



O meu propósito era dizer a vocês que o enterro (não) esteve lindo

Suely Kofes^[1]

RESUMO: Este artigo trata da morte e da vida como uma relação cuja dobra constitui sujeitos, sugerindo que essa relação e sujeitos se dão a conhecer por suas expressões. Trata ainda da tradução desta composição múltipla em ambiente digital e, particularmente, das transformações e efeitos dos dispositivos epidêmicos. Finalmente, sugere que nas pandemias há uma inversão da relação entre morte e vida em analogia com a relação figura e fundo.

PALAVRAS-CHAVE: Morte. Funeral. Epidemia. Conexão parcial.

My intention was to tell you that the burial was (not) beautiful

ABSTRACT: This article discusses life and death as a relation whose fold constitutes subjects. It suggests that these relations and subjects become known via their expressions. This article also covers the translation of the multiple compositions of these expressions in a digital ambience, particularly of the transformations and effects of pandemic devices. Finally, it suggests that there is an inverse relation between life and death in pandemics, as an analogy between figure and ground.

KEYWORDS: Death. Funeral. Epidemic. Partial connections.

UMA BULA, COMO PRÉ-INTRODUÇÃO

Este é um artigo^[2] de risco, particularmente para uma antropóloga etnógrafa (ou, antropógrafa, na instigante inspiração de Tim Ingold (2011, p. 179). Ainda mais quando o experimento aqui sugerido se inspira em uma figura-conceito de uma antropóloga rigorosamente etnógrafa. Que, por sua vez, inspirou-se, aliás, com relativa liberdade, no ciborgue de Donna Haraway (1991), para a figuração da conexão parcial, uma ousada crítica à comparação de totalidades, de um lado, e à colagem de fragmentos, por outro lado. Cito aqui um trecho de Marylin Strathern:

No final, então, a imagem de Tyler do antropólogo escritor é transformada de dentro para fora. O viajante cuja experiência composta integra uma miscelânea de eventos e locais são substituídos pelo ciborgue. Os escritos do antropólogo formam uma espécie de circuito integrado entre as partes, funcionando umas como extensões de outras. Como um campo de extensões o ciborgue se move sem viajar, como imaginar o efeito de pular nos pensamentos de uma sociedade das Terras Altas para outra, ou de um aspecto da vida social para outro. O circuito, entretanto, ainda parece centrado nas ferramentas perceptivas do antropólogo (STRATHERN, 2004, p. 55)^[3].

Por que então este artigo é um experimento de risco? Porque nele me aproprio da conexão parcial para “pular” nos “pensamentos” (ou, no mundo) de uma ficção literária escrita no século dezenove ao da vida tecnossocial do século vinte e um.



I. INTRODUÇÃO

Não é incomum atualmente que seja recomendado que um artigo, ou livro, deva começar anunciando o seu tema e a questão que o sustenta. Deveria eu iniciar este artigo formulando concisamente que o tema é a morte e que a questão é a problematização das continuidades e descontinuidades entre a vida e a morte, entre os mortos e vivos? Ou, ao contrário, apoiando-me em um autor respeitável como Claude Lévi-Strauss (1991, p. 14-15) dizer que talvez não haja um tema. No caso dele querendo dizer que no mito “os temas se desdobram ao infinito”.

Mas, a morte seria um tema, afinal? Seria possível dizer sobre a morte o que disse Lévi-Strauss de que é provável que nem há um tema no livro citado acima e que a análise do mito enfrenta uma tarefa de Penélope em que cada passo adiante traz uma nova esperança atrelada a uma nova dificuldade? A elevação em rosácea possibilitou a Lévi-Strauss montar um campo semântico em torno de um mito – por meio da etnografia e de outros mitos – repetindo várias vezes a operação para cada outro, multiplicando percursos e círculos com sequência e temas divergentes. O método da análise equivaleria, assim, ao próprio caráter do mito que se pretende analisar, o de uma estrutura que se revela na sua multiplicidade.

Se a minha premissa é a de que a morte se dá a conhecer na multiplicidade de suas expressões, se ela tem uma estrutura não é aquela afirmada por Lévi-Strauss em relação ao mito. A morte é um acontecimento, algo por vir, e, ao mesmo tempo, ela contém uma constante, a relação sócio-cosmológica com a vida e a relação entre os vivos, os mortos e seres liminares. Acontecimento que contém uma relação constante, portanto, o que talvez nem seja um paradoxo. Dizer que a morte é um acontecimento não encerra a discussão, aliás. Por exemplo, Eduardo Viveiros de Castro (2009) pergunta se como e para quem a morte é um acontecimento. Contrapondo os efeitos da morte entre os indígenas (ameríndios) e os não indígenas, Viveiros de Castro chama a atenção sobre o caráter narrativo da morte, isto é, a morte como boa para contar envolvendo narradores e personagens, enredando e encenando uma terminologia da lembrança e do esquecimento. Sobre os nomes, os bens, o que deve ser esquecido e deve ser lembrado, o que é preciso apagar ou não dos mortos para a continuidade dos vivos.

