; às vezes, lhe dá a impressão de que os mais necessitados parecem não sentir a perda do seu ente querido ou que são privados até mesmo de vivenciar o seu luto (CARMEN, 2012).

A policial civil também relata que é muito evidente que "[...] a maioria dos policiais fica muito insensível com o passar do tempo e muito descuidado também para noticiar a morte de alguém; porque nós, policiais, damos muito a notícia da morte para as pessoas" (CARMEN, 2012). Segundo ela, tanto a polícia quanto os hospitais e outras instituições incumbidas de informar à família sobre a morte dos seus entes queridos, acabam banalizando e noticiando-a de forma muito desastrosa.

Aponta que muitos ficam insensíveis quando não deviam ser; e, para mudar isso, é necessário se pôr no lugar do outro. "De modo geral, os policiais fazem assim – a pessoa chega lá no balcão do plantão e já diz: "Olha, eu sinto muito, mas o seu filho faleceu!"(CARMEN, 2012).

A depoente relata também que, na Polícia, não há espaço para compartilhar e conversar sobre essas experiências impactantes vivenciadas com grande frequência pelos policiais.

> Na equipe, também não temos espaço para falar ou partilhar. Pois, "macho" não fala que nada pesou, que doeu. Então, na polícia, todo mundo é "macho" e não reclama de nada; pode ver a pior cena do mundo e, no máximo, diz: "Oh, o negócio foi feio!". Agora compartilhar tais coisas [...], "Ah! Isso não é coisa de 'macho', não precisa falar sobre esse assunto". Digo isso para que se entenda bem como é o ambiente. No entanto, a gente tem colegas muito emotivos, um chefe bastante sensível, mas também tem homens bem "machões"; então, não se fala muito disso. É um cotidiano pesado! (CARMEN, 2012).

Após realizar tal crítica, a entrevistada contou o modo particular como enfrenta as situações em que há vítimas fatais. Relata que não leva essas coisas para casa; no entanto, por várias vezes, expressa que: "É um cotidiano pesado!"; "É terrível!". Deste modo, comenta que é preciso lidar com tais circunstâncias. Informou que possui formação religiosa, assim, quando ocorrem acidentes e precisa aguardar pelo fim da perícia, "eleva o pensamento a Deus" pedindo pelos que morreram e pelos familiares que, desesperados, começam a chegar "histéricos" no local, sendo isso muito ruim. "[...] Então, minha atitude mental é essa, vibrar para que aquelas pessoas suportem a dor, se acalmem dentro do possível; é o que eu posso fazer!" (CARMEN, 2012). A policial disse também que quando vai informar o familiar sobre uma morte, toma alguns procedimentos, distintos de grande parte dos colegas. Aponta que, embora demore um pouco mais, acredita que é um modo mais humano de informar os entes queridos.

> Eu procuro chamar a pessoa para entrar em uma sala e dizer: "a senhora sabe que o seu filho se envolveu em um acidente muito grave; ele foi atendido, mas,

> infelizmente, não resistiu; ele faleceu!"; ou se a pessoa já chega muito aflita, eu ofereço um copo d'água, preparo-a de alguma maneira para poder contar aquilo para ela. Se houver alguém acompanhando, eu chamo para estar ao lado dela na hora que vou comunicar o fato (morte). Procuro fazer isso porque acredito que é muito difícil, mas é questão de você oferecer aquilo que já descobriu que é importante. Muitas pessoas não oferecem porque elas não sabem que isso é primordial (CARMEN, 2012).

A depoente informa que, embora vivencie esse "cotidiano pesado", nunca teve nenhum preparo para lidar com isso e nem recebe do Estado suporte psicológico para o enfrentamento dessas questões. Relata que há muito tempo realiza terapia; no entanto, faz por conta própria. Mas, comunica que não há nenhum tipo de respaldo oferecido pela Instituição e pelo Estado.

A entrevistada relatou que, depois da morte do irmão (este fato será melhor elucidado abaixo), ficou deprimida, adoeceu e foi diagnosticada com fibromialgia. Embora leve em conta que a morte do irmão foi um significativo disparador para o acometimento da doença, atribui que, parte do seu adoecimento, se deu em função também do exercício de quase vinte anos de sua profissão desgastante.

Carmen (2012) comenta que teve outros problemas de saúde, bem como os seus colegas policiais. Aponta que é comum "[...] esse tipo de caso entre policiais; eu mesma já tive problemas de saúde e atribuo a esse trabalho" (CARMEN, 2012).

Alguns aspectos particulares relativos à morte foram mencionados pela policial civil. Descreveu um sonho, a seu ver, "premonitório", dado a semelhança com o que ocorrera doze dias depois: a morte de seu irmão, envolvido em acidente automobilístico, no qual seu carro colidiu com um caminhão. Na ocasião, ela estava viajando e o pai que

> [...] sempre tomou muito a frente de tudo, disse para minha mãe: "Eu vou buscar o nosso filho" e ele foi [...]. Falar sobre isso me dá vontade de chorar [...]. Então, dois amigos do meu irmão foram com meu pai [...]. Depois de ir para o local, um vai pra lá e vem pra cá, meu pai chegou no IML e disse que queria o filho dele. "Quero ver meu filho, quero ver meu filho [...]." Foi então que os meninos se distraíram conversando com alguém e o meu pai, sempre muito curioso e atirado, foi entrando e adentrou na sala onde estava o corpo do meu irmão, somente de cueca, com afundamento de crânio e de tórax, pernas quebradas, braços quebrados, um cadáver rígido, porque o caminhoneiro fugiu após jogar o carro dele para o acostamento; ele ficou horas lá, por isso estava duro. Eu sei porque li o laudo e um amigo, depois de meses, me contou isso [...]. Ele estava nesta posição: sentado, a roupa rasgada, e estava lá, de cueca azul, o crânio e o tórax afundados.
> Um pai não pode ver isso, um pai não pode ver isso! Mais do que a morte do meu irmão, me causou muita dor ver o sofrimento do meu pai ao longo desses dois anos e meio; o olhar dele nunca mais foi o mesmo.
> Os meninos me contaram depois que ele urrava e ficou caído no chão urrando de dor... berrava e os meninos foram tentar confortá-lo, tirá-lo de lá [...]. Mas meu pai nunca disse nada a ninguém; ele morreu sem falar nada do tipo: "Vi meu filho assim ou assado". De jeito algum! O câncer apareceu e foi fulminante; porém, a gente sabe

> que a tristeza [...]. De fato, todos nós ficamos tristes, mas, para um pai ver a morte de um filho [...]. A morte é muito sofrida!
> Várias vezes eu pensava: meu pai viu o próprio filho naquela circunstância! Meu pai não podia ter visto aquilo. É como se o filho morresse de novo; uma coisa é saber que seu filho morreu, outra, é você vê-lo morto naquele estado. Então, isso trouxe, com certeza, um sofrimento muito grande para ele. Essas duas mortes, na nossa família, acabam não deixando de ser também, uma experiência muito, muito importante para nós. Tudo ocorreu em um curto período (CARMEN, 2012).

Conforme informado, pouco menos de dois anos e meio depois da morte do irmão, seu pai faleceu. Narrou também que, para ela, não foi fácil enfrentar tal situação.

> Lidar com essa morte foi sofrido, não do ponto de vista da aceitação. Eu não me revolto com Deus, acho que isso acontece com muitas famílias. É da vida. É desse mundo acontecer isso! Mas, foi muito triste porque ele era muito brilhante, bom, inteligente, estava no auge de sua vida. Ele era muito forte para nós, para a nossa família; era um porto seguro. Então, foi muito triste perdê-lo naquele momento e daquela forma. Foi muito triste! Eu me abati muito. Tive uma depressão muito forte, muito, muito forte, e aí comecei a ter fibromialgia. Enfim, foi desse golpe que veio isso; eu sou de arregaçar as mangas e tal; fiz tratamento. Essa doença apareceu após a morte do meu irmão, não pela dor (a dor do luto, a dor da perda) dessa separação, não por revolta a Deus porque Ele dá a vida e são muitas as famílias que perdem filhos jovens em acidentes; não é por isso, mas é pela falta que ele faz (CARMEN, 2012).

Após o relato da vivência da perda do irmão e o modo como ocorreu o trato com o pai, diante o reconhecimento do corpo do filho, é possível compreender a crítica de Carmen perante o descuido de alguns policiais e outros profissionais ao noticiar a morte de alguém, bem como é possível compreender as suas motivações em informar, com o mínimo de dignidade, a morte de quem quer que seja.

Há uma grande diferença em vivenciar a morte de um desconhecido (com quem não se tem vínculo algum) e a morte de um ente querido. A Policial Civil narrou que já viu muita gente "[...] nesse estado, mas eu não queria ver o meu irmão; eu não entraria ali de jeito algum, porque eu sei como é ver essa cena. É diferente ver profissionalmente o corpo do outro e o da pessoa que você ama" (CARMEN, 2012).

Com base nas suas experiências profissionais e pessoais, a entrevistada relatou, pautada na doutrina espírita, que acredita na reencarnação e que concebe a morte como uma passagem para outro modo de vida. Expressou que não se preocupa com ela, a qual é incumbência de Deus.

No início da entrevista, momento em que não tratávamos da morte em si, mas da função da polícia, a depoente parece indicar, espontaneamente, sua concepção de que a morte natural é aquela que ocorre na velhice, quando me explicava sobre a função da polícia civil

em investigar mortes que tivessem alguma suspeita de não ter ocorrido por causas naturais. Quando uma "[...] pessoa de trinta anos, homem ou mulher, é encontrada morta, dentro de casa, vai ser feito um inquérito para apurar aquela morte, que é tida como suspeita. Denominamos assim, porque não é natural que uma pessoa naquela idade morra; então, é feito um B.O."

Instituto Médico Legal (IML)

A Superintendência da Polícia Técnico-Científica (SPTC) está subordinada diretamente à Secretaria de Segurança Pública e é responsável pela coordenação dos trabalhos do Instituto de Criminalística e do IML. A função da SPTC é auxiliar a Polícia Civil e o Sistema Judiciário e, portanto, trabalha em estreita cooperação com as Polícias Civil e Militar.

Segundo informações obtidas, a medicina legal é exercida em Lins há mais de trinta anos; porém, a fundação da sede do IML linense, ocorreu em 09 de setembro de 1991, sendo que a Lei 3006, de 24 de abril de 1990, autorizava o executivo linense a doar à Secretaria da Segurança Pública um terreno para a construção do IML. Contudo, a Lei Complementar 0001, de 8 de maio de 1990, dá nova redação ao artigo 1, da lei 3006, substituindo o imóvel a ser doado ao governo do Estado de São Paulo, no qual foi construído o prédio do IML, que atende dez cidades: Lins, Cafelândia, Getulina, Guarantã, Guaiçara, Guaimbê, Pongaí, Promissão, Sabino e Uru. Em Lins, o IML se faz presente através de uma Equipe de Perícia Médico-Legal (EPML), a qual está subordinada ao Núcleo de Perícias Médico-Legais de Bauru.

O IML é conhecido pela necropsia, denominada vulgarmente de autópsia, que consiste no exame do indivíduo após sua morte. Porém, além desse trabalho, o IML também atende aos vivos: pessoas que foram vítimas de acidentes de trânsito, agressões, acidentes de trabalho etc. Deste modo, as atribuições do IML de Lins consistem em realizar exumações e exames necroscópicos; exames de embriaguez, de corpo de delito e sexológicos; realizar os trabalhos requisitados pelo órgão junto ao qual atua e prestar orientação técnica na área da Medicina Legal (SUPERINTENDÊNCIA DA POLÍCIA TÉCNICO-CIENTÍFICA, 2013).

O depoente Carlos (2012), que exerce a função de médico legista há mais de trinta anos, explica que a Medicina Legal é exercida com a finalidade de auxiliar ao judiciário. Conforme visto acima, a lida do médico legista com a morte consiste nas exumações e nos

exames necroscópicos. Com vista no objetivo desta pesquisa é neste campo de trabalho que nos debruçaremos.

Segundo o entrevistado, atualmente, o IML de Lins encontra-se em uma “crise de material humano”, já que há necessidade de contratação de mais médicos legistas, funcionários administrativos e auxiliares de necropsia. No entanto, não houve queixas quanto à disponibilização de recursos tecnológicos. A análise feita sobre o IML é muito parecida com a feita pela policial civil entrevistada; tal ressalva é cabível aqui, já que tanto a Polícia Civil quanto o IML são instituições ligadas à Secretaria de Segurança Pública.

É importante salientar que apenas alguns tipos específicos de morte seguem para a realização de exame necroscópico. Segundo Carlos (2012) “toda morte acidental, violenta e de causa indeterminada, o corpo segue para o IML. Então, as mortes naturais, pacientes hospitalizados ou aqueles que têm a causa da morte bem definida, não vão para o IML.”

A realização dos exames necroscópicos nos corpos seguem alguns protocolos: o primeiro procedimento é documentar o ocorrido fotografando o corpo de frente, de perfil, dos dois lados, de costas, com as vestes, sem as vestes (caso chegue sem as vestes, estas devem ser fotografadas à parte). Quando há lesões, perfurações e contusões também são fotografadas. Depois, é feito um exame macroscópico externo e minucioso. Quando há indícios de envenenamento ou intoxicação, antes da abertura, é colhido material: sangue e urina, para serem enviados para a realização do exame toxicológico. Terminado o exame externo, é realizado um exame interno, que começa pelo crânio, no qual é verificado se há hemorragias no cérebro ou qualquer outro tipo de intercorrência. Em seguida, através de uma incisão, é realizada a abertura da caixa tóraco-abdominal, a fim de realizar uma análise apurada em todos os órgãos internos do corpo: pulmões, coração, fígado, rins, estômago etc. Os órgãos em que aparecem alterações são encaminhados para um exame anatomopatológico (feito em São Paulo), essencial em morte de causa indeterminada. Porém, este não é necessário quando a causa for muito óbvia; por exemplo, alguém que levou um tiro e há uma ferida cardíaca, neste caso há uma lesão que deixa muito clara a causa da morte (CARLOS, 2012).

O exame anatomopatológico é importante nos casos em que a causa da morte não está evidente, uma vez que, a partir desse exame se descobre o inesperado. Para ressaltar tal afirmação segue um caso apurado pelo depoente.

> Eu atendi, há muitos anos, uma menina de uns 20 anos (mais ou menos), estudante de odontologia, que teve um acidente vascular cerebral, uma crise convulsiva, e entrou em coma vindo a falecer, quase instantaneamente. Então, no exame, ela tinha

> um hematoma intracerebral e uma lesão arterial, que lembravam um aneurisma cerebral. Aparentemente, era uma morte por acidente vascular cerebral, por um aneurisma cerebral. Neste caso, foi de rotina, mandado tudo para exame. Porém, os exames anatomopatológico e toxicológico mostraram uma grande quantidade de cocaína no sangue. A cocaína é uma das causas de acidente vascular cerebral. Consequentemente, o que parecia ser uma coisa, na realidade, era outra. Por isso, a importância de você levar uma investigação até o fim (CARLOS, 2012).

O legista, com base nas suas vivências, descreve que, por vezes, este trabalho é penoso, e narrar algumas situações em que foi testemunha ocular de cenas impactantes de morte.

> O trabalho do IML é muito pesado, do ponto de vista psicológico. Às vezes, você chora com a família (lágrimas). Recentemente, teve um caso de um garoto, estudante da USP de São Paulo, que vinha para Birigui. Eu, quando me lembro desse caso, me emociono até hoje (lágrimas). Um vinha dirigindo e ele estava de carona, dormindo. O motorista se distraiu e entrou na traseira de um caminhão, que decepou a cabeça dele; uma coisa terrível! Você vê a dor da mãe, a dor da família. Você vê a morte de criança. Então, é uma área muito difícil! Muitas vezes, você fica com a dor, não de quem morreu, mas da família que está ali. É muito pesado nesse aspecto! (CARLOS, 2012).

Carlos (2012) sinaliza que uma das grandes dificuldades é que nestes momentos "Você tem a dor de quem ficou, seja por uma morte súbita ou por aquela de quem vai para o IML. Geralmente é uma morte violenta, uma morte súbita, inesperada; grande parte de gente jovem. Então, é realmente muito, muito difícil; muito pesado!" (CARLOS, 2012).

Em outras situações, além do impacto emocional ocorre também certa repulsa.

> A exumação é rara; felizmente! Porque é uma coisa terrível! Então, quando há uma exumação por motivos judiciais, por exemplo, a identificação de paternidade, às vezes, em determinados casos, você é obrigado a exumar o morto para tirar um tecido somente para fazer o exame comparativo, para identificação desta paternidade (CARLOS, 2012).
>
> Outro caso é quando foi enterrado e depois se soube ou alguém levanta a suspeita de uma morte violenta, como um envenenamento ou algo assim. Então, você é obrigado a fazer a exumação para examinar o corpo e verificar essa suspeita de morte violenta, geralmente envenenamento ou outra coisa que pode ter passado despercebido (CARLOS, 2012).
>
> O terceiro caso, é um caso *sui generis* que eu tive recentemente de um senhor de Promissão que morreu internado no Hospital da cidade. Este, foi enterrado e alguém depois foi lá, desenterrou o morto e colocou fogo no corpo, já enterrado, por uma vingança. Queria fazer uma vingança, e, como não pôde vingar dele vivo, foi vingar dele morto (risos). Então, nós tivemos de fazer uma exumação e examinar um corpo carbonizado, que já tinha tido uma morte de causa natural. Esse exame não mudou nada, mas tivemos de fazê-lo (CARLOS, 2012).

O IML, portanto, cumpre um importante papel na Secretaria de Segurança Pública, ficando incumbido da parte da perícia, que é de grande relevância nas investigações criminais resultantes em morte. Além da função legal, o IML também presta serviço na área da saúde, pois, a definição da causa dos óbitos geram dados que auxiliam no diagnóstico da situação da saúde, possibilitando, assim, a elaboração de políticas públicas que ataquem os problemas e propiciem melhorias para a população.

- Instituições Funerárias: o último traslado

As instituições funerárias existentes em Lins são: as agências funerárias, o velório e os cemitérios. Estas, possuem particularidades, como veremos; porém, ficam encarregadas dos momentos finais das ações e rituais relativos à morte, mais precisamente ao funeral. Dadas as funções e responsabilidades das agências funerárias, velórios e cemitérios, isso, por si só, já justifica as inclusões destas organizações no STL. Além de recorrer às fontes documentais para compreender as instituições funerárias linenses, também foram entrevistados um agente funerário e um coveiro.

Segundo a Resolução da Secretaria da Saúde do Estado de São Paulo SS nº 28 de 25 de março de 2013, as funerárias, como são denominadas, consistem em estabelecimentos de prestação de serviços relativos às atividades funerárias e congêneres, privados ou públicos, cadastradas junto à Vigilância Sanitária de sua área de jurisdição. Realizam as seguintes atividades em cadáveres humanos: higienização, tamponamento, somatoconservação (formolização, embalsamamento, tanatopraxia), tanatoestética, necromaquiagem, transporte, translado, cremação, necrotério, velório e cemitério. Quanto ao velório, limita-se ao local para a exposição do cadáver antes do sepultamento. Por fim, o cemitério consiste no local destinado ao sepultamento de cadáveres humanos (SÃO PAULO (Estado), 2013).

Agências Funerárias

No início, quando Lins era um povoado, os enterros dos mortos eram realizados em caixões rústicos e improvisados, fabricados por algum carapina (nome dado aos carpinteiros

da época) e o enterro ocorria com muita singeleza. Porém, após a criação da NOB, os caixões passaram a ser trazidos no trem, já que, naquela época, na cidade de Bauru, havia uma agência funerária (RIBEIRO, 1995).

Na compilação de dados, cedidas por Carlos Eduardo Motta Carvalho, responsável pelo Centro de Memória Histórica de Lins (CMHL), nos anos vinte, do século passado, diversas pessoas solicitaram a concessão dos serviços funerários na cidade de Lins e vários foram negados (SERVIÇO, 2013). No entanto, recuperamos o Jornal "O Progresso", de maio de 1926, no qual o Sr. Miguel Prietto faz uma nota publicitária noticiando que a sua empresa funerária está aparelhada para realizar todo serviço funerário e alerta que as novas leis punem todos aqueles que fabricarem caixões sem licença (EMPREZA, 1926). Assim, o Sr. Prietto, uma vez regulamentado, passou a ocupar o papel de agente funerário, o qual fabricava caixões e preparava os defuntos, ou seja, passou a prestar serviço aos vivos enterrando os mortos (RIBEIRO, 1995).

Em 10 de maio de 1929, a Câmara Municipal autorizou o Sr. Francisco Fioravante a explorar o serviço funerário na cidade, com percentagem a ser dada à Santa Casa. Foi imposta uma série de regras e multas a serem seguidas. Em 10 de fevereiro de 1930, através da Lei nº 79 é concedida à Santa Casa, a título de auxílio, o privilégio por 20 anos, para exploração dos serviços funerários nesta cidade. Em 07 de maio de 1930 (no Jornal Commercio de Lins), sai a publicação do edital de concorrência para o "Serviço Funerário" da Santa Casa de Lins, sendo que, em 1932, Meyer & Morotti, abrem a empresa funerária em Lins. Em 20 de junho de 1935 (no Jornal Commercio de Lins), o Sr. Willy Meyer declara que vendeu sua parte da Empresa Funerária de Lins a seu sócio Pedro Morotti (SERVIÇO, 2013).

Ribeiro (1995) aponta que o Sr. Pedro Morotti, juntamente com seus familiares, montou uma aparelhada Agência Funerária, que possuía desde uma fábrica de urnas funerárias até material para exposição no velório e para a ocorrência do enterro.

O serviço funerário fica sob responsabilidade do município e sua regulamentação também. No entanto, geralmente, o prefeito autorizado pela Câmara Municipal, concede, por um tempo determinado, a uma ou mais concessionárias, a realização dos serviços funerários no município. Na lei 2.944, publicada em 20 de dezembro de 1989, tal como em outras ocasiões, no decorrer da história linense, o prefeito fez concessão dos serviços funerários do município de Lins (LINS, 1989). Porém, nesta lei, além da concessão, foi regulamentado e definido o que se entende por serviços funerários, na cidade de Lins:

1. Fabricação, aquisição e fornecimento de caixões e urnas mortuárias para pessoas falecidas no município de Lins;

2. Remoção dos corpos, salvo em casos em que esta deva ser processada pelos serviços da polícia;
3. O transporte de flores nos cortejos fúnebres;
4. A instalação e ornamentação de câmaras mortuárias;
5. O fornecimento de todos os artigos próprios de sua atividade funerária;
6. O cortejo e o transporte fúnebre;
7. Providências junto aos Cartórios, Cemitérios, Rádios, Jornais, Repartições Públicas; assistência à família enlutada e outras correlatas;
8. Fornecimento gratuito de caixões e transportes a indigentes falecidos no município, bem como demais providências necessárias no sepultamento.

Segundo o agente funerário entrevistado, Thomé[12] (2012), o "[...] agente funerário é a pessoa que vai buscar o corpo no hospital, traz para a empresa e o prepara, organiza o velório, cuida da parte do transporte, da parte administrativa e também atende a família".

O trabalho de agente funerário segue uma rotina: primeiro é realizada uma entrevista com o familiar que contacta a empresa funerária, a fim de coletar os dados pessoais do falecido (necessários para a emissão da certidão de óbito no cartório); verifica o local do velório, horário do sepultamento e a roupa que a família quer que coloque. Se for homem, é averiguado se os familiares querem que faça a barba ou, no caso das mulheres, se querem que faça ou não maquiagem.

Feito isso, ocorre aquilo que ele intitula de parte comercial, que consiste em verificar se o funeral se dará por meio do convênio funerário ou não, o tipo de coroas, de caixões e, no caso de um velório mais prolongado, se terá necessidade de tratamento do corpo etc. Logo após, o corpo é levado ao local em que ocorrerá o velório e que fora preparado para a exposição do corpo. Por fim, uns dez a quinze minutos antes do enterro, chegam com o carro para levar o corpo até o cemitério para o sepultamento.

Segundo o depoente, houve, nos últimos anos, várias mudanças técnicas nos funerais; no entanto, as que mais lhe chamam a atenção são a tanatopraxia (tratamento do corpo) e a maior profissionalização do agente funerário, que agora pode realizar cursos como: atendimento à família, artes florais, psicologia do luto etc. Finalmente, aponta que há maior aceitação dos planos funerários, considerada por ele como uma quebra de tabu. Embora

[12] O Sr. Thomé (2012) narrou que a empresa funerária em que trabalha é familiar, já que foi fundada pelo seu avô e seu pai deu continuidade, sendo que, atualmente, o entrevistado o auxilia, realizando trabalhos relativos à Administração da Funerária.

admita que ainda ocorra uma resistência na aquisição dos planos funerários, comenta que nem se compara há tempos atrás.

A partir do seu trabalho, o entrevistado observa também mudanças significativas nas práticas dos linenses, relativas à morte. Uma dessas transformações é o abreviamento de tempo do velório, já que se percebe modificações no ato de velar o corpo à noite inteira, pois o velório tem sido interrompido, cada vez mais, da meia-noite às sete horas, horário em que é reiniciado. "[...] Em Lins, percebo que tem diminuído essa prática de velar o corpo por mais tempo" (THOMÉ, 2012).

> Acredito que aquele sentimento da morte que você via antigamente, hoje, as pessoas não têm mais um significado pesado como tinham antes. Isso vem se quebrando, não sei se é por causa da modernidade, do corre-corre do dia a dia, as pessoas têm de fazer isso mais na prática. Já não há mais aquele pesar mesmo, aquela coisa bem maçante da morte, aquele tabu. Eu acho que isso vem diminuindo, pelo que ando acompanhando [...]. Então, percebo que isso vai enfraquecendo, não que eles não estejam presentes, mas aquele comprometimento com a morte, com o doente, já se nota que é menor.
> Os costumes das pessoas em relação ao falecido, o envolvimento com o velório; só que sistematicamente as pessoas vão mudando e têm que ser mais práticas. [...] Se não tomar cuidado, o serviço funerário acaba sendo como um serviço de entrega. A pessoa pede, paga e você pega o corpo, leva para o cemitério. Acho que isso faz mal também para a sociedade, porque você tem de considerar seus antepassados, a vida que eles tiveram e trouxeram para você. Por outro lado, também, se envolver em tabu religioso ou superstição, não acho uma forma muito adequada, principalmente nos dias de hoje (THOMÉ, 2012).

Outra mudança é a diminuição da frequência dos linenses nos velórios e sepultamentos. Como aponta o depoente, a presença das pessoas no funeral dependerá de algumas variáveis como: a posição social do morto ou dos familiares na sociedade linense (um cidadão comum ou um líder comunitário, uma pessoa pública etc.); bem como a qualidade dessa morte (trágica, inusitada etc.) e a repercussão dessa morte entre a população (p.e. aquelas noticiadas pela mídia). Por fim, descreveu que, de modo geral, a faixa etária que se faz mais presente em um velório, é a de pessoas de meia idade para cima, e que a presença das crianças nos funerais diminuiu. "[...] Eu acho que as famílias tendem a dificultar a presença das crianças no velório. Não sei se é uma forma de evitar ou por não saber explicar" (THOMÉ, 2012).

O agente funerário apontou também que, nos tempos atuais, a morte de crianças e jovens é a que causa maior comoção nos linenses. Em se tratando de adultos, as mortes súbitas, cuja interrupção da vida ocorre de modo abrupto, também causam grande impacto. Porém, a morte de pessoas com doenças crônicas e/ou idosas, geralmente, são menos impactantes, pois as pessoas vão se preparando para enfrentá-la.

Quanto ao caráter religioso do funeral, Thomé (2012) diz que “a maioria das pessoas na cidade tem o costume de fazer a cerimônia religiosa sim, mas não com aquele comprometimento e pesar de antigamente”. O entrevistado relata que antes havia mais ritos: o corpo passava pela igreja, havia uma missa, entre outros. Embora perceba a diminuição ou extinção de alguns ritos religiosos, relata que é comum ainda a ida de líderes religiosos nos velórios ministrando seus respectivos rituais. Em sua opinião, os credos mais presentes nos velórios linenses são: católicos, protestantes, budistas e espíritas.

Conforme o depoente, embora seja comum entre os católicos linenses, a distribuição dos “santinhos” (lembranças em que há a fotografia do morto) na missa de sétimo dia, esta prática também tem diminuído se comparada a outros tempos.

O modo como o povo de Lins, de modo geral, se relaciona com a morte, já não é mais com o mesmo pesar, o mesmo luto de antes. “Então, o funeral acaba não tendo, para as famílias, o mesmo valor que tinha antigamente” (THOMÉ, 2012).

O depoente também fala da sua relação com a morte ao apontar que fica sensibilizado no trabalho quando morre uma criança e liga isso ao fato de ter duas filhas. Entretanto, aponta que o trabalho com a morte nunca o abalou. “É claro que eu não sou insensível a isso, mas eu estou focado no funeral, em arrumar o cadáver, dar satisfação para a família, no velório, verificar as questões de documento, se o carro vai estar bem limpo quando chegar no velório, cumprir os horários e prazos” (THOMÉ, 2012).

Quando se trata de questões pessoais, em relação à morte, diz que o que mais o impacta é o medo da separação; quando pensa na morte de seus entes queridos há um sentimento de impotência e de medo. Ele relatou que quando perdeu o avô paterno teve uma sensação indescritível da perda e quando o seu pai fez uma grande cirurgia sentiu medo da morte.

Por fim, o agente funerário comentou também que o fato de trabalhar com a morte faz com que tenha que lidar com o preconceito de algumas pessoas, que o encaram como “alguém que ganha dinheiro com a tristeza dos outros”. Porém, se defende dizendo que se não tivesse quem prestasse esse serviço, de enterrar aos mortos, esses seriam tratados como lixo.

Velório Municipal

Thomé (2012) apontou que os velórios, em Lins, durante muito tempo ocorriam nas casas e nas igrejas. Depois, se criou um espaço com duas salas na Santa Casa e, por último, foi construído o Velório Municipal. Na opinião do depoente, essa mudança do local do velar se deve à comodidade e à praticidade; bem como a perda da tradição.

Em quinze de dezembro de 1986, foi sancionada a Lei Municipal 2527 que autorizava a desapropriação dos imóveis, localizados na Av. Arquiteto Luiz Saia, esquina com a Rua Floriano Peixoto e com a Travessa São José. Neste local, o Velório Municipal de Lins foi construído pelo *Rotary Club* de Lins-Norte, com a colaboração de toda a comunidade linense e da Prefeitura Municipal, sendo que as obras iniciaram-se em outubro de 1986 e a inauguração se deu em dezembro de 1988 (LINS, 1986).

A Prefeitura Municipal de Lins, conforme consta na Lei 2614, sancionada no dia 19 de novembro de 1987, deu concessão de trinta anos, à Organização Funerária das Entidades Beneficientes e Assistenciais de Lins (OFEBAL) para administrar o Velório Municipal (LINS, 1987). A OFEBAL é constituída pelas seguintes entidades linenses: Associação Comercial Linense, Associação Internacional Beneficente de Lins, *Lions Club* de Lins, Loja Maçônica Justiça e Lealdade, Loja Maçônica União Brasileira, *Rotary Club* de Lins, *Rotary Club* de Lins-Norte e Sociedade Beneficente Asilo São Vicente de Paulo.

Conforme Thomé (2012) a grande maioria das mortes ocorridas atualmente em Lins, é velada no Velório Municipal. Em uma observação assistemática, ele chega a apontar que estas são na ordem de 95%. A minoria dos funerais que não é velado no Velório Municipal ocorre em Entidades, Associações ou Organizações, cujo falecido e/ou ente querido deste, pertencia a tal agremiação. Por exemplo, quando morre um médico, costuma-se velar na Casa do Médico; quando morre um advogado, o velório ocorre na OAB (Ordem dos Advogados do Brasil) de Lins; se morre um maçom, o velório costuma acontecer em uma das sedes da Maçonaria de Lins; se morre um crente, o velório pode vir a ocorrer na denominação religiosa a que pertence etc. Enfim, há alguns velórios que intercorrem em residências; tais práticas, que outrora eram predominantes, diminuíram significativamente no município; contudo, ainda ocorrem, mas, segundo Thomé (2012), é mais comum nas classes mais baixas da comunidade linense.

Cemitérios

Os primeiros moradores do povoado que deram origem à cidade de Lins, não possuíam um cemitério para enterrar os seus mortos. Sendo assim, isso ocorria no terreno fronteiriço à sede da propriedade agrícola, ou próximo no cruzeiro, quando este passou a existir (RIBEIRO, 1995).

A palavra cemitério tem como raiz etimológica a palavra grega *koumeteriam* que significa dormitório ou lugar do descanso; desta palavra grega, originou-se o termo latino *coemeterium*, nome utilizado pelos primeiros cristãos para nomear o lugar onde enterravam os seus mortos. Segundo a sua crença, neste local os mortos descansariam à espera do Juízo Final (CAMPOS, 2007; PEREIRA, 2007). Outra palavra similar a cemitério é necrópole, também com raiz grega, que significa cidade dos mortos (Besselaar, 1994).

O Cemitério é um espaço, no qual se enterram ou depositam os mortos, com o intuito de proteger a estes e os seus túmulos de qualquer tipo de violação ou vandalismo. Embora não seja o único local destinado a isso, já que existe a possibilidade, por exemplo, de cremar o corpo, certamente é o local onde a grande maioria dos mortos linenses é depositada.

Sempre houve uma preocupação em regular as ações e práticas do Cemitério, cujos registros apontam que, desde os primórdios, foram regidos pela Prefeitura Municipal de Lins, pois a partir de 01 de agosto de 1921 (pouco mais de um ano após a fundação da cidade) já havia registros na vigésima oitava sessão extraordinária, na qual a Câmara Municipal propõe a compra de meio alqueire de terra do Sr. Francisco Ribeiro, por um *conto de réis*, para aumentar a área do Cemitério local, vindo, assim, a adquirir vinte metros de terreno junto ao mesmo (CEMITÉRIOS, 2013).

Nos Cemitérios Linenses ocorrem serviços públicos que garantem à população local o direito e o dever de sepultar os seus mortos. Sendo este um serviço público, cabe, conforme visto, que a Prefeitura regulamente-o nos seguintes aspectos: construção, funcionamento, utilização, administração, fiscalização dos Cemitérios e execução dos serviços funerários. Isso pode ser averiguado na Lei 435 de 30 de outubro de 1956 em que o prefeito Moyses Antônio Tobias regulamenta os serviços prestados no Cemitério: inumação, exumação, transferência de sepultura, construção de carneiras, montagem e construção de túmulos, concessão perpétua e temporárias no Cemitério Municipal (LINS, 1956b).

Assim, desde o início, ainda quando Lins era apenas um povoado, já havia a existência de um Cemitério, o qual foi construído em decorrência do aumento da população. O primeiro

Cemitério de Lins ficava no centro do povoado, ou seja, próximo à Praça Coronel Pizza, ao lado da Igreja Santo Antônio (região central de Lins), igreja esta que é fundada praticamente junto com o povoado (RIBEIRO, 1995).

Tempos depois, o primeiro Cemitério foi desativado e outro foi construído, bem próximo do atual Cemitério da Saudade. Este, conforme Ribeiro (1995), a princípio era cercado com arame farpado. Porém, o primeiro prefeito Linense, o médico Dr. Urbano Telles de Menezes, em seu primeiro mandato (1920-1924), além de ampliar a área do Cemitério se preocupa em vedá-lo dos olhares dos transeuntes (MAGALHÃES, 1954).

Tal fato encontra-se devidamente registrado na Câmara Municipal, sendo que, em 25 de agosto de 1922, o prefeito comunicou aos vereadores que ofereceu dois *contos de réis* para a compra de um terreno do Cel. José André Junqueira para o aumento do Cemitério. Em 25 de janeiro de 1923, durante sessão da Câmara, foi solicitado o fechamento do terreno destinado ao mesmo. Em 29 de janeiro de 1923, foi autorizado ao prefeito cercar o novo Campo-Santo, parte em muro de tijolos e outra igual parte em madeira (CEMITÉRIOS, 2013). Segundo uma antiga moradora de Lins, D. Ercília, que morava próximo ao Cemitério erguido, na Vila Ribeiro, conta que este foi construído nos arredores de Lins, já que depois dele "não havia mais nada" (ACERVO, 2004).

Após algum tempo, este segundo Cemitério de Lins foi destituído e, então, passou a ser denominado, na época, de "Antigo Cemitério". A referida mudança de localização do Cemitério está registrada em livros que tratam sobre a história da cidade (p.e. RIBEIRO, 1995) e também por testemunhas que narraram o conhecimento destes fatos nas entrevistas realizadas e consultadas. Em ambos os registros, há relatos de que houve a remoção dos restos mortais do "Antigo Cemitério" para o ainda existente, Cemitério da Saudade.

Segundo o entrevistado José (2012), que exerce a função de coveiro nos Cemitérios linenses – Saudade e São João Batista, tal mudança ocorrera por dois motivos: devido ao crescimento da cidade, o espaço tornou-se insuficiente e, em razão de este ficar em um local de baixada, algumas vezes, restos mortais e caixões eram levados pela enxurrada.

A segunda mudança do Cemitério se comprova também por registros históricos, tal como a Lei 258, promulgada em 01 de outubro de 1953, que autorizava o Prefeito a vender os lotes do "Antigo Cemitério" da Vila Ribeiro. Nesta lei, ficou claro que, de fato, os terrenos eram próximos do atual Cemitério da Saudade, já que tais lotes ficavam na quadra que compreendem as Ruas Bauru, Paraíba e Av. Saudade, sendo que esta quadra fica ao lado do Cemitério da Saudade (LINS, 1953).

Tais comprovações também continuam no Decreto 538, datado em 13 de março de 1954, no qual o Prefeito da época nomeia pessoas para avaliar os lotes feitos no "Antigo Cemitério" (LINS, 1954). Em seguida, na data de 28 de março de 1956, é publicado o Edital 119, que foi promulgado o Edital de concorrência pública decretado pelo Prefeito Moyses Antônio Tobias para a venda de lotes do "Antigo Cemitério" (LINS, 1956a).

Em 1983, devido a capacidade de sepultamento do Cemitério da Saudade estar chegando ao fim, é proposta, através das leis 2.130; 2.140; 2165, em 1983, e a Lei 2.201, em 1984, a aprovação de verbas destinadas à construção do Cemitério São João Batista, construído em uma área na periferia da cidade (LINS, 1983a; 1983b; 1983c; 1984).

Com base na entrevista e nas visitas aos atuais cemitérios linenses – Cemitério da Saudade e Cemitério São João Batista –, há, no quadro dos funcionários, um administrador e serventes de limpeza pública, sendo que estes últimos são designados a desempenhar o cargo de coveiro.

O depoente José (2012), além de desempenhar a função de coveiro (os sepultamentos, transferências de sepulturas e exumações), também trabalha atendendo ao público e, às vezes, auxilia o administrador, orientando as famílias sobre os melhores meios de realizar o sepultamento.

Outro fato que chama a atenção é que embora seja uma instituição secular, o Cemitério é também o lugar do Sagrado, do Religioso. Nos cemitérios linenses, ocorrem distintos rituais religiosos: ritos católicos, ritos do candomblé, rituais budistas etc.

Conforme apontou José (2012), os ritos católicos, no Cemitério, são a celebração da missa no dia de finados, em uma capela erguida no referido local; o rito do candomblé ocorre nas encruzilhadas, no Cruzeiro e nos portões da frente e do fundo, às segundas ou às sextas-feiras, geralmente ao meio-dia, horário este que eles intitulam como o "horário das almas". Há também budistas que vão para lá no dia do sepultamento e em datas especiais colocar água, comidas nos túmulos e tocar músicas para os mortos.

Algo que chama a atenção no Cemitério da Saudade é o túmulo de Manoel Marcelino, cujo nascimento ocorreu em 1891 e sua morte em 1931, acometido de lepra. No entanto, não é esse fato o diferencial, já que, provavelmente, vários morreram de lepra naquela época. O que chama a atenção é a devoção de muitos por ele. José (2012) disse que ele

> [...] começou a fazer esses milagres e as pessoas foram buscando fé, referente a ele, a cura, e todo mundo foi tendo uma sequência de milagres. É o que o pessoal diz, relativo a uma doença, uma pessoa que usava uma prótese, não precisou usar mais. Então, não tinha um lugar específico para o pessoal trazer todo esse material. Antigamente, existiam árvores do lado do Manoel Marcelino – um pingo de ouro –,

> fazia-se carreata igual o Menino da Tábua[13]. Sabe, aqui tinham carreatas que o pessoal descia e subia para ver. E tem muita gente aqui do bairro que conta que é muito devoto a ele. Muito devoto porque curou.

Com isso, as pessoas demonstravam gratidão pelos milagres que ele realizava e passou a levar todos estes objetos junto a seu túmulo. No momento, a sepultura dele foi cercada, de modo que as pessoas não têm acesso direto. Porém, o depoente abriu a grade que restringe o acesso ao público e eu pude ver as inúmeras placas de agradecimentos, fotos, flores, imagens de santos, objetos, destinados ao falecido Manoel Marcelino.

O entrevistado apontou algumas mudanças nas práticas institucionais ocorridas no Cemitério, pois, a princípio as pessoas com melhor poder aquisitivo conseguiam comprar e sepultar seus entes queridos em locais distintos dos que não tinham uma boa condição econômica. Deste modo, havia distinções quanto ao espaço em que eram sepultados ricos e pobres; porém, esta prática não mais ocorre nos tempos de hoje.

Conforme o depoente, o trabalho de coveiro é difícil, pois é um trabalho duro. Embora o discriminem, ele faz parte de uma nova turma de coveiros. Quando começou a trabalhar no Cemitério, os sepulteiros eram, de modo geral, pessoas desqualificadas profissionalmente e muitos eram alcoólatras. Ao seu ver, isso se dava por dois motivos: a estrutura familiar e as condições precárias de trabalho, sobretudo nas exumações. As autoridades policiais e jurídicas, muitas vezes, iam ao Cemitério e solicitavam a exumação de pessoas que estavam enterradas há dez, quinze dias e o cheiro era insuportável. Segundo José, para suportar esse tipo de trabalho, eles faziam uso de bebida alcoólica.

Ainda falando sobre as condições de trabalho, disse que quando tem de enterrar pessoas conhecidas, não se pode misturar os sentimentos e, no momento, tem de agir com firmeza; somente em seguida é que se pode exprimir seus sentimentos. O depoente disse que são absurdas as mortes de crianças, assassinatos e mortes brutais. No entanto, falou que, com o tempo, foi se tornando frio.

O coveiro, em alguns instantes de sua fala, intercalava com aquilo que ele intitula de "situações engraçadas", nas quais relata o modo como as pessoas têm lidado com a morte; conforme pode ser visto neste caso narrado:

> Um dos casos de exumação que me chamou mais atenção foi o que nós não estávamos aqui nesse Cemitério, e, sim, no São João Batista. Nós fomos fazer uma abertura e, normalmente, a gente olha a causa da morte; não constava nada, morte natural. Então, tiramos a esposa para sepultar o marido dela; porém, a mesma estava

[13] Antônio Marcelino, popularmente conhecido como o Menino da Tábua, é uma personalidade religiosa de devoção popular brasileira, cultuada informalmente pela realização de supostos milagres. Seu túmulo, em Maracaí/SP, é visitado por romeiros, em busca de milagres.

> com a estatura completa; a pele já tinha dado uma murchada, mas pouca coisa [...]; o cabelo; o semblante; o nariz perfeito da pessoa sepultada há três anos, sem se decompor; as unhas intactas; só murchou um pouco porque desidrata o corpo, não é? Vamos falar em estilo madre Teresa de Calcutá [...]; mas ela mumificada, de perfeito o corpo. Até a família passou mal porque não imaginava que iria encontrar uma situação daquela, e, então, os familiares saíram correndo. (risos) (JOSÉ, 2012).

Ao tratar sobre o modo como as pessoas representam a sua profissão de coveiro, narrou que ninguém, no seu bairro, tem preconceito em relação à função que desempenha, mas, em alguns lugares, isso ocorre. Tal como em um episódio descrito por ele em que deixaram um crânio no Cemitério, ele foi orientado pelo seu chefe a fazer um boletim de ocorrência.

> Chegando lá na delegacia, com esse crânio e dizendo que eu era do Cemitério, o delegado olhou para minha cara e falou assim: "*Ó*, você sabe o que você faz com isso aí? Você enterra e não me aparece mais com essas coisas de Cemitério aqui, não". Eu falei: "Não, é que eu fui orientado a fazer um B.O. porque todo instrumento estranho que a gente achar aqui dentro do Cemitério [...]. Imagine se eu colocar um crânio desse aí num túmulo de uma pessoa e alguém resolve fazer um exame de DNA que não vai ser compatível com o do outro *camarada*, como que eu fico?" Então, o delegado disse: "Ah, faz um buraco lá e enterra, rapaz. Mas, chega de vocês do Cemitério ficarem em cima de mim". Eu ia dar a mão para ele, mas o mesmo recuava (risos), e falou *numa boa*, mas a gente sabe que não é *numa boa*. Amedrontado o delegado não ficou, mas, às vezes, as pessoas têm nojo, não pela profissão que é, mas pela contaminação. Hoje os indivíduos são muito mais cultos, têm conhecimento maior referente às doenças, às bactérias e que existe muito aqui dentro, não é? Ficam alojadas por muitos anos; então, em muitos casos, pode pensar que é transmissível (JOSÉ, 2012).

Segundo o entrevistado, dentre as pessoas que frequentam o Cemitério, as que são religiosas parecem ter mais facilidade para lidarem com a morte e com as perdas. Aponta também que muitos linenses solicitam os serviços de sepultamento, mas desconhecem o processo, pois não saberem como funciona o trabalho deles. "Às vezes, você vê um mausoléu – é a coisa mais linda do mundo –, mas não tem condições de fazer o sepultamento, pois, internamente, pode estar desabando; é um túmulo de 1953 ou de 1939. Então, uma hora tudo tem que acabar [...]" (JOSÉ, 2012).

De acordo com o senhor José, somente as pessoas mais antigas que frequentam o Cemitério compreendem o funcionamento do mesmo. Porém, são pouquíssimas as pessoas que vão frequentemente para lá e visitam os túmulos, pois a grande maioria dos linenses vai ao Cemitério para sepultar entes queridos ou no dia de finados. Mesmo assim, percebe-se que

> [...] é diferente a movimentação das pessoas em relação a dez, vinte anos atrás. Eu sou morador antigo aqui e em todas essas ruas próximas ao meu local de trabalho, você não conseguia andar! Principalmente no dia de finados! Nós éramos moleques, subíamos no canto do muro para ver; você quase não via túmulo, você via pessoas.
> Atualmente, caiu pelo menos de setenta e cinco a sessenta e cinco por cento o número de pessoas que frequenta o Cemitério, mesmo no dia de finados.
> São poucas as pessoas; você pode contar nos dedos, no intervalo de vinte, vinte e cinco pessoas que vêm periodicamente ao Cemitério; antigamente era muito mais (JOSÉ, 2012).

José (2012) observa que, nos dias de hoje, "raramente se vê crianças nos sepultamentos [...]"; as que se fazem presente geralmente são filhos do falecido ou muito próximos dele. Há também uma diminuição no número de pessoas que acompanham o féretro e os sepultamentos; aquelas que são solteiras ou com poucos familiares são as que permanecem até o fim; mas, por vezes, há três ou quatro pessoas acompanhando o enterro e, às vezes, ninguém.

As pessoas

> Não estão sabendo absorver esse tipo de situação. Ocorreu um caso engraçado [...]. Hoje nós trabalhamos em dois e até em três para acompanhar um sepultamento, porque já aconteceu de um nós, aqui do Cemitério, levar um "pé de ouvido", por conta de um familiar não querer que a pessoa fosse enterrada, e chegou a bater no funcionário. A pessoa alegava que não queria que o ente querido fosse embora, tamanha era a dor da perda. E fora os casos engraçados, não é? Uma briga porque fala que o túmulo é dele, o outro não é, sabe? Aí, às vezes, você está sepultando e escutando um falando [...]. 'Oh! A gente precisa agora ver o negócio do inventário'. Então, existem casos engraçados (JOSÉ, 2012).

Com base no que observa e ouve nos sepultamentos, as pessoas que mais choram são, muitas vezes, as que mais "devem" alguma coisa para o outro que morreu.

> Nessas conversas, percebo esse sentimento de ter faltado algo, das pessoas terem se preocupado só com coisas supérfluas, pois, o ser humano procura hoje o *status*, não o próximo. Você cria o laço com o pai, com a mãe, com os filhos, certo? Opa! Tem pai, mãe e filhos. Mas, e os avós? E os tios? Então, existe todo esse ciclo (JOSÉ, 2012).

Por fim, relata a sua concepção da morte como passagem, e diz que sempre a imaginou como um ser grande, de uns dois metros, que usava constantemente um capuz. Ao seu ver, para enfrentar melhor as perdas e a morte, é necessário deixar as coisas materiais e amar o seu próximo; bem como construir uma vida de qualidade.

- As instituições religiosas: ritos e crenças mortuárias

Na sociedade linense, as religiões exercem papel relevante nas situações de morte e do morrer; assim, a religião também compõe o STL. Portanto, é importante compreender a função das instituições religiosas na vida dos crentes que se veem próximos da morte e daqueles que perderam entes queridos, a fim de que possamos melhor compreender a relação dos linenses com a morte e com os mortos.

As religiões, de modo geral, são dirigidas por líderes religiosos que, muitas vezes, participam dos momentos finais do doente ou moribundo e após a morte realizam visitas aos entes queridos e/ou estes últimos vão até os templos religiosos, já que algumas dessas religiões realizam rituais e orações pós-morte, em pról do defunto e/ou do familiar.

Há que deixar demarcado que a cidade de Lins possui várias denominações religiosas e tal como no Brasil, em 2010, havia uma maioria significativa de católicos (42.748); porém, na cidade, há também evangélicos (19.945), espíritas (1.991), budistas (600), entre outras denominações religiosas. Assim, percebe-se que a esmagadora maioria dos linenses professa uma religião (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

Levando-se em conta o pluralismo religioso linense seria muito dificultoso e até inviável, em uma pesquisa exploratória, entrevistar todos os representantes das distintas religiões. Porém, dada a importância da religião na temática em questão, foi feita a opção em investigar as práticas e discursos católicos, por ser este o primeiro credo instituído nas terras linenses e também devido ao número representativo de seguidores. Deste modo, optamos por entrevistar um padre, em busca de melhor compreender o papel das religiões no STL. Aurélio (2012) é padre diocesano e professor (leciona a disciplina de Escatologia) em uma Faculdade de Teologia.

Segundo o entrevistado, a função do padre é ministrar os sacramentos e realizar atendimentos pastorais, acompanhando e, muitas vezes, sendo uma referência para vários momentos da vida dos fiéis, dentre eles, no momento final da vida e na lida com a morte, já que o padre, muitas vezes, acompanha o católico nas diversas instituições linenses e nos distintos intantes do processo do morrer: no adoecimento (em casa ou no hospital), no funeral (Velório e Cemitério) e no pós-sepultamento celebrando rituais como as Missas oferecidas aos fiéis defuntos (Igreja).

Dentre os trabalhos que o padre realiza que estão diretamente ligados à morte são: o trabalho ligado à Pastoral da Saúde; Eucaristia; à Unção dos Enfermos e o Ritual de Exéquias.

A Pastoral da Saúde atende pessoas enfermas em que há grande probabilidade de cura ou recuperação; porém, também atende os doentes que correm risco de morte. Estes, são visitados e a eles é levada a Eucaristia.

Segundo Aurélio (2012) quando o católico percebe-se moribundo, uma vez que tem consciência da proximidade da morte, recebe a Eucaristia. Na doutrina católica, a Eucaristia é um sacramento próprio de preparação para a passagem desta vida, por isso, quando é administrado aos doentes incapazes de sair de casa, é denominado de viático. O que faz muito sentido para os que comungam desta crença, pois a palavra viático, dentre outras coisas, significa provisão de dinheiro e/ou de gêneros para viagem (HOLANDA FERREIRA, 1986).

A Unção dos Enfermos é outro sacramento ligado à morte, pois os católicos creem que, através deste sacramento, se dá o perdão dos pecados e prepara a pessoa física, espiritual e psiquicamente para a passagem desta vida. O sacramento da Unção dos Enfermos era denominado Extrema Unção, pois o sacerdote era chamado para ministrá-lo, no momento extremo da vida do cristão, para que este pudesse se preparar para o acesso a outra vida. No entanto, após o Concílio do Vaticano II (este ocorreu entre 1962 e 1965), embora esse sacramento continuasse sendo aplicado na preparação do moribundo para a nova vida, ocorreram mudanças nele, o qual passou a ser nomeado de Unção dos Enfermos e ganhou também uma nova dimensão: a de sacramento de cura (física, psíquica ou espiritual) (AURÉLIO, 2012).

Segundo Aurélio (2012), depois do Concílio acima citado, o termo Extrema Unção tornou-se "[...] até um termo em desuso, não se usa mais Extrema Unção, mas Unção dos Enfermos. Então, houve, em termos de cunho pastoral, essa inversão na terminologia. Não só nela, mas na prática e na visão sobre esse sacramento".

É preciso frisar que, embora se tenha outra concepção sobre este sacramento, há católicos ainda que veem nele, um sinal da morte e, às vezes, por isso, rejeitam a presença do padre. O depoente apontou que nesses casos faz uma catequese sobre o novo sentido dado a este sacramento.

Por fim, o entrevistado indicou, dentre as funções que exerce, que o ritual de exéquias está propriamente ligado à morte e aos mortos. Em Lins, estes rituais, de modo geral, ocorrem no Velório Municipal e há uma escala de sacerdotes de diversas Paróquias ou ministros, que são solicitados para a realização deste ritual junto ao defunto (cujas orações são endereçadas) e a sua família (a quem busca-se confortar). O sentido desta celebração é de sufrágio ou oração ao morto, a fim de que possam ser apagados os seus pecados e seguir rumo ao céu. Aurélio (2012) ressalta que atualmente "têm pessoas que morrem sem a celebração das

exéquias. Morrem, são sepultadas e não se tem a presença da igreja no velório, porque há um indiferentismo religioso por detrás muito acentuado, mesmo que as pessoas não se deem conta de que estão indiferentes à religião; hoje é comum essa prática".

Outra prática existente é a "missa de corpo presente", que é assim intitulada, pois é celebrada pelos católicos vivos em pról do falecido, cujo corpo se faz presente na igreja – por isso, a terminologia "corpo presente". Nesta celebração, as orações são dirigidas ao defunto e ressaltam o sentido maior da fé cristã: a ressurreição. Embora não seja o sentido central, ela também visa confortar a família. Na prática, esta missa, em Lins, ocorre raramente, pois, segundo o entrevistado,

> A missa de corpo presente não é mais comum. Pelo menos nas cidades que eu trabalhei são raros os casos. Nós, sacerdotes é quem, muitas vezes, oferecemos para um ministro da Eucaristia; aí conversamos com a família. Também para alguém muito ligado à comunidade. Mas, dizer que é uma prática que as pessoas ligam, solicitam, insistem, não existe mais isso. Pelo menos na nossa região, não.

Segundo Aurélio (2012) em cidades menores, como Sabino (cidade que faz divisa com Lins), por exemplo, é comum que, no trajeto entre o velório e o cemitério, o corpo passe pela igreja, tal como no tempo pré-Concílio do Vaticano, em que "[...] a família que quisesse que seu fiel fosse encomendado, passava necessariamente pela igreja, onde tinha a missa de corpo presente. Quando não se tinha tal celebração, é porque o fiel não era tão católico assim. Então, o corpo era aspergido na porta da igreja; nem entrava nela. Mas, era um hábito passar pela igreja".

Já a missa de Sétimo Dia é uma prática religiosa em que os católicos, sete dias após a morte, oferecem uma missa em intenção à alma do morto. Esta prática é ainda comum entre os católicos linenses, os quais a solicitam com frequência, ocorrendo até mesmo quem o faça em intenção a um ente querido que morava em outra cidade (AURÉLIO, 2012).

O entrevistado aponta que toda semana ocorrem missas de Sétimo Dia e, nelas, sempre há um número mais expressivo de fiéis se comparado às missas comuns. Nas missas de Sétimo Dia até pessoas praticantes de outros credos costumam ir. O depoente, no entanto, critica que muitos solicitam tais missas de maneira supersticiosa, imaginando que a realização ou não desta missa coincidirá respectivamente em salvação ou condenação daquela alma; porém, rebate dizendo que isso dependerá de todas as ações realizadas em vida e não em decorrência deste fato isolado.

Outra prática, ainda comum, que ocorre após o término da missa de Sétimo Dia, são as entregas dos denominados “santinhos”, nos quais sempre há um dizer bíblico e/ou contando algo da história da vida da pessoa falecida e sua fotografia (AURÉLIO, 2012).

Os rituais e os sacramentos católicos são realizados pelos ministros ordenados seguindo livros específicos que preveem o uso de determinados símbolos, gestos, falas e leituras bíblicas. Entre eles há o Missal Romano, que é um livro eclesiástico, usado na Missa de Rito Romano para as leituras próprias do celebrante; neste livro contêm vários tipos de orações eucarísticas (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, 2000). Outro livro litúrgico importante para os católicos é o Sacramentário, no qual reúnem os ritos mais frequentemente celebrados por clérigos (p.e. Exéquias) (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2003). Deste modo, é garantida a universalidade dos rituais católicos, dentre eles os de cura e fúnebres, os quais seguem um determinado padrão tanto na sua execução quanto nas indicações e restrições dos mesmos.

Com base na experiência adquirida nos seus atendimentos, testemunhando inúmeros desenlaces desta vida, Aurélio (2012), embora não saiba explicar, percebe a importância desses ritos para a pessoa que crê, bem como a relevância de ser cuidado, no final da vida, por alguém que represente algo a ela. Disse que “[...] comumente acontece, ao que parece, das pessoas esperarem este último momento. É impressionante, é algo até meio inexplicável!”. Pois, nota-se que “muitos não conseguem morrer – se é que a gente pode dizer assim – antes de o padre chegar, antes da presença do sacerdote para a unção ou mesmo só pela presença [...]” (AURÉLIO, 2012).

Segundo Aurélio (2012) a escatologia dos cristãos católicos passam pela morte de Jesus, a qual é relevante para a profissão de fé dos fiéis que creem que Jesus assumiu a natureza humana na sua integridade, com exceção do pecado; deste modo, também passou pelo sofrimento, dor, morte e foi sepultado[14].

Tais ocorrências são cruciais para a escatologia cristã, seja de católicos ou protestantes, pois acredita-se que, no terceiro dia após a sua morte, o Cristo ressuscitou, vencendo-a e abrindo os céus a todos os crentes. Assim, a Ressurreição é uma categoria essencial na escatologia cristã, pois espera-se que, após este fato, os crentes irão padecer e morrer, como ocorreu com o Cristo, mas tal como Ele ressuscitarão para uma nova vida. Se a Ressurreição é um fator comum de fé entre os cristãos das mais distintas denominações, há

[14] Com base nisso, o Código Canônico aponta como prática recomendável o sepultamento, muito embora, a igreja não proíba a cremação; porém, só a admite em situações estritamente necessárias, nas quais o translado do corpo seria muito difícil ou oneroso (AURÉLIO, 2012).

divergências no modo em que esta ocorre, nos processos, estágios e momento em que ela se dará.

Na escatologia católica, esta vida é transitória e, por isso, consiste em uma preparação para a vida eterna. Sendo assim, a morte é vista como uma passagem para outra vida, e tal processo é denominado Ressurreição e ocorre em dois momentos. Primeiro se dá a Ressurreição parcial e um julgamento fragmentado, que ocorre no instante da morte, no qual é definido se essa pessoa está salva ou condenada. Na teologia católica, há também um estágio intermediário, denominado Purgatório, que consiste em um período de purificação, onde há a última chance concedida pela misericórdia divina. Por fim, há um terceiro estado de vida, denominado Inferno, no qual ruma o réprobo, cuja condenação é ficar privado da face divina para toda a eternidade. Neste estado, ficam aqueles que foram destituídos de estar na presença de Deus (AURÉLIO, 2012).

O depoente aponta que, muito embora a Ressurreição parcial, ocorrida em função do julgamento fragmentado, seja um princípio de Ressurreição, há um segundo momento em que acontecerá, tal como descrito pelas escrituras, o julgamento final, que se dará na Parúsia, que consiste na volta de Jesus, aguardada pelos cristãos, desde que Este, ao ressuscitar, ascendeu aos céus. Neste dia, Deus mesmo virá julgar os vivos e os mortos. Portanto, de modo geral e resumido, Aurélio (2012) descreve a escatologia católica nas suas principais categorias.

> Portanto, nós temos um julgamento parcial que acontece no instante da morte e, depois, um julgamento final dos vivos e mortos. [...] Por isso, é importante pensar, na escatologia católica, sobre esses conceitos: primeiro de morte; depois Ressurreição parcial; Ressurreição final; julgamentos parcial e final; Céu; Purgatório e Inferno. Todos esses conceitos são categorias dentro da teologia católica.

Como não é possível e nem intento desse trabalho descrever todas as escatologias das religiões linenses, além da escatologia cristã, traremos a título de exemplo, outra religião presente em Lins, o Espiritismo, que surgiu em 1857, após Alan Kardec publicar “o Livro dos Espíritos” e começou a ser difundida no Brasil, na segunda metade do século XIX. Nos anos de 1920 e 30, o *kardecismo* tornou-se fundamento sociocultural para a constituição da Umbanda (religião que também possui seguidores em Lins). Conforme aponta Lewgoy (2008, p. 88), “O próprio uso ordinário do termo ‘espírita’, no Brasil, passou a abranger uma ampla gama de religiões e práticas, de *kardecistas* a praticantes das religiões de possessão de matriz africana”.

Atualmente, o Espiritismo possui distintas denominações ou expressões, e, em Lins, há seguidores de diferentes denominações. Guardadas as devidas diferenças, estes, também,

tal como os cristãos, defendem a ideia de vida após a morte; no entanto, acreditam que isso se dará através de um outro fenômeno, denominado Reencarnação, que, basicamente, consiste em um processo de purificação do espírito, que necessitará reencarnar para corrigir seus erros em vidas passadas e evoluir até atingir a perfeição.

Esta menção fora feita para evidenciar a situação paradoxal das diferentes religiões linenses, que, por um lado, há algo que as liga – a crença na vida após a morte –, ou seja, possuem uma escatologia. Por outro, as doutrinas escatológicas dessas denominações religiosas podem ser muito ou pouco divergentes, mesmo entre grupos afins como os cristãos (p.e. Nas escatologias católica e protestante há pontos convergentes e divergentes).

Aurélio (2012) disse que uma das dificuldades no exercício de sua função é que o líder religioso lida com ambientes diversos, marcados por alegrias, dores, tristezas e sofrimentos, já que ora está realizando um batizado, um casamento, uma confissão, um aconselhamento, a visita a um doente, e ora um velório. Sendo que é comum o padre sair de um ambiente alegre e se deslocar, em seguida, para um ambiente marcado por tristeza e sofrimento. Segundo o depoente, isto é difícil, estranho e requer que o padre faça a devida separação. Para ele, isso, a princípio, era difícil, mas já lida bem com essas situações.

O depoente apontou as situações de morte que mais o impactaram, sendo que algumas delas o deixam bem impressionado, que são aquelas "[...] situações em que a pessoa tem uma morte serena; já passei por muitas ocasiões assim, onde, de repente, a pessoa acaba morrendo como um 'passarinho', como dizem" (AURÉLIO, 2012). Outras situações de morte que o impactam e que lhe causam má impressão são aquelas

> [...] em que a pessoa está agonizando demais, e, aí, então, muitas vezes, não dá para você colocar a mão na pessoa porque também tem toda uma questão de higiene, pois, em muitos, está saindo sangue por todos os orifícios; é um tanto complicado! Outra situação que me chama sempre a atenção é quando o doente está na UTI, pois é uma outra realidade, com um monte de aparelhos, entubados, inconsciente; então são essas as situações assim, mais [...]. Agora, é claro, o que mais impressiona são sempre os acidentes. Quando uma pessoa morre em um acidente [...] (AURÉLIO, 2012).

Conforme pode se ver, o líder religioso vivencia distintos momentos do processo do morrer com aqueles que estão morrendo e/ou com seus familiares; bem como testemunha as intercorrências destes fatos. Para desempenhar essa função, o entrevistado aponta que os padres são preparados na graduação de Teologia, sobretudo em algumas disciplinas como: Psicopatologia (na qual estuda sobre o processo do luto) e Liturgia na qual aprendem como ministrar os sacramentos e sacramentais, onde estão presentes os diversos rituais e bençãos.

Além desta formação teórica, enquanto seminaristas, realizam uma formação prática, nos finais de semana, em alguma paróquia, na qual realizam o estágio pastoral. Neste, vivenciam as questões práticas da vida de um padre, em companhia de algum ministro ordenado, sendo que, dentre outras coisas, experimentam e lidam com as tarefas relativas à morte e ao morrer, lembrando que algumas funções e tarefas já podem realizar e outras só auxiliar ou acompanhar, já que são próprias do sacerdote ordenado. O entrevistado apontou que, durante este estágio, verificava como o sacerdote ministrava os rituais e o modo como reagia às diversas situações; bem como vivenciava com o povo a sua lida com a morte.

Muito embora recebesse uma preparação teórico-prática para lidar com a morte, ressalta que, "[...] como qualquer ciência, existem coisas que aparecem que a gente não encontra nos manuais e a gente tem de lidar com os instrumentais que temos" (AURÉLIO, 2012). Aponta que, muitas vezes, não há nada a se dizer, o que resta é ficar calado e estar presente, junto às pessoas, dando suporte para que elas acolham aquilo que não tem explicação, que, na verdade, é um mistério. Porém, as pessoas se veem no meio a um conflito, questionam e indagam querendo respostas do líder religioso, mesmo diante a estas situações em que não há respostas, pois

> Como explicar aquele momento? Se é que tem explicação teologicamente. Que tipo de palavra dirigir a esta família? É uma situação complicada, principalmente com jovens. Eu passei por muitas situações assim. Falece um jovem num acidente totalmente inesperado e você vai explicar o quê? Foi Deus quem quis? Até que ponto a morte é permitida por Deus, em alguns casos? Então, são questões assim, bem conflitantes dentro da Teologia. Uma coisa é a clareza teórica da questão, outra coisa é a transmissão dessa teoria dentro de uma prática concreta, tão difícil, numa hora tão complexa. São essas as questões que, até hoje, me deixam muito intrigado (AURÉLIO, 2012).

No início, logo após ordenado, o depoente disse que enfrentou dificuldades em lidar com a dor e a morte das pessoas que atendia; disse que sofreu demais e pensava muito no que vivenciava. No entanto, com o passar do tempo e com a prática, foi aprendendo e criando estratégias para lidar melhor com a morte, de modo a não sofrer tanto como no início de sua vida presbiteral.

> Mas, hoje tento ser [...]. Vamos dizer – não é a palavra mais adequada, principalmente em termos de religião –, mas o mais profissional possível. Ser carinhoso, atencioso, caridoso; naquele momento de dor, eu me envolvo enquanto estou ali; saí na porta, entrei no carro, vim embora para minha casa, eu já não fico lembrando mais, porque também você vive esse momento de dor, até num

> determinado momento com os familiares, e se você ficar ruminando a dor de todos, aí, tem que procurar o psicólogo depois (risos) (AURÉLIO, 2012).

Em outro momento da entrevista o questionei se, no seu trabalho, ele vivenciava situações em que tinha que lidar diretamente com a morte. Nisso ele respondeu que: "O padre lida diretamente com a morte, ainda bem que é a dos outros, não é a nossa." (risos) (AURÉLIO, 2012). Tais fatos parecem evidenciar o uso de chistes como um meio de enfrentamento aos sentimentos e emoções tão desconcertantes, oriundos da morte e da sua lida, tais como: as incertezas, mistérios e situações limites de dor, sofrimento e desamparo.

Com base no seu trabalho e nas suas vivências, o padre se posicionou diante a algumas situações e fatos relativos à morte e ao morrer, os quais tem testemunhado na cidade de Lins. Uma das constatações observadas é o modo distinto em que se vivencia o funeral entre os mais ricos e os mais pobres, na sociedade analisada.

> Em se tratando das crianças em funerais, eu observo que, como tudo em nossa vida, há uma divisão de classes. Nas classes sociais mais simples é tudo muito solto; há crianças debruçadas em cima dos caixões, com pão na mão e um copo de guaraná; isso é comum. Agora, nas classes sociais mais elevadas há uma preservação, a não ser que seja filho do falecido; então, se leva a criança um pouquinho, mas vê-la correndo ali, nas classes elevadas, média e alta, não é comum, não é comum. Há um medo também. Cria-se um medo em torno da morte, já colocado lá na cabeça da criança (AURÉLIO, 2012).

O entrevistado também fez críticas ao modo em que as religiões cristãs, inclusive partes da Igreja Católica, têm se posicionado em relação a temas como: dor, sofrimento, doença e morte. Pois, ao seu ver, o discurso e a prática religiosa têm caminhado para um mero "conformismo religioso", embasados em uma "teologia" e "espiritualidade" pentecostal ou neopentecostal, sendo que, principalmente nesta última, há uma ênfase nos seguintes fenômenos: cura, salvação, prosperidade, milagres e uma exacerbação da emoção. Em sua opinião, não há mais princípios na prática religiosa, não se fala mais em renúncia, abnegação, sofrimento, sacrifício, dever e controle da vontade.

Segundo o depoente, o que tem ocorrido é a transformação da religião em um "mercado religioso" em que se oferta aquilo que as pessoas gostam.

> Tanto é que a própria pregação das dores de Jesus, da morte, não é uma pregação tão atual e que satisfaça, mas, sim, a pregação da glória, da vida, daquilo que Jesus veio trazer de coisa boa para a gente. Então, essa é a pregação atual. Portanto, como você vai falar da morte dentro desse cenário que a gente criou hoje? É um tanto complicado! As pessoas não querem ouvir (AURÉLIO, 2012).

Na opinião do padre, na sociedade linense, de modo geral, as pessoas sentem muito e não se mostram preparadas para morrer e sequer levam isso em conta; nem mesmo as pessoas idosas, adoecidas aceitam a morte.

> Eu penso que sempre a realidade da morte é muito difícil para as pessoas. Ninguém espera morrer e ninguém quer morrer; esta é uma verdade. As pessoas, às vezes, estão lá com uma doença incurável, na cama, sendo a morte uma certeza, só que, nas conversas individuais, sempre percebo que a pessoa não quer morrer; há uma não aceitação. É muito difícil uma pessoa estar totalmente preparada e aceitar a realidade da morte. Nem a pessoa em si quando se tem consciência, muito menos familiares e aí não tem idade [...]. Eu percebo uma não preparação (AURÉLIO, 2012).
>
> Mesmo com as pessoas idosas, pessoas curvadas, pessoas que talvez não tenham mais que uns cinco anos de vida [...] Embora, não seja Deus para dizer assim, estas, não têm muito mais perspectiva de vida; mas a pessoa não quer morrer, acredita que não vai morrer tão cedo (AURÉLIO, 2012).

O depoente aponta que a morte em si, desconectada da crença que possui na Ressurreição, pautada em um "existencialismo puro", é muito difícil de ser enfrentada.

> A morte em si causa medo porque imagine seu corpo sendo sepultado; imagine seu corpo sendo velado. Então, todo esse processo também de aparato ali, do caixão, flores, o fato da tristeza causada às pessoas que você mais ama. Então, tudo isso fica como mistério e a pessoa não quer causar dor e sofrimento a ninguém. Até mesmo essa passagem se torna para onde vou? O que vou fazer depois? Como vai ser lá embaixo enterrado? Então fica uma coisa bem existencial. Isso dificulta! (AURÉLIO, 2012).

O padre disse que sempre imaginou a morte como um momento de muita luz, uma grande luz que envolve e chama; essa luz é Jesus. A sua concepção pessoal da morte coincide com a doutrina cristã, marcada na sua fé na Ressurreição, que segundo ele, causa-lhe um grande conforto e esperança diante a morte. "Então, a Ressurreição, para mim, se torna algo muito confortante, e eu não consigo ver a morte, se ela não tiver ligada à Ressurreição, pois são duas situações que estão unidas para mim" (AURÉLIO, 2012).

O depoente apontou que já teve perdas significativas em sua vida; bem como teve sonhos relativos à morte e até disse que isso é comum, e que, por um tempo, teve um sonho recorrente. "[...] Eu perdi um grande amigo, recém-ordenado e éramos muito próximos. Então, por um ano, mais ou menos, fiquei sonhando com ele, como se ele estivesse vivo. Ainda é comum, por exemplo, quando me vem à lembrança da pessoa dele, depois já de quatro anos que ele faleceu, lembrar dele".

Conforme pode ser visto, são várias as situações que o padre vivencia em relação à morte, mas não seria nenhum exagero, generalizar (guardando as particularidades subjetivas e

da religião ou crença que representam) que muitas dessas situações são experienciadas por outros líderes religiosos linenses, em decorrência das responsabilidades e deveres semelhantes que exercem. Pois, entre outros, espera-se que estes deem respostas aos fiéis vivos sobre as incertezas e os mistérios que cerceiam a morte e, em muitos casos, busca-se, nestes, qualquer ação ou palavra que gere algum tipo de conforto aos entes queridos do morto. Por fim, em vários dos diferentes credos linenses, se espera que o líder religioso seja um mediador dos mortos, "abrindo as portas" do novo mundo, o mundo dos mortos.

5.3 BREVE RECAPITULAÇÃO DO STL

Diante do risco de morrer ou da morte propriamente dita e até após a morte, os linenses possuem estratégias de enfrentamentos prévias aos impactos psicossociais gerados por tais situações. Isso pode ser verificado nas pré-definições dos papéis e respectivas tarefas relativas à morte e ao morrer estabelecidas por eles, que em decorrência da sua estrutura e funcionamento dividimos, num primeiro momento, em quatro categorias.

A primeira categoria é composta pelas instituições que denominamos de saúde e salvamento, as quais buscam impedir a ocorrência da morte, através do uso das técnicas e tecnologias biomédicas e de resgate. A segunda categoria é constituída pelas instituições policiais, cujo objetivo é garantir a segurança da coletividade, e, em última instância, dar garantias aos cidadãos linenses para não morrerem de morte violenta; porém, para cumprir isso, podem ocorrer mortes, sejam dos próprios policiais ou daqueles tidos como criminosos; e, por fim, quando morre uma pessoa por crime ou acidente, cabem às instituições policias a investigação da causa *mortis*. A terceira categoria consiste nas instituições funerárias, cujas tarefas são relativas ao pós-morte, do deslocamento e preparação do corpo até o sepultamento e proteção da sepultura e dos cadáveres ou restos mortais. Finalmente, a quarta categoria é composta pelas instituições religiosas, cujas funções, em relação à morte, se estendem em todo o processo do morrer, dos rituais de cura aos rituais funerários; bem como oferecem aos seus membros algum tipo de escatologia.

Tais instituições, algumas integralmente e, outras, partes de sua estrutura e funcionalidade são destinadas à lida para com a morte. Embora estas não sejam suficientes diante à morte, são necessárias, visto que se complementam e juntas integram o STL,

formando um todo que facilita a reestruturação social e individual, ou seja, propicia a retomada da vida, na sociedade linense.

6 O SISTEMA TANATOLÓGICO BORORO (STB)

Se me quiseres amar, terá de ser agora: depois estarei cansada.

Minha vida foi feita de parceria com a morte: pertenço um pouco a cada uma... (Lya Luft)

6.1 APONTAMENTOS SOBRE O POVO BORORO E SUA HISTÓRIA

O STB fundamenta-se na cultura e na historicidade Bororo; portanto, para adentrar no conhecimento do STB, é necessário, ao menos, breves considerações sobre a origem, história de ocupação dos seus territórios, a organização social, política e econômica e, por fim, as instituições e papéis diretamente ligados à morte e aos mortos.

Os Bororo foram amplamente estudados por muitos estudiosos brasileiros e de diversas parte do mundo. Segundo Bordignon (2001) é a tribo indígena mais estudada do Brasil e uma das mais estudadas do mundo. Ainda assim, a origem deste povo é um tanto desconhecida, pois o que se sabe provém dos mitos de fundação Bororo e de hipóteses levantadas por estudiosos.

Há uma hipótese que aponta que os índios americanos migraram, há milênios, do território asiático (ENAWURÉU, 1986) e há apontamentos de que os Bororo chegaram ao território ocupado por eles, através da descida pelos vales dos rios Negro, Amazonas, Madeira, Mamoré e Guaporé, vindo a se instalar em um território, na parte central do Brasil, de aproximadamente 350.000 Km^2 (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962). “Essa área extendia-se, desde um pouco além da divisa com a Bolívia, à Oeste, até além do rio Araguaia, ao Sul de Goiás, alcançando o Triângulo Mineiro, ao Leste. Desde as cabeceiras do rio Cuiabá e rio das Mortes, ao Norte, até às dos rios Coxim e Negro, ao Sul (ENAWURÉU, 1986, p. 2). Segundo Ochoa Camargo (2001) calcula-se que a população Bororo, até o início do século XVIII, era cerca de 10.000 habitantes.

Outra fonte relativa à origem, ou melhor, ao ressurgimento[15] deste povo é a lenda Bororo da inundação. Conta-se que *Meríri Póro,* do clã dos *Páivoe*, metade *Tugaregue*, provocou a inundação geral, pois flechou o espírito *Jaccoméa*. Ninguém se salvou, exceto *Meríri Póro* que, agitando um tição aceso, avançou o cume de um morro coberto pelas águas.

[15] Nesta lenda fica indicada a existência de um grupo Bororo que antecedera a inundação.