Práticas funerárias, os dispositivos fúnebres que investem socialidade na morte são uma entrada significativa para a compreensão de concepções e relações sociais. No clássico estudo de Robert Hertz (1928 [1907]) sobre a "representação coletiva" de morte, ao referir-



se às concepções de morte, volta-se para corpos, almas, aos vivos, à carne e aos ossos, e com estes temas trata dos modos de sepultamento e de luto, às maneiras pelas quais à morte se sucedem uma série de acontecimentos.

O estudo de Hertz baseou-se em dados etnográficos indonésios e sua contribuição definitiva é a de chamar a atenção sobre a ritualização do sepultamento sequenciado, ou seja, um enterro transitório e um segundo enterro, definitivo, bem como as concepções que justificavam tal sequência selando a morte. Os posteriores estudos antropológicos sobre este tema, em distintas áreas etnográficas, mantiveram a atenção nos rituais funerários, nas concepções de pessoa, corpo e alma. Como o fez, aliás, Maurice Leenhardt (1987), que nos deixou também a questão instigante sobre se haveria ou não a presença do conceito de morte entre os Canaque, tendo em vista ali a ausência de oposição entre vivos e mortos, e sugeriu que, entre os Canaque, a perenidade mítica contrapõe-se à descontinuidade histórica e cria continuidades cosmológicas contra a finitude orgânica.

Outros temas se fazem presentes nas mais recentes pesquisas e discussões sobre os efeitos sociais da morte, e sobre as variações do que fazer com os mortos, o que a frase que dá título ao livro de David Charlie Sloane (1991), *The last great necessity* tão bem condensa. Ou, outro título *The final rights* (SLOCUM; CARLSON, 2011), ambos referindo-se ao que os vivos devem aos mortos. Esta última publicação é parte de uma luta pelos direitos do consumidor frente aos abusos do que é chamado como “indústria funerária”. Entretanto, é preciso talvez perguntar o contexto significativo destas formulações, pois uma antropologia mesmo cética suspeitaria de palavras como *final* e *última* ao se referir à morte. Desconfiança tendo em vista os efeitos dos dispositivos que podem prolongar a presença dos mortos entre os vivos.

A morte, o que os povos fazem dela e com ela, é um tema muito presente na antropologia, embora, como assinala João de Pina Cabral (1984), de modo intermitente. Desde as etnografias clássicas encontramos a morte tratada em sua complexidade revelando relações de parentesco, noções de pessoa, expressões estéticas, gênero, trocas, cosmologias e rituais.

No já clássico estudo sobre a morte entre os Krahó, Manuela Carneiro da Cunha (1978) destaca a importância do conjunto ritual e jurídico, as instituições funerárias; as descrições escatológicas; os presságios e os rituais fúnebres; uma etnofisiologia; as evocações que a morte motiva (e, poderíamos acrescentar o embate entre memória e esquecimento); o conjunto de representações e as manifestações socialmente padronizadas que cercam a ideia de morte; finalmente, a herança. E, poderíamos acrescentar a reordenação política e



os conflitos desencadeados pela morte, ou seja, a morte como recurso político, na relação entre rituais funerários e troca; no embate entre o corpo político e o corpo “natural”, entre instituições e a família. Um tema que, evidentemente, não está apenas presente nas pesquisas antropológicas, também em inúmeros outros modos de conhecimento, além de que a morte inspira a literatura, a arte pictórica, a arquitetura, o cinema, recorrentemente falando da vida.

Vista como um desfecho, um fim, um encerramento, ou como distinção moral entre os vivos pelo valor atribuído às mortes gloriosas, a morte pode remeter à fuga de um mundo imperfeito para um mundo idealizado, para se referir moralmente à redenção e à punição, à crítica de um modo de vida, como o fazem Liev Tolstói (2009) e Evelyn Waugh (2008), como exemplos. A luta da vida contra a morte temida pode ser espiritualizada e, inclusive, tornar-se, como agora é o caso, uma controvérsia na tecnociência. Metaforizada, a morte presta-se à analogia entre o estático e o movimento, como nas associações que comumente se fazem entre a escrita e a fotografia à morte, e a narrativa oral e o cinema à vida. A fotografia pode ser vista como uma micro-experiência da morte como escreveu Roland Barthes (1984).

Mas, é preciso acentuar que estas oposições são tão frequentes quanto as suas contestações.

Assim, são múltiplas as concepções e imagens da morte e os dispositivos sociais que ela movimentam^[4] que se fazem presentes e se expressam na organização de ritos funerários. Aliás, creio poder afirmar que a convivência entre rituais funerários comunitários e/ou familiares e o empresariamento funerário, que precisam ser considerados ambos como contemporâneos, são indícios importantes para a compreensão das distintas socialidades e temporalidades.

O funeral, conforme escreveu Sylvia Caiuby (2006) ao tratar do funeral Bororo, é um momento de recriação, de reafirmação estética, de conhecimento. Um conhecimento que se afirmaria e se difundiria de modo específico, em que se percebe nitidamente que os sentidos do mundo passariam pelos sentidos do corpo. Caiuby, inspirada pela discussão de Michael Taussig (1999) sobre a desfiguração (*defacement*) analisa os funerais bororo como uma sequência de transformações^[5].

Embora seja preciso considerar também que a configuração e a refiguração já se iniciam com a morte e no corpo do morto, a morte altera o estatuto, condições e imagem do corpo, o que é retido na figuração da morte como uma “caveira”, que, aliás, em alguns lugares, como no caso mexicano, é positivada e destituída do medo e do tabu. Aliás, a singularidade do México, no que se refere à maneira de lidar com a morte é tema de várias pesquisas,



indicando, inclusive, a folclorização simbólica, estimulada pela riqueza de imagens e pela proliferação de objetos reinventados pela indústria turística e cinematográfica. Uma das imagens-objetos, por exemplo, a das caveiras (calaveras), foi tratada pelo importante livro de Mercurio Lopez Casillas (2008). Uma relação instigante é a que faz o autor entre a fundação dos cemitérios públicos e o caráter festivo do dia dos mortos, que assim se tornaram desde quando os enterros saíram da jurisdição dos templos, das capelas, dos conventos e dos átrios das igrejas onde se realizavam. A lei que estabeleceu os cemitérios públicos é de 1837, em 1839 a Igreja perdeu o poder de intervir nos modos e locais de enterro, liberando-se inclusive os epitáfios e tendo efeitos nas artes gráficas. Sobre as caveiras, assinalando inclusive uma descontinuidade da relação entre as caveiras das pinturas europeias ou com as grafias indígenas, Lopez Casillas assinala que foi em 1889 a primeira litografia realizada no México, por José Guadalupe Pousada, como capa do periódico *La Patria Ilustrada*.

Retomando a premissa a que já me referi, a existência da morte está em suas expressões, narrativas e discursos, em grafias e objetos que por significados a eles associados a materializam. Nas suas expressões, a morte passa por distintas metamorfoses, remete à relação entre o visível e o enunciável, o que tem como efeito transformar a relação entre a morte e a vida. Pois, ao dizer-se a morte e os mortos se diz também vida e vivos, mas não da mesma maneira, inclusive, nem mesmo, necessariamente, como oposição.

Neste artigo, pretendo explorar tais questões por meio de “conexões parciais” que incluem a ficção literária, descrição com palavras e imagens, e aí o contexto são as próprias relações que estas conexões dão a pensar.

II. A VIDA DOS MORTOS ENTRE OS VIVOS

“Marco Antônio morreu” *designa* um estado de coisas; *exprime* uma opinião ou uma crença que tenho; *significa* uma afirmação; e, além disso, possui um *sentido*: o “morrer”. Sentido impalpável em que uma das faces está voltada para as coisas posto que “morrer” acontece [*arrive*], como acontecimento, a Antônio; e a outra face está voltada para a proposição, posto que morrer é o que se diz de Antônio em um enunciado. Morrer: dimensão da proposição, efeito incorporal que produz a espada, sentido e acontecimento, ponto sem espessura nem corpo que é do que falamos e que corre na superfície das coisas (FOUCAULT, 2001, p. 950, grifos do autor).

Que há entre a vida e a morte? Uma curta ponte. Não obstante, se eu não compusesse este capítulo, padeceria o leitor um forte abalo, assaz danoso ao efeito do livro. Saltar de um retrato a um epitáfio pode ser real e comum; o leitor, entretanto, não se refugia no livro, senão para escapar à vida. Não digo que este pensamento seja meu; digo que há nele uma dose de



verdade, e que, ao menos, a forma é pitoresca. E repito: não é meu (MACHADO DE ASSIS, 1994).

O parágrafo de Michel Foucault que eu tornei aqui uma epígrafe fala do corpo, das coisas e dos estados das coisas, dos enunciados e do acontecimento. Fala da morte e fala do discurso. Mas, efetuemos uma torção para supor que aí se fala do discurso da morte.

Se no discurso, ele próprio acontecimento, a morte é falada como acontecimento podemos considerar seu efeito na linguagem, no sentido, nas coisas, nos quais o acontecimento se incorpora e se desdobra. Talvez se possa dizer, em que pesem as distinções, que o acontecimento conforme se pode ler em Foucault é corte, interrupção no tempo e que será retomado de outro modo.