Dali jogou no elemento líquido uma pedra abrasada no fogo, alimentado pelo seu tição, e viu que a água começou a diminuir. Jogou outras com resultado tão prodigioso que paulatinamente as águas do rio baixaram. Nisso, percebeu que a aldeia e todos os Bororo haviam sucumbidos. Ao descer do morro e depois de muito andar, *Meríri Póro*, avistou uma fêmea de veado, com a qual se uniu e teve filhos e filhas. Os primeiros nascidos tinham algum vestígio hereditário da mãe; porém, os últimos eram já Bororo perfeitos. Assim, *Meríri Póro* repovoou a aldeia Bororo e dividiu-a como antes da inundação, nos moldes tradicionais (ALBISETTI, VENTURELLI, 1969).[16]

Essa lenda é relevante, pois, além de narrar o ressurgimento da nação Bororo, também justifica e legitima a complexa organização clânica, que consiste em duas metades exógamas, denominadas *Ecerae* e *Tugarege* (COLBACCHINI; ALBISETTI, 1942). Os Bororo, mesmo se dividindo nestes dois clãs, também se subdividem em oito subclãs, que têm por chefe de linhagem um totem, sendo este, um animal ou uma planta (ALBISETTI; RAVAGNANI, 2009). Os membros de cada clã se diferenciam através dos nomes próprios, das penas de aves utilizadas na fabricação dos seus adereços e nos seus cantos religiosos (SCHADEN, 1959).

Segundo Colbacchini e Albisetti (1942, p. 5) são poucas as tribos indígenas que se encontram tão bem divididas ou subdivididas e governadas por costumes e leis tão particulares, como a Bororo. As duas metades possuem obrigações mútuas para com a outra, sobretudo nos casamentos e funerais, originando, assim, vínculos de parentesco e solidariedade; já que os *Tugarege* casam-se com *Ecerae* e vice-versa; bem como os funerais são preparados pelos integrantes da metade oposta.

A sociedade Bororo é matrilinear, pois a mulher é quem transmite o nome à sua descendência. Deste modo, os filhos pertencem ao clã da mãe e habitam na cabana do clã materno e quando os homens se casam vão para a cabana de sua mulher. Os casamentos seguem regras bem definidas de exogamia, sendo vetadas as relações sexuais entre os membros da mesma metade; já que os homens e mulheres devem se casar com membros da metade oposta e, de preferência, que ocorra com os subclãs pré-indicados. Antes do casamento, são proibidos conversas e gracejos entre homens e mulheres das distintas metades. São admitidos casos de bigamia, mesmo porque os heróis míticos, Baítogago ou Birimoddo, possuíam duas mulheres, bem como é admitida a prática do divórcio (SCHADEN, 1959).

A aldeia Bororo geralmente fica estabelecida em local de vegetação baixa e próximo a algum rio. Uma vez determinado o local da aldeia, esta é construída em uma disposição

[16] Albisetti e Venturelli (1969) apontam a existência de algumas variações desta lenda.

circular, sendo que as choupanas são erguidas baseadas, criteriosamente, na divisão da tribo. Assim, do lado leste ficam os *Tugarege* e, ao oeste, os *Ecerae* (ALBISETTI; RAVAGNANI, 2009).

Embora convencionou-se chamar esta etnia de Bororo, na verdade, eles se autodenominavam de *Boe.* Segundo os autores Colbacchini e Albisetti (1942, p. 22),

> Bororo é o nome de um herói dos tempos passados e significa também pátio, praça, largo da aldeia. Parece, como nos contaram velhos índios, que os primeiros civilizados, ao chegarem à aldeia, tentaram entrar nas malocas. Os aborígines, não o querendo, colocara-se à porta e, indicando o terreiro, pátio ou largo que existe sempre em seus acampamentos, gritaram: "*Ka ba boeba*? ... *boróro* ... *boróro*", o que quer dizer: "que quereis? ... na praça ... ide lá, na praça". Com a repetição da palavra Bororo, os brancos entenderam ou interpretaram que os índios quisessem dizer que se chamavam assim. E, deste modo, ficou consignado o referido termo para indicar esse grupo de ameríndios que se chamavam "*boe*" ou "*orari*".

O *bororo,* cuja tradição equivaleria ao pátio central, fica localizado na região central do círculo formado pelas choupanas e consiste em um espaço social comunitário destes índios. No centro da aldeia, é construído o b*aíto*, a choupana central, também conhecida como a casa dos homens, pois abriga os homens solteiros iniciados e onde os homens casados passam grande parte do dia, dentre outras coisas, produzindo artefatos necessários para as cerimônias religiosas e diversões (arcos, flechas, ornamentos, redes de pesca etc.). As mulheres só podem adentrar ali em algumas situações, sendo que, caso rompam tal regra, são consideradas libertinas. No *baíto* são realizadas muitas festas, danças e rituais. Deste modo, a choupana central é considerada o centro social e religioso da tribo (ALBISETTI; RAVAGNANI, 2009; SCHADEN, 1959).

Os Bororo, antes do contato com o não-índio, eram semi-nômades e o sistema econômico desta etnia consistia na coleta de frutas silvestres, caça, pesca e possuíam pequenas roças de milho, fumo e algodão. Tais atividades ocorriam com base nos recursos ambientais e sazonalidade dos locais em que situavam as suas aldeias (ENAWURÉU, 1986).

Na sociedade Bororo, o ancião é uma figura importante e, de modo geral, respeitada, que compõe o conselho executivo da aldeia, enquanto membro permanente (BORDIGNON, 2001). Quando a visitamos, percebemos o quanto os Bororo respeitam seus anciãos. Isso é possível notar nas relações da Yasmin (2012), uma das entrevistadas, com a sua avó. A primeira contou que ela e seus irmãos tiveram vários ensinamentos relativos à vida e à cultura Bororo com a avó, a qual todos os familiares respeitavam muito. Pois, segundo a depoente, "ela era sábia! Nossa, meu Deus, Ninguém fazia uma coisa sem a palavra dela! Nunca falou uma coisa sem saber. Tudo que ela falava para mim foi justamente nesse caminho que eu

estou pisando. A minha família nunca se perdeu porque ela sempre contou as histórias dos nossos antepassados até hoje".

- O contato interétnico entre os Bororo e os "civilizados"

A organização social, política e econômica e parte da história do povo Bororo foi marcada e influenciada pelo contato interétnico com os "civilizados". O contato dos Bororo com a sociedade ocidental iniciou-se, no século XVII, com os bandeirantes (busca por ouro). No século XIX, houve a tentativa de "pacificação" dos Bororo do Rio São Lourenço por militares e "a pacificação" dos Bororo dos rios Garças e Araguaia, por salesianos (RIBEIRO, 1986; AGUILERA, 2001).

Os portugueses, no século XVIII, tinham interesse em explorar ouro na colônia brasileira, sendo que, para isso, organizaram as bandeiras, as quais se embrenhavam na mata com o objetivo de obter o ouro aluvional das terras habitadas, pelas diversas etnias indígenas, dentre elas, as terras habitadas pelos Bororo (VIERTLER, 1990).

O primeiro contato entre os Bororo e "civilizados" ocorreu em 1719, com a chegada dos bandeirantes em busca de ouro no rio Coxipó (LÉVI-STRAUSS, 1996). Essa expansão dos bandeirantes foi o disparador de inúmeros ataques mútuos que resultaram em várias mortes de civilizados e Bororo.

Segundo Viertler (1990), na última metade do século XVIII e primeira metade do século XIX, houve também a intensificação e expansão do capitalismo, que serviu de pano de fundo no contato interétnico, pois foi aberto um caminho que ligava Bahia e Pernambuco à Goiás, a fim de obter cavalos e gado, bem como foi criada a província de Mato Grosso.

Neste período, os Bororo tiveram inúmeros conflitos gerando diversas baixas entre os "civilizados"; porém, os indígenas levaram a pior parte, já que os combates resultaram na diminuição significativa da população Bororo e do seu território; bem como a divisão destes em: Bororo ocidentais e Bororo orientais. Os primeiros permaneceram e foram exterminados nas tentativas de combater as invasões dos bandeirantes. Já os Bororo orientais, os remanescentes desta tribo indígena, que atualmente vivem em diversas aldeias existentes no estado de Mato Grosso, se distanciaram das regiões auríferas permanecendo isolados até a metade do século XIX (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962; VIERTLER, 1990).

O final do século XIX e início do século XX foi marcado pelo controle dos Bororo orientais através de ações intituladas de “pacificações”. Estas práticas, diferentes das primeiras ações dos “civilizados”, não tinham como objetivo a luta armada e a dizimação, mas objetivavam atrair e inserir os Bororo na cultura ocidental.

Os militares, tal como os bandeirantes, interferiram na vida Bororo; porém, estes tinham como finalidade “amansar” os Bororo. Para atingir tal objetivo, no ano de 1886, fundaram a Colônia Militar Teresa Cristina, localizada há cerca de 400 Km de Cuiabá, na margem direita do rio São Lourenço (BORDIGNON, 2001). Neste período, foi fundada também a Colônia Militar Isabel, situada na Foz do Piquiri. No comando dos militares, os Bororo não trabalhavam regularmente e recebiam mantimentos, mimos e a distribuição de pingas (VIERTLER, 1990).

Em 1890, iniciava a construção da linha telegráfica que conectaria Cuiabá à rede geral Brasileira e, de 1892 a 1898, ocorreu a ligação de Cuiabá ao Araguaia, sendo que o Tenente Cândido Mariano da Silva Rondon veio trabalhar nesta região dando continuidade a “pacificação” dos Bororo do Rio das Garças. Este aprendeu a língua Bororo, concedia-lhes alimentos e acatava as práticas sociais dos indígenas. Deste modo, tornou-se próximo de um grande líder Bororo, conhecido por Cadete, facilitando, assim, o contato com os habitantes da referida aldeia (VIERTLER, 1990).

No ano de 1895, um outro grupo passou a interferir na vida Bororo, os missionários salesianos, os quais foram convidados para auxiliar no processo de “pacificação”. Algum tempo depois, em decorrência do fracasso no projeto de pacificação militar, a Colônia de Teresa Cristina foi ofertada aos missionários salesianos, os quais tentaram fazer com que os Bororo, ali estabelecidos, trabalhassem de manhã até a noite e deixassem o hábito de consumir a bebida alcoólica. No entanto, em 1898, aponta Ribeiro (1970), que ocorreu tal incompatibilidade entre os índios e os missionários, e que toda a tribo deixou a colônia. Segundo Albisetti e Venturelli (1962) tal fato ocorreu devido às intrigas e calúnias contra os evangelizadores.

Deste modo, os salesianos foram dispensados da Colônia de Teresa Cristina e convidados a reassumi-la um ano depois; porém, negaram e foram se estabelecer nas proximidades da Linha Telegráfica que ligava Goiás à Cuiabá, às margens do rio das Mortes, Rio das Garças e Rio Sangradouro. Nesta área, tinham soldados para defendê-los, caso necessário (VIERTLER, 1990).

No ano de 1902, ocorreu a instalação da Missão Salesiana, denominada Colônia do Sagrado Coração, nas proximidades do Rio Barreiro, local muito frequentado pelos Bororo.

Em 1905, os salesianos se instalaram nos arredores do Rio Sangradouro, onde foi criada a Colônia São José. Os Bororo residentes nas missões, foram persuadidos pelos salesianos a desenvolver trabalhos agrícolas e manufatureiros do branco, recebendo bônus diários, alimentos ou objetos (VIERTLER, 1990).

BALDUS[17] (1937 *apud* Viertler, 1990) aponta que, a partir das ações sistemáticas implantadas pelos salesianos, houve a decomposição dos clãs, a extinção do *baíto* e institucionalização da família composta por casais monogâmicos cristãos, nas quais o homem passou a ser o chefe da família.

Tais modificações na organização social dos Bororo, em grande parte, são consequências das alterações arquitetônicas na aldeia, com a construção de pequenas casas, onde, ao contrário das choupanas, abrigavam as várias famílias do mesmo clã e passaram a abrigar famílias nucleares. Tal prática tem uma consequência relevante, já que isso impedia que as práticas, políticas e cerimoniais fossem transmitidos aos jovens, dentre eles, o funeral (VIERTLER, 1990).

Apesar do esforço dos missionários em extinguir as práticas tradicionais dos Bororo, estes não pararam algumas delas; sobretudo, aquelas ligadas aos funerais, os quais, depois do ritual cristão, acabavam sendo liberados pelos missionários para realizar o funeral nos modos habituais (VIERTLER, 1990).

Há um nítido contraste entre os Bororo das missões, cuja organização social sofreu mudanças significativas, dos Bororo independentes ou tutelados que mantinham, ainda que relativamente, a organização social tradicional. Enquanto nas missões suprimia-se a ordem política clássica, à qual perdurava nas aldeias "pacificadas" por militares ou de Bororo independentes, a disposição destas últimas permaneciam nos moldes usuais, com grandes choupanas abrigando famílias extensas, uxorilocais e possíveis de serem aumentadas sempre que necessário. Cabe lembrar que a principal preocupação dos missionários era com os chefes tradicionais, os quais tinham interferência direta nas tradições relativas às alianças clânicas matrimoniais e à procriação. Um fator importante na dominação dos brancos sobre os Bororo se deu na subordinação dos seus chefes clânicos e xamãs, resultando, assim, em uma deterioração da organização política tradicional (VIERTLER, 1990).

A estratégia das "pacificações" de militares e missionários salesianos era fazer com que os indígenas absorvessem os costumes Ocidentais para depois serem inseridos no mundo do trabalho. Na busca de seduzi-los, eram distribuídas roupas, comidas, ferramentas, entre

[17] BALDUS, H. **Ensaios de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1937.

outros materiais, por meio dos quais buscavam ganhar a sua estima e criar necessidades, a fim de que, paulatinamente, pudessem persuadi-los sobre a importância do hábito de trabalhar, meio este de manterem os costumes, as facilidades e necessidades recém-adquiridas dos "civilizados" (VIERTLER, 1990).

Em suma, os métodos utilizados pelos missionários foram superiores no aspecto de transformação dos indígenas em mão de obra, sendo que tais práticas quase resultaram na supressão da organização social tradicional Bororo, nas aldeias das missões. Já os Bororo tutelados gozavam de uma "relativa autonomia" na sua organização social, política e econômica, resultado do modelo ineficaz e pouco sistemático implantado pelas instituições governamentais (VIERTLER, 1990).

A "pacificação" por meio das missões e colônias militares permitiu o ingresso e dominação dos brancos nos territórios Bororo. Em ambas, o processo de dominação iniciou-se a partir de uma dependência econômica, já que os Bororo diminuíram a obtenção de alimentos por meio da caça, da pesca (trabalho dos homens) e da coleta (trabalho das mulheres) e passaram a depender dos *barae* para obter alimentos, através das doações ou da prestação de trabalhos.

As ações de "pacificações" dos Bororo resultaram em modificações significativas no modo de vida e desarranjos na organização social deste povo. Isso ocorrera em função das mudanças intensas e rápidas no modo de subsistência e nas relações com o meio ambiente geradas pela tentativa de integrar os indígenas na sociedade e economia nacional, ou seja, transformar os "selvagens" em "civilizados" (PINTO; GARAVELLO, 2002).

> Em conclusão, a partir de 1901-1902, os Bororo do médio e alto rio São Lourenço não investem mais contra os brancos, os primeiros retidos pelas colônias militares, os últimos tentando obter objetos e ferramentas do branco, seja pela prestação de serviços nas fazendas, seja por trocas. Já os Bororo do rio das Garças, rio das Mortes e rio Araguaia estavam, definitivamente, sob o controle dos missionários salesianos (VIERTLER, 1990, p. 80).

- A criação da Sociedade de Proteção ao Índio (SPI) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI)

Devido aos êxitos de Rondon do trato com os indígenas foi criado, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), cujas diretrizes eram assistenciais, protecionistas e não

catequistas. Esta Instituição tinha como objetivo garantir os territórios indígenas e mediar os relacionamentos destes com os brancos (VIERTLER, 1990).

Em 1967 foi fundada a FUNAI, norteada pelos ideais de transformar rapidamente os índios em mão de obra ou na fabricação de artefatos comerciáveis. A FUNAI, ao contrário do que previa a Constituição e o Estatuto do Índio (BRASIL, 1973), não cumpriu suas obrigações de tutela aos indígenas. Na verdade, este tempo foi marcado por políticas omissas e por subterfúgios que pouco ajudaram na proteção dos índios em relação aos empreendimentos nacionais que conflitavam com os interesses dos povos indígenas (VIERTLER, 1990).

Nas últimas décadas, a população Bororo tem aumentado; porém, se comparado ao período anterior ao contato com os "civilizados", tanto a população quanto o seu território foram significativamente reduzidos. Em 2001, os remanescentes da população Bororo sobrevivia em uma área de 140.245 hectares, inferior cerca de trezentas vezes se comparada com o território anterior à chegada do não índio (BORDIGNON, 2001).

- Crise e resistência da cultura Bororo

Ao que parece, embora houvesse nas aldeias uma maior ou menor desorganização social e uma relativa perda cultural, no decorrer do século XX e início do século XXI, isso não resultou na adoção total da cultura do branco, pois não se pode dizer que houve uma "[...] assimilação cultural, pois os Bororo da atualidade continuam não querendo ser *barae* (civilizados)" (VIERTLER, 1990, p. 173).

Se a assimilação cultural não ocorrera, as intervenções dos civilizados tiveram, como consequência, dois modos de adaptação: o padrão tradicionalista onde não se submeteram ao trabalho nas roças e mantinham-se através do comércio de artesanatos, e o padrão "progressista", composto por índios que trabalhavam na roça e na criação de animais domésticos. Com isso, produziam uma maior independência quanto à obtenção de alimentos e dependência de artefatos manufaturados (relógios, móveis, rádios etc.) trocados pelos alimentos que sobravam. Apesar dos ressentimentos, sujeitavam-se às demandas dos parentes mais velhos.

> Um Bororo progressista não abandona o seu povo por mais ressentimento que tenha contra ele. Não consegue deixar de levar em conta certos valores mágico-religiosos que persistem, lado a lado, com os traços culturais, materiais e espirituais aceitos do branco (ser alfabetizado, ter feito cursos, ter convivido com civilizados durante muitos anos) (VIERTLER, 1990, p. 174).

Segundo Viertler (1990) a conexão de aldeias Bororo junto às missões ou Postos Indígenas parecem ser tentativas de adaptação em que a cultura tradicional Bororo coexiste com a cultura ocidental, sendo que o êxito ou insucesso de tal feito é difícil de ser avaliado.

6.2 O MODO BORORO DE LIDA COM A MORTE

Na busca de descrever o STB partimos das suas instituições pré-indicadas para as situações de morte, nas quais investigamos o conjunto pré-estabelecido de papéis, tarefas, discursos, símbolos, técnicas e os meios próprios de formação e transmissão dos seus atores, nas atividades de lida com a morte. Para isso, analisamos documentos e colhemos relatos das testemunhas Bororo, a fim de investigar as suas instituições que aparecem com funções claras e diretas na lida com a morte, sendo que algumas pertencem a sistemas que compõem integralmente o STB, enquanto outras compõem apenas parcialmente, já que parte das ações dessas instituições, são deslocadas para outras situações do cotidiano Bororo.

As instituições Bororo componentes do STB foram listadas baseadas principalmente em dois fatores: estruturalmente fundamentam e funcionalmente organizam e regulam os esforços Bororo de manejo da morte; não obstante, atenuam os impactos desta na vida psicossocial dos seus membros. Portanto, o STB é composto por organizações que visam proteger da morte, seja a violenta ou oriunda de acidente ou doença; porém, quando tais tentativas se mostram ineficientes com a ocorrência da morte há instituições funerárias e religiosas/escatológicas com a finalidade de cuidar do morto e dos vivos, ofertando a estes sentido e explicações sobre tal ocorrência. Todavia, ressaltamos que essas organizações não totalizam todos os modos Bororo de enfrentamento com a morte, pois, já como afirmamos acima, grande parte (se não todos) dos fundamentos culturais se voltam para integrar a morte na realidade social visando permitir a continuidade da vida.

- O sistema de proteção e defesa dos Bororo diante da morte: de guerreiros a tutelados

Com base no que fora discutido no contato interétnico, vimos que muitos Bororo morreram nestes séculos de conflitos com os não-índios, sobretudo no século XVIII e XIX, nos quais bandeirantes e fazendeiros tinham como meta explícita o extermínio dos indígenas. Com as "pacificações", no final do século XIX, embora o objetivo passou a ser a integração dos indígenas, isso não foi suficiente para que muitas mortes violentas continuassem a ocorrer.

Apesar das inúmeras baixas de Bororo resultantes de mortes violentas, isso poderia ser ainda pior, caso os indígenas não tivessem seus meios próprios de defesa e proteção dos seus. Estes, embora não foram suficientes para evitar o massacre promovido pelos "civilizados", é provável que tenham sido necessários para erguer uma frente de resistência, sem a qual talvez não haveria remanescentes. Estes modos de proteção contra a morte violenta, visando resistir os não-índios e as nações indígenas inimigas, a princípio, eram instituições tradicionais de proteção, às quais, com o passar do tempo, foram sucedidas pela proteção e tutela do branco.

No início, os Bororo possuiam modos tradicionais de defesa, que visavam proteger os seus territórios, a sua cultura e, fundamentalmente, evitar que os membros da aldeia fossem mortos violentamente. Esta tarefa era realizada por valentes guerreiros que, a fim de cumprir sua missão, mataram e morreram. Portanto, o grupo de guerreiros Bororo exercia uma função relevante no STB, já que estes tinham como tarefa proteger da morte.

Os guerreiros indígenas eram destemidos e dotados de grandes estratégias bélicas, vindo, assim, a derrotar e a afugentar outras etnias inimigas. Houve baixas entre esses guerreiros; porém, estes ofereceram resistências significativas aos confrontos e invasões promovidas pelos não-índios. Haja vista que, "durante os primeiros contatos, os bandeirantes admiravam a eficiência dos Bororo na luta contra seus inimigos. As emboscadas, cercos, técnicas de batalha e a eficiência dos guerreiros, tornavam a luta contra os Bororo tarefa árdua e longa" (ZAGO, 2005, p. 94).

Com base na discussão relativa à história de contato dos Bororo com "civilizados" é importante relembrar que os remanescentes Bororo orientais fugiram dos conflitos com os não-índios evitando as zonas aurífera e os grandes rios pelos quais as cargas de ouro eram transportadas, ficando, assim, mais tempo isolados. No entanto, os Bororo ocidentais optaram por lutar e defender o seu território e os seus interesses. Estes, ora combateram os "civilizados", ora se aliaram a eles para combater outras nações indígenas.

Segundo Yasmim (2012), a família à qual pertence "[...] foi quem mais matou. Nesse povo Bororo, nós somos descendentes de grandes guerreiros e os grandes guerreiros eram formados para matar e, assim, proteger o seu povo. Eles vigiavam, à noite, as outras tribos, para o branco atacar. Eles eram a linha de frente dos brancos; se os estes viessem, os outros fugiam e eles matavam e morriam".

Isso também se confirma na literatura, pois há relatos sobre parcerias realizadas com não-índios, dentre as quais, uma se sobressaiu, que fora a aliança dos Bororo com o bandeirante Antonio Pires de Campos, que, em 1718, subiu o rio Cuiabá e, ao encontrar a primeira aldeia Bororo, a destruiu e levou seus membros, sendo que muitos destes transformou-os em guias e soldados para atacar outros grupos indígenas. Assim, Pires de Campos, aliado aos Bororo, criou várias aldeias para cativos, sendo os próprios Bororo os guardiões (ZAGO, 2005). Segundo Enawuréu (1986), a aliança de Pires de Campos com os Bororo se intensificou com as batalhas vencidas contra inimigos comuns dos Bandeirantes e dos Bororo como os Payaguá, Kaiapó, Guató, Guaicuru, Xaray, Acroá, Guaná do baixo rio Paraguai e Orejones da baixada boliviana.

Apesar dessa aliança ter se firmado nos tempos de Pires de Campo, quando este deixou de liderar esse exército de guerreiros Bororo, o seu substituto não teve o mesmo êxito na relação com os mesmos. Assim, grande parte desse enorme exército indígena desapareceu, sendo que as últimas informações obtidas sobre estes guerreiros datam de 1831, quando foram expulsos de seu território por portugueses (ENAWURÉU, 1986).

Pautado nisso, percebe-se que os primeiros contatos dos não-índios com os Bororo proporcionou recursos humanos para as guerras contra outros indígenas, vistos como inimigos pelas duas partes. "Por tempo, funcionou como uma aliança de interesses, mas, rompida esta aliança, os Bororo não se limitaram em "atacar estradas e propriedades", repelindo a aproximação dos invasores e protegendo o seu *habitat*, revidado pelos não-índios com expedições punitivas" (ZAGO, 2005, p. 115).

Os Bororo eram considerados selvagens difíceis de serem "amansados" pelos não-índios. As hostilidades deles no Alto São Lourenço foram documentadas a partir de 1839, quando atacaram um grupo de não-índios na estrada Cuiabá-Goiás. "Anos depois, o comportamento dos Bororo continuaram inexoráveis; as ações militares não os intimidavam e as bandeiras não tinham pleno sucesso. Algumas bandeiras ficavam receosas diante da força guerreira Bororo, principalmente em período de seca, marcado por intensas migrações" (ZAGO, 2005, p. 104).

Segundo Steinen (1940, p. 572), os Bororo assassinaram 204 pessoas de 1875 a 1880; muito embora, este autor não cite, sabe-se que os números de Bororo mortos foram notavelmente maiores. Porém, é preciso frisar que, lutando contra os não-índios possuidores de uma tecnologia bélica superior (p.e. armas de fogo), assim mesmo esses valentes guerreiros resistiram às violentas batalhas por um tempo considerável.

Em síntese, conforme aponta Zago (2005), os conflitos entre os Bororo e outros grupos (índios ou não-índios) geraram a *práxis* do *ethos* guerreiro de defesa do seu território, da sua cultura e de proteção à vida dos membros desta etnia. Com base nestas constatações, percebe-se que os Bororo possuíam modos de proteção eficientes, sobretudo diante de outras etnias indígenas. Contudo, estes foram insuficientes para impedir os "civilizados", os quais promoveram uma verdadeira carnificina resultante de trabalhos escravos, epidemias, batalhas sangrentas etc.

Apesar de os Bororo serem dotados, a princípio, de meios próprios de defesa, com o tempo, estes meios de proteção foram sendo transferidos e atribuídos aos não-índios. Viertler (1990) aponta que as interferências ocorridas nas aldeias Bororo através das "pacificações" geraram mudanças significativas na organização social tradicional e fizeram surgir um novo modelo de autoridade e de trabalho. Assim, os Bororo deixaram de realizar guerra, seja contra o branco ou a inimigos tribais que se tornaram cada vez mais aguerridos como os Kaiapó e os Xavantes, que passaram a invadir territórios pertencentes aos Bororo.

Durante a visita de campo, em 2012, as lideranças "Bororo de Meruri" se queixavam de uma invasão de terra realizada por índios Xavantes em seu território, sendo que os Bororo estavam buscando se organizar para travar uma batalha jurídica, a fim de retomar o seu território por direito. No entanto, no dia 08 de setembro de 2013, os "Bororo de Meruri" se revoltaram com a invasão de terras dos Xavantes e fizeram refém o proprietário de um ônibus que transportava indígenas para esse território. Os Bororo exigiam a presença da Polícia Federal, da FUNAI e da imprensa para liberá-lo e evitar o conflito com os Xavantes. Deste modo, parece que, embora o *ethos* guerreiro foi reduzido significativamente, não se extinguiu (COUTO, 2013).

Conforme visto, a FUNAI (sucessora da extinta SPI) é o órgão que hoje é incumbido de oferecer proteção aos indígenas, dentre eles, os Bororo. Através da lei 5.371, de 05 de dezembro de 1967, a FUNAI foi instituída e dotada de amplos poderes, tais como: "gerir o patrimônio indígena"; propiciar a realização de estudos e pesquisas sobre o índio; a sensibilização da população nacional para a causa indigenista; a representação ou assistência jurídica inerente ao regime tutelar do índio; a promoção à educação de base apropriada do

índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional (BRASIL, 1967). Além desses poderes, a FUNAI fora encarregada de "exercitar o poder de polícia nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio". Consoante dispõe a Instrução Normativa 005/PRES, de 27 de outubro de 2006, no art. 5º, autoriza a FUNAI, se necessário, solicitar aos órgãos de segurança pública, especialmente à Polícia Federal, Forças Armadas e auxiliares, a cooperação essencial à proteção das comunidades indígenas, sua integridade física e moral e seu patrimônio, quando as atividades necessárias à essa proteção forem próprias da competência dos órgãos de segurança pública (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2006).

Isso parece se confirmar no episódio do sequestro, narrado acima, pois, embora a Polícia Federal de Barra do Garças tomou conhecimento do ocorrido na aldeia de Meruri, estes se pronunciaram que só interviriam nesta situação se fossem acionados pela FUNAI (COUTO, 2013).

Com base no que observamos na visita de campo e na literatura, o estabelecimento do sistema de tutela, exercido pela FUNAI, como meio de proteção pessoal e patrimonial da população indígena, não tem sido eficaz na defesa dos Bororo. Assim, ao que parece, o branco subtraiu acentuadamente os modos próprios de defesa Bororo e ao se colocar como tal não realiza plenamente esta função. Haja vista que os Bororo permanecem sofrendo violências, exploração no trabalho, suas terras continuam sendo invadidas e mortes violentas insistem em ocorrer depois da instituição deste órgão.

Ao que parece, o modo Bororo de defesa e proteção contra a morte violenta, exercido, a princípio, pelos guerreiros e atualmente pela FUNAI, os quais compuseram o STB, se mostra insuficiente contra a violência, invasões e devastação de território. Porém, tais ações se não forem contidas, são capazes de matar a muitos, além de colocar em risco de extinção toda a cultura Bororo.

- Os modos Bororo de tratamento e obtenção de cura para se livrar da morte: a medicina tradicional Bororo e a medicina dos *barae*

Os Bororo também possuem instituições que visam promover a saúde dos seus membros através do uso de técnicas e estratégias que objetivam prolongar a vida e, dentro do possível, evitar a morte. Entre eles há duas maneiras distintas que visam "não deixar morrer"

e auxiliar no prolongamento da vida: a medicina dos *barae* e a medicina Bororo. Estes dois sistemas coexistem, embora apresentem alguma tensão, pois não são excludentes, já que ambos são referências aos Bororo quando estes buscam prevenir, tratar e curar as suas enfermidades e outras coisas afins.

Deste modo, entre os Bororo, há um sistema misto de saúde que possuem fundamentos e técnicas muito distintas, mas que estão bem presentes no cotidiano desses indígenas. Assim, ambos os sistemas, parecem compor o modo Bororo de salvar os seus das "garras da morte".

A situação de saúde dos Bororo está atrelada às suas precárias condições de vida, sendo que, grande parte das enfermidades é oriunda de tal condição. Isso resulta em doenças infectoparasitárias, doenças ligadas ao saneamento e hábitos higiênicos, o alcoolismo – que é o mais grave problema de saúde (POVOS, 2014).

As estratégias de articulação entre os níveis de cuidado à saúde dos indígenas têm os seus princípios constitucionais definidos pelo SUS no subsistema de atenção à saúde indígena, organizados em Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), os quais possuem as seguintes estruturas: Posto de Saúde [tipo I (PS I) e tipo II (PS II)], pólos-base [tipo I (PB I) e tipo II (PB II)] e as casas de saúde indígena (CASAI) (BRASIL, 2001).

Conforme pode ser visto no quadro 1, estes estabelecimentos se distinguem quanto à sua infraestrutura, recursos humanos e função. Assim, o PS I e II e PB I devem estar estabelecidos estrategicamente na aldeia para promover a atenção básica, por meio de Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI), que são compostas pelos seguintes profissionais: médico, enfermeiro, odontólogo, técnicos de enfermagem, Agentes Indígenas de Saúde e Agentes Indígenas de Saneamento. Já o PB II consiste em uma unidade administrativa e a CASAI um centro de acolhimento e alojamento dos indígenas que requerem procedimentos de maior complexidade, sendo que a última os encaminha aos municípios de referência para tais serviços (BRASIL, 2001).

Quadro 1 - Organização da atenção básica à saúde indígena nos DSEIs

Estrutura	Localização	Função	Profissionais de saúde
PS I	Aldeias	Acompanhamento das ações básicas nas aldeias e suporte as EMSI	Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e os Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN)
PS II	Aldeias	Apoio técnico aos AIS e AISAN nas aldeias	AIS, AISAN e Técnico de Enfermagem
PB I	Aldeias	Assistência aos usuários indígenas e encaminhamento para unidades de serviço de maior complexidade	Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (médico, enfermeiro, odontólogo e técnico de enfermagem)
PB II	Município de referência próximo aos territórios indígenas	Planejamento e organização das ações, infra-estrutura e comunicação	Chefe do Polo-Base e apoio técnico - administrativo
CASAI	Municípios estratégicos de referência	Acolhimento e encaminhamento dos usuários indígenas a rede de maior complexidade do SUS	Enfermeiro-chefe, técnicos de enfermagem, operador de rádio e serviços gerais

Fonte: Vargas et al. (2010)

Os agentes responsáveis pela assistência de saúde aos Bororo são a Fundação Nacional de Saúde, a FUNAI, a Missão Salesiana e as secretarias municipais. Apesar desse grande número de entidades, as condições dos serviços de saúde continuam precárias. Em parte, porque essas instituições estão desarticuladas, têm seu próprio modo de atuação e veem a questão da saúde no grupo sob uma ótica própria. Outros problemas que afetam os serviços de saúde são as más condições das instalações das enfermarias nas aldeias, a inexistência de uma política de recursos humanos para a saúde indígena, a falta de formação dos profissionais e a falta de verbas para compra de remédios e de outros produtos de enfermagem (POVOS, 2014).

Em decorrência da visita, verificamos de perto as condições de saúde da aldeia de Meruri, além do privilégio de poder ouvir Simone (2012), que além de usuária do serviço, teve sua formação toda em saúde[18]. A busca por esta profissão foi motivada pelo seu apreço pela área, para poder cuidar melhor da sua filha que tinha um problema renal crônico e melhorar o precário atendimento no posto de saúde da aldeia.

[18] Simone começou trabalhando como auxiliar de serviços gerais no Posto de Saúde de Meruri; depois foi promovida à agente de saúde; realizou cursos de capacitação com os médicos sem fronteiras; e, em 2000, terminou o curso de auxiliar de enfermagem. Finalizados estes estudos, trabalhou de auxiliar de enfermagem, de 2000 a 2006, no Posto de Saúde de Meruri e cursou complementação de técnica de enfermagem. Por fim, em 2007, passou no vestibular para indígena, no curso de enfermagem, em Rondonópolis, na Universidade Federal de Mato Grosso, vindo a terminar em 2011.

Simone (2012) atuou muito tempo na área da saúde em trabalhos institucionalizados e, no momento, realiza trabalhos voluntários[19]. Inclusive durante a nossa estada em Meruri nós a acompanhamos em suas visitas aos doentes e averiguamos o quanto era requerida e reconhecida pelos Bororo. Com toda esta experiência nesta área (saúde), ela descreve as estruturas e o funcionamento da saúde e os modos que os habitantes de Meruri a utilizam.

A estrutura física de saúde na aldeia consiste em um Posto de Saúde velho e precário, sendo o funcionamento muito burocrático e os recursos humanos insuficientes, pois tem um grupo que vem e fica, no máximo, duas semanas e vai embora. Esta equipe é composta por uma enfermeira, um odontólogo, dois técnicos de enfermagem, que são indígenas (um é Bororo e o outro é de outra etnia) e duas agentes de saúde que ficam direto em Meruri, pois lá habitam. Há também uma auxiliar de enfermagem, dois agentes de saneamento e o coordenador da saúde que trata da burocracia. Quando precisa de medicamento e combustível, ele é quem emite esses documentos. A precariedade dos serviços fica evidente nestes apontamentos feitos por Simone (2012): "[...] a viatura está quebrada, não está funcionando. Isso está muito ruim! Porque tem muita gente doente, que precisamos levar para a cidade e não tem carro; assim, sempre tem que solicitar a ajuda na Missão ou na FUNAI, que, agora, está em greve e o coordenador de férias. Então, está difícil para trabalhar".

Ao visitarmos o Posto de Saúde, foi possível averiguar que o prédio é bem velho, tinha rachaduras nas paredes, algumas pessoas sendo atendidas pela auxiliar de enfermagem; porém, nos nove dias que lá estivemos não passou nenhum médico pelo Posto.

Durante os dias do projeto de voluntariado que estivemos na aldeia foi possível averiguar a precariedade do serviço prestado, já que uma das voluntárias foi picada por alguns borrachudos (nome científico *Simulium*.) e apresentou um quadro alérgico, com inchaço nos pés. No entanto, para receber um atendimento adequado, tivemos de levá-la à cidade de Barra do Garças/MT, que fica aproximadamente a cento e vinte quilômetros da aldeia de Meruri.

A dinâmica na área da saúde segue o modelo de saúde nacional, tendo como parâmetro o tipo de atendimento a ser prestado. "Assim, o atendimento primário ocorre no Posto de Meruri; o secundário, em General Carneiro; e, terciário, em cidades maiores, sendo que dessas, a mais próxima é Barra do Garça [...]" (SIMONE, 2012).

A dificuldade em ter de se deslocar grandes distâncias, a fim de obter atendimento junto aos Centros Médicos para intervenções de maior complexidade, foi apontada, por

[19] Simone atualmente realiza visitas voluntárias nas casas dos doentes e em um projeto da Pastoral da criança, que visa acompanhar o crescimento e o desenvolvimento das crianças da aldeia.

Gilson (2012), ao narrar que a mãe iria se submeter à cirurgia na vesícula, marcada em Cuiabá pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA).

Os contratempos encontrados no sistema de saúde em Meruri, apresentados por Simone (2012) e Gilson (2012), parecem ser bastante similar aos de outras aldeias Bororo. Pois, Vargas *et. al.* (2010) investigou o Polo-Base Rondonópolis[20] com o intuito de avaliar a articulação da atenção básica em relação às demais esferas do sistema de saúde. As autoras concluíram que as ações básicas não dispõem de uma resolutividade adequada, já que o atendimento à atenção básica é periódico; porém, descontínuo, pois as Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígenas (EMSI) são itinerantes, sendo que percorrem as aldeias durante vinte dias e, nos outros dez dias, folgam. Portanto, não há EMSI fixadas nos PB I, de modo que os usuários indígenas têm de recorrer aos Centros de Saúde da rede municipal nos dias em que estão desassistidos das mesmas. Entretanto, por vezes, não são disponibilizados transportes para se deslocarem para os municípios que oferecem tais serviços. O mesmo ocorre com os usuários indígenas que necessitam de serviços de média e alta complexidade[21], e, nestes casos, os indígenas de muitas aldeias têm de se submeter ao desconforto de longos percursos. Assim,

> os resultados mostraram, com relação à articulação da atenção básica com os demais níveis de atenção à saúde dos Bororo no Polo-Base Rondonópolis, o predomínio de um modelo de organização dos serviços voltado para ações especializadas e de alto custo, em detrimento da valorização dos conhecimentos populares e das práticas de saúde tradicionais (VARGAS et al., 2010, p. 1399).

Com isso, percebe-se que os Bororo estão mal assistidos pela medicina do *barae*, pois os serviços disponibilizados, além de burocráticos, apresentam muitos déficits e, ao que parece, estão mal articulados, e ainda requerem investimentos em áreas pontuais. Deste modo, o objetivo de prevenir, tratar e curar as enfermidades, evitando, assim, a morte, muitas vezes "precoce", fica um tanto comprometido.

---

[20] A organização das duas EMSI que atuam em grande parte das aldeias Bororo (mais especificamente: Tadarimana, Jurigue, Pobore, Praião, Gomes Carneiro, Piebaga, Perigara, Meruri e Garças) são responsabilidade do Polo-Base Rondonópolis.

[21] No estado de Mato Grosso a cidade de Cuiabá ficou estabelecida como referência nos serviços de alta complexidade (MATO GROSSO, 2005).

Instituições de Saúde Bororo tradicionais: *bári*, benzedores e o *erúbo*

Devido o crescente processo de ocidentalização, a medicina dos *barae* tem se ampliado cada vez mais entre os Bororo, sobretudo entre os "progressistas", haja vista que, além de fazer uso da mesma, há entre eles, os que se formaram neste saber. No entanto, a medicina tradicional Bororo resiste aos ataques sofridos e ocupa papel significativo na vida cotidiana dos Bororo como modo de combater a doença e a morte. No entanto, a coexistência destes dois sistemas ocorre com certa dose de conflito, pois, conforme veremos, ora a existência dos dois distintos sistemas são suportadas ora há evidências de contrariedades e rejeição.

Na medicina Bororo, o *bári* ocupa um lugar social importante, pois exerce o papel de médico-feiticeiro. Uma das funções do *bári* é benzer alguns animais que, segundo suas crenças, são habitados pelo *bope* (espírito maligno), para que, assim, possam ser consumidos. Outra função do *bári*[22], na medicina Bororo, é o de tratar e eventualmente curar[23] as doenças, pois, segundo os indígenas, estas, são causadas pelo *bope*. O xamã dos espíritos tem o múnus para eliminá-las, sendo que aqueles que são mais poderosos são capazes de tratar e curar os enfermos mesmo a distância.

Estas funções do *bári* acima citadas, ainda nos tempos de hoje são reconhecidas pelos Bororo, pois, de acordo com o que apontou Simone (2012), esses bichos reservados ao *bári* tinham que ser benzidos, antes de serem consumidos. "Então, para isso que servia o *bári*: para estar sarando essas doenças do espírito mal e também para benzer esses bichos, aves, todos os animais que são considerados do espírito malígno".

Segundo Saake[24] (1953 *apud* VIETLER, 1990), quando este visitou aldeias Bororo, além de buscar auxílio do *bári* também recorria à enfermeira do Posto Indígena. Assim, o médico e o *bári*, entre os Bororo, dividem a representação social do intermediador entre a saúde e a doença, ou seja, daquele com poderes de evitar, em algumas circunstâncias, a morte. Portanto, estes papéis sociais são de grande relevância no STB.

---

[22] Outras funções do *bari* serão abordadas mais abaixo no trecho que trataremos da religiosidade e escatologia Bororo.

[23]Segundo Albisetti e Venturelli (1962), o xamã das almas (*aroetawaare)* também tem poder de tratar e curar os Bororo.

[24] SAAKE, G. "A aculturação dos 'Bororo' do Rio São Lourenço". **Revista de Antropologia**, vol. 1, nº 1, p. 43-52, São Paulo, 1953.

Segundo Viertler (1990), no período de 1960 a 1980, em algumas aldeias já não havia *bári*, de modo que muitos indígenas tradicionais não comiam alguns alimentos por não terem quem os benzessem. Nelas, o atendimento aos doentes era realizado por enfermeiros; porém, os mais velhos e mais tradicionais não apostavam no seu trabalho de curador, já que não provinha do conhecimento das tradições.

Viertler (1990) aponta que ao menos parte dos conflitos vivenciada pelos Bororo quando adoeciam, era referente aos diferentes tratamentos realizados pelos médicos e enfermeiros "estranhos e distantes". A autora ressalta que isso se dá, pois, quando moribundos, o cuidado aos doentes se dava em uma maior proximidade entre pais e filhos; bem como o tratamento do *bári* consistia em cuidados de "íntima aproximação física", curando através de massagens no doente, soprando ou sugando os lugares afetados. Segundo Simone (2012) o *bári* "realiza uma cerimônia bem diferente mesmo".

Deste modo, alguns apresentam certa dificuldade em adotar o tratamento do branco, que consiste em ingestão oral de medicamentos (comprimidos e xaropes), pois, na medicina tradicional dos Bororo, os pais e tios maternos que preparavam e ministravam os remédios e evitavam ingerir alimentos ou substâncias oferecidas por estranhos, porque eram meios utilizados por inimigos para fornecer venenos e substâncias perigosas.

Esse fato foi constatado nas observações realizadas em campo, pois, ao realizarmos visitas aos doentes junto com a Simone (2012), houve dois casos em que os pais trouxeram os filhos dos hospitais, e alegaram que o tratamento estava sendo insuficiente; por isso, os tratariam em casa, pautados na medicina Bororo.

O papel do *bári* embora seja capital na tradição Bororo, segundo Yasmin (2012), além de não haver mais *bári*, aponta sérios obstáculos para o surgimento de um outro *bári*.

> Contudo, hoje em dia não existem mais *bári* entre nós, porque somos todos batizados e tinha que ser alguém que não foi batizado. O último *bári* morreu em Tadarimana e não se sabe quem será o próximo porque não existe ninguém que não seja batizado. Tem de ser um escolhido; está difícil sair um escolhido; aqui não tem, nem nas outras [...]. Acabaram! Não tem mais, morreram *tudo*. Todos os *bári* morreram com toda a sabedoria dos "Bororo" (YASMIN, 2012).

Segundo Albisetti e Venturelli (1962), a escolha e a iniciação de um *bári*, são feitas diretamente pelos próprios espíritos, os quais começam a dar sinais por meio de sonhos ou visões. Assim, de acordo com as tradições Bororo, o iniciado será realmente instituído quando convidado pelos espíritos a exercer esta função.

Simone (2012) conheceu o *bári*, cujo nome era Felipe, falecido há alguns anos que disse que embora em Meruri não exista mais *bári*, há benzedores que benzem os doentes, mas não são *bári*.

> Aqui tem um casal que é grande conhecedor de remédios tradicionais. As pessoas buscam-os bastante e também eles não só mexem com raízes, como oram e fazem *benzeção*. São muitos aqueles que os procuram. Vão sempre lá quando têm uma doença, uma coisa que eles veem que precisa de uma *benzeção* (SIMONE, 2012).

Outra prática comum na medicina Bororo é o erúbo, que quer dizer "remédio" ou "remédio do mato". Hartmann (1967), no seu trabalho etnobotânico, trata sobre o uso e o nome das plantas utilizadas pelos Bororo; dentre as quais, afirma que algumas devido as suas qualidades terapêuticas são nomeadas de *erúbo*; este termo é utilizado para nomear as plantas que são utilizadas na medicina profilática e curativa.

Inclusive nos dias atuais, o *erúbo* é fabricado e utilizado, sendo um conhecimento que, de maneira geral, perdura entre os Bororo (principalmente entre os mais velhos e os mais conservadores) que preparam ervas e raízes para curar as enfermidades. Quando um Bororo adoece, é comum alguém buscar os alimentos que ele deseja e preparar o *erúbo*, pois "todos os 'Bororo' conhecem muitíssimos vegetais dos quais aproveitam as virtudes curativas para tratamento de suas afeccções mórbidas" (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 574). O *erúbo*, além da função de remédio para doenças, pode ser preparado para envenenar ou enfeitiçar um inimigo; bem como se pode preparar o *erúbo* como contrafeitiço para quebrar uma mandinga.

Conforme constatamos na visita de campo e nos relatos, o uso do *erúbo* é bastante disseminado. Ao realizar visitas aos doentes de Meruri, junto com a Simone, observamos o caso de um pai Bororo que não permitiu a internação de seu filho no Hospital de Gomes Carneiro/MT e passou a tratá-lo em casa com "remédio do mato". Noutra casa que fomos, a mãe de uma jovem Bororo estava fervendo, em uma panela, algumas ervas, preparando o *erúbo* para a sua filha que estava adoecida. Porém, Simone (2012) apontou que "[...] não é todo mundo que sabe, mas esses que têm pais mais antigos, sabem e também fazem o remédio para as pessoas que precisam, que vão buscar, que pedem para eles" (SIMONE, 2012).

Outros Bororo com quem falamos indicavam as avós como as grandes conhecedoras deste saber. Gilson (2012), além de privilegiar a avó como grande conhecedora, destaca a eficácia do "remédio do mato" se comparado ao dos brancos, conforme pode se perceber na

sua fala: “A minha avó conhece muitos remédios; então, fazia para a minha mãe tomar e era onde ela se sentia melhor do que o próprio remédio da cidade.”

Yasmin (2012) também apontou que a avó conhecia muitos *erúbo* e inclusive narra uma cura ocorrida por intermédio destes.

> Uma vez, minha cunhada não andava e minha avó pediu para o meu irmão pegar um tipo de batata que fica no mato e disse: “Pega e faz igual ovo”. Meu irmão perguntou: “Como vou fazer igual ovo?” E ela disse: “Pega *ela* e faça igual clara de neve”. Meu irmão disse: “Mas, como vai virar clara de neve? É uma batata!” Ela respondeu: “Vou te ensinar uma única vez”. Pegou a batata, colocou dentro d água e ficou batendo. Ele saiu de lá e começou a conversar. Ela o chamou de volta, e já estava igualzinho à clara de neve; sabe aquela espuma? Eu pensei: Meu Deus, de onde minha avó tirou isso? Aí, toda vez minha cunhada comia isso e hoje ela anda. E os médicos falavam que ela não iria andar mais. [...] A minha avó conhecia muito bem “remédio do mato”! (YASMIN, 2012).

Yasmin (2012) narrou que a mãe também conhece e prepara os “remédios do mato”; seus irmãos também conhecem (principalmente o mais velho, que viveu mais tempo com a avó e para o qual ela passou muito conhecimento). A jovem Bororo descreveu alguns *erúbo* que aprendera com a sua avó, que a ensinara sobre as indicações e as condições para ingestão de tais remédios.

> Tem um remédio que eu aprendi com a minha avó também, que, quando eu ando no mato, o que eu mais sei que ela deixou, é um que não deixa engravidar[25]; é uma frutinha, que, quando eu vejo já sei. Além de tomar o remédio, às vezes, precisa tomar alguns cuidados. Por exemplo, esse remédio, para não engravidar tem de ser tomado sempre depois que a mulher menstrua; você tem de comer um, toda vez. Se for antes ou depois, não funciona. Só um serve porque é muito amargo. Apenas quem tem muita força de vontade é que come aquilo. É muito amargo e seca a boca! A primeira vez que eu comi deu vontade de vomitar porque é muito amargo, é ruim demais.
> [...]Tem um remédio que conheço também que aborta, mas eu prefiro não usar isso e também não vou passar para os outros porque é perigoso. Essa batata eu conheço pela folha e lá debaixo vem a batata (YASMIN, 2012).

Yasmin (2012) também apontou outros cuidados que os Bororo antigos tomavam a fim de não envelhecerem; bem como relata a eficácia de tais práticas. Segundo a mesma

> teve uma Bororo muito velha, que morreu com os cabelos pretos; não pintou uma única vez o cabelo; nunca! Morreu com ele preto e ela tinha noventa e poucos anos. No tempo deles, usavam várias coisas, por exemplo, eles não molhavam o cabelo quando menstruavam porque prejudica; não cortavam o cabelo; não coçavam a *cara* para não ficar velho porque dizem que quando se coça a *cara*, ela acaba caindo;

[25] Albisetti e Venturelli (1962) listaram vegetais utilizados e considerados remédios, dentre os quais há uma variedade de arbusto do cerrado denominado *bokodóri uiorúbo* que era utilizado como anticoncepcional.

> *coçavam* o cabelo com um tipo de osso, também tinha de ser específico, não podia ser qualquer osso. Acho que era de ema ou de veado.

Por meio das entrevistas, foi possível verificar alguns fatores que têm produzido a redução e ameaça à extinção do "remédio do mato". Um dos fatores consiste na diminuição dos seus territórios e na destruição da flora que rodeava as aldeias, o que impede de terem acesso às plantas que serviam de matéria prima na produção do *erúbo*. Outro fator é a transmissão parcial ou não transmissão deste saber aos seus descendentes.

> No entanto, tem um problema: eles não ensinam, vão lá e pegam, já que é muito difícil alguém ensinar. Isso que eu acho ruim na nossa etnia porque eles não ensinam; é difícil ensinar para outras pessoas. Eles podem ensinar para os filhos – isso é raro também –, mas, às vezes, ensinam; porém, na maioria das vezes, eles morrem e não passam para as outras pessoas (SIMONE, 2012).

> A minha avó me ensinou várias coisas, mas ela morreu com algumas também; não ensinou o resto. Alguns remédios eu aprendi; porém, outros não. Várias vezes os mais velhos morrem com o que eles sabem e não passam! Porque eles têm medo. Por exemplo, um remédio que é para matar, eles não passam, pois acham que somos inconsequentes. Acham perigoso passar para um jovem, esperam crescer; aí crescem, mas não sabem o dia que morrem e acabam não passando. Mas, mesmo os remédios que curam, eles passam alguns, mas não todos. Algumas coisas ela não ensinou também porque aqui não tem! Ela morava no Pantanal e meu pai trouxe a minha mãe de lá e, com o tempo, ela passou para cá também. Ela dizia várias coisas [...]. Então, antes dela morrer, ela queria voltar com a gente para o Pantanal. Queria ensinar alguns outros remédios para eu me cuidar; eu sempre me afogo quando eu caio dentro d'água, e ela falou: "Então, para você não se afogar, eu vou ensinar uma coisa: a gente vai, tal dia, tal dia". Acabou falecendo antes disso (YASMIN, 2012).

Se a produção destas drogas tem reduzido o poder dos Bororo de adiar a morte dos seus, uma outra droga, o álcool, apresentada pelos *barae*, tornou-se um problema de saúde pública e, muitas vezes, é a causa direta ou indireta da morte de vários Bororo. Nos relatos obtidos e em cenas observadas na visita à aldeia percebe-se que muitas mortes são "movidas" a álcool. Como exemplo, podemos citar a morte da garota que, embriagada, caiu do caminhão; outra morte causada pelo álcool, ainda que indiretamente, foi a da avó de Yasmin, que, ao ser empurrada por uma Bororo embriagada se acidentou e foi a óbito, uma semana depois. Não obstante, das cinco visitas aos doentes que fiz juntamente com Simone, dois deles estavam muito mal porque haviam ingerido álcool demasiadamente.

Com estas breves considerações, ao que parece, as instituições Bororo que visam "adiar a morte" salvando e curando os seus, estão seriamente comprometidas, pois, por um lado, a aldeia é servida pela medicina insuficiente e ineficiente dos brancos no Posto de Saúde, em que o médico pouco vem, de modo que, muitas vezes, precisam ir até o médico em

cidades relativamente distantes e ainda sofrem dificuldades na obtenção de transporte. Quanto à medicina tradicional Bororo, se extinguiu um importante papel social, o *bári* e os "remédios do mato" são reduzidos e correm o risco de desaparecerem.

- As instituições funerárias Bororo

O povo Bororo possui uma cultura muito rica em rituais, os quais são de grande importância para esta etnia; porém, muitos rituais ocorrem sem a presença das mulheres. Dentre os vários existentes (a imposição do nome às crianças; a perfuração do lábio inferior e das orelhas; a preparação para a caça e a pesca; a festa do matador e do couro da onça; a festa do milho e do gavião real etc.), um se sobressai: o funeral (TOLENTINO, 2009). Este é denominado, na língua Bororo, de *itága* (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

A cerimônia do funeral é uma das mais importantes, pois indica aos membros desta etnia um modo de lidar com a morte e o morrer. Tal relevância pode ser notada no rito fúnebre extenso (sendo que pode durar cerca de três meses entre a morte de um Bororo e a inumação definitiva), rico em simbologia e constituído de ritos que mobilizam todos da tribo (homens, mulheres e crianças). Bloemer (1980) e Novaes (2006) apontam que, dentre os eventos que marcam o ciclo vital, a morte é um fator marcante na sociedade Bororo; por isso é a mais celebrada. Para eles, não há vida sem morte. O ritual fúnebre Bororo, segundo alguns autores, "é considerado o mais requintado do mundo" (CARVALHO, 1994, p.12).

Para Viertler (1990), o funeral também representa um importante evento social, pois propicia as relações entre aldeias, já que parentes clânicos se deslocam para a aldeia do finado para participar dos rituais. Deste modo, os Bororo se integram e tomam parte nos inúmeros ritos que compõem o funeral: a confecção de ornamentos, arco e flechas, o cesto funerário, preparação dos trajes cerimoniais, caças, danças, entre outros. Também é o tempo em que os mais velhos (os anciãos Bororo), transmitem seus conhecimentos para os mais jovens, ensinando-lhes os cantos, as ornamentações e as coreografias dos ritos (NOVAES, 2006).

Na busca de restaurar o equilíbrio quebrado pelas várias transformações oriundas de uma ruptura tão intensa quanto à morte, os chefes convocam toda a sociedade, de modo que vivos e mortos se reúnem, pois, em seus funerais, todos os mortos são relembrados por seus parentes vivos. Assim, o *itága* é o único ritual que permite o encontro da sociedade Bororo como um todo, os vivos e os mortos (que tenham parentes vivos) (NOVAES, 2006). O

funeral constitui um modo de restabelecer a ordem doméstica e comunitária, a harmonia social e a integridade física dos enlutados.

Veremos também que, além do funeral Bororo, ocorre também em algumas aldeias, especialmente naquelas onde estão instaladas as missões salesianas, o funeral cristão. Com base nisso, podemos verificar que, atualmente, os rituais cristãos e o *Itága* são possibilidades de cerimônias funerárias entre os Bororo.

O detalhamento do Itága: funeral Bororo tradicional

Constatado isso, realizaremos um detalhamento sequencial do *itága*; porém, cabe aqui ressaltar, com base em Bloemer (1980), que nesta sequência há elementos essenciais que são fixos para todos os mortos, e procedimentos e cerimônias não essenciais, cuja inclusão ou exclusão dependerá de variáveis (idade, sexo, prestígio do clã ou subclã do finado etc.). Para realizar tal trabalho, lançamos mão do vasto material bibliográfico existente e os depoimentos de testemunhas de primeiro grau. Além disso, tivemos a oportunidade de assistir dois funerais Bororo, através de material videográfico, minuciosamente comentado por Agostinho Eibajiwu[26], índio Bororo, responsável pelo Arquivo Histórico do Museu Comunitário e Centro de Cultura Bororo Pe. Rodolfo Lunkenbein. O outro funeral que assistimos foi de Mariona, nome pelo qual era conhecida, além de obter informações e conhecimentos junto à antropóloga e estudiosa dos funerais Bororo, Dra. Aivone Carvalho Brandão, na época, diretora e responsável pelo setor de Etnologia do Museu Dom Bosco.

O *itága* regular é destinado aos Bororo que tenham pelo menos seis anos de idade, pois antes desta idade o corpo é enfeitado com plumas e inserido na cesta fúnebre, denominada *aróe j´áro*, e lançado em uma baía. Quanto ao Bororo que foi excluído por algum desvio de conduta, fica destituído de qualquer rito, sendo lançado ao fogo ou à água e, por vezes, é realizada a inumação fora da aldeia sem nenhum tipo de cerimônia (BLOEMER, 1980).

Segundo Colbacchini e Albisetti (1942), a morte na língua Bororo é chamada de *Bi* (morte), *Bire* (morreu). De modo geral os Bororo sabem que vão morrer, pois têm

[26] O pai de Agostinho é animador de cultura na Aldeia Gomes Carneiro, inclusive "puxa" alguns cantos no funeral do *bari* José Kadagare (uma das filmagens do funeral que assistimos).

pressentimentos, visões, sabem pelos cantos dos pássaros e também pela presença do *bári*[27] que tem a função de falar com os espíritos maus e avisar o Bororo para se preparar para morte, pois está chegando a hora.

O Bororo, prevendo a chegada da morte, reune os seus amigos e parentes; caso esteja com cabelos crescidos, em decorrência de luto, estes são cortados seguindo as normas da tradição e depois seu corpo é tingido com urucum e sua cabeça ornamentada com pinturas e coberta por um adorno de plumas, como se fosse para um evento festivo. Assim que o moribundo dá sinais de que sua vida está caminhando para o fim é iniciado o canto da agonia, o qual é interrompido, no instante que o índio morre e então deixa de ser *boe* e passa a ser *aróe*, que quer dizer alma. Com isso, é iniciado o canto próprio dos finados (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

A aldeia quando sabe que um dos seus membros está prestes a morrer já fica prevenida e à espera da morte. Assim, com a ocorrência desta, é comum escutar gritos desesperados das mulheres, que se escarificam e arrancam seus cabelos demonstrando a estima que tinham pelo morto (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962). "O primeiro e mais concreto prejuízo que a morte acarreta é a perda de um organismo, de um corpo. Neste sentido, se explica o 'sentimento' dos enlutados, daqueles que, por serem 'iguais' ao morto, submetem os seus próprios corpos a danos 'equivalentes'" (NOVAES, 1979, p. 166). Este choro ritual vindo da casa do morto e sinalizando a todos o início intenso de cerimônias marcadas de emoção, estética e catarse coletiva que acontecerão na aldeia, nas distintas fases do funeral (NOVAES, 2006).

Segundo os Bororo, a morte é resultante da ação do *Bope*[28] ("coisa ruim", "alma animal" ou "espírito da natureza"); esta entidade gera grande temor nos Bororo e, segundo creem, o cadáver está sob o poder do *Bope*, que o consumirá. Deste modo, uma das primeiras providências tomadas após a morte são os cuidados tangíveis ao morto (VIERTLER, 1994), sendo que, logo após o falecimento, os objetos mais gastos e menos valiosos do morto são queimados pelos seus parentes; quanto ao corpo, fica no *baíto*, na casa dos homens, pois, ao morrer e se tranformar em *aróe* (alma), este corpo não pode mais ser visto por mulheres e crianças (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

Neste período os parentes clânicos do finado se reúnem e definem quem será o *aróe maiwu* (alma nova), que consiste no representante ou substituto do morto e que, segundo as

---

[27] Segundo Albisetti e Venturelli (1962) os *aroetawaare* também são dotados do poder de predizer a morte de um Bororo.

[28] Trataremos, abaixo, com mais detalhes sobre o *bope*, quando trataremos da religiosidade e escatologia Bororo.

normas, deve ser da metade oposta e de preferência que seja um bom caçador, pois será o encarregado de caçar um grande felíneo de *mori* (desagravo). Além do substituto, deverão ser escolhidos os pais rituais, sendo que *múga* (mãe ritual) deverá ser da metade oposta do substituto e *ógwa* (pai ritual) da mesma metade deste (BLOEMER, 1980). A divisão das duas metades e parte da cultura Bororo estão escoradas no ritual funerário, já que nesta cerimônia estão presentes: jogos, danças, representações com funções específicas a serem cumpridas por *Ecerae* e *Tugarege* (VIERTLER, 1990).

O corpo do morto é então envolto em uma esteira e feito a primeira inumação, no pátio central da aldeia, em uma cova rasa, preparada pelas mulheres da metade oposta (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962) e diariamente regada (pelo pai e parentes masculinos do morto) para acelerar o processo de putrefação; esta inumação será temporária. A sepultura é aberta de tempo em tempo, acompanhada de cantos e cerimônias, para averiguar o grau de decomposição (o cheiro de podre sinaliza que o *Bope* ainda está lá). Esse processo demora em média uns três meses; no entanto, enquanto isso não ocorre, são realizados cantos e ritos funerários na casa do morto, no *baíto* e no *bororo*; bem como são construídos os artefatos que serão utilizados nas cerimônias posteriores (BLOEMER, 1980; VIERTLER, 1982; CAIUBY NOVAES, 2006).

Com a verificação de acentuada putrefação do corpo, é marcado pelo chefe o tríduo final, que consiste nos três dias que precedem a inumação definitiva, sendo, neste período, realizados os ritos mais importantes e solenes do funeral. Nestes últimos dias, são intensificadas as cerimônias, restando pouco tempo até mesmo para as refeições e descansos. Entre as divisões dos trabalhos, relativos ao funeral, uma mulher é escolhida para tecer a cesta fúnebre, que no tríduo deverá ser levada na cabana do morto e será recebida por uma parente do finado. O *aroetawaare* (xamã das almas) realiza cantos curtos, próximo à sepultura provisória, dentre os quais invoca os *Aíje-dóge Aróe*, os espíritos terríficos. Depois de alguns cantos entoados, a cesta funerária é conduzida até a entrada do *baíto*, sendo que o *aróe maiwu* executa uma breve dança com passos curtos e arranca a cesta bruscamente das mãos daquele que a levara até ali e a coloca no interior do *baíto* (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

Em seguida, é realizada uma cerimônia que visa relembrar todos os mortos da aldeia, já que, neste momento, os pais ou parentes levam os *powári-aróe* e o *aróe maiwu* recebe de *ógwa* que confeccionou com ornatos próprios do clã do morto o *powári-aróe*. Este, baseia-se em um instrumento musical de sopro e, que, ao mesmo tempo, simboliza o morto; portanto, quando soprado, emite um som tão particular que as mulheres e parentes do morto reconhecem o som e se põem a chorar. Depois de utilizado o instrumento de sopro é guardado

na casa da mãe ritual; porém, esta não deve saber quem o utiliza nos rituais. “Para os vivos, o *powári aróe* paralelamente ao *aróe maiwu* representa uma função essencial porque nos parece que é ele que marca materialmente o instransponível limite entre a vida e a morte; é ele que lembra a união entre os vivos e os mortos” (BLOEMER, 1980, p. 133).

Noutro momento, o *aróe maiwu* é ornamentado no *baíto*, recoberto por plumas (os seus pés, mãos e braços e especialmente a sua face), a fim de que não seja reconhecido pelas mulheres. Este também é vestido com uma longa tanga, denominada *tóro*; na cabeça, é inserido um diademas de penas e o rosto fica coberto, parcialmente, por uma viseira. Feito isso, o *xamã* das almas com chocalhos nas mãos passa a entoar cantos, junto com os representantes de diversos mortos, que dançam no pátio central com o *aróe maiwu*, o qual, com a cesta fúnebre nas mãos, realiza a dança da alma nova. Terminado o canto, correm de modo desordenado e vão para o *aíje múga*[29], onde o representante do morto é muito bem limpo pelos companheiros a fim de não deixar nenhum vestígio de ornamento que possibilite o seu reconhecimento (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962; NOVAES, 2006).

Segundo Novaes (2006), depois de limpo, o representante do morto volta ao túmulo do finado e é iniciada a representação dos *Aíje-dóge*. Assim, alguns homens que estão no *aíje-múga*[30], são totalmente revestidos de tabatinga branca e pintam traços no rosto com carvão, lançam mão dos zunidores (pequenas tábuas pisciforme com pinturas de semi-círculo) e vão em sentido à aldeia realizarem uma representação fictícia ludibriando as mulheres e os meninos não iniciados.

Neste momento do funeral, eventualmente, pode ocorrer o rito de iniciação dos meninos, que recebem o *ba*[31], nome que se dá ao estojo peniano. Os iniciados são trazidos pelos seus padrinhos, denominados *erubadáre*, sendo que os atores do *aíje-dóge* realizam uma espécie de trote tentando derrubá-los com maus tratos, enquanto os *erubadáre* buscam defendê-los.

Terminado este rito, os atores do *aíje-dóge* se distanciam entre si e começam a emitir gritos imitando animais e agitando os zunidores. Neste momento, a aldeia fica em grande tensão: as mulheres e meninos não iniciados se escondem nas casas fechadas e miram para o fundo da casa, pois lhes é proibido olhar para o pátio, lugar onde o *aíje* se manifesta; estes, só

---

[29] *Aíje múga* consiste em uma clareira artificial próxima a aldeia.

[31] Segundo Schaden (1959), é o mais importante ornato do sexo masculino, pois, ao passar a utilizá-lo, o menino torna-se homem e ingressa na sociedade dos homens, passando a ser conhecedores dos segredos dos ancestrais, podendo, a partir desse momento, participar dos ritos de representação das almas e do *aíje* e podendo desposar uma mulher da metade oposta à sua.

têm acesso aos sons emitidos pelas vozes e zunidores dos homens, os quais se divertem com o pânico das crianças e mulheres (VIERTLER, 2006).

Os atores do *aíje*, embora realizem uma representação fictícia, a fazem com muita seriedade e utilizam de vários meios para manterem esse segredo, protegido por punições severas, sendo que se algum homem revelá-lo é causado morte por envenenamento e as mulheres ameaçadas de ficarem com a barriga inchada e perna mole. Após certo tempo, os atores do *aíje-doge* se retiram e deixam os zunidores que são recolhidos e escondidos cuidadosamente pelos homens. Este ritual é finalizado quando um homem bate com uma esteira enrolada no chão do *bororo*, sinalizando que mulheres e crianças podem sair das casas (CAYUBI NOVAES, 2006).

Após o ritual do *aíje-dóge*, os pertences do morto[32] que não foram queimados no dia da sua morte os são em uma fogueira feita no pátio central. "A queima dos pertences do morto, além de simbolizar a perda do seu vínculo com o mundo material e terreno, também está associada à sua purificação e regeneração, necessárias para libertação e ascensão de sua alma" (CARVALHO, 1994, p. 174). Deste modo, findam neste rito, as propriedades culturais e antropomorfas do *aróe* (VIERTLER, 1991; NOVAES, 1983).

Com isso, restam do finado, os seus ossos; assim, no dia seguinte ao ritual do *Aíje*, os ossos são exumados da sepultura primária e levados para fora da aldeia, onde são cuidadosamente lavados. Em seguida, são colocados em uma cesta, que deverá ser levada à aldeia e entregue para a mãe ritual, que a carrega para o *baíto* e, ao deixá-la no chão, começa a escarificar o próprio corpo compulsivamente, de modo que cabe a um homem da metade oposta, ao perceber, retirar-lhe o objeto cortante. No interior da casa dos homens, é construído, com parede de palhas, um tabernáculo, no qual os ossos são ornamentados (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962; NOVAES, 2006).

> Cabe ao *aróe maiwu*, representante do morto, tingir de urucum os ossos maiores e o crânio, que recebe especial atenção, sendo não só pintado de urucum como recoberto de penas, em um arranjo que segue o padrão clânico do morto ou de alguém que ele representava. Essa ornamentação dos ossos é acompanhada de cantos, choro ritual e escarificação das mulheres. Esse é o momento mais solene do funeral, e o que se presencia é uma verdadeira catarse coletiva (NOVAES, 2006, p. 307).

[32] Com excessão do *pariko* (diadema de penas), *powari mori* (instrumento musical que o indivíduo ganhou em virtude das onças que matou), *powári aróe* (da qual já nos referimos), *adugo-biri* (couro de onça-pintada) e *ae* (trança de cabelos) (NOVAES, 1983).

Após o crânio e os ossos estarem ornamentados são depositados em uma espécie de bandeja de palha, denominada *baku*, que é entregue de mão em mão aos parentes do falecido que "a seguram como se fosse um bebê"; choram ritualmente e se escarificam usando algum objeto cortante. Desta maneira, o sangue e as lágrimas recaem sobre o *baku*. Depois, o *pariko, powári mori, powári aróe* e os ossos são depositados na cesta funerária, denominada *aróe j´aro*, envolta no couro da onça e amarrada com trança de cabelo (feita com cabelos dos enlutados). Assim, o xamã das almas convida a alma do morto a habitar sua nova morada e também evoca as outras almas para que o auxiliem a ingressar na aldeia dos mortos (NOVAES, 1983; NOVAES, 2006).

Segundo Bloemer (1980), após a evocação do espírito, a *aróe j´aro* é envolta por uma faixa, à qual a mãe ritual coloca em sua fronte e a carrega para sua casa, na qual fica alguns dias e, no dia combinado, é levada pelo pai ritual e o representante do morto a alguma baía, onde a cesta funerária será imergida e enterrada parcialmente no lodo, marcando, assim, a inumação definitiva. Segundo Albisetti e Venturelli (1962), após a cesta ser depositada no fundo da lagoa, todos retornam para a aldeia com exceção do xamã das almas que as invoca e pede que recebam amigavelmente o novo morador no reino dos mortos e o acompanhem na viagem para a aldeia dos mortos.

Ao deixarem a cesta e regressarem para a aldeia, o *aróe maiwu* recebe dos parentes do finado o *aé*[33], que consiste na trança feita com os cabelos retirados pelos enlutados que foram guardados e, ao serem fiados, transformam-se em um cordel de cabelos. O representante, além de utilizar as suas armas e a *powári aróe*, também utilizará o *ae* para caçar o *mori* que, dentre outros, significa vingança ou retribuição pela morte de alguém.

O luto para os Bororo só termina depois que o *aróe maiwu* mata uma onça ou outro felíneo de grande porte (p.e. jaguatiríca) e oferece o couro deste animal aos parentes do morto como meio de vingá-lo. Isso ocorre, pois, os Bororo creem, conforme já fora dito, que o *Bope* é causador da morte e igualmente acreditam que a onça seja um *Bope*; deste modo, o substituto do morto, ao caçar o *mori*, vinga os parentes do defunto exlcluindo um *Bope* (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962). Portanto, a caçada do *mori* é um acontecimento de grande relevância no ritual funerário.

Segundo Albisetti e Venturelli (1962), o substituto tem tempo para realizar esta caça. Porém, Viertler (1982, p. 487) aponta que há limites de tolerância nesta espera, "[...] já que os enlutados deixam de poder desenvolver as suas atividades normais de produção, razão pela

[33] Segundo Novaes (1983) o cabelo em Bororo é denominado *ao* e ao ser trançado passa a se chamar *ae*. O *ae*, além de trazer à lembrança concreta do finado, e, conforme se crê, propicia força e coragem ao caçador.

qual associou-se a prestação dos serviços funerários à abstenção sexual a fim de propiciar o levantamento do luto o mais rápido possível tanto para os parentes do morto quanto para o próprio caçador". Visto que, como as mulheres não sabem qual homem da tribo é o representante do morto, todas ficam restritas até que a caça do *mori* ocorra e o couro do animal seja oferecido aos parentes do finado em desagravo pela perda que obtiveram. Deste modo, o *aróe maiwu* libera-os do luto, permitindo, assim, que os membros da aldeia retornem às suas rotinas cotidianas.

Os modos com que os Bororo vivenciam a morte, através das suas instituições funerárias, às quais compõem o STB, dão concretude para a lenda de *tóri* (a pedra) e *kádo* (*taquara*) (ALBISETTI; VENTURELLI, 1969). Houve um diálogo entre *tóri* e *kádo* sobre com qual deles se assemelharia mais a vida do homem sobre a terra:

- *Tóri*: A vida do homem deve ser semelhante a mim; terás, assim, uma vida longa como a minha.

- *Kádo*: Não, não; a vida do homem deve ser como a minha. Eu morro, mas volto logo à vida.

- *Tóri*: Não pode ser assim; eu não dobro ao soprar os ventos e a força das chuvas, calor não prejudica, a minha vida é longa; antes, não tem fim, e ainda mais, não tem dor e preocupação.

- *Kádo*: Não! Como a minha há de ser a vida do homem. Infelizmente morrerei, mas hei de ressurgir nos meus filhos. Eu não faço assim? Observa ao meu redor. E como os meus filhos, também os deles terão uma pele mole e branca.

- *Tóri*: Não soube o que responder e, zangado, foi-se embora.

A instituição funerária Bororo na atualidade: entre dois sistemas o *Itagá* e os funerais cristãos.

Nos tempos atuais, segundo as entrevistas, alguns costumes perduram; outros, se extinguiram; e há outros que são raros quando se trata do *itága;* isso devido às mudanças sócioambientais e econômicas (BLOEMER, 1980). Os preceitos a serem seguidos nos ritos fúnebres Bororo vão depender do meio ambiente e da história de cada aldeia, já que há aldeias com fortes raízes na tradição (p.e. Gomes Carneiro) e há outras mais aculturadas (p.e. Meruri), sendo que, onde os salesianos se instalaram, há um número significativo de Bororo

convertido ao cristianismo e muitos não mais solicitam que se faça o *itága*. Isso se deve por razões históricas, pois tal prática era vista como um ato bárbaro e que deveria ser substituído por um enterro cristão. Com a fundação do primeiro cemitério cristão na aldeia, Dom Balzola registrou a imagem deste e teceu o comentário a seguir: *Il cimitero della missione, dove i Bororo, abandonati i riti barbári, riposano al'ombra della Croce* (*SALESIANI*[34] *apud* CARVALHO, 2006). Assim, nas aldeias pacificadas por Salesianos, é comum os moribundos ou familiares solicitarem que se faça o funeral cristão; porém, mesmo entre esses últimos, parece perdurar certa proximidade no tratamento dos seus mortos; quando não, depois do funeral cristão, estes realizam o *itága* noutra aldeia[35].

Os depoentes relataram vivências em que parentes, ao perceberem que corriam risco de morte, passavam a tratar do assunto com os seus entes queridos. Segundo Yasmin (2012), a avó adoeceu (vomitava e cuspia sangue); porém, antes de ser levada para o hospital, donde retornou morta, começou a preparar sua partida resolvendo questões familiares. Assim, relatou nas vésperas de sua morte, um segredo que guardava a respeito da paternidade da mãe de Yasmin, que nunca soubera, até então, quem era o seu pai.

> Ela contou uma breve história; sempre para ensinar, ela contava uma história. No final da história, ela contou: Há um tempo, antes de você nascer[...]. Eles falam que você é filha de *baraedu*, mas você não é filha de *baraedu*, nunca foi filha de *baraedu*, você é filha de um *Bakairi* (outra etnia), que passou na aldeia uma vez[...].

Depois, a avó narrou os detalhes de sua história, na qual sendo levada com sua irmã e este *Bakairi* pela FUNAI para os protegerem dos brancos, a irmã da avó e a avó acabaram engravidando deste *Bakairi*. Tempos depois, Yasmin relatou que conheceu seu primo e soube que o seu avô *Bakairi* havia falecido um ano antes de sua avó.

No entanto, além de remexer neste segredo familiar, a avó de Yasmin (2012) passsou a consolar todos os seus:

> "Eu estou contando isso para vocês saberem e não chorarem por mim". Ela contou outra história linda com o mesmo sentido [...]. Narrou uma história de uma pessoa que morreu e o *bári* foi lá e contou para ele que tinha morrido e ele chorou, ficou triste! Mas, ele se conformou porque não estaria com os seus parentes, mas sempre estaria os vendo.
> Então ela disse: "Isso faz parte da vida; a gente sempre escuta isso: eu vi a minha mãe morrer, meu pai eu não vi. Mas, isso é normal! Eu vou para um lugar muito bom!" Segundo a minha avó, certa vez, o *bári* contou a ela que nós vamos, todos

---

[34] *SALESIANI, Missionari.* Don Balzola – *Fra Gli Indi Del Brasile. Op. Cit*., p. 148.

[35] Os Bororo de Meruri, por exemplo, quando desejam fazer o funeral Bororo, realizam na Aldeia Garças, que é bem próxima.