Mas, para dizer que a morte é um acontecimento e que é relação – morte:: vida:: limiar:: morte:: vida:: limiar –, é preciso conjugar as duas ordens: a separação, o corte – descontinuidade no tempo – e a continuidade como relação, a qual opera, entretanto, como variação. Disso falam as cerimônias fúnebres em suas distintas performances e, talvez também por isto, os cemitérios guardem esta tensão, a permanência das pedras e da territorialização e a cesura dos velórios (cadáveres e corpos), das visitas (pessoas) e das coisas (velas, flores, incensos, fotos, esculturas, brinquedos, alimentos etc.).

A morte (a relação constante entre a vida e a morte e entre os vivos e os mortos mais a temporalidade descontínua), para repetir o meu suposto já anunciado anteriormente se dá a conhecer em suas expressões (rituais, cantos, orações, discursos fúnebres, obituários – que contém uma dimensão biográfica –, mitos, cinema, música, literatura, arte), dispositivos (tecnocientíficos, políticos), territórios (cemitérios, urnas, altares, aldeias), instituições (públicas e privadas de regulamentação e administração da morte e dos mortos) e grafias (escrita, desenhos, imagens, artefatos, gráficos). Expressões que são ao mesmo tempo materiais e simbólicas figurando a separação e a junção entre a morte e a vida e entre os mortos e os vivos. Nessa dobra, o que a morte e os mortos dizem de si e das suas relações com os vivos?

Para tentar lidar com esta pergunta que não poderá ainda ser respondida no âmbito deste artigo, inclusive porque inda não a tenho, e porque ela pede descrição minuciosa dos detalhes que não farei aqui, é preciso dar um passo adiante da interpretação recorrente de que os rituais funerários separam os vivos dos que morrem e recompõem as relações entre os vivos. Isso poderia ser traduzido como a assinatura sóciocosmológica do atestado de óbito, assegurando, inclusive psicologicamente, a continuidade dos vivos ao cortarem as relações sociais com os mortos. Em parte, disso se trata, mas isso não é tudo. Pois, as



relações que seriam cortadas com a morte são constitutivas das pessoas, as antecedem e projetam e não se encerram com a morte. O que os ritos funerários fazem é transformá-las criando outros sujeitos além daqueles que constituem os vivos, isto é, os mortos. Os rituais funerários criam os sujeitos do acontecimento da morte e revestem de materialidade a dimensão metafísica da morte. Se aceitarmos então, como sugere a epígrafe, que morrer é um acontecimento e que este excede a sua efetuação (DELEUZE, 2018) a pergunta formulada aqui multiplica a própria efetuação, por onde arrisca o presente artigo.

III. CONTÁGIOS, FICÇÃO E EPIDEMIA

Nas memórias póstumas de um autor defunto

Algun tempo hesitei se devia abrir estas memórias pelo princípio ou pelo fim, isto é, se poria em primeiro lugar o meu nascimento ou a minha morte. Suposto o uso vulgar seja começar pelo nascimento, duas considerações me levaram a adotar diferente método: a primeira é que eu não sou propriamente um autor defunto, mas um defunto autor, para quem a campa foi outro berço; a segunda é que o escrito ficaria assim mais galante e mais novo. Moisés, que também contou a sua morte, não a pôs no intróito, mas no cabo: diferença radical entre este livro e o Pentateuco (MACHADO DE ASSIS, 1994).

Brás Cubas, o defunto autor é o narrador que dedica suas lembranças ao verme “que primeiro roeu as frias carnes do meu cadáver”. Quem escreve essa frase não o faz a partir de um corpo vivo, mas desde a sua transformação em cadáver. O verme citado é o indício de outra condição, de outro mundo. Neste contexto o verme é como se a pulga a que se refere Wittgenstein (WITTGENSTEIN, 2018)^[6].

Memórias Póstumas de Brás Cubas foi primeiro texto publicado por Joaquim Maria Machado de Assis em folhetins na *Revista Brasileira*, com início em março de 1880, quando o Rio de Janeiro sofria com as epidemias de febre amarela que aconteciam na longa temporada de calor e chuvas (de novembro a março ou abril). Os registros apontam que desde 1850 a febre amarela já se disseminava pelo Rio de Janeiro atingindo estimadamente 90.658 dos 266 mil habitantes da cidade, causando 4.160 mortes (conforme os dados oficiais), ou até 15 mil (dados informais). Em 1886, foi formada a Junta de Higiene Pública, que se tornou depois a Inspetoria Geral de Higiene e Inspetoria Geral de Saúde dos Portos do Rio de Janeiro.

Não pretendo aqui analisar o romance (se o for) de Machado de Assis do ponto de vista do que os especialistas afirmam ser um dos seus mais puros exemplares, a literatura, o ato de escrever, o gesto de escritura e a experiência de escritores.



A narrativa do personagem de Machado de Assis tem um início biográfico aparentemente convencional. Mas, transgredida porque o narrador inicia contando que “expirei às duas horas da tarde de uma sexta-feira do mês de agosto de 1869, na minha bela chácara de Catumbi”.