> nós, os "Bororo", para um lugar onde todos são iguais, vamos para um só canto, que é um lugar muito bom. Naquela ocasião, ela disse: "Eu vou parar de sofrer porque estou sofrendo demais, com muitas dores no corpo. Então, eu tenho de ir. Vocês têm de se conformar porque eu não vou viver para sempre, um dia vocês vão me ver, em breve, mas vão ter de se conformar". Quando eu ouvi isso, eu chorei! Mas, ela falava para mim: "É só o meu corpo que vai ser enterrado. Meu espírito vai estar aí com você, mas eu não vou ficar perdida aqui, o meu espírito, vai ter de ter paz. Vocês não têm de chorar atrás de mim; se vocês ficarem chorando, eu não vou ficar em paz! Eu não vou seguir o meu caminho". Lembro que toda vez que ela falava isso, eu chorava![...]. Mas, o que minha avó falou para mim eu sempre escutei (YASMIN, 2012).

A avó de Yasmin também recomendou a mãe desta última que cuidasse bem dela e que sempre estaria com elas onde quer que estivessem. "[...] Dizia que ia morrer em paz, por ter vivido tudo que tinha para viver e ter feito tudo que tinha de fazer".

Gilson (2012) vivenciou experiência semelhante, pois quando sua mãe marcou a cirurgia que iria realizar conversou abertamente com os filhos.

> Foi aí que conversamos, que entramos nesse assunto. Nós sentamos lá, no quarto dela, começamos a conversar e chegou no assunto da cirurgia. Eu perguntei para ela, se estava com medo. Ela falou que não, que entregava tudo nas mãos de Deus. Então, eu disse a ela: "Mãe, eu estou com medo porque caso a senhora se for, como nós vamos ficar aqui?" Veja que só de lembrar disso eu choro[...]. Então, ela disse: "Não importa o que acontecer, eu sempre vou estar perto de vocês". Ela só falou para gente rezar para ela, rezar muito, para que desse tudo certo.

Gilson (2012), nesta conversa com a mãe, pôde expressar a ela o seu medo de não suportar perdê-la. Deste modo, disse-lhe:

> Mãe, se um dia eu perder a senhora, eu não sei o quê vai ser de mim não. Talvez, eu vou querer ir junto com a senhora. Daí ela falou: "Você não tem de pensar assim, você está novo (choro) [...]. Tem muita vida pela frente[...]. Você tem muito que viver e a gente nunca sabe o dia da gente, qualquer dia você pode ir". Ela deu exemplo dela e de mim, pois dizia que ninguém sabe o dia que a gente vai morrer, talvez eu poderia ir primeiro. "Talvez até você mesmo também pode ir muito antes do que eu" (GILSON, 2012).

Ao que parece, os ensinamentos que Gilson (2012) recebera da sua mãe relativos à morte lhe serviram de experiência, pois disse que quando seus colegas maltratam suas mães ele os aconselha a tratá-las bem, pois um dia irão perdê-las. "Eu dava o meu exemplo e eles ficavam quietos. Alguns concordavam comigo, outros, só ficavam quietos, não falavam nada e até hoje eu fico observando."

Deste modo, os Bororo moribundos vão aos poucos se desligando desta vida e dos seus, preparando-os para a ruptura. Porém, há uma mudança significativa entre os Bororo

quanto ao local da morte, sendo que, conforme vimos, os Bororo morriam em casa junto aos seus, sendo untados com urucum, ao som dos cantos e em volta dos seus entes queridos, no denominado ritual da agonia. “Antigamente, quando as pessoas estavam morrendo, na aldeia, tinha todo um ritual que se fazia de enfeitar, cantar; só que aqui na nossa aldeia não existe mais isso. Todavia, tinha todo um cerimonial antes da pessoa falecer” (SIMONE, 2012).

Segundo Simone (2012), atualmente, ao menos em Meruri, na hora da agonia não se realiza mais esta cerimônia cultural, pois, conforme seu relato e de outros (JORDANA, 2012; GILSON, 2012; YASMIN, 2012), embora ainda tem Bororo que opta morrer em casa[36], sobretudo os mais velhos, porém são muitos os Bororo que morrem nos hospitais. Contudo, conforme Simone (2012), alguns preceitos persistem.

> Hoje em dia não existe mais essa cerimônia cultural, no entanto, têm aqueles cuidados que a gente presta para a pessoa quando está doentinho. Até ele morrer mesmo! Dentre esses cuidados, posso citar: o de ficar perto, de conversar, dar banho, dar comida, dar atenção. Por exemplo, meu avô, quando estava nos últimos dias, tudo o que ele pedia, a gente buscava. Por exemplo, ele queria comer peixe, aí tinha que matar peixe e dar para ele. Tudo o que ele queria comer a gente procurava dar para ele. Então, as pessoas procuram dar atenção, ficar perto, dar a comida que ele preferia comer, o que ele preferia beber. Assim, têm os cuidados feitos pelos agentes de saúde e os auxiliares que vêm mais para dar remédio, *olhar* pressão e sinais vitais; bem como têm esses cuidados realizados pelos próprios familiares (SIMONE, 2012).

Essa proximidade ao que parece é importante não só aos vivos que ficaram, mas também àqueles que estão partindo. Isso se confirma na fala da avó de Yasmin que, ao adoecer e ser levada para o hospital de Barra do Garças, onde veio a falecer, pediu para a mãe de Yasmin (2012) o seguinte:

> “Eu não quero morrer no braço de *baraedu* porque eu não sou dessa tribo. Eu quero morrer no braço *de você*, você cuidou de mim até a morte. Eu não quero morrer igual ao meu pai”. Porque o pai dela morreu no hospital sem ninguém para cuidar dele, nenhuma das irmãs dela cuidou dele. Ela não queria morrer assim porque ela falava que: “Uma grande pessoa sempre morre no braço de outra grande pessoa”. Para ela, a grande pessoa era minha mãe. Mas, ela morreu nos braços da minha irmã!

Os apontamentos de Albisetti e Venturelli (1962) de que os Bororo interpretam muito bem quando os seus iriam morrer, perdura nos tempos de hoje, pois, conforme nos relatou Joana (2012), ela teve um sonho premonitório com a avó que estava muito adoecida e acamada há alguns dias; porém, no sonho esta tornava a andar, e, quando acordou, relatou o

[36] Podemos citar como exemplo o caso da avó de Simone (2012) que fora levada para o hospital, mas solicitou que gostaria de morrer na sua casa.

que sonhara para a mãe, a qual se entristeceu, pois, na sua interpretação, tal sonho indicava que a avó de Joana iria morrer, o que de fato ocorreu naquele mesmo dia.

Joana (2012) informou que estava no hospital junto à avó quando ela começou dar sinais de que estava morrendo.

> [...] Neste dia, ela estava ali sentada, e, de repente, ela estava se mexendo. Minha mãe assustou e saiu correndo; eu fui lá perto dela e fiquei. Ela estava mexendo, mexendo, mas depois ela foi parando devagarzinho [...]. Percebi que ela estava morrendo; quando chegaram lá, falaram que ela tinha morrido.
>
> Na hora que falaram eu não estava acreditando [...]. Porque eu nunca tinha visto ninguém morrer [...]. Depois deste dia, eu fiquei mal; fiquei estranha porque eu nunca tinha visto aquilo. Ver uma pessoa. Eu também me senti mal, pois eles colocaram um pano nela; por mim eles tiravam *ela* de lá sem aquele pano. Eu não queria ver *ela* daquele jeito. Acho que eu não deveria ter visto porque eu fiquei triste. Eu gostaria de ter a lembrança dela viva; não dela morta, mas viva. Não queria ter visto, pois, fico mais triste ainda.

Geralmente os Bororo antes de morrerem expressam aos seus se querem ou não que seja realizado o funeral. Segundo Simone (2012), "depois que a pessoa morria, tinha o funeral, que é bem dolorido, de três meses, no mínimo, para o corpo se decompor; mas aqui em Meruri não tem mais funeral Bororo [...]. Porém, quando as pessoas optam pelo funeral, este não ocorre em Meruri, vindo a ocorrer na aldeia que é bem próxima daqui, chamada Aldeia Garças" (SIMONE, 2012).

De acordo com Simone (2012), um dos motivos das pessoas de Meruri não gostarem mais do funeral se dá em função de temerem que as cerimônias não sejam feitas com seriedade e respeito, devido ao uso demasiado de bebidas alcoólicas. "Então, para não acontecer isso, eles preferem ser enterrados logo. Mas, isso começa com os chefes da cabacinha[37], chefes de cultura, pois eles começam beber e vira bagunça. Então, para evitar a falta de respeito em cima do corpo da pessoa, eles nem preferem que façam o funeral" (SIMONE, 2012).

Isso se confirma nos relatos de Yasmin (2012) ao contar que a avó, mesmo sendo conhecedora e defensora da tradição Bororo, não quis que na sua morte fosse feito o funeral.

> Quando morreu, ela não quis funeral em cima dela; disse que se tivesse alguém, em cima dela, mandaria um raio e matava quem estivesse brincando com ela. Assim, por medo de não se realizar bem o funeral, ela pediu que não o fizesse. [...]. Chegaram uns parentes, ficaram um tempo lá em casa, três dias de cantos, dia e noite sem parar, cantos de funeral e choraram.

---

[37] A cabacinha ou também chamada de cabacinha mortuária é a tradução para o português do termo Bororo *powari aróe*.

Segundo Joana (2012) e Gilson (2012), apesar da etnia ser conhecida pelos funerais, em Meruri, na maioria das vezes o corpo chega na aldeia vindo de um hospital e é velado durante vinte e quatro horas na casa de um parente, depois é levado para a igreja para a realização da missa de Corpo Presente, exéquias e, por fim, o corpo é enterrado no Cemitério da aldeia.

> Às vezes, vem um pessoal da aldeia de Garças cantar, mas às vezes não. Para que isso ocorra, depende dos parentes do finado. Se eles querem ou não, se eles resolverem que vai cantar, buscam o pessoal de Garça; aqui também tem algumas pessoas que cantam, aí eles cantam, mas se não querem, só rezam e ficam velando à noite inteira e no outro dia enterra (SIMONE, 2012).

Gilson (2012) narrou que no acidente em que o caminhão capotou (discorreremos com pormenores abaixo), as famílias não optaram pelo funeral naquele momento, pois seria muito impactante para os entes queridos, principalmente para as crianças que perderam suas mães, sendo que presenciaram toda aquela cena e depois terem de passar pelo funeral "[...] seria muito forte para eles." Assim, quando os corpos foram liberados e chegaram à aldeia, alguns velaram nas casas e outros foram velados no *baíto*, onde também foi a missa, as bênçãos aos falecidos, entre outras orações e, "no final, teve um ritual Bororo; foi um canto Bororo, canto dos finados. Depois, eles foram enterrados aqui no Cemitério da aldeia, os túmulos de todos eles estão aqui no Cemitério."

As diferenças quanto ao lugar da inumação definitiva variam nas aldeias Bororo; em Meruri o enterrro ocorre no Cemitério, próximo à aldeia. Porém, baseados na filmagem do funeral de *Kadagare* (SATO, 2009), na aldeia Gomes Carneiro, este ocorreu nos moldes tradicionais, sendo que a inumação primária ocorreu no pátio central, fora realizada também toda a solenidade do tríduo e, segundo Joana (2012), na aldeia Gomes Carneiro, a inumação definitiva ocorre na lagoa, alguns dias depois do término do tríduo, sendo que neste tempo fica a cesta fúnebre com os ossos do finado na casa da mãe ritual.

A participação das mulheres nos funerais Bororo, tal como antes, permanece discreta em alguns rituais e, noutros, é restrita. No entanto, quanto à cerimônia do *Aíje*, o grande segredo dos homens, permanece guardado; porém, na vida cotidiana, parece que há desconfianças sobre os atores deste ritual, cercada de medos, pois é algo que não pode nem ser dito.

> Têm também as coisas do A*íje* que nós não podemos dizer, pois as mulheres têm de ficar dentro da casa, tem de fechar todas as portas e ficar lá dentro, até eles

> passarem. Mas é interessante, porque eu ficava imaginando o que estava acontecendo lá; agora eu sei o que é! Não pode! Mas, eu sei o que é! No entanto, eu não sei como é que eles fazem o barulho, porque, quando eles passam, fazem um barulho de um monte de coisa, de qualquer animal, macaco, porco do mato. Eu ficava imaginando o que é que estava passando lá. Eu ficava curiosa, mas não pode ver. Antes, eu acreditava que era outra coisa, eles falavam que era um animal feroz, uma coisa assim; então, quando eu era pequena, dava medo. Aí eu fui entendendo que não era nada do que eu imaginava.
>
> Eu nunca vi. Mas, eu acho que são os homens, eu não sei como que eles fazem aquele barulho, mas é com alguma coisa. Tem um que faz um barulho diferente, que bate alguma coisa, eu acho que é "cordiota". Têm outros barulhos e eu fico imaginando o que são. Antes eu ficava com medo, agora eu fico imaginando o que será que eles ficam fazendo, porque quando a gente saía, não víamos rastro de nada. Parecia que tinha passado alguma coisa *tipo* uma palha no chão; assim, eu ficava imaginando: não tem rastro de nada, acho que é palha que eles passam para tirar o rastro para as mulheres não saberem o que era.
>
> Isso que eu estou falando agora, eu nunca falei para minha mãe, porque se eu falo, ela fica muito brava comigo porque não pode ver. Nem pode ficar comentando isso, porque outro dia eu queria ver, aí ela brigou comigo. Disse-me que não era para eu olhar, pois é perigoso. Eles passam remédio e é perigoso o remédio que eles passam; não tem outro que o combata. Porque quem não passa o remédio passa mal; aí é muito perigoso, não tem outro remédio que cura. Ela não gosta que eu fale dessas coisas, principalmente, quando está acontecendo. Dizem que se você fica falando essas coisas e duvidando, os homens pegam você e colocam lá dentro do *baíto* e fazem o que eles quiserem. Na hora que eles estão passando a *tariga*[38] lá eles pegam e puxam você para passar também. Então, ela não gosta que a gente fale. Eu nunca comentei isso com ela; tenho medo de ela brigar comigo e não deixar ir mais. Só que eu nunca vi também. Mas, curiosidade de ver eu tenho.

As vivências do luto Bororo nas esferas psicossociais

Uma característica cultural muito forte entre os Bororo, mesmo nestes tempos, é o luto coletivo, decretado mesmo quando se realiza o funeral cristão. No entanto, quando é feito o funeral cristão parece que o tempo do luto é mais reduzido; segundo Simone (2012), dura em média sete dias; porém, de acordo com Gilson (2012), depois dos enterros dos seis mortos no acidente automobilístico, houve luto durante um mês. Todavia, nas aldeias que se realizam o funeral Bororo o luto é mais extenso, já que se inicia após a morte e é continuado por todo o tempo do funeral (que conforme vimos costuma durar de três a quatro meses) e só termina com o abatimento do *mori*. Levando em conta o que colhemos nas entrevistas e nas notas de campo, parece que, por vezes, mesmo quando ocorre uma morte em outra aldeia é decretado o luto, sobretudo quando fora alguém que morou na aldeia e/ou tem fortes laços com parentes.

---

[38]*Tariga* é um objeto cortante utilizado pelos Bororo para se escarificarem em alguns momentos do funeral.

Com base nos relatos, é possível averiguar que o luto consiste em um tempo de resguardo coletivo nas aldeias Bororo. Este tempo é próprio para que o membro enlutado se restabeleça e a comunidade Bororo se reconfigure. Assim, o indivíduo e a aldeia têm, neste período, o tempo para se recuperarem do impacto e o desarranjo que a morte causa na rotina individual e coletiva.

No tempo do luto, os enlutados ficam situados mais na esfera doméstica, ficando, assim, à margem da vida social. Neste período, ocorrem mudanças nas ações coletivas e nos comportamentos individuais em respeito ao morto e aos seus parentes. Um garoto, de aproximadamente oito anos de idade, narrou, de modo poético, que quando a aldeia fica em luto tudo fica muito parado, o vento não sopra e os pássaros não cantam. Gilson (2012) descreveu que depois de um funeral as pessoas não fazem nada: não ouvem música, não brincam, não fazem nada que faça barulho, sendo que a aldeia fica em um grande silêncio. Joana (2012) disse que a aldeia fica toda parada em respeito ao morto e se alguém quebra este acordo a família do finado se queixa, embora isso raramente ocorra, pois todos respeitam.

Ao que parece, o tempo do luto pode variar de acordo com alguns fatores, pois, nos funerais tradicionais, há duas situações, nas quais podem ocorrer variação temporal: o tempo da putrefação (durante a primeira inumação) e o tempo que o *aróe maiwu* demorará para caçar *mori*. Já no luto decretado após o funeral cristão, também há variações, pois fora decretado luto por um tempo mais extenso depois do acidente automobilístico ocorrido em 14 de março de 2009, no qual morreram seis Bororo, da aldeia Meruri, trazendo grande consternação a toda nação Bororo. Desde então, esta data passou a ser feriado e todos os anos, de lá para cá, a aldeia fica em luto neste dia, em memória aos mortos. Outro fator que pode influenciar na extensão ou encurtamento no tempo do luto é o *status* ou laços afetivos que o finado possuía na aldeia.

Yasmin (2012) confirma isso ao narrar que devido a consideração que os membros da aldeia tinham pela sua avó, o tempo do luto foi mais extenso. “Depois que a minha avó morreu todos ficaram muito tempo parados porque ela era uma grande mulher”. Joana (2012) apontou que o funeral de uma senhora Bororo foi bem preparado e participado e pelo fato de ela ter vários familiares (muitos filhos e netos) a aldeia ficou em luto por um tempo significativo. Em contrapartida, quem tem poucos ou não tem familiares o tempo do luto parece ser abreviado. “Teve um caso que logo que enterraram, os indivíduos já estavam brincando, porque era só uma pessoa, que não tinha família; portanto, não tinham pessoas que ficariam sofrendo aqui na aldeia. Logo, assim que enterrou, ficou normal” (JOANA, 2012).

O luto parece ser importante para que os membros e toda a aldeia possam se reconstituir e, passado este tempo, tanto nos níveis individuais quanto coletivos, estes retomam à ordem e à cotidianidade quebrada com a ocorrência da morte. Isso porque, com o término do luto, as atividades sociais são retomadas e a vida na tribo vai voltando ao que era antes. Gilson (2012) aponta que "depois do funeral fica um clima de saudade, um clima de tristeza, que continua até umas três semanas. Aí depois vai voltando a rotina de sempre, o cotidiano [...]."

Ao falar com alguns membros de Meruri percebe-se que não há concordância unânime quanto ao decreto do luto, principalmente entre os Bororo mais *progressistas*. Nos tempos em que estávamos na aldeia, havia a possibilidade de ser decretado o luto, pois tinha falecido uma mulher que havia morado em Meruri há muito tempo e que morrera em outra aldeia e seria levada para a do Garças para realização do funeral Bororo. Simone (2012) disse não concordar, pois a mulher não morava mais na aldeia há tempos e o enterro também não seria em Meruri.

> Por isso que eu, particularmente, acho errado o cacique daqui de Meruri falar que vai ficar de luto porque terá funeral lá na aldeia do Garças. Aqui fica de luto, leva em consideração, respeita tudo e não está aqui o defunto. Porém, lá que deveria estar em respeito, pois lá está o defunto, eles ficam bebendo e fazendo bagunça e, assim, não respeitam o defunto [...]. Eu acho que não tem nada a ver. Está certo a gente respeita e *tudo*, mas não é por isso que vai deixar de jogar futebol, de dançar baile. Se eles lá mesmo não respeitam e quando o pessoal de lá chama o pessoal aqui da aldeia, eles sempre vão lá, dançam, fazem tudo bonito e vêm embora. Enquanto isso eles, fazem tudinho, bem feitinho, mas eles querem no final de semana jogar futebol, querem dançar, porque o defunto não está aqui nessa aldeia, está lá na outra (SIMONE, 2012).

Nos parágrafos acima, nos voltamos mais para o luto coletivo e, consequentemente, vimos o que isso propicia nos membros do grupo Bororo. Porém, parece-nos importante resgatar algumas vivências individuais, lembrando, é claro, que estas ocorrem nos limites e configurações culturais, que precisam ser levadas em conta, pois a vivência idiossincrática do luto de um Bororo ocorre margeado pelo modelo Bororo de lida com a morte, pré-indicado no STB.

Conforme discutimos no primeiro capítulo, a reação desencadeada após a morte de alguém, denominada luto, possui um fator basal, que é a intensidade do vínculo ou apego que se tinha com o finado. Entre os Bororo percebe-se um forte vínculo entre os seus membros, vínculo este amalgamado na mútua dependência propiciada pela organização social Bororo, alicerçada na parentalidade clânica, das duas metades e na inter-dependência, sobretudo na cerimônia matrimonial e funeral. Somado a isso, a transmissão das tradições Bororo se dá em

grande parte pela oralidade, permeada por afetividade e pela presença das partes. Assim, com esse senso comunitário e essa organização fortemente coletiva quando morre um índio Bororo, de certo modo, morre parte da comunidade Bororo.

Ao que parece, esses fatos justificam o fato de a morte de um ancião ser, de modo geral, tão impactante se comparada à de uma criança. Isso talvez justifique sendo o funeral mais simples das crianças (com menos de seis anos); bem como nos relatos dos entrevistados, a morte que mais os impactaram foi a de adultos, principalmente a de anciãos, tidos por eles como sábios. Haja vista que Simone (2012), Yasmin (2012) e Joana (2012) declararam que a morte que mais as impactaram foi de suas respectivas avós, e, Gilson (2012), a morte de sua mãe.

Em todos esses casos, além dos fortes vínculos tecidos com essas familiares, a jovem Yasmin (2012) contou que dormia com a avó no mesmo quarto e na mesma cama, sendo que dela obtinha, por meio das histórias narradas, ensinamentos da vida e da cultura Bororo. Gilson (2012) também narrou que a mãe era sua conselheira e muito próxima dos filhos. Tal laço se evidencia noutros trechos descritos acima e neste em que Gilson (2012) comenta o laço com sua mãe e a dor provinda do desenlace:

> Eu sou uma pessoa ao mesmo tempo alegre, só que ao mesmo tempo triste. Alegre porque eu tive a felicidade de conhecer minha mãe, de ficar perto dela, de ver quem ela era, a pessoa que ela foi. Sempre foi trabalhadora, nunca deixou faltar nada para nós, por isso que quando ela morreu, para nós, foi bem difícil tocar a vida para frente; ser independente (GILSON, 2012).

Todos os entrevistados narraram a dor e o choque que tiveram quando perderam seus respectivos entes queridos e os modos coletivos e pessoais que os auxiliaram, alguns a superar e outros a avançar rumo à superação do sofrimento que a morte lhes impôs.

Yasmin (2012) comenta o forte vínculo afetivo constituído entre ela e a sua avó, o que tornava mais difícíl lidar com a morte dela, pois, além de perder o sentido da vida, ficou alguns dias sem apetite.

> Ela não queria que a gente chorasse. Eu queria morrer, nunca ninguém gostou de mim como ela (choro). Ela me falava assim: “Depois de mim quem mais tem de gostar de você é você mesma porque se você não se gostar, quem vai gostar de você?
> Eu gostava muito dela! No dia em que ela morreu... Nossa! Eu fiquei sem comer três dias; eu comia pouca coisa, não me dava fome. Eu não fui ao enterro, aliás, eu fui e chorei muito, chorei muito[...]. Depois que nós voltamos do Cemitério, pois ela foi e está enterrada aqui em Meruri, eu dormi até a noite; eu não almocei, não comi nada.

Yasmin (2012) narra o quanto a chegada e o apoio dos seus parentes foram importantes para dar-lhe suporte naquele momento, pois estes foram ao quarto para estimulá-la a comer. “Teve uma fila no meu quarto para ver se conseguiam me fazer comer. Comi um pouco. Foram meus primos; chegaram todos. Eu cresci com esses primos e quando eles chegaram eu fiquei muito bem! Mas, ainda assim eu estava triste, minha avó tinha ido [...]. A vida é assim!” Continuou falando que a avó morreu em 2011, sendo que depois disso deslocou-se para a aldeia de Gomes Carneiro, que, segundo ela “[...] estava tentando preencher o vazio que ainda hoje eu sinto. Eu não sei o que[...]. Foi muito triste, depois disso eu fugi de casa [...]. Fui para outra aldeia chamada de Gomes Carneiro, para ver se eu me encontrava; lá eu me senti tão bem [...]. Porque eles falavam na língua Bororo e eu sentia falta disso”.

Yasmin narrou também o quanto um sonho lhe ajudou a sentir-se melhor e mais disposta.

> Eu estava em um lugar muito escuro, escuro, escuro [...]. Sempre eu voltava no mesmo lugar, sempre que eu tentava ir para frente, eu voltava no mesmo lugar; eu não sei o porquê eu estava rastejando, eu estava machucada, alguma coisa me esfaqueou. Eu senti a dor da faca entrando na minha pele. Eu estava rastejando, e ouvi: “Não vá por aí, está errado!” Eu não sei quem era, só ouvia a voz. Eu chegava sempre na mesma coisa, acontecia a mesma coisa. Até que teve uma hora que eu consegui ir pelo lado certo e eu me senti melhor. Eu via palha do lado de um cimento de uma parede de uma casa. Eu não sabia para onde ir porque eu não conhecia o lugar; eu sempre segui em frente até que eu consegui ver a pessoa que estava conversando comigo; era sempre a mesma pessoa: “Ah! Era você que estava conversando comigo! Você aqui de novo, que saudade! Quanto tempo que você não sonhava comigo!” Mas, eu não conhecia a mulher. Ela me deu um abraço que eu me senti tão bem. Depois ela sumiu do meu sonho, morreu, sumiu! (YASMIN, 2012).

Por fim, descreve o sentimento ambíguo que sente quando compartilha com alguém a sua dor. “Até agora eu não consegui descobrir o que fazer para passar esta dor. Eu não falo dela para ninguém porque, *sei lá* [...]. Cada vez que eu falo nela eu fico mal, mal, mal [...]. Mas, depois eu me sinto bem, porque consigo desabafar (YASMIN, 2012).

Simone (2012) também narrou o quanto foi difícil perder sua avó, que era tão significativa em sua vida.

> Eu me lembro que foi muito ruim quando a minha avó faleceu em Cuiabá, com câncer no estômago; e quando a gente recebeu a notícia, parece que eu fiquei sem ninguém, foi muito ruim para mim, ficar assim, viver a vida normal que eu tinha antes. Eu senti bastante, parece que eu fiquei sem ninguém, sem mãe, sem pai, sem ninguém na vida mesmo; mesmo tendo a minha mãe, foi muito ruim. Foi difícil voltar à vida normal, demorou muito tempo para acostumar de novo, aprender viver sem ela (SIMONE, 2012).

Joana (2012) narrou que a morte de duas pessoas lhe gerou grande sofrimento, sendo que uma delas foi a de sua avó. A depoente disse que a princípio ela não acreditou que sua avó tinha morrido; assim, ficou paralisada, sem falar nada, mas depois foi percebendo que ela morreu, então começou a chorar e ficou triste. A outra morte difícil de superar foi a de uma amiga, no acidente de 2009; parece-nos que as vivências foram de muito sofrimento e o seu luto tem passado por estágios dinâmicos. Segundo ela, perder a amiga no acidente foi bem triste e, quando se lembra, não acredita que sua amiga morreu, parece que ela está aqui ainda, porque ela era bem alegre; por isso a jovem Bororo disse que

> foi bem triste! Mas, acho que não esquecemos; em um tempo se esquece, depois lembra de novo. Comigo isso ocorre também em relação a minha avó, eu fico um tempo em que esqueço, mas depois quando me lembro fico triste. Eu fico triste quando eu me lembro da minha vó porque eu fico querendo que ela esteja ali conversando comigo, aí eu fico triste, só que no outro dia passa (JOANA, 2012).

Joana (2012) aponta alguns modos de enfrentamento psíquico que a auxiliam a lidar com a morte ou mais precisamente lidar com o tão difícil rompimento daqueles que se ama; sendo que uma das estratégias adotadas é se resguardar no seu silêncio e na sua solitude.

> Quando vem essa lembrança costumo ficar sozinha, não gosto de ficar no meio do pessoal lá de casa. Até porque lembrando dela, eu fico melhor. Eu fico triste, mas depois eu fico melhor. Porque quando ela morreu até eu queria morrer junto. [...] Hoje, por exemplo, eu estava brava, querendo chorar, estava me sentindo a pior pessoa do mundo. Eu estava falando com minha cunhada: tenho de ficar sozinha para chorar; chorar em um lugar sozinha, para chorar, chorar para que isso saia. Pois, eu prefiro ficar sozinha quando estou bem triste. Às vezes, eu fico no quarto ou vou atrás de casa e fico lá sozinha; então penso em tudo (JOANA, 2012).

Outro fator que parece ter atenuado o impacto da perda de sua avó foi um sonho que teve com a mesma, no qual realiza o seu desejo de que sua avó estivesse viva e bem de saúde. Ao acordar, teve de enfrentar uma realidade muito distinta.

> Eu dormi e não queria acordar mais porque não queria ficar longe da minha avó; aquele dia parecia que era um pesadelo. Mas, eu acordei; e sempre de manhã ela ficava esperando, sempre pedia para a gente levar café para ela. Porém, acordei neste dia e ela não estava, aí fui perceber que ela não estava lá, foi bem triste no outro dia de manhã. Foi mais triste! (JOANA, 2012).

Joana (2012) apontou que, atualmente, por vezes fica triste lembrando destes fatos; porém, superou estas perdas e lida bem com a situação e, de certo modo, a sua vida tem voltado à rotina de antes.

Gilson (2014), ao falar da perda da mãe, contou com detalhes como tinha ocorrido o acidente em que ele e seus irmãos se feriram e no qual morreram sua mãe e sua prima.

> A minha vida toda eu morei só com minha mãe, pois meu pai nunca esteve presente. Porém, não moro mais com ela, pois a mesma não está mais aqui junto de nós; ela faleceu há três anos. Isso ocorreu num domingo; foi marcado um torneio na cidade vizinha e eu e meu irmão fomos jogar. Na época, nós éramos menores e ela não queria que fôssemos, mas de tanto insistirmos, acabou deixando e decidiu ir e levou um outro irmão. Saímos de Meruri e, em São Joaquim, aconteceu o acidente; era uma hora da tarde, o motorista disse que perdeu o freio, então, em uma curva, ele perdeu o controle de tudo e acabou capotando.
> Foi nesse acidente que as melhores amigas dela foram todas juntas (eram as funcionárias daqui da escola). Eu não vi nada depois do acidente porque quando chocou com o barranco, eu fui lançado para fora do caminhão; em seguida, eu desmaiei por uns cinco minutos. No momento em que eu estava desmaiado, foi quando minha mãe pedir socorro, só que eu não tive como ajudar e meus irmãos que estavam lúcidos, vendo tudo, não estavam conseguindo, pois uns estavam com o braço quebrado ou com ferimento bem grave, daí eles não conseguiam ajudar tirar o caminhão de cima dela porque ela ficou embaixo do caminhão e só gritava o nome do meu irmão mais velho. Ela não chamava outra pessoa a não ser ele. Depois de umas três horas que foi chegar socorro, mas já era tarde demais, pois ela já tinha falecido e as outras que estavam debaixo do caminhão pedindo socorro, também já tinham ido também.
> Teve uma criança que nesse acidente mesmo, chegou e falou para mim assim [...]. Eu estava meio fora de mim ainda, só ficava quieto, só quieto e olhando assim fixamente para minha mãe, que estava estirada no chão, e essa criança veio e ficou me chamando, chamando, até que eu olhei para ela que falou: "Minha mãe morreu?". Aí eu só olhei para ela e não falei nada porque foi um trauma bem forte na hora. Eu fiquei quieto, na hora, não falei nada. Então, ela pegou e saiu de perto e foi no tio dela; ela estava chorando, gritando e pedindo a mãe dela: "Eu quero minha mãe, quero minha mãe!" e a perna dela estava feia (choro). É muito difícil pra mim [...]. Mas [...].
> A minha prima foi a que resistiu mais, assim, conseguiram tirar *ela* debaixo do caminhão com vida, só que quando chegamos na cidade de São Joaquim, eu fui junto com ela, pois pediram para eu não deixá-la dormir. Então, eu fui fazendo isso até chegar lá, quando nós chegamos lá, nos separamos um do outro: um foi pra um lugar e o outro para outro e acabei me separando dela. Foi onde o enfermeiro de lá, o pessoal de lá deixou *ela* sozinha e demoraram a atendê-la e quando foram atendê-la já tinha falecido (GILSON, 2012).

Gilson (2012) disse que pelo fato de ter presenciado o acidente tornou a situação muito chocante; segundo narrou, às vezes fica bem triste embora nem sempre demonstre; deste modo, as pessoas pensam que ele está alegre e, talvez, não percebam que ele esteja triste. Porém, conforme o jovem Bororo

> [...] neste ano foi um sofrimento triplicado porque, próximo do mês que ela faleceu, a minha tia faleceu, o meu avô também faleceu. Então fica, *sei lá* [...]. Eu acho que a única coisa que eu preciso mesmo é de ajuda interior, ajuda para me aconselhar a alguma coisa. Eu sozinho não vou conseguir, não sei, a gente nunca deve pensar que não vai conseguir, mas está difícil para mim (GILSON, 2012).

Apontou ainda que a forma trágica em que as mortes ocorreram no acidente e a falta de apoio do seu pai tornou esta situação mais difícil ainda de ser enfrentada.

> [...] Para mim mais ainda, porque era só a minha mãe para mim, pois meus irmãos têm o pai deles ainda. Eu sou filho de outro pai e meu irmão mais velho é de outro pai. Assim, ficou mais difícil para mim, se bem que eu deveria ter apoio do meu pai, mas eu não tenho. Eles, eu acho, que conseguem força por causa do pai deles que está do lado deles. Então, não sentem tanta falta assim. Agora, para mim, fica mais difícil, porque eu me sinto mais sozinho.
> [...] O meu pai nunca teve interesse de cuidar, de ajudar. Até porque também ele é um "cachaceiro de primeira". Então, não dá para contar com ele [...]. Eu esperava que pelo menos no velório da minha mãe ele viria ficar ao meu lado para me dar força, mas nem isso ele fez. Só teve uma pessoa da família do meu pai que veio me consolar, um primo, que não é muito próximo, pois mora numa outra aldeia.

Se por um lado o descuido do pai, ao menos ao seu ver, dificultou o processo de superação das perdas que tivera, o apoio e o cuidado de outras pessoas foram capitais para que retomasse a sua vida.

> O que me ajudou muito a melhorar foram os conselhos de uma amiga de verdade, a Camila, que conversou comigo logo após o acidente, porém, não dava para esconder, porque logo de cara dava para ver a minha tristeza, o meu desânimo de tudo. Ela pegou e perguntou para mim porque eu estava assim. Eu expliquei e ela perguntou se eu queria conversar, desabafar. Eu disse: "Eu quero". Ela foi uma pessoa bem amiga, na hora em que eu mais precisei, ela foi um ombro amigo. Ela e outra amiga, do distrito do Paredão, colega de escola. Na época desse acidente nós estavamos tendo aula, mas eu nem estava indo mais para a escola. Porém, de tanto recado dela, de tanto ela mandar recado para mim, para eu ir lá, que ela queria me ver, ela queria saber como eu estava, eu fui. Só que nós não participamos das aulas, ela falou que queria conversar comigo e eu também queria conversar, desabafar com ela. Ela conversou comigo, chorou comigo, e também foi um braço direito para mim. Foram através dos meus amigos e colegas, que se disponibilizaram a me ajudar, dando conselhos, e através dos meus irmãos, que eu arranjei forças para continuar aqui e superar essa perda tão grande para mim (GILSON, 2012).

Além do contato e apoio dos amigos, outra estratégia para superar o seu pesar foi ficar só, pois, no seu resguardo, muitas vezes, consegue externar a sua dor contida. "[...] Geralmente, quando eu quero chorar vou ao quarto da minha mãe; lá eu fico, lá eu desabafo, choro tudo que estou sentindo. Eu solto tudo; ali é o único lugar que eu me sinto bem, mais próximo dela, que é o quarto dela" (GILSON, 2012).

Gilson (2012) disse que, a princípio, imaginava que não iria conseguir superar o impacto gerado pela morte tão trágica da mãe, parentes e amigos, mas, passada esta fase inicial, ao que parece, está conseguindo lidar melhor, embora, em outros trechos da entrevista, fique claro a sua dor; baseada em sua narrativa esta parece menos intensa do que antes.

> Agora eu acho que estou conseguindo superar um pouco esse trauma, esse sofrimento. Antes era só tocar no nome da minha mãe que já era motivo para eu chorar, para mim [...]. Tudo era ela. Então, as pessoas chegavam e perguntavam para mim, tocavam no assunto, querendo puxar conversa, querendo saber do acidente, só que assim, querer contar, querer desabafar eu gostaria, só que não conseguia, eu logo começava a chorar. Em comparação a isso, hoje em dia eu consigo contar sobre esse acidente, falar sobre tudo o que aconteceu. Não vou dizer que eu não choro; eu choro sim, mas não é como antes mais (GILSON, 2012).

Após o jovem Bororo compartilhar suas histórias de perdas parecia mais aliviado, o que ficou evidente ao expressar o quanto queria desabafar e dividir estas vivências. "Eu gostaria de falar isso, pois estava preso dentro de mim e eu precisava falar, precisava conversar sobre isso" (GILSON, 2012).

Conforme se pode ver, nos tempos atuais, os Bororo utilizam duas instituições funerárias distintas: o *itága* e os rituais ocidentais cristãos. Estes últimos são realizados por aqueles que se converteram ao cristianismo, que, ao invés de realizar o funeral tradicional, o faz com base nos preceitos e ritos cristãos, no qual, por vezes, são integrados alguns rituais ou cantos fúnebres Bororo. Por outro lado, há muitos casos em que se realizam os rituais fúnebres cristãos e, posteriormente, o *itága*.

A coexistência destes dois sistemas funerários ocorre em certa harmonia e, por vezes, em conflito[39] ou como aponta Viertler (1982), ora se conflitam ora se sincretizam (VIERTLER, 1982).

- Religião e escatologia Bororo

Na religião Bororo há duas espécies de seres sobrenaturais: os *aróe* e os *bope* ou *maeréboe*. Conforme fora visto quando tratamos do funeral, o Bororo quando morre deixa de ser *Boe* (ser da terra) e se transforma em um outro ente o *aróe* (ser invisível). Portanto, os *aróe* são as almas dos mortos, dos antepassados Bororo, sendo que toda organização social e religiosa deles tem a sua base na firme convicção da imortalidade da alma (COLBACCHINI; ALBISETTI, 1942; ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

Para os Bororo, a morte não é tida como um fim, mas apenas a transição para uma outra vida. O ritual fúnebre Bororo configura-se, fundamentalmente, como "a encenação da

[39] Com Base em Bloemer (1980), podemos citar o Funeral de Gilmar, no qual as roupas do mesmo simbolizavam os ossos. Neste funeral, os pais do finado não participaram, pois foram educados no colégio salesiano e eram aculturados, assim, não participavam efetivamente da cultura *Boe*.

viagem em que o *aróe/*cadáver, transformado ritualisticamente e culturalmente em *aróe*/alma, parte do mundo terreno, passa pelo estágio transformador e purificador até chegar a sua morada definitiva: a aldeia dos mortos" (CARVALHO, 1994, p. 14).

Na escatologia Bororo o *aróe* é guiado pela alma de algum parente na longa viagem que fará, cujo o tempo a ser gasto é idêntico a duração do seu funeral, sendo que o destino desta viagem é o lugar onde irá habitar (SCHADEN, 1959; ALBISETTI;VENTURELLI, 1962). Os Bororo creem que, após a morte, irão às aldeias dos mortos, governadas pelos principais heróis míticos *Bakororo* e Itubore, ambos são tidos por eles como *aróe*. Na aldeia dos mortos, o lado ocidental é chefiado por *Bakororo* e a parte oriental é governada por *Itubore*; portanto, são estes heróis míticos que acolhem as almas dos mortos (NOVAES, 2006).

Albisetti e Venturelli (1962) apontam que os Bororo acreditam que todas as almas, independente de suas ações em vida, terão o mesmo destino. Assim, não creem que há nenhum tipo de punição após a morte (com exceção dos xamãs dos espíritos, os quais poderão ser punidos), pois, para os Bororo, as sanções e recompensas pelos atos realizados são recebidas em vida. Sua nova habitação será similar em todos os sentidos a aldeia dos vivos, pois na aldeia dos mortos também há divisão em clãs e subclãs; bem como os *aróe* desejam caçar, pescar e se alimentar, os *aróe* são mais poderosos e dotados de meios mais adequados para as suas ações.

O *aróe* é um espírito imortal e, portanto, não necessita de um corpo para morar; porém, depois de algum tempo o *aróe* se cansa de ficar na aldeia dos mortos e, caso queira, poderá transmigrar voluntariamente e de modo provisório encarnarndo-se em um animal qualquer, para fazer uso do seu corpo e obter algum alimento que deseje. No entanto, não demora muito a se cansar deste tipo de vida e optar por retornar à aldeia dos mortos, seja por meio da morte do animal ou saindo espontaneamente, já que pode fazer isso quando quiser.

A outra espécie de entes sobrenaturais são os *maeréboe* também denominados *maeréboe bope* ou apenas *bope*. Os Bororo acreditam que estas classes de entes sobrenaturais são espíritos, os quais se dividem em duas classes os *bope pemegaréu-ge* considerados os espíritos bons e os *bope pegaréu-ge*, também denominados simplesmente por *bope*, os quais são os espíritos maléficos (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962). Essa crença aparece na fala de Yasmin (2012) quando explica que "[...] o Deus do Bororo, o *bope*, que é o demônio, o demônio bom e o demônio ruim. Então, o demônio bom aconselha o povo e o demônio ruim leva o povo para o caminho do mau".

Segundo SCHADEN (1959), os *bope* são espíritos malfazejos que vivem sobre ou debaixo da terra, têm aparência monstruosa[40] e são temidos por trazerem a doença e a morte. Por fim, há apontamentos que na classe do *bope* há espíritos denominados *uwaikúru-dóge*, os quais têm aparência de índios e consistem nas almas de xamã dos espíritos que não exerceram bem as suas funções (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962; SCHADEN, 1959).

Como na religiosidade Bororo há duas distintas espécies sobrenaturais, os *aróe* e os *bope* ou *maeréboe*, assim, de modo muito coerente, na religião Bororo há também duas diferentes classes de xamãs, incumbidas de funções sacerdotais particulares. Deste modo, o *aroetawaare* possui *múnus* sacerdotal para lidar com *aróe* e o *bári* com *bope* (SCHADEN, 1959).

Na cultura Bororo o *bári*, conforme já vimos, tem o poder de benzer os alimentos impuros, curar e tratar os enfermos. Além disso, é também o medianeiro entre a tribo e o *Bope*, pois é dotado do poder de incorporar tais espíritos, a qualquer hora do dia ou da noite e de modo dramático e ruidoso. Quando possuído pelos espíritos pode realizar exorcismo, predizer o futuro (por meio das evocações ou sonhos), indicar locais específicos para encontrar caça, transformar-se em alguma fera (COBALCCHINI, ALBISETTI, p. 112). O *bári* quando falece não se transforma em *aróe*, pois este se transforma em *Bope* e, portanto, habitará junto aos espíritos. "Se bem que o *bári* não chega a representar propriamente a ideia do homem mau; não deixa, contudo, de ser indivíduo perigoso, graças às suas faculdades sobrenaturais, e, por isso, temido pelos companheiros de aldeia" (SCHADEN, p. 83).

Por sua vez, o *aroetawaare* é o xamã das almas, assim, é exclusividade sua a invocação das almas, a qual geralmente é feita à noite e de maneira discreta. O xamã das almas é capaz de ser possuído e se comunicar com os *aróe* e, assim, são capazes de predizer o futuro, indicar locais de caça, metarmorforsear-se em feras, tratar e possivelmente curar algum enfermo. Ele tem um papel importantíssimo, pois é o intermediário entre os *Boe* e os *aróe* em diversas fases do funeral Bororo. O *aroetawaare* quando morre segue o fim de todo Bororo e se junta aos *aróe.*

Como pode ser visto, o *bári* e o *aroetawaare*, entre outras diferenças, possuem uma distinção marcante que é o fato de serem xamãs de entidades sobrenaturais distintas; porém, cada qual, ao invocar tais entidades, realizam muitas obrigações similares (embora não sejam todas). Pode ocorrer de um Bororo acumular a função de *bári*, *aroetawaare*, *bóe e-imejéra* (chefe) e de mestre de cantos, caso tenha tais aptidões.

---

[40] Segundo os Bororo o *bope* é um ente com aspecto humano; porém, horrendo, pois o rosto e o corpo são totalmente cobertos por barba e pelos (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

Conforme se vê, a escatologia Bororo integra o STB, pois dá aos Bororo um sentido para a vida e para a morte, sendo que deste modo organiza os Bororo diante os mistérios da morte, revelando a estes aquilo que os espera após a sua morte. Além de oferecer elementos para ressignificá-la, traz elementos que organizam e situam os vivos, que ainda não foram, mas sabem que em um dia irão habitar a aldeia dos mortos.

6.3 Breve recapitulação do STB

Conforme se pode ver, embora as instituições tradicionais que compõem o STB são muitas vezes desempenhadas por especialistas, quase todos os membros da comunidade, senão todos, exercem algum tipo de função (direta ou indireta). Nota-se que a partir do contato interétnico os *barae* foram interferindo, até influenciando, mas, na maioria das vezes, impondo os seus próprios costumes e práticas, dentre os quais, nas instituições de lida com a morte.

O atual modo dos Bororo lidar com a morte consiste em uma composição híbrida do modelo Bororo e do modelo não-índio de manejar a morte. Dentre as instituições que visam proteger da morte encontram-se os sistemas de proteção contra a morte violenta, exercidos predominantemente pela FUNAI e outros orgãos auxiliares (quando solicitados), sendo que também subsistem, ainda que fragilmente, os modos próprios de luta Bororo. Ainda na luta contra a morte há as instituições de saúde que visam prevenir, tratar e curar as enfermidades, a fim de livrar da morte; por um lado, há os tradicionais *bári*, benzedores e o *erúbo*; por outro, alternativamente, encontram-se os sistemas de saúde dos *barae* exercidos por médicos, enfermeiros, dentistas, agente sanitários etc. No STB também estão presentes as instituições que lidam com a morte propriamente dita, dentre elas, encontramos as práticas fúnebres compostas pelo *Itága* Bororo, mas também há entre os Bororo aqueles que realizam as cerimônias fúnebres dos *barae*; sendo que cada qual se baseia em instituições que visam dar um sentido à morte, às quais correspondem a escatologia e religiosidade Bororo (com seus *aróe maiwu aroetawaare*, *bári*, líderes culturais etc.), e a outra fundamenta-se na religiosidade e escatologia cristã dos civilizados (representado por padres, religiosos e cemitérios).

Nas aldeias Bororo, por vezes, os sistemas Bororo e *baraedu* se compõem e interagem; porém, às vezes, estes se tensionam e se conflitam. Hodiernamente, neste

contexto, os Bororo resistem e mantêm, ao menos em parte, os seus modos tradicionais de manejar as situações de morte, para que com o uso de tais estratégias possam enfrentar a vida cotidiana.

7 - VIDA *VERSUS* MORTE; VIDA *E* MORTE: DOIS JEITOS DE LIDAR COM A MORTE; DOIS JEITOS DE VIVER

"Morrer, que me importa? (...) O diabo é deixar de viver" (Mario Quintana)

Verifica-se pelos relatos precedentes que as culturas linenses e Bororo, assim como seus respectivos Sistemas Tanatológicos (ST), embora sejam marcadas por diferenças grandiosas, possuem algumas semelhanças - desnecessário dizer que tais semelhanças estão fundadas no fato de que, como todo ser humano, tanto os linenses quanto os Bororo dependem dos cuidados e dos vínculos que estabelecem com os outros, que em algum momento morrem. Ou seja, ao que tudo indica, a semelhança nas condições biológicas e existenciais justificam algumas similaridades tanto nos impactos sofridos diante da morte como no modo de reagir a estes. Em ambos os grupos constata-se a existência de entendimentos coletivos sobre o modo próprio de enfrentamento da morte, expressos mediante modelos sociais institucionalizados que pautam as condutas individuais e coletivas diante da morte e, sobretudo, pautam a lida com os doentes graves, moribundos, mortos e enlutados.

Por outro lado, há também consideráveis diferenças nas manifestações do luto e nos arranjos estruturais e dinâmicos dos ST específicos. Estas distinções se dão devido às construções sócio-históricas que modelam as instituições integrantes dos referidos ST, o que esclarece as diferenças nos modos de reagir à morte em cada uma dessas culturas, causando, assim, distintas interveniências na vida dos vivos. Considerando-se que as instituições sociais constituem-se, conforme a posição assumida por Berger e Luckman (2001), por tipificações de ações realizadas por atores pré-definidos, que perduram no tempo e que são legitimadas, dir-se-ia que alguns aspectos verificados no Sistema Tanatológico Bororo (STB) e no Sistema Tanatológico Linense (STL) estão plenamente instituídos, porém, outros encontram-se em processo de instituição.

Mas, antes de tratarmos das rupturas e dos modos de superação de linenses e Bororo, parece-nos importante descrever as diferenças, ainda que gerais, nas interações sociais dos membros destes grupos. Os Bororo se vinculam uns com os outros a partir de um modelo de sociedade coletiva que marca a sua organização social (as obrigações mútuas das duas metades *Ecerae* e *Tugarege*); a arquitetura da aldeia (o privado representado pelas casas, na

periferia da aldeia, enquanto o *baíto*, espaço da coletividade, fica no centro da aldeia); os seus valores; o regime de trabalho de cooperação etc. Isso parece gerar vínculos mais intensos e extensos entre os seus membros. Já o vínculo estabelecido entre os linenses, ocorre dentro de uma sociedade cada vez mais individualista, com foco no privado e na supervalorização do indivíduo. Assim, para cada indivíduo, o estabelecimento de vínculos não se dá com todos os linenses, mas apenas com uma porção desta população, além do que os laços sociais entre eles, muitas vezes, se formam e desformam numa rapidez considerável. Os resultados de nossa pesquisa empírica confirmaram o que nossos referenciais teóricos já indicavam: que a qualidade de constituição dos vínculos influenciam nos modos de enfrentamento dos rompimentos de vínculos. Embora esse não seja o único fator que implica na intensidade de tais rupturas, é um dos elementos centrais que influenciarão no grau de sofrimento e na elaboração da consternação provocada.

O STB e o STL são marcados basicamente por ações, discursos, técnicas e símbolos relativos à morte e ao morrer, sendo que foram encontrados em ambos três tipos de instituições: as que visam prolongar a vida e, dentro do possível, evitar a morte (curando, salvando e protegendo); na impossibilidade disso, encontramos as instituições que vão intervir nas ocorrências de morte (cuidados para com os moribundos, mortos e enlutados) e as instituições dotadas de um discurso escatológico que propõem um sentido, no mínimo razoável, para as situações de morte. No entanto, há entre linenses e Bororo distintos aparatos sociais (estrutural e funcional), papéis sociais, *status* e grau de investimento social, político e econômico, mobilizados para cada uma dessas três frentes.

Com base nas investigações, é possível indicar que o STL e o STB se fundamentam em um modelo triádico, no qual concentram-se as mais relevantes ações e discursos de lida com a morte. Este modelo triádico é formado a partir da coalizão dessas três frentes, que interagem de modo interdependente e integrado. Assim, nas situações de morte, ao serem acionadas as instituições que compõem estas frentes, ora trabalham isoladamente, ora em conjunto, sendo que possuem tarefas semelhantes e outras muito particulares. Não obstante, oferecem modelos e normas que indicam os modos e, por meio da divisão de trabalhos, estabelecem papéis sociais incumbidos de atuarem contra a morte, na morte e ressignificando a morte. Deste modo, os STB e STL funcionam como norteadores, pois ofertam “soluções” e sistemas de referências comuns, capazes de sinalizar os modos de enfrentamento coletivo e individual nas situações de morte. Com isso, orientam e atenuam, cada qual ao seu modo e com diferentes graus de eficácia, o sofrimento de linenses e Bororo diante dos impactos provenientes dos diversos momentos do morrer.

7.1 - VIDA *VERSUS* MORTE: O JEITO LINENSE DE LIDA COM A MORTE E SUA REPERCUSSÃO NO CENÁRIO DOS VIVOS

A partir de uma análise estrutural e funcional, podemos apontar que o STL parece se organizar a partir do modelo triádico, descrito acima, formando uma rede com modos de cuidar dos doentes, moribundos, mortos, enlutados; bem como oferecem um universo de sentido nas situações do morrer. O STL possui mais de uma instituição nas frentes que compõem a tríade, sendo que dentre as instituições que tentam evitar a morte podemos citar Bombeiros, Resgate Rodoviário, os Estabelecimentos de Saúde, a Defesa Civil, Polícias Militar e Civil; as que cuidam dos mortos podemos citar os Velórios, Cemitérios, Empresas Funerárias, e há instituições religiosas e laicas que, além de oferecer assistência aos moribundos e entes queridos durante os estágios do morrer, também oferecem a estes um modelo escatológico que visa dar algum sentido à morte.

O STL orienta os linenses nas situações de morte, de tal modo que, quando alguém adoece, se acidenta, é assassinado, se suicida, enfim, morre de causas naturais ou violentas, já estão pré-indicados os aparelhos sociais que devem ser acionados e à quais atores sociais pode-se, ou messmo deve-se, recorrer. Assim, o STL consiste em um arranjo complexo de multitarefas interconectadas e interdependentes, porém, com divisões claras - sobretudo, distinguindo aqueles que lidam com os vivos e aqueles que lidam com os mortos. Este arranjo de tarefas é, talvez, o aspecto mais característico do modo linense de manejo das diversas situações relativas à morte e ao morrer.

Como vimos, os Sistemas Tanatológicos, sendo construções sócioculturais, não são estáticos mas, ao contrário, transformam-se continuamente. No caso de Lins, o processo de povoamento das terras linenses foi marcado por um grande número de imigrantes europeus e, logo no início, a igreja católica se instalou nestas paragens. Neste contexto, como era de se esperar, o STL foi constituído e mantido com fortes influências dos modelos ocidentais de lida para com a morte. Por outro lado, Lins transformou-se, num lapso de menos de um século, de lugarejo imerso em uma “Zona Desconhecida” do estado, numa cidade bastante urbanizada, que centraliza boa parte das indústrias, do comércio e dos serviços disponíveis na região, além de concentrar as vias vicinais de muitos pequenos municípios do entorno; juntos, estes fatores não apenas converteram Lins no centro de sua microrregião como também favoreceram suas ligações com cidades maiores e a absorção dos modos de viver - também de morrer - dos centros urbanos mais modernos. Neste processo, o manejo dos linenses com a

morte e com os mortos passou por mudanças significativas, na direção de um distanciamento cada vez maior das pessoas em geral com relação a tudo o que cerca a morte e o morrer - tal como ocorreu em todo o ocidente.

Após a segunda metade do século XX, os linenses, seguindo a tendência ocidental descrita na literatura especializada[41], foram, cada vez mais, se afastando da lida direta com a morte e de tudo o que lhe diz respeito. Com isso, e à despeito de algumas resistências, houve grandes transformações nos modos linenses de lida com os processos do morrer, sendo que algumas dessas mudanças estão se alicerçando; outras, estão em consolidação. A partir de 1990, com a abertura do mercado e a inserção do Brasil em um cenário globalizado, acelerou-se o ritmo destas mudanças. Com isso, houve em Lins uma intensificação da transição da "morte domesticada" para a "morte interdita", tal como descreve Ariès (1989), tratando da sociedade ocidental.

Ao que tudo indica, o disparador da "Interdição" da morte, entre os linenses, foi a mudança do lugar do morrer e da morte. Esta, deixou de ocorrer em casa entre as pessoas que se ama e passou a ocorrer, quase sempre, no Hospital, junto a profissionais de saúde e, por vezes, cercados de máquinas que prolongam o sofrimento e impedem que o moribundo vivencie com dignidade o fim de sua existência. Outra alteração na topografia da morte ocorreu nos espaços para velar os mortos, que cada vez mais foram deixando de acontecer nos lares e passaram a ocorrer quase sempre em lugares específicos, como nas salas do Velório Municipal. Por fim, houve mudanças no lugar do sepultamento que, a princípio, ocorria nas propriedades rurais ou no Cemitério, situado no centro da cidade; porém, atualmente, os dois Cemitérios existentes foram construídos na periferia da cidade.

Além das mudanças dos locais da morte houve também notáveis transformações na vida cotidiana dos linenses, que passaram a ocupar-se de modo distinto com os processos do morrer. Haja vista que, inicialmente, os doentes eram cuidados pelos seus parentes e amigos, que, muitas vezes, preparavam os remédios à base de ervas (cultivadas nos terreiros das casas) ou levavam à benzedeira ou a algum sacerdote e, em casos mais sérios, aos médicos. Todavia, quando nada disso resolvia, o agonizante morria no seu próprio leito, cercado por familiares, segurando uma vela e recebendo a Extrema Unção do padre, que, mais tarde, celebraria a missa de Corpo Presente, embora antes as pessoas próximas preparavam o corpo que era velado na própria casa. Isso se confirma nos relatos da Sra. Carmen, que narra que o seu pai faleceu, na década de 40 do século passado, e foi banhado por pessoas próximas, ligadas à

[41] Torres (1983) descreve que os psicanalistas existenciais apontam que se no início do século XX o grande tabu se dava em relação ao sexo, no final do referido século o grande tabu é ligado à morte.

igreja católica. Os banhos dos defuntos eram realizados em uma grande bacia; assim, quando alguém morria, as pessoas que integravam o “Bacião de São Benedito”, iam banhar os defuntos e vesti-los, preparando-os para ser velado (RIBEIRO, 2004).

Nas últimas décadas, embora ocorresse esse distanciamento dos processos do morrer e, consequentemente, a gradativa interdição na lida para com a morte, as funções próprias desta lida não podiam deixar de ser feitas, pois são essenciais. Assim, houve uma crescente e, hoje, quase que total “terceirização” e “profissionalização” dos serviços relativos à morte, objetivada na ampla medicalização dos cuidados aos doentes e no total empresariamento dos serviços funerários. Assim, as tarefas concernentes à morte e aos mortos deixaram de ter participação de amigos e familiares e passaram a ser realizadas por órgãos públicos ou empresas integrantes do STL e os devidos trabalhos passaram a ser desempenhados por especialistas.

Os reflexos da interdição no processo do morrer aparecem até mesmo na formação e manutenção dos “profissionais da morte”, pois, com exceção do líder religioso, todos foram categóricos em afirmar não terem sido preparados para lidar com a morte, além de não receberem nenhum tipo de respaldo psicológico nas organizações em que trabalham. Assim, para suportarem a horrenda tarefa, buscam se proteger tentando não se envolver, através da indiferença, dos chistes ou na “atuação profissional”, representada por uma pseudoneutralidade, conforme nos mostram as suas vivências.

Dentre as instituições listadas, é bastante claro que o *status* daqueles que buscam salvar e curar (profissionais da saúde, resgatistas e bombeiros) é muito grande e são muito valorizados. Estes são seguidos daqueles que dentre outras coisas investigam ou buscam proteger das mortes violentas (instituições policiais). Porém, os trabalhadores que preparam o corpo, o velório e sepultamento, não recebem a mesma valorização social, quando não, sofrem preconceitos. Quanto aos líderes religiosos, possuem considerável *status* social; porém, o prestígio é maior daqueles que direcionam seus trabalhos e discursos na cura dos doentes se comparado àqueles que tratam da morte nos seus pronunciamentos ou atuam junto aos moribundos (p.e. os capelães).

Nos dados colhidos percebe-se que há mortes mais impactantes do que outras, cujos parâmetros dados foram principalmente o grau da tragédia, o prolongamento do sofrimento e quando o morto era jovem ou criança. Muitos entrevistados sentiram-se impactados nas mortes de crianças e jovens, sendo que muitos se voltaram, de modo empático, para a esfera particular, vindo a sentirem-se identificados com os familiares, sobretudo aqueles que possuem filhos ou netos.

Entre os linenses, parece ser comum a representação da morte como um evento natural que ocorre na velhice, sendo que, antes disso, a morte costuma ser vista como fatalidade, negligência etc. Assim, as enfermidades e as mortes de crianças e jovens geram grande comoção se comparada aos idosos, principalmente os que padeciam de doenças ou eram muito dependentes. Todavia, conforme apontou o padre Aurélio (2012), mesmo entre os idosos, por vezes adoecidos, se encontram aqueles que não levam em conta a possibilidade de morrer.

Nas entrevistas, apareceram duas imagens relativas à morte e que parecem coincidir com aquilo que predomina entre os linenses. Houve muitos que atrelaram a imagem da morte a uma perspectiva religiosa, na qual esta é vista como "passagem" para outro plano ou outra vida. Tais imagens são fundadas na crença da vida após a morte. Encontramos também, dentre as concepções de morte, uma baseada em pressupostos científicos, mais precisamente biológicos, cuja imagem da morte está atrelada à ideia de fim do desenvolvimento ou do ciclo vital.

Algo que se percebe também entre os linenses é que a morte tida como ideal, de modo geral, consiste naquela que ocorre de uma hora para outra, ou seja, de maneira instantânea, sendo comum os linenses considerarem felizardos aqueles que já idosos morrem dormindo, supostamente sem sofrimento e sem pré-sinalizações da chegada da morte, sendo esta considerada por muitos como a morte "serena" (p.e. AURÉLIO, 2012). Porém, a morte indesejada é a antítese desta, ou seja, uma morte na qual o sujeito não idoso recebe o diagnóstico de uma doença incurável e tenha de ficar sofrendo, acamado e dependente ou morra subitamente em uma tragédia ou acidente. Assim, a morte indesejada está ancorada à ideia de dor e sofrimento prolongado, objetivada na morte degenerativa, naquela em que o moribundo vai se desligando aos poucos (CAMARGO; CAPUTO; PEREIRA, 2006) ou nas mortes trágicas e vistas como "precoce".

Nas entrevistas, podemos verificar que já no processo de socialização primária, o trato sobre a morte com as crianças tem sido velado, basta ver a redução significativa de crianças em velórios, visitas ao cemitérios e aos doentes. Ao que parece, as repressões no sentir, falar e comportar-se diante às situações de morte têm sido constituídas pelo não dito ou na comunicação enviesada por eufemismos. Tendo em vista que são várias as situações, nas quais os adultos, ao tratarem desse assunto com as crianças, tentam esconder ou mascarar as questões relativas à morte relacionando-a com uma "viagem"; "descanso"; "jardim", etc.; bem como quando um bicho de estimação morre é comum ocultar isso da criança,

substituindo-o por um animal semelhante, no qual se põe o mesmo nome, a fim de que a mesma não se dê conta de que o seu animal morreu.

Em uma intervenção realizada em uma escola linense foi possível perceber que crianças se apresentavam em sofrimento por não poderem expressar em casa e na escola suas dúvidas, saudades, medos, angústias e culpas; com esse impedimento, também eram tolhidas de criar recursos psíquicos e sociais de enfrentamento da morte (CAPUTO; FORNAZARI, 2008). Assim, tem sido cada vez mais comum, nos atendimentos que realizo na clínica de Psicologia, pais chegarem apavorados porque seu filho fez perguntas relativas à morte e estes não sabiam o quê dizer; bem como crianças em sofrimento por perdas que tiveram e nas quais obtiveram pouco respaldo, apresentando-se identificadas e, portanto, com grande medo dela ou de seus pais morrerem.

Os entrevistados linenses trabalham em áreas muito específicas que exigem como pré-requisito curso superior ou curso técnico (medicina, direito, técnica de enfermagem etc.) ou profissões que antes de serem exercidas necessitam, no mínimo, de um curso preparatório (policiais e bombeiros). No entanto, embora estes trabalhadores recebam preparações técnicas quanto às suas funções, aqueles que integram as frentes que visam lutar contra a morte disseram não terem recebido preparação alguma para manejar as situações de morte, apenas para salvar vidas (p.e. médico e resgatistas); assim, tiveram de aprender a lidar com a morte no trabalho, na prática do dia a dia. Dentre os entrevistados, somente o padre e o agente funerário afirmaram ter recebido algum tipo de formação que os preparassem a atender, em uma *praxis*, as pessoas implicadas no processo do morrer, sendo que este último obteve apenas palestras sobre tanatologia, sem que lhe fosse proporcionado algum tipo de vivência.

Outro fator que chama a atenção é a redução e, em alguns casos, a extinção de rituais e símbolos relativos à lida com a morte como: a abolição quase completa do uso das vestimentas pretas e do resguardo do luto; as condolências reduzidas; os velórios que passaram a ser mais contidos e mais curtos, com a crescente prática de interrupção na madrugada. Por fim, há apontamentos sobre a diminuição da frequência das pessoas (sobretudo das crianças e, nas classes média e alta, das pessoas em geral) nas visitas aos doentes, velórios e nos Cemitérios, inclusive no dia de Finados.

A Igreja Católica, religião tradicional em Lins, outrora, dentre outras coisas, priorizava na catequese e nos seus ritos a preparação para a morte. Porém, nas entrevistas e observações feitas, verifica-se a diminuição das práticas populares relativas à morte como a “entrega dos santinhos”; o queimar velas no Cruzeiro em pról dos defuntos; as rezas pedindo por uma boa morte ou intercedendo pelas almas do purgatório etc. Mas, tal redução não tem ocorrido só

nas práticas populares, mas também naquelas de cunho doutrinal como o ritual de Exéquias, cujas solicitações também diminuíram, sendo que alguns rituais até desapareceram ou caíram em desuso nas práticas dos fiéis como: a missa de Corpo Presente e a passagem do corpo pela igreja. Por fim, houve mudanças em questões centrais da doutrina como o Sacramento da Extrema Unção, cujo objetivo era preparar o cristão católico para o momento "extremo da vida", mas, após o Concílio do Vaticano II, teve o nome alterado para Unção dos Enfermos e agora, embora continue servindo para preparar o moribundo, recebe grande ênfase para a "cura".

Conforme apontou o padre Aurélio (2012), esta redução dos ritos e símbolos concernentes à morte não ocorrem só na Igreja Católica, mas também em outras denominações, em que os líderes religiosos, cada vez menos, realizam pregações relativas ao Cristo que morre na cruz, fato que foi ratificado por um pastor da Igreja Presbiteriana, com quem conversei.

Os dois líderes religiosos deram interpretações parecidas a este fenômeno, pois ambos apontaram que isso se deve à crescente força exercida pela Teologia da Prosperidade, que dá ênfase ao enriquecimento, à cura de doenças, ao alívio de sofrimentos etc. Isso parece confirmar que parte considerável do discurso religioso linense (seja no dito ou no encoberto) é pautado na negação da morte. Deste modo, evita-se tratar da morte, como se ela não fizesse parte da vida e fosse o destino apenas dos incrédulos, pois, neste discurso teológico, é declarado, de modo implícito ou explícito, que a cura não é alcançada pela falta de fé do crente. Com isso, também na religião, a morte deixou de ser vista como necessária, passando a ser uma fatalidade. Além da redução dos ritos e da negação da morte nos discursos, nota-se também o aumento significativo dos rituais de cura.

O abreviamento da morte também aparece no âmbito legal, pois, conforme vimos na CLT (Consolidação das Leis do Trabalho), após a morte de um ente querido está previsto o direito à retirada de alguns dias (não mais que oito) à qual é denominada de licença nojo (BRASIL, 2002). Porém, quem perde um ente querido sabe, como bem apontou a Policial Civil entrevistada ao compartilhar o seu exemplo, que o prazo obtido nesta licença é insuficiente até mesmo para cuidar das questões burocráticas relativas ao funeral, quiçá para as demandas psicossociais (adaptação de papéis, tempo mínimo necessário para resguardo do luto etc.). No entanto, a palavra nojo parece ilustrar bem as contradições e ambiguidades relativas à morte na sociedade brasileira, e por consequência, na linense, pois tal palavra significa profunda mágoa, pesar, desgosto, tristeza, luto, mas também significa repulsão,

repugnância e asco. Isso, ao que tudo indica, ilustra bem o fenômeno que estamos discutindo no qual a tristeza e o pesar em função da morte tornaram-se algo repugnante e que causa asco.

A morte entre os linenses virou assunto proibido, a tal ponto que há casos em que os parentes de pessoas acometidos por doenças crônicas ou com prognóstico reservado omitem ou falseiam aos doentes informações sobre seu real estado, sob a justificação de preservá-los desta adversidade. Assim, no código de condutas linense relativos às interações com doentes ou moribundos alguns sentimentos precisam ser reprimidos para darem lugar a falsas expectativas e emoções, sendo de bom tom não chorar ou expressar sentimentos como medo, angústia e tristeza; isso só deverá ocorrer após se retirar da presença destes. Contudo, isso parece não preservar nenhuma das partes, apenas faz com que ambos tenham de lidar sozinhos com seus sentimentos e pensamentos. Ao que tudo indica, isso torna mais difícil a realização das visitas e, da parte do doente, obstaculiza a elaboração do processo do morrer, o qual se torna cada vez mais intolerável.

Os linenses parecem diminuir cada vez mais as possibilidades de expressão dos sofrimentos nas diversas situações relativas ao morrer. Tendo em vista que o choro diante à doença e o risco de morrer, o pesar, a tristeza e a saudade de um ente querido falecido são suportados em público, desde que tais expressões não sejam muito intensas, nem extensas. Costumam ser toleradas tais manifestações durante alguns poucos dias após o sepultamento, ou após ser informado de um diagnóstico grave; contudo, se a comoção for muito expressiva é comum alguém logo interferir e sugerir à pessoa ou a um familiar, que aquela deve ser medicada com algum sedativo, ou ser tirada do local para se acalmar.

Maranhão (1986, p. 18-19) descreve o mesmo cenário encontrado em Lins quanto ao trato com a morte, no ambiente humano ocidental e urbano. Segundo o autor,

> Depois dos funerais, o luto propriamente dito, o dilaceramento da separação e a dor da saudade podem existir no coração da esposa, do filho, do neto; porém, segundo os novos costumes, eles não os deverão manifestá-los publicamente. As expressões sociais, como o desfile de pêsames, as “cartas de condolências” e o trajar luto, por exemplo, desaparecem da cultura urbana. Causa espécie anunciar seu próprio sofrimento, ou mesmo demonstrar estar sentindo-o. A sociedade exige do indivíduo enlutado um autocontrole de suas emoções, a fim de não perturbar as outras pessoas com coisas tão desagradáveis. O luto é mais e mais um assunto privado, tolerado apenas na intimidade, às escondidas, de uma forma análoga à masturbação. O luto associa-se à ideia de doença. O prantear equivale às excreções de um vírus contagioso. O enlutado deve doravante ficar isolado, em quarentena.

A dificuldade no enfrentamento das situações de morte aparece em alguns discursos do senso comum e também da ciência, sendo que em ambos ocorrem tentativas de

abrandamentos, seja por meio do silêncio, eufemismos ou nas falas omissas e lacunosas. Assim, a morte tem sido cada vez mais algo inominável, sendo que se algum "contraventor" ousar tratar disso causará mal-estar. Por exemplo, é uma superstição comum em Lins, quando alguém começa a falar sobre morte o interlocutor correr e bater em alguma madeira e dizer "isola"[42] ou pedir para a pessoa mudar de assunto; bem como o nome de doenças graves (associadas a uma sentença de morte) como o câncer, o qual até a pronúncia desta doença é evitada ou são utilizados outros termos como: "doença ruim", e, no hospital, os profissionais da saúde abreviam e nomeiam de "CA"; e a tuberculose de "TB"; porém, resfriado, palavra relativamente grande, continua sendo chamado como tal.

A ciência exerce influência significativa na cosmovisão dos linenses; sendo assim, estes sustentam as suas ações, atitudes, símbolos, sentidos e compreensões referentes à vida e à morte embasados também, nos discursos filosóficos e científicos que compõem, ao menos parcialmente, o imaginário social linense, dimensão esta fundante do ST. No entanto, pode-se dizer que a negação da morte tem sido reforçada também pela ciência, através de pseudoesperanças nas novas descobertas científicas (decodificação do DNA humano, pesquisas de células troncos, novas vacinas, novos medicamentos etc.), que, conforme anunciadas, parecem fortalecer a fantasia de que a vida será a tal ponto prolongada, que todas as doenças serão vencidas e, um dia, até a própria morte. Tal crença atinge o seu ápice na criogenia, técnica em que se congelam pessoas depois da morte, na esperança de que, no futuro, com a evolução da tecnologia e da medicina, possam ter seus corpos ressuscitados.

Os entrevistados foram unânimes em apontar as dificuldades próprias e de seus concidadãos de elaborarem as situações de morte, pois são muitos os que "não estão sabendo absorver esse tipo de situação [...]" (JOSÉ, 2012). Na prática clínica, tal como também relatou o médico entrevistado, percebemos por um lado as inúmeras pessoas em sofrimentos que perduram no tempo em decorrência da morte, sendo que em algumas, tais fatos foram disparadores de psicopatologias. Mas, por outro lado, também é notável, que os inúmeros linenses são medicados e tidos como "adoecidos" pelo simples fato de estarem vivenciando o seu luto ou expressando a sua tristeza. Com isso, percebe-se as mudanças nas representações relativas ao luto, conceituado pelos especialistas como uma reação esperada e natural diante à morte e que no senso comum, outrora, era vista como selo de garantia do amor dos que ficaram; na contemporaneidade, o luto tem sido cada vez mais "medicalizado e patologizado".

[42] Tal expressão consiste na crença que visa afastar a possibilidade da morte, por meio do toque em uma madeira, vindo, assim, neutralizar a possibilidade de concretização da morte ou algo relativo a ela.

Levando em conta que as psicopatologias sofrem grandes influências sociais, ou seja, denunciam muitas vezes a inabilidade de uma sociedade em oferecer soluções mínimas para elaborar determinadas situações da vida cotidiana; na prática clínica, algo chama a atenção, pois aparecem pouquíssimos casos da clássica histérica; contudo, surge com muita força o número de pessoas com diagnóstico de Síndrome do Pânico, cujos sintomas, em termos gerais, são o sentimento de falta de controle, vulnerabilidade e o medo da morte súbita. Isso nos leva no mínimo a hipotetizar que não é por acaso que em tempos de maior liberação sexual, diminua o número de histéricas; em contrapartida, em tempos das dificuldades de lida com a morte os diagnósticos de Síndrome do Pânico se tornem cada vez mais frequentes. Segundo *Kovacs*, a negação da morte deixa, claramente, sequelas graves na psique, que vai da simples negação até o pânico intenso que causa depressões, as chamadas Síndromes do Pânico e outros tipos de disfunções (CONSELHO REGIONAL, 2001).

Até mesmo nas produções midiáticas está presente a negação da morte. Isso se percebe claramente em várias produções *hollywoodianas*, que exercem grande influência na cultura global e, portanto, em Lins. Estas fazem parte quase obrigatória do roteiro de um final feliz. Porém, quando os diretores "pervertidos" não acatam tal ordem, a obra corre risco de ser desvalorizada. Dentre as situações que aí se enquadram, poderíamos citar o desejo comum dos lineses de que os personagens (pessoas ou animais), com os quais se identificam ou se vinculam, sejam curados das doenças, resgatados de acidentes e não morram. Assim, é comum linenses questionarem a outros se tal “filme é triste”, e, desta forma, estão perguntando se tudo acabará bem no final; caso isso não ocorra, alguns decidirão não assisti-lo.

Na sociedade linense, além das restrições e negações relativas à morte percebe-se também um modo excessivo na lida com a mesma, marcada pelo exagero e saturação no manejo da morte, evidenciados na ampla abertura de tempo e espaço público e privado utilizado para tratá-la.

Seria possível narrar vários exemplos, no entanto, citaremos, a título de ilustração, um caso local e recente em que um jovem de 15 anos faleceu durante a aula de educação física, no colégio onde estudava - depois de levar uma bolada, teve uma parada cardiorespiratória e foi a óbito. Outros exemplos, de repercussão nacional, foram os casos de Eloá Cristina Pimentel, mantida em cárcere privado e morta pelo ex-namorado e a criança Isabella de Oliveira Nardoni, supostamente atirada da janela de um prédio pelo próprio pai. A todo o momento e em todos os espaços midiáticos – internet, rádios e TVs (nos mais distintos programas) – essas mortes foram veiculadas, apresentadas e debatidas por leigos e

especialistas (psicólogos, psiquiatras, advogados etc). Tal como em outros lugares, tais notícias se espalharam na sociedade linense, passando a ser pauta indispensável de muitas rodas de conversas e encontros.

A saturação da morte não se resume a isso, pois todos os dias noticiários e distintos programas (principalmente os programas policiais), veiculam cenas (por vezes ao vivo) nas quais expõem pessoas com risco de morrer logo após uma tragédia; outras, agonizando ao serem alvejadas por tiros; outras, em situações degradantes em hospitais ou nas tentativas de salvamento pelos orgãos competentes. Por fim, circulam também na mídia cenas dos cadáveres, vítimas em acidentes de carros, atropelamentos, homicídios, chacinas, desastres, baixa de militares em guerra etc.

Conforme citado pela Resgatista e pela Policial Civil é comum a prática de parar no local dos acidentes e tragédias, muitas vezes, motivados pela curiosidade de verem os cadáveres estendidos e à mostra ou aqueles que por pouco escaparam da morte. Entre eles, há aqueles que filmam e tiram fotos de mortos (decapitados, dilacerados, suicidas etc.) que são compartilhadas na internet e em outras mídias; sendo que são inúmeros os linenses que visualizarão e enviarão para os seus contatos as cenas das situações de morte ou o modo de como acessá-las.

Para dar exemplo disso podemos citar o *site* denominado “Cabulosos fatos da vida real”, que mostra dezenas de pessoas mortas em acidentes ou tragédias (inclusive há fotos de uma linense decaptada por uma linha de cerol). Neste portal, tem um *link* para fotos, que, ao clicar, abre as seguintes opções: Acidente de trabalho; Fotos de Acidentes; Fotos de Autópsia; Fotos de Bizarros; Fotos de Cirurgias; Fotos de Famosos (mortos); Fotos de Mortes; Fotos de Tragédias e Pessoas Desaparecidas; bem como há um *link* para acessar vídeos, divididos nas seguintes categorias: Vídeos de Acidentes; Vídeos de Autópsias; Vídeos de Cirurgias; Vídeos de Diversos; Vídeos de Morte e Vídeos de Mutilação (CABULOSO, 2013).