A substituição inicial do verbo nascer pelo verbo expirar anuncia a inflexão autobiográfica, a de um sujeito que escreve sobre si, um si mesmo situado “do outro lado da vida”. A ficção torna o morto um observador do acontecimento da sua morte. Mas, ele descreve o funeral desfazendo desde o início uma ilusão metafísica. Brás Cubas é um defunto autor, não é um fantasma, nem um espírito que psicografa um livro, e sua narração inicia-se com a sua morte. Mas, o que ele narra?

Que morrera de uma pneumonia, embora tivesse de fato morrido por uma ambição, a de uma invenção de um “medicamento sublime”, um emplasto anti-hipocondríaco. Mas, de fato ainda, pela ambição da fama, a de ver em um vidro farmacêutico o rótulo “Emplasto Brás Cubas”.

Anunciada a obsessão pela invenção do emplasto, o que não inventou conforme ele nos diz no último capítulo – o capítulo das negativas, no qual resume o que quisera ter sido em vida, mas não o fora – o narrador descreve a sua genealogia, cita referências históricas entremeadas as suas reminiscências. O tempo é um dos personagens mais presentes^[7].

Outro personagem é crucial na narrativa, o seu delírio já quando estava doente. O relato do delírio é precedido pelo da visita uma antiga amante que provoca a observação da sua velhice. O delírio é uma aventura e ela começa com Brás Cubas tornando-se um barbeiro chinês, depois a Summa Theologica e São Tomás. Depois, ele é levado por um hipopótamo em uma longa jornada até chegar diante de “Pandora ou a Natureza”. No diálogo com ela, ele lhe pede o que seria seu único desejo, o de viver. No delírio, no limiar do embate entre a vida e a morte, é a primeira que ele deseja.

Deste ponto de vista, o delírio, cujo relato evoca um mito ou um sonho, é a figuração do limiar. Neste limiar, o ponto de vista de um morto nos relata como ela, a morte, está presente na vida. A separação e dobra próprias dessa relação tornam-se conjugadas quase indistintamente no delírio. Ora, quem melhor do que um morto, que é assim um observador da ação do tempo, um escritor em sua ficção, para dizer que vida e morte são relativas? Machado de Assis é o artífice de um ponto de vista, o do morto.

Inaugurando um gênero, *(auto)bionecrografia*, arrisco-me no neologismo, o livro de Machado de Assis é povoado pelas reminiscências do autor-personagem defunto, dos seus



estudos, decisões profissionais, encontros, desencontros e reencontros, da ação no tempo modificando pessoas, lugares, afetos. O escritor também deixa ver ao leitor que é um observador sofisticado das cerimônias funerárias^[8]. O capítulo quarenta e cinco, intitulado *Notas* descreve com primor o velório e funeral de seu pai:

Soluços, lágrimas, casa armada, veludo preto nos portais, um homem que veio vestir o cadáver, outro que tomou a medida do caixão, caixão, essa, cocheiros, convites, convidados que entravam. Lentamente, a passo surdo, e apertavam a mão à família, alguns tristes, todos sérios e calados, padre e sacristão, rezas, aspersões d'água benta, o fechar do caixão a prego e martelo, seis pessoas que o tomam da essa, e o levantam, e o descem a custo pela escada, não obstante os gritos, soluços e novas lágrimas da família, e vão até o coche fúnebre, e o colocam em cima e traspassam e apertam as correias, o rodar do coche, o rodar dos carros, um a um... Isto que parece um simples inventário eram notas que eu havia tomado para um capítulo extremamente suculento, em que provava que a terra deve continuar a girar em volta do sol; porquanto: – a) a natureza não inventou a morte, senão com o fim de dar vida a algumas indústrias – armadores, segeiros, empresas funerárias, tipografias, e outras que ela sagazmente previu; – b) mortas essas indústrias, pela ausência da morte humana, não é improvável que viessem a morrer os respectivos industriais; o que dava na mesma. Mas tudo isto são apenas notas de um capítulo que não escrevo (MACHADO DE ASSIS, 1994).

E para completar, o que se segue é uma conversa de Brás Cubas com a irmã e o cunhado sobre a herança do pai.

O romance com Virginia, uma mulher casada, ocupa muitas páginas, mas o relato dos encontros com Eulália, a jovem com quem Brás Cubas decidira se casar é breve, intenção e relato interrompidos pela morte prematura da moça em seus 19 anos.

Sabemos da morte por um capítulo curto, intitulado *o epitáfio*. O capítulo anterior apresentara Nhã-loló, o apelido da jovem, e os poucos encontros que tiveram. Eulália, seu nome, morre na epidemia de febre amarela. O que leva o narrador a nos expor a teoria de seu amigo Quincas Borba que praticava o Humanitismo:

(...) as epidemias eram úteis à espécie, embora desastrosas para certa porção de indivíduos; e fez-me notar que, por mais horrendo que fosse o espetáculo, havia uma vantagem de muito peso: a sobrevivência do maior número. Chegou a perguntar-me se, no meio do luto geral, não sentia eu algum secreto encanto em ter escapado às garras da peste; mas esta pergunta era tão insensata, que ficou sem resposta (MACHADO DE ASSIS, 1994).

Essa morte não foi narrada, e sim anunciada pelo epitáfio. Nem descrito o funeral, só nos é contada uma conversa de Brás Cubas com o pai de Eulália, três semanas depois da missa de sétimo dia, quando ele se queixou de quão pouca gente comparecera ao funeral da sua filha:



Doze pessoas apenas, e três quartas partes amigos do Cotrim, acompanharam à cova o cadáver de sua querida filha. E ele fizera expedir oitenta convites. Ponderei-lhe que as perdas eram tão gerais que bem se podia desculpar essa desatenção aparente. Damasceno abanava a cabeça de um modo incrédulo e triste (MACHADO DE ASSIS, 1994).

Aqui o escritor-personagem não faz nenhuma relação entre o pequeno número de pessoas no funeral e a epidemia que acometia a cidade.

Deveríamos fazê-lo, nós leitores que agora vivemos as restrições cerimoniais da morte devido a outra pandemia?

Seria um risco. Mas, com um uso livre em relação à precisa formulação da autora do conceito do qual me aproprio, eu sugiro duas conexões parciais entre o funeral de Eulália, à espera da invenção do emplasto e as restrições funerárias e a espera da invenção da vacina na epidemia do covid-19. No último capítulo das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, o capítulo 160, que se intitula *Das Negativas*, lemos:

Entre a morte do Quincas Borba e a minha, mediaram os sucessos narrados na primeira parte do livro. O principal deles foi a invenção do emplasto Brás Cubas, que morreu comigo, por causa da moléstia que apanhei. Divino emplasto, tu me darias o primeiro lugar entre os homens, acima da ciência e da riqueza, porque eras a genuína e direta inspiração do céu. O acaso determinou o contrário; e aí vos ficais eternamente hipocondríacos (MACHADO DE ASSIS, 1994).

Machado de Assis escrevia sobre o Rio de Janeiro. Conforme Cláudia Rodrigues (1999), em seu fascinante artigo, foi em 1849 a primeira manifestação de epidemia de febre amarela no Rio de Janeiro^[9], à qual outras se seguiram. Somente em fevereiro de 1850 é que ela seria reconhecida, e que as medidas começaram a ser tomadas tendo em vista a higiene e saúde públicas, inclusive no que concerne à orientação da população sobre o comportamento a ser observado durante a epidemia, os cuidados que se deveria ter com os doentes em casa, com os mortos e as providências sobre os funerais.

Em março foi instituído um regulamento sanitário detalhado para combater a epidemia, com medidas rígidas de controle sobre os indivíduos e a vida na cidade, o que inaugurou os dispositivos de esquadramento e controle urbano (RODRIGUES, 1999, p. 114). Em seu artigo, Rodrigues insiste sobre a demora das autoridades em tomarem as medidas necessárias de controle da epidemia. Ela ressalta ainda como a epidemia forneceu o motivo para que muitos médicos emitissem um discurso higienista no que concerne às práticas funerárias, inclusive contra o sepultamento em igrejas. Não coincidentemente, até 1850 os mortos que eram enterrados nas igrejas passariam desde então a serem enterrados em cemitérios^[10].



Pelas suas exalações, escrevia-se, o cadáver teria uma existência perigosa, e muitas são as recomendações para o seu isolamento. Neste discurso preconizava-se outra mentalidade funerária para conter arranjos e encontros, cerimônias em torno do morto com o argumento de que os primeiros (procissão nas ruas, os últimos sacramentos ao moribundo, enterros pomposos) induziam doentes a entrar em um clima de doença e morte, os segundos à periculosidade olfativa.

Permito-me uma citação longa do artigo de Rodrigues:

Os médicos insistiam na "adjetivação negativa do cheiro cadavérico", que deveria ser considerado "insuportável, desagradável, pernicioso, insultante, repugnante, ingrato, atormentador, mau". Por trás desta vigilância estava a convicção de que o cheiro cadavérico denunciava a impureza do ar (Reis, 1991, p. 164). Se, à primeira vista, se percebe no texto do Dr. Feital a presença de uma concepção médica que pretendia transformar as atitudes costumeiras diante da morte, em uma determinada passagem aflora a idéia da sacralidade das sepulturas. Ao afirmar que "quanto antes se estabelecerão lugares sagrados para sepultura", evidenciou que, apesar de seu discurso higienizante quanto a alguns dos costumes fúnebres, parecia ser necessária a manutenção de uma referência cristã: os lugares dos mortos, ainda que devendo ser removidos da vizinhança dos vivos, deveriam manter-se como sagrados. Nesse caso, era possível conciliar o higiênico com o religioso (RODRIGUES, 1999).