Outros exemplos são os documentários, encontrados facilmente nas locadoras de vídeos linense; o primeiro, denominado “Faces da morte” apresenta coletâneas de vídeos com pessoas morrendo, com cenas reais, brutais e explícitas da morte[43]. O outro, denominado “A Ponte”, consiste no registro de mais de 20 suicídios, ocorridos em 2004 na ponte *Golden Gate* em São Francisco (Estados Unidos), além das imagens das pessoas subindo no parapeito e se

[43] O documentário apresenta, entre outras cenas, um homem ateando fogo no próprio corpo; uma eletrocução ao vivo; moradores de uma tribo jantando órgãos humanos; um rapaz suicida dando o seu pulo final; um ataque de crocodilos e uma visita a um quarto de autópsia.

lançando rumo à morte; há também entrevistas de familiares e amigos dos suicidas. (FACES, 2008; A PONTE, 2006)

Os linenses também acessam inúmeras produções fictícias (livros, filmes, games, vídeo-clips, novelas, minisséries etc.) que trazem no seu enredo um demasiado enfoque nas mais variadas situações de morte, ou seja, a saturação da mesma. Nestas produções, encontramos cenas de doentes com risco de morte; outros agonizando; inúmeras mortes; pessoas que depois de morrerem tornam a viver (ressuscitam) ou que passam a viver em um outro plano e cenas de mortos que voltam para aterrorizar os vivos etc.

Ao apontar tais fatos não estamos recriminando estas produções, até porque não é esta a proposta desta pesquisa; porém, o que queremos com isso é mostrar as motivações, expectativas e interesses dos linenses por estes produtos. Parece haver evidências de que nestes casos a morte tornou-se atração e tem sido exibida como um espetáculo, basta ver como as pessoas, atraídas por cenas horrendas, as assistem durante a alimentação, com toda a família reunida, sem que isso desperte qualquer inconformidade ou desconforto. Isso é um tanto esperado, já que sabemos que o excesso de estímulos causam a "saciedade" sensorial, que consiste em uma espécie de dessensibilização. Assim, a saturação da morte tem gerado a indiferença a estes eventos, tidos como se não existissem ou como se apenas ocorressem com os outros.

Em resumo, nos tempos atuais, o STL sofreu transformações importantes e contínuas e constata-se que, no cenário linense, em acordo com as análises especializadas do cenário ocidental, emergem duas categorias de práticas e discursos concernentes ao processo do morrer, que podem ser nomeadas de "interdição da morte" e "saturação da morte". No primeiro caso, o manejo das situações do morrer é restrito e negado; no segundo, a lida para com a morte é escancarada e saturada.

7.2 - VIDA *E* MORTE: O JEITO BORORO DE LIDA COM A MORTE E SUA REPERCUSSÃO NO CENÁRIO DOS VIVOS

O STB também apresenta um modelo triádico proposto neste capítulo, já que se mostra composto estruturalmente e funcionalmente de instituições que visam livrar da morte, lidar com a morte e as que visam dar um sentido a ela. Porém, a imposição do modelo vigente ocidental afetou não só o modo de viver Bororo, mas também os processos do morrer. O STB,

hoje, apresenta grandes fragilidades e até extinções de algumas ações e discursos, que outrora compunham instituições tradicionais. No entanto, há instituições de lida com a morte que, durante estes séculos de contato interétnico, sofreram grandes investidas para serem ocidentalizadas ou extintas; contudo, estas resistem e fazem com que o jeito de enfrentamento da morte Bororo perdure.

Os ataques realizados, embora não tenham sido capazes de aniquilar o STB, fizeram com que os modos ocidentais de manejo dos processos do morrer se instalassem e ocupassem espaço nos modos de lida com a morte Bororo. Deste modo, surge um sistema alternativo nas situações de morte, sendo que em determinadas partes há um predomínio do modelo ocidental, sobretudo em algumas aldeias. Assim, as institucionalizações dos processos concernentes ao morrer que compõem o STB encontram-se, atualmente, mesclados com os modos ocidentais de manejo da morte.

As maneiras de enfrentar os processos do morrer contidas no STB organizam e regulam os cuidados com doentes, mortos e enlutados, com vista de recuperar o indivíduo e o grupo Bororo diante aos impactos deflagrados nos processos do morrer. O modelo ocidental concorrente também apresenta estas estruturas e funcionalidades; porém, uma análise qualitativa indica diferenças relevantes. Quando tratamos acima do STL, realizamos os devidos encaixes institucionais e dos papéis sociais nas três dimensões deste ST; porém, no caso do STB, não faremos isso, pois, se assim procedêssemos, estaríamos violando suas estruturas e funcionamento, pois a tríplice frente que compõe o STB não se apresenta tão subdividida ou destacada, ao contrário, se mostra bem integrada. Como exemplo, podemos citar o *bári*, cujas funções se estendem do tratamento e cura de doentes, passa pelas orientações aos moribundos, inclusive sobre a proximidade da morte, a partir de presságios e, por fim, também tem funções no funeral. Apesar de existirem funções específicas de especialistas no STB tradicional, as ações relativas à morte e o morrer não se restringem a estes, pois várias atividades ocorridas nas situações de morte têm a participação e o auxílio de *Bororo* “leigos”.

Tal como o STL, o STB também sofreu transformações nas últimas décadas; porém, este último, além das mudanças esperadas em qualquer cultura, também sofreu grandes alterações decorrentes do contato interétnico, baseado na dominação e, portanto, em constantes ataques que visavam submeter a cultura Bororo e promover a cultura dos “civilizados”. O contato interétnico com os *baraedu* foi seguido de tentativas sistemáticas de integrar os Bororo no mundo dos brancos e, até certo ponto, houve o processo de aculturação destes indígenas. Assim, os modos desta etnia lidar com a morte sofrem grandes influências

do Sistema Tanatológico Ocidental, que parece ter provocado mudanças tanto nas estruturas quanto no funcionamento do STB e, consequentemente, nos modos em que os Bororo manejam e reagem diante à morte. É preciso destacar aqui que o Sistema Tanatológico Ocidental foi inserido entre os Bororo, conforme vimos, por vezes através de práticas sedutoras e/ou por meios forçosos. Porém, seja de um modo ou de outro, a verdade é que hodiernamente o Sistema Tanatológico Ocidental passou a ser uma solução alternativa, mesmo sendo bastante distinta do modo tradicional de enfrentamento da morte. Esses dois modos ora concorrem, ora se conflitam e tensionam e, por vezes, até se integram na lida Bororo contra a morte, na morte e com a morte.

Nos tempos de hoje, o grau de conservação das institucionalizações tradicionais relativas à morte, que integram o STB, variam de aldeia para aldeia e estas distinções dependem principalmente de questões históricas como: o tipo de contato interétnico (militares ou salesianos) e o grau de manutenção ou devastação do habitat, onde a aldeia está situada. Porém, levando em conta essas particularidades, o STB possui ainda o seu modo tradicional de enfrentamento e ajustamento às questões relativas ao morrer. No entanto, se comparada a outros tempos, em decorrência do contato interétnico há costumes, ritos, discursos e papéis sociais importantes que estão extintos, ameaçados de extinção ou amplamente reduzidos; entretanto, há instituições que demarcam a resistência cultural Bororo.

De maneira geral, podemos apontar que o modo de proteção da morte violenta por intermédio dos guerreiros Bororo e das suas estratégias bélicas de proteção e ataque, praticamente inexistem, tendo em vista que atualmente tal função foi deslocada para a FUNAI, que a realiza de modo bastante ineficiente. O recente sequestro do motorista do ônibus por membros de Meruri, por nós descritos, parecem demonstrar que embora os Bororo, através das “pacificações”, tenham sido “amansados”, parece haver resquícios de modos próprios de defesa, mas se nos tempos áureos os modos particulares de proteção dos Bororo foram insuficientes, agora mais ainda.

Quanto aos seus modos de salvar os seus das doenças e, consequentemente, da morte, estes, tiveram a perda significativa de um papel central na organização social Bororo, no caso, o *bári*. O desaparecimento desse ator social provoca problemas de ordem nutricional entre os indígenas, que deixam de comer determinados alimentos, além do que parte dos conhecimentos e do *status* da medicina Bororo será extinto caso ninguém assuma estes papéis. Na ausência de um *bári* ganham espaço os benzedores, embora o papel e ações destes não coincidam com aqueles exercidos pelos xamãs dos espíritos; porém, parece que os benzedores ocupam, no momento, o papel social mais próximo daquele exercido pelo *bári*.

Ao que parece, esta foi a maneira Bororo de resistir e permanecer com seus modos próprios de tratamento e cura. O *erúbo* ainda persiste e é bastante utilizado pelos Bororo; porém, é preciso que tal prática seja cuidada para que não venha a se extinguir, seja por falhas na transmissão deste saber ou por falta de matéria prima na sua confecção.

Como alternativa, os Bororo recorrem ao sistema de saúde dos *Baraedu* (bastante distinto do tradicional), o qual apresenta relevante ineficiência e problemas estruturais e de logística. Algo que chama a atenção é que segundo as informações colhidas no trabalho de campo, cada vez mais, os Bororo têm morrido nos hospitais e, portanto, longe dos seus entes queridos, longe de sua cultura e de sua maneira distinta de morrer.

A religiosidade Bororo com sua cosmovisão, seus ritos, crenças e sua proposta escatológica perduram e continuam oferecendo sentido nas situações do morrer. Porém, sobretudo nas aldeias "pacificadas" pelos salesianos, houve restrições na religiosidade Bororo, principalmente no passado, quando, em aldeias como Meruri, o *baíto* foi extinguido e a influência de líderes cerimoniais e os xamãs das almas e os xamãs dos espíritos sofreram proibições ou repressões quanto às suas práticas. Hoje, esta permanece; porém, muitos se converteram ao cristianismo. Muitos destes parecem integrar o cristianismo e a religiosidade Bororo, em uma espécie de sincretismo destes dois universos simbólicos. Por exemplo, em Meruri, o funeral cristão realizado após o acidente de 2009, foi feito no *baíto*, contudo, na igreja, o Cristo que está em um afresco, atrás do altar, tem traços indígenas.

O funeral tradicional Bororo parece sofrer ataques e correr riscos na sua manutenção, pois, com base nas informações coletadas, há um número considerável de Bororo que realiza o funeral cristão; uns porque se converteram ao cristianismo, outros por temerem que os líderes culturais se embriaguem e não façam direito os ritos e cerimônias. No funeral cristão, o corpo é velado e as exéquias são realizadas; depois é celebrada a missa de Corpo Presente. Por vezes, o funeral cristão é mesclado com algum canto ou rito Bororo e, ao menos em Meruri, o enterro é feito em um Cemitério localizado em uma área periférica da aldeia.

O *itága*, apesar destes séculos de contato interétnico, continua a ser realizado nas várias aldeias Bororo como marco da resistência destes índios contra os "civilizados". Os funerais foram selecionados pelos Bororo, dada a sua particularidade, para ser a sua marca étnica essencial, um modo de se distinguirem dos brancos e de outros indígenas. Assim, o funeral torna-se um marco de resistência Bororo e possível estratégia de sobrevivência e convivência dos Bororo remanescentes, propiciando, assim, a continuidade, ainda que relativa, da vida social Bororo (VIERTLER, 1990; 1994).

Viertler (1990, p. 205), embasada em vários estudiosos desta etnia, aponta que a sobrevivência cultural dos Bororo foi concentrada na prática do funeral. Pois,

> [...] embora integrados como mão de obra desde o início do século, não podem ser considerados como assimilados. Pelo contrário, apesar de todas tensões internas e pressões externas, preserva-se o padrão de vida social das "aldeias" (*Boe-E-wa*) aquele mínimo irredutível de autonomia frente ao "civilizado". Tal autonomia é representada pela realização de atividades cerimoniais, reduto da "Bororidade" representado pelas cerimônias funerárias que, observadas desde 1827 entre os Bororo da Campanha, perduram até nossos dias.

O funeral tradicional Bororo, apesar das extinções de algumas cerimônias e recursos materiais para a sua execução, as censuras (parciais e totais), a prática e a transmissão desta cerimônia e todo tipo de pressões contrárias, continua a ser realizado até os dias de hoje. Nas situações de morte, esta etnia parece ter estrategicamente encontrado forças e recursos para sobreviver, se organizar e manter vivos os seus membros e a sua cultura.

De modo geral, este é um retrato do atual STB e das tamanhas transformações e conflitos que incidem no modo dos Bororo enfrentarem as situações de morte. Apesar disso tudo, os indígenas ainda guardam estreita proximidade com os doentes, moribundos e com os mortos. Isso porque quando um familiar fica doente, eles ainda costumam proporcionar cuidados especiais ao doente, oferecem mimos e fazem os seus gostos, mesmo quando tudo indica que o doente irá a óbito. Ao que parece, buscam tornar o tempo que resta ao doente o mais agradável possível. Ao perceberem o risco de morrer, no âmbito familiar, esses se reúnem para resolver as suas questões e conflitos, fazem recomendações e prepararam os seus, aos quais têm a oportunidade de expressarem seus medos, angústias, dúvidas e pranto, de modo que este processo tão doloroso parece ser atenuado por histórias de vida e lendas que, ao serem contadas, oferecem sentido ao absurdo da morte.

Os Bororo, sobretudo os antigos, querem morrer em casa junto aos seus; parecem gastar sua energia e o pouco tempo que lhes resta na preparação da despedida final, já que a morte não os ceifa; de maneira geral, eles se deixam levar, avisados por sonhos ou por seus líderes culturais, e se entregam à morte. Porém, se rendem na certeza de estarem partindo para a aldeia dos mortos no reino de *Bakororo* e *Itubore*. Assim, diante dos sinais de que um dos indígenas está muito próximo da morte, a tribo toda parece ficar em prontidão para a despedida final. Isso porque, quando o doente untado com urucum e com vestes de festas entra em agonia, reúnem-se junto ao moribundo vários membros que entoam o canto da agonia.

Depois que um membro morre, o luto coletivo é instalado, em memória do morto e com a finalidade de cuidar daqueles que ficaram e sofrem com tamanha ruptura. No tempo do luto, todas as pessoas da aldeia se resguardam, se abstêm de atividades sociais e de lazer, em respeito ao morto e aos enlutados. Então, os Bororo passam a se dedicar na preparação do funeral, que requer grande mobilização e envolvimento de toda a comunidade nos ritos fúnebres, que se prolongam durante semanas, durante as quais o corpo do morto permanece enterrado no pátio central da aldeia, até culminar na cerimoniosa inumação definitiva fora da aldeia. Durante o funeral, há vários ritos e cerimônias que permitem e até favorecem a expressão coletiva da dor decorrente da perda de seu ente querido.

Ao que tudo indica, o período do luto parece ser para os Bororo um momento propício para o restabelecimento mínimo individual e coletivo, visando recuperar o equilíbrio rompido pela morte. Haja vista que, após a perda de um dos seus membros e a partir do luto, os Bororo se organizam para reconstituir o grupo, ferido pela perda. Assim, promovem proteção aos enlutados, os quais são assistidos materialmente por outros membros, graças às caças e pescas coletivas repartidas, além de receberem também assistência emocional e social dos seus parentes.

Nos ritos e cerimônias do funeral, os enlutados recebem cuidados da comunidade vindo a suprir, de certo modo, a perda que tiveram. Enquanto grupo, parecem reagir à baixa deixada pelo morto recrutando novos atores sociais; pois, se a morte consiste na perda de um dos membros da tribo e as cerimônias fúnebres revelam o prejuízo entre os vivos, também organizam as reações Bororo iniciando os jovens à vida social. Deste modo, “se a morte é uma perda, a iniciação é, de certa forma, um modo de reparar essa perda, habilitando mais indivíduos para a vida que deve continuar” (NOVAES, 2006, p. 311). Além disso, no *Itága*, outra reação Bororo frente a tal perda é a escolha do substituto do morto (*aróe maíwu*), que, por sua vez, terá um pai (*ógwa*) e uma mãe (*múga*); e, assim, surge uma nova família (ritual), pois mesmo com o término do funeral, estes terão responsabilidades mútuas para com o outro e, com isso os Bororo renovam os laços sociais na tribo. “Em suma, pelos encargos cerimoniais e pelo abate do animal de desagravo, os “substitutos” representam a interligação de seres humanos mortos e vivos e dos mundos humano e não-humano (VIERTLER, 1994, p. 4).

Quando é feito o funeral cristão, os Bororo também estabelecem o luto coletivo com a suspensão das atividades sociais. Porém, tem uma diferença quantitativa considerável se comparada aos modos tradicionais, pois a duração do luto seguido do funeral cristão são geralmente sete dias; bem como há uma importante diferença qualitativa, pois, além da

diminuição do tempo de luto, há uma redução dos ritos funerários e nada que se assemelhe às iniciações dos meninos e à criação da nova família ritual.

Com o término do luto coletivo, esses índios retornam às atividades rotineiras, ou seja, voltam a realizar as atividades de lazer, trabalhos na roça, caça, pesca, coleta etc. De modo geral[44], terminado o tempo do luto coletivo, a dor da separação é consideravelmente amenizada; porém, é provável que esta não esteja totalmente elaborada. Contudo, os entes queridos terão oportunidade de chorar os seus mortos em todos os funerais, pois, no ritual das cabacinhas mortuárias (*powári aróe*), todos os mortos serão relembrados. Assim, os indivíduos Bororo elaboram o luto relembrando e chorando os seus mortos em uma espécie de catarse coletiva.

> [...] Se a perda do sopro vital é o sinal mais claro da morte de uma pessoa para os Bororo, o que o *aróe maiwu*, representante do morto, fará em todos os funerais é soprar a cabacinha – *powári aróe* –, confeccionada pelo pai ritual do morto e que lhe foi oferecida. O sopro que se extingue reaparece refigurado na cabacinha tocada pelo representante do morto (NOVAES, 2006, p. 312).

Além de lançar mão de modos coletivos no manejo da morte, os Bororo apresentam algumas situações individuais, psíquicas e intersubjetivas que os auxiliam na superação do luto. Os Bororo parecem ter certa liberdade para buscar um espaço privado para chorar, ficar triste e ressentir o seu luto, pois parecem não ser reprimidos por isso. Muitos entrevistados também relataram contar com amigos e pessoas próximas para compartilhar as suas lembranças, dor e sofrimento. Nestas experiências, disseram vivenciar um sentimento ambíguo, pois, embora a princípio fosse ruim entrar em contato com aquela dor, depois ficavam bem. Outro importante meio psíquico de elaboração deste luto pessoal são os sonhos, aos quais os Bororo dão importância, sendo este um intermediário psíquico significativo para o enfrentamento da morte e o restabelecimento do indivíduo.

Os Bororo já elaboraram muitos lutos; alguns, porém, pela intensidade e amplitude com que atingiram o grupo parecem ser mais traumáticos. Um fato marcante, sobretudo em Meruri, foi o acidente de 2009, o qual gerou muitas perdas e muita dor na aldeia. Durante a visita à aldeia, em conversas corriqueiras e informais, os Bororo falam sobre este acidente e oficialmente o dia tornou-se um feriado, um modo um tanto ocidentalizado de rememorar seus entes queridos que morreram tragicamente. Outro fator deixou marcas foram os inúmeros Bororo mortos em conflitos com *barae*, sendo que, em Meruri, a chacina ocorrida em 1976 parece ter se tornado o símbolo de tantos outros assassinatos. Neste episódio, João

[44] Lembrando que o impacto gerado pela morte, entre outros fatores, dependerá de quem morreu e como morreu.

Mineiro e sessenta homens por ele chefiados assassinaram o Padre Rodolfo Lunkenbein e Bororo Simão Cristino e outros quatros Bororo ficaram gravemente feridos[45] (ENAWURÉU, 1986).

Os assassinatos históricos dos seus ancestrais e as constantes invasões e devastações de seus territórios lhes transmitem medo e, para alguns, a certeza de que um dia o território e a cultura Bororo irá se extinguir; isso, ao que tudo indica, gera na coletividade Bororo uma espécie de luto antecipado, difícil de ser elaborado. Durante a visita à aldeia, um grande número de jovens subia o morro, que fica ao lado da aldeia de Meruri, e lá passavam a tarde toda e alguns até dormiam lá. Em uma tarde, nos convidaram a subir o morro com eles e assim fizemos; sendo que, ao chegar no topo do morro, ficamos um bom tempo conversando e dentre outras coisas eles relataram que subiam constantemente o morro porque conseguem ver de lá a extensão do território da aldeia e aproveitam para fazer isso, pois temem que um dia isso tudo se acabe. As incontáveis perdas territoriais, culturais e dos seus irmãos, no decorrer destes séculos de contato interétnico, parecem ter instalado nos Bororo o temor de perderem aquilo que ainda lhes resta.

[45] Os Bororo gravemente feridos foram: Lourenço Rondon Cibae Ewororo (cacique naquela época), Dona Tereza (mãe de Simão Cristino), José Rodrigues Boiadowu e Gabriel dos Santos Bakorokudu (ENAWURÉU, 1986).

8 CONCLUSÃO

> “Amor é primo da morte, e da morte vencedor, por mais que o matem (e matam) a cada instante de amor” (Carlos Drummond de Andrade)

8.1 UMA ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DOS SISTEMAS TANATOLÓGICOS LINENSES E BORORO E DE SUAS INTERVENIÊNCIAS NAS INTERAÇÕES SOCIAIS NESTES DOIS GRUPOS SOCIAIS

A pesquisa em questão investigou em uma perspectiva exploratória o STB e o STL e os reflexos destes na vida cotidiana dos Bororo e Linenses. Porém, neste ponto do texto, após ter passado pelos modos particulares de enfrentamento dos processos da morte e descrever as distintas interveniências disso nos níveis individuais e coletivos, no decorrer da história, parece-nos importante realizar uma análise mais sintética, a partir de uma perspectiva fenomenológica e comparativa, visando compilar aquilo que se manifestou nos dois grupos, na temática em questão.

Os fundamentos estruturais e funcionais dos STB e STL parecem ser semelhantes já que ambos partem de um modelo triádico, com três frentes que visam às respectivas finalidades: evitar a morte, lidar com a morte e dar sentido aos processos do morrer. Assim, estes ST consistem em organizadores sociais que são construídos e mantidos principalmente para atender doentes, moribundos, mortos, enlutados e indiretamente a toda a comunidade, dando, assim, condições mínimas aos indivíduos de retomarem à vida cotidiana, após a morte de um dos seus membros. Mesmo que esses dois ST se estabelecem em um modelo tripartite, a construção cultural dessas frentes e a qualidade dos arranjos se mostram distintos. O STL embora tenha algum nível de integração entre as três frentes que o compõem, as ações e papéis sociais respectivos de cada frente, geralmente, encontram-se bem segmentados. Já no STB, há divisão em três partes no manejo com as matizes da morte; no entanto, há uma forte integração e interligação entre estas, compondo um todo.

Outra diferença é que entre os linenses há maior investimentos financeiros e sócioculturais nas instituições que evitam a morte em detrimento das instituições que cuidam dos mortos e dos enlutados. Entre os Bororo, no passado, essas três frentes pareciam ser mais

equilibradas; porém, atualmente, parece haver um desnível com a predominância de maiores investimentos no funeral, enquanto há uma fragilização significativa dos processos do morrer que visam salvar da morte.

Na história linense, percebe-se que, antigamente, estes eram próximos e até exerciam grande parte dos cuidados aos doentes, moribundos, mortos e enlutados, já que muito dessas ações eram exercidas pelos próprios familiares ou amigos e grande parte dos processos do morrer ocorriam no âmbito doméstico. Porém, depois da metade do século XX, os processos do morrer gradativamente passaram a ocorrer predominantemente em locais não familiares, com restrições no acesso como: hospitais, velório e cemitérios estabelecidos nas periferias da cidade. Sennet (2003) aponta que a cidade contemporânea expressa em sua pedra as esquivas das carnes que a habita, ou seja, o homem constrói a cidade conforme suporta lidar com as suas angústias e sofrimentos. Assim, a partir do momento que a morte tornou-se assustadora e um objeto "interdito", o destino dos doentes, mortos e enlutados passou a ocorrer em locais restritos, quando não murados e/ou erguidos nos arredores das cidades.

Houve também a crescente terceirização e profissionalização nos cuidados concernentes ao processos do morrer, os quais deixaram de ser uma atividade suplementar e de apoio para tornar-se uma função, praticamente, exclusiva de especialistas, profissionais específicos de cada frente do STL.

Ao que tudo indica, esses fatores provocaram o distanciamento dos linenses dos estágios do morrer, tornando-os alheios a tais processos. Estas transformações deflagraram a negação da morte, já que a morte deixou de ser "domesticada" e passou a ser "interdita". Isso parece ficar evidenciado nas diminuições e extinções dos rituais individuais e coletivos concernentes ao processo do morrer, dentre aqueles que subsistiram alguns foram esvaziados de sentido e passaram a ocorrer mais pela ordem do dever do que do cuidado.

Segundo Ariès (1989a), a transformação da morte domesticada em morte interdita passou a ocorrer em todo ocidente e, ao que parece, tal fenômeno passou a ocorrer gradativamente na sociedade linense, praticamente, na mesma medida que a cidade tornava-se mais urbana, mais industrial e mais globalizada. Assim, hodiernamente, parece-nos que a negação da morte se estendeu nas bases da cultura linense, em instituições fundantes, tais como as ciências, a legislação, a arte e as religiões. Portanto, a negação da morte foi consequência, principalmente, das mudanças na topografia dos processos do morrer e na total ou quase total terceirização dos serviços, que, por sua vez, parece ter sido influenciada fortemente pelo ingresso, cada vez maior, da cidade de Lins no universo globalizado e capitalista.

Já os Bororo, antigamente, cuidavam e tratavam os doentes; protegiam os seus através dos seus guerreiros e quando salvar da morte não era possível, estes pressentiam-na e preparavam as despedidas acompanhando o moribundo na agonia e na morte; depois, cuidavam do corpo, dos enlutados, sendo que isso era feito através de rituais bastante sofisticados, que protegiam o indivíduo e a coletividade em um momento de grande fragilidade. Algumas dessas práticas se extinguiram, outras são raras e outras perduram. Contudo, esses acontecimentos se mostram insuficientes, ao menos até agora, para afastar os Bororo dos processos do morrer, para os quais a morte continua "domesticada", o que se mostra na proximidade dos trabalhos e cuidados com os doente, moribundos, mortos e enlutados. Porém, os Bororo estão mais distantes do que antes dos processos do morrer, sendo que algumas instituições ocidentais gradativamente têm sido implantadas nas aldeias e, assim, abrem espaço para alternativas nos locais do morrer e nos modos de lida com a morte, inclusive da terceirização dos processos do morrer, embora a resistência para a continuação dos modos tradicionais sejam ainda fortes.

Quanto às representações de maiores sofrimentos nos estágios do morrer entre os linenses, foram aquelas em que morriam crianças e jovens e as piores situações eram os adoecimentos prolongados, com muita agonia ou subitamente em tragédias. Entre os Bororo, ao que tudo indica, as mortes mais dolorosas são aquelas em que morrem os anciãos, os detentores dos saberes Bororo.

O STL se divide entre as instituições e papéis que, no processo do morrer, cuidam dos vivos e aqueles que cuidam dos mortos. Porém, conforme era de se esperar em uma sociedade que nega a morte, aqueles que são especialistas em salvar e tratar são supervalorizados e possuem um *status* maior que aqueles que cuidam dos mortos, que são depreciados e, por vezes, até sofrem preconceitos. Na sociedade Bororo, às vezes, o ator social que cuida dos doentes também exerce funções no funeral, por exemlo o *bári*, além do que alguns podem vir a acumular mais de uma função como: o papel de *bári* e do *aroetawaare*. Isso parece ser possível devido à integração do STB, já que a representação da vida e da morte e dos vivos e dos mortos é mais integrada; assim, não se dicotomizou a divisão do trabalho entre aqueles que cuidam dos vivos e os que cuidam dos mortos e aqueles que cuidam destes últimos não são dotados de status menor do que aqueles que tratam os doentes.

Os especialistas Bororo, antes de assumirem as suas funções, são preparados, geralmente pelos anciãos e líderes culturais, durante as cerimônias e rituais relativos aos processos do morrer; assim, mais que o repasse de técnicas, são transmitidos modos de viver e de morrer, sendo que isso não é privilégio dos especialistas, mas todos da comunidade de

algum modo são preparados para exercer algum tipo de cuidado aos doentes, moribundos e enlutados. Com isso, os especialistas dividem tais funções com os familiares e com toda a comunidade. Embora, conforme dito antes, as transmissões sejam cruciais para a manutenção do STB, têm sofrido ataques; assim, já há instituições e papéis sociais pertencentes ao STB que se extinguiram ou estão um tanto fragilizados.

Com isso, atualmente, os modos tradicionais Bororo de "evitar a morte" quase desapareceram e os modos dos civilizados se mostram ineficientes. Apesar disso, os modos culturais, os arranjos institucionais e as interações sociais Bororo na lida com a morte e o sentido dado a esta, além de permanecer, ainda se mostram eficientes diante os impactos da morte. Um exemplo disso são os rituais e lutos coletivos, tempo de resguardo propício para o restabelecimento individual e coletivo.

Durante as investigações, pareceu-nos que há um luto difícil de ser elaborado entre os Bororo - aquele relativo à morte cultural. Isso, ao que tudo indica, parece gerar um luto sem fim, sendo o álcool, por vezes, utilizado na tentativa de afastar, ainda que por pouco tempo, a lucidez de tais fatos. Porém, tal como um feitiço, isto parece fragilizar ainda mais a cultura Bororo, pois percebe-se ser esta a causa de muitas doenças e mortes. Aliás, um dos relatos que colhemos durante esta pesquisa sugeriu que o abuso do álcool por alguns líderes culturais durante os funerais estaria levando alguns Bororo à renúncia da cerimônia mais sublime desta etnia. Cabe ressalvar, contudo, que tal sugestão não está sendo aqui mencionada para estabelecer uma relação de causalidade entre o uso do álcool e o declínio do cerimonial funerário bororo, mas tão somente como um sinal seguro de que estes funerais estão mais difíceis de serem executados que outrora. Neste como em outros assuntos, o formato exploratório e as informações colhidas neste trabalho sobre os Bororo nos impedem de fazer qualquer afirmação conclusiva; não poderemos ir além de indagar e refletir.

Na sociedade linense, a “interdição da morte” tende a perdurar, pois este recalque transcende o nível individual e surge também em um esforço coletivo de reprimir pensamentos, sentimentos e comportamentos que remetam à morte e ao morrer. Com base em Kaës (2005), podemos propor que essa interdição da morte tornou-se uma produção grupal do recalque, gerado e mantido por uma aliança inconsciente que o mantém e o fortalece.

Isso parece ter implicações diretas na transmissão da lida com as matizes da morte, no processo de socialização; sendo que, durante a socialização primária, as crianças têm sido vetadas de frequentar as situações de morte (hospitais, cemitérios, velórios etc.); bem como são reprimidas de falar a respeito, mesmo quando alguém com quem tinha vínculo adoece ou

morre. Assim, na socialização primária, as crianças são privadas não só de entrar em contato com a morte, mas de criarem recursos e estratégias para lidar com esta.

A negação da morte está presente também na socialização secundária dos lineses, já que a maioria dos especialistas entrevistados relatou que teve uma formação técnica, porém, estes não foram preparados para suportar ou apoiar usuários dos seus serviços que viriam a sofrer os impactos psicossociais relativos às situações do morrer. Se os "especialistas da morte" linenses que lidam diretamente e constantemente com a morte não são preparados na sua formação que dirá os linenses leigos.

Nas entrevistas e observações, percebemos que a lida com a morte, mediada pelo STL vigente, tal como outras esferas da vida na sociedade ocidental, tem sido marcada pelo avanço significativo da técnica em detrimento da ética (DAMERGIAN, 2009). Conforme apontaram os profissionais entrevistados, somos dotados de uma invejável tecnologia para "salvar", diagnosticar e tratar doentes, investigar e evitar mortes, preparar os corpos etc. Porém, a comunidade linense não tem sido um *Ethos* - ou, aproximando-nos de Winnicott, um espaço suficientemente bom - para abrigar os mortos, os doentes com diagnótico reservado e os enlutados.

A negação da própria morte e da morte dos seus parece provocar a saturação da morte do estranho, daquele com quem não se tem vínculo e, que, muitas vezes, é utilizado instrumentalmente para observar aquilo que geralmente não se pode olhar. Mas, ao que parece, esse *voyeurismo* mórbido parece servir somente para saciar a curiosidade de linenses, já que nem de longe isso tem facilitado o enfrentamento destes nos processos do morrer.

Na busca de compreender e discutir o fenômeno da morte "interdita" e exacerbada na cidade de Lins e o distanciamento dos Bororo, nos embasaremos nas reflexões de Heidegger (1989), mais precisamente, os seus apontamentos sobre um dos constituintes do homem: ser-para-a-morte; em Ricouer (2008) e em Käes (2005) utilizaremos reflexões psicanalíticas que ambos realizaram na tentativa de transposição dessas categorias clínicas para pensar situações coletivas.

Os ensaios de Freud "Luto e Melancolia" e "Recordar, repetir e elaborar" talvez nos auxilie a refletir o fenômeno da interdição e saturação da morte entre os linenses e a redução na lida com a morte entre os Bororo. Em "Recordar, repetir e elaborar", Freud (1914) aponta que os eventos traumáticos sofrem resistência, em função do recalque, o que dificulta a recordação, de modo que o fato vivenciado é reproduzido ou repetido em forma de ação nas suas relações, inclusive a estabelecida com o analista, ao qual Freud recomenda que tenha muita paciência com as repetições. No entanto, nesta repetição compulsiva não ocorre a

recordação do evento traumático, sendo que para que isto ocorra é necessário o trabalho de elaboração, que propicia o remanejamento e significação da situação vivenciada.

Em “Luto e Melancolia”, texto já discutido neste trabalho, Freud (1915a) aponta que o luto é uma reação esperada diante à perda objetal de algo que se ama, na qual, em função do teste de realidade, a pessoa passa a recolher o investimento afetivo destinado àquele objeto. Uma vez realizado isso, ocorre o término do trabalho de luto, de modo que o ego passa a estar livre para investir a libido em outro objeto. Nestes dois textos, percebe-se que, embora não seja suficiente, é necessário tempo para elaborar o luto; bem como é preciso recordar para que o processo de elaboração venha a ocorrer.

Ricouer (2008) faz uma transposição dessas categorias clínicas da psicanálise freudiana para compreender, a partir da análise do luto, as feridas da memória coletiva; no caso, os abusos da memória, que consistem na insuficiência da memória e o excesso de memória, os quais caracterizam problemas de abusos da memória coletiva; aqui, a memória impedida e a memória manipulada. Fatos traumáticos ocorridos no decorrer da história de uma comunidade podem atingir a memória coletiva tornando mais difícil dotar de sentido o passado, constituindo tal tarefa em um trabalho pesado e doloroso. É nestas situações que o uso da categoria do trabalho do luto se encaixa, tendo em vista que o impedimento da memória dificulta a elaboração das vivências históricas traumáticas e, consequentemente, torna-se um obstáculo para que novas versões surjam, possibilitando conferir outro sentido ao passado. Já a memória manipulada surge no campo das relações de poder, nas quais versões de memória e esquecimentos são erguidas e forjadas.

A problemática do esquecimento tem papel de importância na questão dos abusos da memória. Quando falamos em memória manipulada podemos aludir, igualmente, a certo tipo de esquecimento que denominaríamos “artificial”. Em relação à memória impedida referimos ao esquecimento na forma de um arquivamento da memória. Na manipulação da memória através do esquecimento camuflam-se fatos, experiências, acontecimentos que podem ser também excluídos da escrita autorizada da história. [...] Os abusos da memória e esquecimento são o ponto mais curto para o apagamento de memórias incômodas socialmente. No entanto, pode-se elencar uma série de experiências históricas mal sucedidas a partir desses mecanismos (FERNANDES; PEREIRA; SILVA, 2010, p. 8).

A partir desta breve explanação sobre as reformulações de Ricouer, sobre os textos psicanalíticos, citados acima, para compreender os abusos da memória coletiva. Aos modos de Ricouer buscar-se-á transpor essas categorias para pensar os abusos de outra experiência humana: a lida com a morte, mais precisamente para refletir sobre a “morte impedida” e a

morte saturada dos linenses; bem como o fenômeno Bororo do distanciamento dos processos do morrer. A partir de uma transposição das reflexões de abusos da memória de Ricouer é possível realizar uma leitura de duas situações muito comuns nos dias atuais: o excesso de espaço público e tempo para tratar sobre a morte de desconhecidos e, em contrapartida, a insuficiência de espaço público e tempo para tratar da própria morte ou da perda de um ente querido.

Tal fato parece ser reflexo de uma sociedade capitalista, cujo tempo deve ser integralmente utilizado na produção e no consumo, nesta perspectiva a morte é contrassenso, já que os mortos não consomem e não produzem, além de atrapalhar os vivos a fazerem isso. A morte provoca também uma contrastação em uma sociedade cada vez mais tecnológica e totalmente voltada para o progresso, pois esta revela que, apesar de tanto avanço, continuamos vulneráveis a morte, como gigantes com pés de barro. A morte é um grande golpe que atinge em cheio a uma sociedade extremamente hedonista como a linense, que, ao estabelecer o prazer como bem supremo não sabe o que fazer com o sofrimento, sobretudo aquele que provém da doença, da morte e da separação. A partir do contato interétnico, houve a aproximação dos Bororo aos modos de viver e de morrer dos civilizados; embora resistam em pontos fundamentais, este sistema alternativo tem recebido a adesão de membros desta etnia, que tem colhido as vantagens e desvantagens desta inserção.

Segundo Santos (2000) e Vilar (2000), a negação da morte é um problema das sociedades individuais, nas quais a dor da perda gerada pela morte é mais intensa do que nas sociedades coletivas, as quais possuem relações sociais que vão além do próprio indivíduo, o que lhes possibilita a diluição da dor na coletividade e facilita que estes encarem a morte de modo natural. Isso parece se confirmar no estudo em questão, já que a sociedade individual linense parece ter maiores dificuldades de enfrentar o sofrimento proveniente da morte se comparada aos Bororo (sociedade coletiva).

A sociedade linense se mostra marcada pelo insuficiente espaço e tempo para manejar a morte próxima, o que dificulta a elaboração do sofrimento e da atribuição de sentido à própria morte ou à morte de um ente querido. Por outro lado, a saturação de espaço e tempo no manejo com a morte de desconhecidos, portanto despersonalizada e desligada de vínculos afetivos, gera por sua vez, a indiferença à morte. Deste modo, tanto a insuficiência quanto o excesso de manejos da morte propiciam o surgimento de recursos coletivos e individuais precários para lidar com a mesma, respectivamente a negação e a indiferença.

É importante frisar que a morte insuportável não é a morte de desconhecidos ou a morte próxima negada ou relativizada – utilizando um termo heideggeriano a “morte

impessoal" –, já que nesta modalidade de lida com a morte, concebe-se que se morrem desconhecidos a toda hora e a todo momento e até que se morre em algum dia, mas por ora ainda não. Esse "mas" extrai a certeza da morte e o "ainda não" encobre algo que é próprio da condição humana, que é o caráter indeterminado da morte, ou seja, que a mesma é possível a todo instante.