Esta ambiguidade a que se refere Rodrigues estaria nos discursos médicos da época, inclusive no do Dr. Roberto Lallemand que havia descoberto os primeiros casos da doença na cidade, ao fornecer a sua impressão sobre a propagação da epidemia, e que comentara como as casas em que havia um morto já não se cobriam de luto nem os sinos fúnebres eram tocados para o enterro de um cristão. A frase do médico citado por Rodrigues é precisa, a de que tudo era proibido, menos a morte.

Nelson Rodrigues estava com seis anos e morava na zona norte do Rio de Janeiro quando esta cidade, que teria sido uma das mais afetadas, foi atingida pela gripe espanhola, na epidemia de 1918. Em 1967, Nelson Rodrigues inicia a escrita de suas memórias, em crônicas diárias em um jornal, o *Correio da Manhã*. Em suas lembranças há várias referências ao que teria sido a sua experiência da epidemia. Por exemplo, uma das crônicas, intitulada *E quem não morreu com a Espanhola?* sugere o que o conteúdo descreve: um ambiente de morte. E começa assim:

A gripe foi justamente a morte sem velório. Morria-se em massa. E foi de repente. De um dia para o outro, todo mundo começou a morrer. Os primeiros ainda foram chorados, velados e floridos. Mas quando a cidade sentiu que era mesmo a peste, ninguém chorou mais, nem velou, nem floriu. O velório seria um luxo insuportável para os outros defuntos... Durante toda a Espanhola, a cidade viveu à sombra dos mortos sem caixão (RODRIGUES, 2020, n.p.).



“Ninguém os chorava, ninguém chorando ninguém” repete o escritor em dois momentos enquanto narrava a profusão de corpos e cadáveres pelas ruas, como se tivessem “nem mãe, nem pai, nem amigo, nem vizinho, nem ao menos inimigo”. Para logo depois dizer:

Se os próprios familiares não mais tinham ânimo para rituais, os carregadores muito menos. Nem para esperar o desfecho da morte. E o homem da carroça não tinha melindres, nem pudores. Levava doentes ainda estrebuchando. No cemitério, tudo era possível. Os coveiros acabavam de matar, a pau, a picareta, os agonizantes. Nada de túmulos exclusivos. Todo mundo era despejado em buracos, crateras hediondas. Por vezes, a vala era tão superficial que, de repente, um pé florescia na terra, ou emergia uma mão cheia de bichos.

De repente, passou a gripe. Com o fim da gripe as coisas não mais foram as mesmas. A peste deixara nos sobreviventes não o medo, não o espanto, não o ressentimento, mas o puro tédio da morte. Lembro-me de um vizinho perguntando: ‘Quem não morreu na Espanhola?’ E ninguém percebeu que uma cidade morria que o Rio machadiano estava entre os finados. (RODRIGUES, 2020, n.p.).

Reunidos aqui, Machado de Assis e Nelson Rodrigues conjugam, com sarcasmo, a vida e a morte entre, e pós, pandemias. Particularmente nas linhas finais de seus relatos escritas.

A relação entre mortos e vivos, e a sua ritualização, não é imune às pestes, às epidemias, realizando-se, entretanto distintamente. Embora as epidemias e pandemias tendam a “sanitarizar” as respostas e assim orquestram uma homogeneização, aliás, nunca conseguida.

Mas, há um aspecto constante: nas epidemias, a morte passa de fundo à figura, assume uma visibilidade incômoda, contrariando a máxima de François de La Rochefoucauld, a de que “Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement”, ou seja, nem ao sol nem à morte se pode olhar fixamente.

Nas epidemias, a morte exige ser olhada de frente. Mostra coletivamente o seu caráter de acontecimento, isto é, conforme Gilles Deleuze (2018), efetua uma mudança na ordem do sentido. Assim, o que fazia sentido até o presente torna-se indiferente, mesmo opaco, e ao que agora somos sensíveis não fazia sentido antes, afetando as condições de uma cronologia.

Ora, se é assim, a propensão é marcar uma descontinuidade com a morte e os mortos e, supostamente, é quando mais se pede uma ritualização funerária. Porque também os velórios convencionam a alteridade da morte no cotidiano da vida. A suspensão das cerimônias afeta diretamente o que é chamado de despedida^[11]. Como na pandemia covid-19.



UM INTERVALO, NEM SÓ NAS PANDEMIAS HÁ SUSPENSÃO DIRETA DOS RITUAIS FÚNEBRES

No dia 23 de agosto de 2020, ainda escondida da covid-19, enquanto muitos a ignoram. É um domingo, abro a janela e vejo no prédio em frente ao meu que dois apartamentos traziam, um deles, as janelas fechadas e uma coroa de flores e no outro, imediatamente abaixo, as janelas estavam semi-fechadas e exibiam um curto pano preto.

Começo a pensar se eu deveria tomar tais sinais como indícios de que a morte passara por ali e a imaginar quem eu já vira anteriormente por essas janelas.