Segundo Heidegger (1989, p. 330), a morte impessoal tranquiliza a pessoa encobrindo a própria morte e regula as maneiras de se comportar diante desta. "O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte". Deste modo, é velada e encoberta a possibilidade mais própria, irremissível, insuperável de cada pessoa, que acaba tornando-se alheia a tudo isso. É evidente que, tanto na exacerbação da morte desconhecida quanto na interdição da morte próxima estão veladas as características mais próprias de nossa condição de mortal e, concomitantemente, ficam encobertas possibilidades de enfrentamento ou manejo que melhor ajudem na elaboração daquilo que é inevitável; já que os abusos na lida com a morte provocam alienação, resultando a negação ou a indiferença à morte e, consequentemente, uma maior dificuldade de organização psíquica e social de enfrentamento da morte, ou, dito de outro modo, criam-se obstáculos ou defesas, psíquicas e sociais, no trabalho de elaboração do luto.

O homem, na busca de escapar da angústia oriunda do fato de a morte ser insuperável, embora indeterminada, faz com que o Dasein se lance em uma vida de preocupações e ocupações cotidianas que o distraiam da maior determinação da sua vida: a morte, caracterizando, assim, aquilo que Heidegger (1989) denomina de vida inautêntica; sendo a vida autêntica aquela na qual o Dasein vive, levando em conta, o fato de a morte ser insuperável embora indeterminada.

Os modos linenses de saturação da morte e de interdição da morte impedem a vivência de uma vida autêntica, ou seja, de se atentar para a condição de mortal. Com base nisso e no que foi levantado nesta pesquisa parece que o modo predominante de vivenciar aos processos do morrer entre os linenses caracterizam-se no modo inautêntico. Grande parte dos Bororo parecem viver de modo autêntico tais processos, porém, caso ocidentalizem os seus modos de lida com a morte, correm o risco também de transformar a "morte domesticada" em "morte interdita".

Montaigne (1987, p. 45) aponta que a nossa existência tem como meta a morte, sendo esta o nosso objetivo fatal e também aponta que "o remédio do homem vulgar consiste em não pensar na morte". A reflexão sobre ela está intrinsecamente ligada a uma reflexão sobre a vida, tendo em vista que só é possível compreender o sentido da vida quando se compreende

o sentido da morte, pois somente quando o homem toma consciência de que inevitavelmente morrerá e que isso pode ocorrer a qualquer momento, passa a construir possibilidades mais sofisticadas de viver. Isso parece indicar que os sofrimentos agudos e prolongados, as psicopatologias que acometem os linenses após a morte de um ente querido, parecem sofrer influências da negação da morte que, por conseguinte, impede ou, no mínimo, dificulta a elaboração da morte. Já os Bororo, ao se aproximarem dos processos do morrer, parecem estar mais próximos da superação, pois, além de tempo, possuem espaço e apoio social para chorar os seus mortos.

Suportar a dor oriunda da morte nunca fora fácil e nunca será, mas, na atualidade, entre os Bororo parece que isso tornou-se um pouco mais difícil. Já entre os linenses, a morte ganha o *status* de intolerável, o que leva a necessidade de silenciar, interditar, recusar, rejeitar e mantê-la no desconhecimento. Através da deformação da realidade, a morte ganha um caráter de fatalidade, de acidente, algo que é determinado a ocorrer na velhice, quando o que há de mais intrínseco na morte é o fato de ser inevitável, natural e indeterminada, podendo ocorrer a qualquer momento.

Segundo Kaës (2005), no mundo pós-moderno percebe-se um mal-estar oriundo de transformações agudas que interferem nas funções do intermediário, nos campos social e cultural. Há um ataque a estes organizadores sociais, o que delimita o apoio e a regulação psíquica que estes cumprem, provocando, assim, constantes falhas nos processos de apoio. Tanto o STL quanto o STB sofreram grandes ataques e, com isso, ao invés de serem fortalecidos, foram fragilizados. Nos últimos tempos, nota-se a negação da morte entre os linenses e entre os Bororo maior distanciamento dos processos do morrer. Ao que tudo indica, tais situações se devem, ao menos em parte, à deficiência nos seus respectivos ST, o que acaba gerando uma desorganização das defesas psíquicas socialmente organizadas dos indivíduos, nas situações de morte. Embora o STB e o STL sejam organizadores sociais, e guardadas as diferenças entre eles, parece que hoje ambos realizam as suas funções com maiores dificuldades do que antes.

Tomando-se a terminologia utilizada por Ariès (1989), quando denomina de “domesticada” a morte na Idade Média, poderíamos dizer que, devido à condição humana a morte sempre será “selvagem”, mas, com organizadores sociais mais estruturados, pode ser “domesticada” - tal como já afirmava Montaigne (1987): para domar a morte basta dela se avizinhar. Porém, isso só é possível através de Sistemas Tanatológicos que, de fato, proporcionem a lida com a morte com um mínimo de terror. Ao que parece, o STB ainda

exerce tal função, porém, o STL cada vez mais caminha para um modo muito ineficiente de lidar com aquilo que se evidencia a toda hora: a morte.

8.2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A existência humana é de uma complexidade ímpar pois, dotado de um corpo frágil e radicalmente carente, o homem é lançado em um mundo hostil. Esta carência o leva a tecer, durante toda a sua vida, laços com seus pares, sem os quais seria incapaz de sobreviver. Deste modo, os laços sociais que entretecem os indivíduos num grupo, criados no processo de enfrentamento das carências e fragilidades próprias da condição humana, são os sustentáculos tanto do indivíduo quanto do grupo.

Não é difícil supor que este homem, em determinado momento nos primórdios da existência humana, experimentou um horror extremo diante de situações como a morte de um companheiro de caçada, ou a companheira que não desperta do sono; situações nas quais aquele outro com quem soerguera sua vida e com quem interagia momentos antes, agora já não lhe responde. Não é difícil supor, enfim, quão conflituosos foram seus sentimentos e o quanto tais experiências suscitaram de questionamentos neste ser tão desejoso de tanta coisa saber. Questionamentos difíceis de serem suportados por este ser fisicamente tão carente e frágil, e intelectualmente ainda tão pouco munido de recursos culturais que lhe permitissem, senão explicar para si mesmo toda a extensão do que havia acontecido, ao menos compreender como tal fato poderia ser superado em sua própria existência. Tal condição parece ter levado o homem, ser dotado da capacidade de se pré-ocupar, a construir um conjunto de técnicas e práxis que antecipa o que fazer nas situações de morte. Por outro lado, também a criar um universo simbólico capaz de justificar tais práticas e minimamente suficiente para dar sentido ao absurdo: a morte.

A morte causa grande impacto nas interações humanas, pois se o vínculo ordena o ambiente humano nas esferas individuais e coletivas, a ruptura o desordena e por si só pede nova organização, sob a ameaça de reinstalar o caos inicial. Retomando brevemente a definição que oferecemos, os Sistemas Tanatológicos são modelos culturais instituídos que direcionam as ações e discursos nas situações concernentes a morte, ocupando assim a função de um organizador social que tem como objetivo minimizar o impacto da morte, reorganizando a vida humana.

Ao que parece, tal como o sol, a morte não pode ser vista diretamente e os ST parecem ser estes meios intermediários possíveis de fitá-la. Os Linenses e os Bororo também construíram suas próprias "lentes" e estas parecem ser triádicas. A primeira delas, dotada de um foco intermediário, tem como objetivo perceber a morte a uma distância suficiente para dela tentar se esquivar. Estando demasiadamente próxima, é preciso vê-la a partir da segunda lente - uma lente "para ver de perto". Por fim, a terceira lente precisa ser uma espécie de luneta, construída para avistar de muito longe, pois visa conhecer qual o próprio fim e o dos seus. Ao comparamos os ST linense e Bororo, vimos que ambos são dotados desta espécie de "trinóculo", porém a tecnologia empregada e os modos de utilizá-lo são um tanto distintos.

Os linenses se aperfeiçoaram sobretudo nas lentes intermediárias e, assim, cada vez mais desenvolvem estratégias para evitar a morte e, assim, cada vez mais conseguem prolongar a vida. No entanto, as lentes "para perto" carecem de maior investimento e eficácia, de modo que seus habitantes não se encontram preparados para olhar a morte próxima, então lhe viram o rosto - e aqueles que resolvem fitá-la são vistos como amaldiçoados ou infectados. Quanto à terceira lente, por focar no nebuloso, traz muitas dúvidas e divergências: entre os linenses, uns dizem que a morte não leva para lugar algum, o que ela faz é devorá-los pelo caminho; outros dizem que ela leva alguns para um lugar muito bonito e outros leva para um lugar horrível, infernal; há ainda aqueles que afirmam que, olhando pra tal lugar, veem gente que vai e gente que volta...

Prosseguindo na metáfora, pode-se dizer que em Lins, à medida que a cidade crescia e se modernizava, a distribuição de tais lentes foi sendo endereçada cada vez menos à todos, e cada vez mais apenas a especialistas. Porém, ao invés do trinóculo, estes passaram a receber óculos específicos para suas funções: assim, aos especialistas incumbidos de antecipar e evitar a morte, dotados de grande status, foram entregues só as lentes intermediárias; aqueles que "recepcionam" a indesejada, estes pouco reconhecidos e por vezes menosprezados, receberam as lentes "para ver de perto"; as lentes macroscópicas são destinadas aos especialistas que buscam conferir os destinos da morte. Quanto a estes últimos - representados principalmente pelos religiosos - o reconhecimento social é ambíguo: cada vez mais, os linenses parecem preferir aqueles dentre eles que, digamos, utilizam suas lunetas prioritariamente em busca de divisar caminhos que conduzam à riqueza, saúde e felicidade, preterindo aqueles que insistem em utilizá-las para olhar a morte e seus destinos.

Cumpre notar que tal divisão de tarefas tem feito com que muitos desses especialistas adoeçam ou no mínimo se sintam sobrecarregados com tais funções. Quanto aos linenses leigos, por não mais poderem olhar para tais fenômenos, foram aos poucos se alienando

destas coisas, de tal modo que, mesmo quando a morte dá sinais de que virá em breve, parecem ser pegos de surpresa e tem dificuldades de lidar com ela.

Os Bororo também construíram os seus trinóculos, que parecem ter sido muito eficientes durante muito tempo. Porém o contato com os brancos, em grande parte conflituoso, acabou comprometendo bastante os investimentos nas "lentes intermediárias" que, embora perdurem, não tem mais a mesma eficácia de antes. Por outro lado, eles possuem ótimas lentes para verem a morte de perto (há quem diga que são umas das mais requintadas do mundo). Assim, embora não tenham tanta destreza para evitar a morte, tem-na para preparar os seus para partir; geralmente avisados, tem algum tempo para se preparar para sua última viagem. Mesmo havendo certa especialização de gênero quanto aos papéis a serem desempenhados nos encontros com a morte, isto não impede que todos os Bororo recebam, durante sua socialização, o seu trinóculo e aprendam a utilizá-lo. Por isto, todos eles, de qualquer idade, sexo ou estrato social conseguem estar junto do moribundo e despedir-se dele. Também por isto, um Bororo, geralmente, não é levado pela morte: discernindo bem quando não pode escapar, entrega-se a ela. Provavelmente, contribui para isto a certeza de que a tribo, que está ao seu lado neste momento, cuidará daqueles que ele está deixando e que sua memória será mantida na aldeia; mas a serenidade desta entrega também se ancora no que lhe dizem os xamãs dos espíritos e os xamãs das almas, peritos em olhar os caminhos que a morte trilha: a morte os levará para a aldeia dos mortos, muito semelhante a dos vivos, onde será recebido pelos seus parentes falecidos.

Conforme vimos, os Bororo possuem algumas peculiaridades: embora tenham especialistas, há déficits na formação destes e na transmissão do seu saber, o que põe em risco a continuidade das técnicas e estratégias que construíram ao longo da sua tradição. Os Bororo, após o contato com os brancos, em parte foram seduzidos, em parte forçados, a usar os "trinóculos" destes; atualmente, muitos Bororo passaram a dar preferência às "lentes" dos brancos, outros valem-se destas, mas também de suas próprias. De todo modo, e embora não com a mesma destreza de antes, os Bororo continuam sendo muito bons em lidar com a morte, e é lastimável que haja riscos disso se perder.

Por fim, é preciso dizer que os modos de evitar, tratar e vislumbrar os caminhos da morte tem em grande parte modulado e sustentado a vida humana, pois como aponta Montaigne, "quem ensinasse os homens a morrer os ensinaria a viver" ou, como diria Heidegger, a ter uma vida autêntica. Assim, embora não seja nada fácil lidar com a morte, furtar-se a isso parece ser insustentável - só é possível compreender o sentido da vida quando se compreende o sentido da morte.

Vida e morte parecem estar interligadas bem mais do que se possa pensar, ou seja, ao contrário da relação dualista vida/morte que a sociedade ocidental tem construído, seria preciso imaginar uma relação dinâmica, na qual vida e morte não se contradizem, mas se complementam. Partindo dessa ideia, talvez pudéssemos pensar que quando, em um determinado momento da evolução humana, o homem tomou consciência de sua mortalidade, alcançou a condição necessária para tomar nas mãos as "rédeas" da vida e que, portanto, esta consciência pode ter sido um fator fundamental para que a vida humana não tenha sucumbido, durante esses milhares de anos de nossa espécie.

Enfim, os estudos que acabo de relatar convenceram-me de que, paradoxalmente, a morte é a grande força motriz da vida humana e, assim, reprimir da consciência humana a sua condição de mortal é filogenicamente um retrocesso e existencialmente, como apontava Heidegger (1989), a construção de uma vida inautêntica. Somente quando o homem toma consciência de que inevitavelmente morrerá, passa a construir possibilidades mais sofisticadas de viver.

REFERÊNCIAS[46]

ABBEG, C.; MENEGHEL, S. N.; BASTOS, R. "Os vivos são sempre e cada vez mais governados pelos mortos": um estudo exploratório sobre desigualdades no morrer. **Hist. Cienc. saude-Manguinhos** , Rio de Janeiro, v 10, n. 2, ago. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702003000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 28 de out. 2013.

ACERVO de História Oral: entrevistas sobre o homem linense (período de 2003-2006): banco de dados preparado por Sandra Maria Patrício Ribeiro. Arquivo Pessoal. Disponível em: disco rígido. Acesso em 13 set. 2013.

AGUILERA, A. H. **Currículo e cultura entre os Bororo de Meruri**. Campo Grande: UCDB, 2001.

ALBISETTI, C.; COLBACCHINI, A. **Os Bororo Orientais *Orarimogodógue* do Planalto Oriental de Mato Grosso**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

ALBISETTI, C.; RAVAGNANI, O. M. A aldeia bororo. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais**, v. 15, n. 1, 2009.

ALBISETTI, C.; VENTURELLI, A. J. **Enciclopédia Bororo**. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1962. v. I: Vocabulários e Etnografia.

_____. **Enciclopédia Bororo**. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1969. v. II: Lendas e Antropônimos.

A PONTE. Direção Eric Steel. Produção _____. Washington: Koch Lorber Films, 2006. 1 DVD (93 min.).

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

ARIÉS, P. **Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média**. Lisboa: Teorema, 1989a.

_____. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, v.1, 1989b.

[46] De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: informação e documentação: Referências: Elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

BELLO, A. A. **Culturas e religiões**: uma leitura fenomenológica. Bauru: EDUSC, 1998.

BEOZZO, J. O. Noroeste Paulista: aspectos demográficos ou, um caso típico de povoamento. **Revista de Cultura**, Petrópolis, ano 63, n. 9, p. 771-787, set. 1969.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2001.

BESSELAAR, J. V. D. **As palavras têm a sua história.** Braga: Edições APPACDM, 1994.

BLOEMER, N. M. Itága: alguns aspectos do funeral Bororo. 1980. 1273 f. Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo, 1980.

BORDIGNON, M. **Róia e baile**: mudança cultural Bororo. Campo Grande: UCDB, 2001.

BOSI, E. **O tempo vivo da memória**. São Paulo: Ateliê, 2003.

BOWLBY, J. (1979) **Formação e rompimento dos laços afetivos.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BRANDÃO, J. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1986. v. I.

BRASIL. Lei no 3.268, de 30 de setembro de 1957. Dispõe sobre os Conselhos de Medicina, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L3268.htm>. Acesso em: 10 jun. 2013.

_____. Decreto-Lei nº 44.045, de 19 de julho de 1958. Aprova o Regulamento do Conselho Federal e Conselhos regionais de Medicina a que se refere a Lei nº 3.268, de 30 de setembro de 1957. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/D44045.htm>. Acesso em: 10 jun. 2013.

_____. Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm>. Acesso em: 10 jun. 2013.

_____. Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em: 10 jun. 2013.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. Lei nº 9.434, de 4 de fevereiro de 1997. Dispõe sobre a remoção de órgãos, tecidos e partes do corpo humano para fins de transplante e tratamento e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9434.htm>. Acesso em: 10 jun. 2013.

_____. Fundação Nacional de Saúde. Portaria nº 479, de 13 de agosto de 2001. Estabelece as diretrizes para a elaboração de projetos de estabelecimentos de saúde, de abastecimento de água, melhorias sanitárias e esgotamento sanitário em áreas indígenas. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br >. Acesso em: 11 jun. 2013.

_____. Consolidação das Leis do Trabalho - CLT. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 2002.

BRENNER, C. **Noções básicas de psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: EDUSP, 1975.

BROMBERG, M. H. **A Psicoterapia em situações de perdas e luto**. Campinas: Livro Pleno, 2000.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Trad. do alemão, introdução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Ed. Moraes, 1974.

CABULOSO fatos da vida real. Apresentas vídeos e fotos de pessoas mortas em acidentes ou tragédias. Disponível em: <http://www.cabuloso.xpg.com.br/portal/>. Acesso em: 20 jul. 2013.

CAMARGO, G. O. **O processo evolutivo da pessoa Bororo**. Campo Grande: UCDB, 2001.

_____. (Org.). **Meruri na visão de um ancião Bororo:** memórias de Frederico Coqueiro. Campo Grande: UCDB, 1987.

CAMARGO, M. L.; CAPUTO, R. F.; PEREIRA, A. L. S. Representações Sociais da Morte: A Espera (nça) dos Soropositivos. In: II Simpósio de Sexualidade e Educação Sexual Paraná – São Paulo – Santa Catarina, 2006, Londrina, PR. **Anais**... Londrina (PR): UEL, 2006.

CAMPITELLI, S.; MARIGUELA, A. D. B. Se parar, parou? a ética no cuidar em enfermagem. In: 6ª Mostra Acadêmica Unimep. Piracicaba, 2008. Disponível em: <http://www.unimep.br/phpg/mostraacademica/anais/6mostra/4/367.pdf>. Acesso em: 15 set. 2014.

CAMPOS, A. P. S. **Avaliação do potencial de poluição no solo e nas águas subterrâneas decorrente da atividade cemiterial**. 2007. 141 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CAPUTO, R. F. O homem e suas representações sobre a morte e o morrer: um percurso histórico. **Revista Multidisciplinar da UNIESP**, São Paulo n. 06, p. 73-80, dez. 2008.

CAPUTO, R. F.; FORNAZARI, S. A. Educação para a morte na Escola e na família: desafios dos profissionais da educação. In: CAPELLINI, V. L. F.; MANZONI, R. M. (Orgs.). **Políticas Públicas, Práticas pedagógicas e ensino-aprendizagem: diferentes olhares sobre o processo educacional**. Bauru: Cultura acadêmica, 2008.

CARVALHO, A. **O museu na aldeia**: comunicação e transculturalismo no diálogo museu e aldeia. Campo Grande: UCDB, 2006.

CEMITÉRIOS (notícias, período - 1922-1938): banco de dados preparado por Carlos Eduardo Motta Carvalho. In: CENTRO DE MEMÓRIA HISTÓRICA DE LINS. **Base de dados Lins**. Disponível em: disco rígido. Acesso em: 15 jun 2013.

CLÉMENT, É. et al. **Dicionário prático de filosofia**. Lisboa: Terramar, 1997.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Sacramentário**: edição típica em tradução portuguesa para o Brasil realizada e publicada pela CNBB. São Paulo: Paulus, 2003.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. **Missal Romano**. São Paulo: Paulus, 2000.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA SP. A negação da morte, a preços de mercado. **Jornal PSI**. ano 19. n. 130, 2001. Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/comunicacao/jornal_crp/130/frames/fr_c.aspx>. Acesso em: 13 jan. 2014.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. RESOLUÇÃO CFM nº 1.480/97. Resolve sobre os procedimentos a serem adotados na averiguação da morte encefálica. Disponível em:

<http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/1997/1480_1997.htm >. Acesso em: 11 jun. 2013.

COQUEIRO, A. N. L. **Folclore Brasileiro**. Lins: Morse, 1973.

COUTO, R. Bororos revoltados com invasão de xavantes fazem motorista "branco" de ônibus refém. **Olhar direto**. 08 set. 2013. Disponível em: <http://www.olhardireto.com.br/noticias/exibir.asp?noticia=%CDndios_bororos_revoltados_com_invasao_dos_xavantes_fazem_motorista_branco_de_onibus_refem&id=338297>. Acesso em: 17 dez. 2013.

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

DALLOS, R. Métodos observacionais. In: BREAKWELL, G. M. et al. **Métodos de pesquisa em Psicologia**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DAMERGIAN, S. O inconsciente na interação humana. **Psicologia USP**, S. Paulo, v. 2 (1/2), p. 65-76, 1991.

_____. **Para além da barbárie civilizatória**: o amor e a ética humanista. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.

DEFESA CIVIL. Apresenta informações institucionais e dos serviços prestados pela Defesa Civil. Disponível em: <http://www.defesacivil.sp.gov.br/v2010/portal_defesacivil/conteudo/institucional.html#>. Acesso em: 20 set. 2013.

DESLANDES, S. F.; MINAYO, M. C. S. (Org.) **Pesquisa Social:** teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

DORR ZEGERS, O. Eros y Tánatos. **Salud Ment**, México , v. 32, n. 3, jun. 2009 . Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-33252009000300002&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 28 fev. 2013.

DURAND, G. **L'Imaginaire: essai sur lês sciences et la philosophie de i'image**. Paris: Hatier, 1994.

EMPREZA Funerária de Miguel Prieto. **O Progresso**. Lins, 06 maio 1926. Seção livre.

ENAWURÉU, M. B. **Os Bororo na história do Centro-Oeste brasileiro 1716-1986**. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso, 1986.

ENRIQUEZ, E. **Da horda ao estado**: psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

FACES da morte. Direção de Conan Le Claire. Produção de Rosilyn T. Scott. Manaus: Videolar da Amazônia S.A., 2008. 1 DVD (155 min.).

FIGUEIREDO, L.C.M. Os lugares da Psicologia. In: **Revisitando as Psicologias**: da epistemologia à ética nas práticas e discursos psicológicos. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 1995.

FREUD, S. (1905). **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1972 (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. VII).

_____. (1909). **Cinco lições de psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 1972. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XI).

_____. (1913). **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XIII).

_____. (1915a). **Luto e Melancolia**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV).

_____. (1915b) Reflexões para os tempos de guerra e morte. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV).

_____. (1921) **Psicologia de grupo e análise do ego**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII).

_____. (1923) **O ego e o id**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XIX).

_____. (1924) **A dissolução do complexo de Édipo**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XIX).

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Instrução normativa nº 005/PRES, de 27 de outubro de 2006. Institui, no âmbito da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, normas e procedimentos para o exercício do poder de polícia administrativo. Disponível em:

<http://www.funai.gov.br/ultimas/boletins/boletins_2006/pdf/sep20pp-poder.PDF>. Acesso em: 02 dez. 2013.

FUNERAL Bororo da Mariona. Direção de Sergio Henrique Osamu Sato. General Carneiro: Museu Comunitário e Centro de Cultura Bororo Pe. Rodolfo Lunkenbein, 2005. 6 vídeo cassete (55 min.), VHS/NTSC, son., color.

FUNERAL Bororo de José Kadagari. Direção de Sergio Henrique Osamu Sato. General Carneiro: Museu Comunitário e Centro de Cultura Bororo Pe. Rodolfo Lunkenbein, 2009. 8 vídeo cassete (55 min.), VHS/NTSC, son., color.

GADAMER, H. G. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999.

GIACOIA, J. O**. A visão da morte ao longo do tempo**. Ribeirão Preto, 2005; v. 38(1): p. 13-19. Disponível em: <http:// www.fmrp.usp.br/revista/2005/ vol38n1/1_a_visao_morte_longo_tempo>**.** Acesso em: 03 abr. 2006.

GRANDO, B. S. Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade Bororo em Meruri-MT. **Pensar a prática**. Cuiabá, v. 8, n. 2, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fef/article/view/112/1580>. Acesso em: 03 jan. 2014.

HARTMANN, T. **Nomenclatura botânica dos Bororo**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1967.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1989.

HOLANDA FERREIRA, A. B. de. **Novo dicionário da língua portuguesa**. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**: resultados da amostra – religião. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=352710&idtema=91&search=sao-paulo|lins|censo-demografico-2010:-resultados-da-amostra-religiao->. Acesso em: 10 jan. 2014.

_____. Apresenta dados das cidades brasileiras. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=352710&search=sao-paulo|lins>. Acesso em: 31 mar. 2013.

KAËS, R. et al. **A instituição e as instituições**: estudos psicanalíticos. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991.

_____, R. **Os Espaços Psíquicos Comuns e Compartilhados**: Transmissão e Negatividade. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

KASTEMBAUM, R.; AINSENBERG, R. **Psicologia da morte**. São Paulo: Pioneira, 1983.

KATZ, D. Estudo de campo. FESTINGER, L.; _____ (coord.). **A pesquisa na Psicologia Social.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1974.

KOVÁCS, M. J. A morte em vida**.** In.: Bromberg. M. H. P. F. et al. **Vida e morte**: laços da existência. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.

_____. (Org.). **Morte e Desenvolvimento Humano.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

_____. **Educação para a morte**: desafio na formação de profissionais de saúde e educação. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

KÜBLER- ROSS, E. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEWGOY, B. A transnacionalização do espiritismo Kardecista Brasileiro: uma discussão inicia. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28 (1), p. 84-104, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v28n1/a05v28n1.pdf>. Acesso em: 25 set. 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, J. F. T. **A ocupação da terra e a destruição dos índios na região de Bauru**. 1978. 227 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Faculdades de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1978.

LINS. Lei nº 258, de 01 de outubro de 1953. Autoriza o Prefeito Municipal a vender, em regime de concorrência pública, alguns lotes na Av. Saudade, Rua Bauru e Rua Paraíba. Disponível em: disco rígido do acervo do Centro de Memória Histórica de Lins. Acesso em: 15 jun 2013.

_____. Decreto-Lei nº 538, de 13 de março de 1954. Nomeia comissão especial para avaliação de imóveis. Disponível em: disco rígido do acervo do Centro de Memória Histórica de Lins. Acesso em: 15 jun 2013.

_____. Edital 119, de 24 de março de 1956. Concorrência Pública para a venda de lotes. **A Gazeta de Lins**. Lins, SP, 28 de mar. 1956a.

_____. Lei nº 435, de 30 de outubro de 1956. Regulamenta a taxa de serviços dos cemitérios do município. **A Gazeta de Lins**. Lins, SP, 07 nov. 1956b.

_____. Lei nº 1.857, de 5 de novembro de 1979. Autoriza o executivo a contratar com o governo do estado, por no máximo 30 anos, a execução dos serviços de prevenção e extinção de incêndio, de busca, salvamento e de prevenção de acidentes. **A Gazeta de Lins**. Lins, SP, 05 nov. 1979.

_____. Lei nº 2.130, de 20 de maio de 1983. Liberação de verba para a construção do cemitério São João Batista. **A Gazeta de Lins**. Lins, SP, 31 maio 1983a.

_____. Lei nº 2.140, de 28 de julho de 1983. Liberação de verba para a construção do cemitério São João Batista. **A Gazeta de Lins**. Lins, SP, 03 ago. 1983b.

_____. Lei nº 2.165, de 16 de novembro de 1983. Liberação de verba para a construção do cemitério São João Batista. **A Gazeta de Lins**. Lins, SP, 06 dez. 1983c.

_____. Lei nº 2.201, de 24 de abril de 1984. Liberação de verba para a construção do cemitério São João Batista. **A Gazeta de Lins**. Lins, SP, 28 abr. 1984.

_____. Lei nº 2.527, de 15 de dezembro de 1986. Autoriza o Executivo Municipal a desapropriar imóveis, por via amigável ou judicial. **Correio de Lins**. Lins, SP, 23 dez. 1986.

_____. Lei nº 2.614, de 19 de novembro de 1987. Autoriza o Executivo Municipal a celebrar contrato de concessão de uso, gratuitamente, com a OFEBAL. **Correio de Lins**. Lins, SP, 26 nov. 1987.

LINS. Lei nº 2.944, de 06 de dezembro de 1989. Autoriza o Prefeito Municipal a fazer Concessão dos Serviços Funerários do Município de Lins. **Correio de Lins**. Lins, SP, 20 dez. 1989.

_____. Lei 3.006, de 24 de abril de 1990. Autoriza o executivo doar a Secretaria da Segurança Pública um terreno para construção do Instituto Médico Legal – IML. **Correio de Lins**. Lins, SP, 03 maio 1990a.

_____. Lei Complementar 0001, de 8 de maio de 1990b. Da nova redação ao artigo 1º da Lei n. 3.006 de 24 de abril de 1990 - substitui o imóvel a ser doado ao Governo do Estado de São Paulo para nele ser construído prédio que abrigará o Instituto Médico Legal. Disponível em: <http://www.camaralins.sp.gov.br/legis/doResultsLegAlt.php?tipo=1&numero=03006>. Acesso: 05 ago. 2013.

LOUREIRO, A. M. L. A batuta da morte a orquestrar a vida. **Interface** (Botucatu), Botucatu, v. 12, n. 27, Dec. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832008000400014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 out. 2012.

MAGALHÃES, P. **O povo de Lins**: sua história e suas lendas. São Paulo: Saraiva, 1954.

MAISONNEUVE, J. **Introdução à psicossociologia**. São Paulo: Nacional, 1977.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Abril, 1984.

MARANHÃO, J. L. S. **O que é morte**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Metodologia do trabalho Científico**. São Paulo: Atlas, 1982.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

MINAYO, M. C. S. Trabalho de campo: contexto de observação, interação e descoberta. In: DESLANDES, S. F.; _____ (Org.). **Pesquisa Social:** teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2010.

MONTAIGNE, M. **Ensaios**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores).

MORIN, E. **O homem e a morte**. Lisboa: Europa-América, 1970.

NEVES, V. F. **Vida, educação e trabalho na cafeicultura linense segundo a fala dos trabalhadores rurais 1940 – 1960**. Curitiba: UTP, 2006.

NOGUEIRA, O. **Pesquisa social:** introdução às suas técnicas. São Paulo: Nacional, 1977.

NOVAES, S. C. **Mulheres homens e heróis**: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo. São Paulo: USP, 1979.

_____. "Tranças, cabaças e couros no funeral Bororo; a propósito de um processo de constituição de identidade". In: MARTINS, J. S. (Org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**, São Paulo: Hucitec. 1983.

_____.As casas na organização social do espaço Bororo. In: Novaes S. C. (Org.). **Habitações Indígenas**. São Paulo: Nobel/Edusp; 1983b.

_____. **Jogo de espelhos:** imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: Edusp, 1993.

NOVAES, S. C. Funerais entre os Bororo: Imagens da refiguração do Mundo. **Rev. Antropol**. São Paulo, v. 49, n. 1, p. 283-315, jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 mar. 2013.

PAIVA, J. G. A Perspectiva Intercultural: Aspectos Filosóficos e Históricos. In: Dantas, S. D. (Org.). **Diálogos Interculturais**: Reflexões Interdisciplinares e Intervenções Psicossociais. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/pesquisa/grupos/dialogos-intelectuais/publicacoes/dialogosinterculturais.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2014.

PEIRCE, C. S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectivas, 1990.

PEREIRA, J. C. M. S. **À flor da terra**: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

PICHON-RIVIÈRI, E. **Teoria do Vínculo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PINTO, J. G.; GARAVELLO, M. E. P. E. Transformação (agri)cultural ou etnossustentabilidade: relato de uma aldeia Bororo. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 54-60, abr./jun. 2002. Disponível em: <http://taquari.emater.tche.br/docs/agroeco/revista/ano3_n2/revista_agroecologia_ano3_num2_parte12_artigo.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2013.

POLÍCIA CIVIL DO ESTADO DE SÃO PAULO. Apresenta informações institucionais, legislação e serviços prestados a população. Disponível em: <http://www2.policiacivil.sp.gov.br/index2.html>. Acesso em: 13 out. 2013.

POVOS indígenas no Brasil. Apresenta informações sobre os povos e a temática indígena. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/bororo/250>. Acesso em: 10 out. 2014.

_____. Apresenta informações sobre os povos e a temática indígena. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/290>. Acesso em: 15 jan. 2014.
QUEIROZ, P. R. C. **As curvas do trem e os meandros do poder**: o nascimento da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (1904 – 1908). Campo Grande: Editora UFMS, 1997.

RIBEIRO, A. G. **Lins e seus Pioneiros**. Lins: Cultural Signos, 1995.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS. F. S. Perspectivas Histórico-Culturais da Morte. In:_____; Incontri, D. (Orgs). **A Arte de Morrer**: Visões Plurais. Bragança Paulista:Editora Comenius, 2009. vol. 1.

SÃO PAULO (Estado). Assembléia Legislativa de São Paulo. Lei nº 1.708, de 27 de Dezembro de 1919. Cria o município de Albuquerque Lins, na comarca de Bauru. Disponível em: <http://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/1919/lei-1708-27.12.1919.html>. Acesso em: 10 out. 2012.

_____. Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo. Resolução SS nº 28, de 25 de março de 2013. Aprova Norma Técnica que disciplina os serviços de necrotério, serviço de necropsia, serviço de somatoconservação de cadáveres, velório, cemitério e as atividades de exumação, cremação e transladação, e dá outras providências. **Diário Oficial do Estado**, São Paulo, SP, 26 mar 2013. Seção 1, p.33.

SARAIVA, F. R. S. **Novíssimo dicionário Latino-Português**: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993.

SCHADEN, E. (Ed.). **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etno-sociológico**. Ministério da Educação e cultura, Serviço de documentação, 1959.

SCHOPENHAUER, A. **Da Morte/ Metafísica do Amor /Do Sofrimento do Mundo**. São Paulo: Martin Claret. 2006.

SENNETT, R. **Carne e Pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SERVIÇO funerário (notícias, período - 1922-1938): banco de dados preparado por Carlos Eduardo Motta Carvalho. In: CENTRO DE MEMÓRIA HISTÓRICA DE LINS. **Base de dados Lins**. Disponível em: disco rígido. Acesso em: 15 jun 2013.

SOUZA, F. A. S. **Novo dicionário Latino-Português**. Paris: Librairie Aillaud, 1931.

STEINEN, K. **Entre os aborígenes do Brasil Central**. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940.

SUPERINTENDÊNCIA DA POLÍCIA TÉCNICO-CIENTÍFICA. Apresenta informações institucionais, serviços prestados, legislação e notícias. Disponível em: <http://www.polcientifica.sp.gov.br/IML_unidade15.asp >. Acesso em: 24 jul. 2013.

TOLENTINO, N. G. Ética Bororo: a sobrevivência de um Povo. **Interações** (Campo Grande), Campo Grande, v.10, n. 2, dezembro de 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-70122009000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 out 2013.

TORRES, W. C. A redescoberta da morte. In: GUEDES, W. G; TORRES, R. C; _____ (Org.). **A Psicologia e a morte**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1983.

_____. **A criança diante da morte:** desafios. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999.

TRANSBRASILIANA uma empresa BRVias. Apresenta informações sobre a empresa, as concessões que possui, as obras realizadas e as coberturas que realiza. Disponível em: <http://www.transbrasilianasa.com.br/institucional-concessocoes>. Acesso em: 25 mar. 2013.

VARGAS, K. D. et al. A (des)articulação entre os níveis de atenção à saúde dos Bororo no Polo-Base Rondonópolis do Distrito Sanitário Especial Indígena de Cuiabá-MT. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 4, dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312010000400018&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 03 jan. 2014.

VIERTLER, R. B. **Aróe j'Aro:** implicações adaptativas das crenças e práticas funerárias dos Bororo do Brasil Central. São Paulo: USP, 1982 (Tese de Livre-Docência).

_____. **A duras penas**: um histórico das relações entre índios Bororo e "civilizados" no Mato Grosso. São Paulo: FFLCH/USP, 1990.

_____. **A refeição das almas**: uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo - Mato Grosso. São Paulo: Edusp, 1991.

_____. A experiência do “outro" na antropologia. **Psicol. USP**, 1994, vol. 5, n. 1-2, p.269-283. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/34501/37239>. Acesso em: 03 jan. 2014.

_____. Adugorodo, Mulher-Onça: a expressão de comportamento compulsivo num mito dos índios Bororos. In: FERREIRA, J. P., BERNARDINI, A. (Orgs.). **Mitopoéticas**: da Rússia às Américas. São Paulo: Editora Humanitas, 2006.

WINNICOTT, D.W. (1956). **Natureza humana**. Rio de Janeiro, Imago, 1990.

_____. A preocupação materna primária. In: WINNICOTT, D.W. **Da pediatria à psicanálise**: obras escolhidas. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

ZAGO, L. **Etnoistória Bororo**: Contatos, alianças e conflitos (Séculos XVIII e XIX). 2005. 135 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2005.

GLOSSÁRIO[47]

adugo-biri - couro de onça-pintada.

ae - trança de cabelos.

aíje – os Bororo acreditam que é um animal que mora no fundo dos rios, das lagoas e da lama.

aíje múga - clareira artificial próxima a aldeia.

aíje-dóge Aróe - atores que representam os espíritos terríficos.

aróe – alma, ser invisível.

aróe j´áro - cesta fúnebre.

aróe maíwu - (alma nova), representante ou substituto do morto.

aroetawaare - xamã das almas.

báire - pl. *bári* – xamãs dos espíritos.

baíto - casa dos homens.

baku - pequena bandeja de palha, na qual o crânio é colocado no funeral.

barae – pl. *Baraedu* - civilizados; não-índios.

baraedu- civilizado; não índio.

bári – Xamã dos espíritos.

bi – morte.

bire –morreu.

Boe – ser da terra; termo pelo qual os "Bororo" se autodenominam.

bóe e-imejéra – chefe

bope - espírito maligno, alma animal ou espírito da natureza

bope pegaréu-ge - ver bope

bope pemegaréu-ge: espíritos bons

erubadáre – padrinho de um rapaz na cerimônia da imposição.

erúbo- remédio ou remédio do mato.

itága – funeral Bororo

kádo – taquara

maeréboe: certa categoria de espíritos.

mori – desagravo; recompensa; vingança pela morte; retribuição.

múga - mãe ritual.

---

[47] Palavras Bororo

ógwa – pai ritual.

pariko – diadema de penas; cocar.

powári mori - instrumento musical que o indivíduo ganhou em virtude das onças que matou.

powári-aróe – cabacinha mortuária, instrumento de sopro que o *aróe maíwu* utiliza para lembrar o morto que substitui nos funerais.

tóri - pedra

tóro –longa tanga de palhas de babaçu

uwaikúru-dóge – espíritos da classe do *bope*, os quais têm aparência de índios e consistem nas almas de *báire* que não exerceram bem as suas funções.