Os artefatos exibidos eram indício de que sim, ali houvera uma morte (ou duas?). Mas, quem, como? Qual a intensidade da dor, e o que mais se fez como cerimonial fúnebre seria especulação não autorizada. A morte mais era sugerida pelos dois objetos com sua expressão simbólica, a coroa de flores e o pano preto. Imagens da morte, não a morte em imagens.

Em sua tese de doutorado, Nadège Bertin de Poulpiquet (2008) formula uma questão duplamente importante sobre as imagens e sobre os funerais ao indagar se as imagens fotográficas e videográficas produzidas nos funerais e trocados entre congolese, no Congo e em Paris, conteriam a mesma relação com a morte que aquela experimentada sem a mediação imagética. Com a pesquisa realizada entre 1998 e 2004, época de uma guerra longa e cruenta naquela região africana, ela fez uma imersão em uma “comunidade transnacional” (congolese no Congo e em Paris). O objetivo sendo o de descrever práticas rituais funerárias, concepções e ritualizações da morte, no que a autora chamou de uma “iconografia fúnebre”, isto é, documentos visuais, as fotografias nos anos 1980. Nos anos 1990, as videografias.

Pesquisas como esta problematizam a afirmação dos rituais funerários como presença de uma comunidade moral e o desafio compreensivo diante da continuidade de sua existência em imagens compartilhadas à distância. Redefiniriam o luto, seja como ausência ou presença do sofrimento, seja pelo tempo provisório que é esperado para que o corpo se transforme em cadáver ou que os vivos ajustem as suas relações recíprocas? A importância da morte como acontecimento social no corpo, nas palavras e nos gestos para os congolese seria redefinida em regras e formas, já modificada por aqueles que estão na França, como imigrantes ou como refugiados? A fotografia miniatura do defunto, que atravessa a distância, equivaleria a uma sepultura em um cemitério, mesmo levando-se em



conta que para os congoleses o cemitério não tenha o sentido de um lugar de lembrança e de visita ao morto?

Discussões como estas se põem nos processos migratórios, embora nem todos com a intensa mediação imagética apontada pela pesquisa de Nadège, parte deles na crescente prática da cremação. E, ainda, como apontado por Riva Kastoryano (2015), em seu livro com um instigante título, que é uma pergunta, *O que fazer dos corpos dos djihadistas?*.

A autora aponta os paradoxos provocados por aqueles que morrem nos atentados suicidas em ações políticas transnacionais, “corpos móveis contra estados fixos” (KASTORYANO, 2015, p. XX), que não são reconhecidos pelo estado como combatentes e não têm reconhecimento público, nem político, nem jurídico, nem diplomático. Além do lugar problemático que têm nas famílias. O enterro sequer é querido pelos “suicidas”, pois isso não é para eles, do ponto de vista religioso, condição para reconhecimento do ato sacrificial.

Conforme expressão da autora, “o corpo como arma de guerra” (p. XX) desafia a soberania do estado, as suas fronteiras e os modos tradicionais de guerras. Também problematiza o enterro – considerado como combinando um lugar, uma pessoa e um nome, religando-os à sua comunidade e aos ancestrais. O “punir os mortos” neste caso, o segredo em torno do corpo-cadáver diria ainda da recusa em criar um lugar nos cemitérios que poderia se tornar um santuário de peregrinação ou profanações daqueles contrários aos jihadistas. O controle dos modos e lugares de enterro acontece também por Israel em relação aos mártires palestinos. No seu livro, Riva Kastoryano analisa as respostas de três países, Estados Unidos, Espanha e Grã-Bretanha sobre o enterro das “Bombas Humanas” que explodiram em seus territórios e que, do ponto de vista da autora, problematiza a relação entre corpo, terra, território, história de imigrantes, comunidade e nação.

O que interessa reter por enquanto é como, em ambas as referências, o enterro e os funerais estão entremeados aos embates sociais, políticos, aliás, tema de Antígona, de Sófocles, bem analisada por Judith Butler (2014). A tragédia é desencadeada quando o rei Creonte ordena que se abandone o corpo de Polínice, “sem túmulo e sem lágrima”, ou seja, que se lhe recuse o funeral. Antígona o desobedece, e enterra o seu irmão.

IV. VELÓRIOS, ENTERROS E CEMITÉRIOS

noventa e oito mil trezentos e vinte e cinco sepultados
Setecentos túmulos vagos
Cento e quinze abandonados...^[12]



Territórios contíguos e do contínuo com variação

(...) há dobras em toda parte: nos rochedos, rios e bosques, nos organismos, na cabeça e no cérebro, nas almas ou no pensamento. Nas obras ditas plásticas... Mas nem por isso a dobra é um universal. Creio que foi Lévi-Strauss quem mostrou a necessidade de distinguir as duas proposições seguintes: só as semelhanças diferem, e apenas as diferenças se assemelham. Num caso a semelhança entre as coisas é primeira, no outro a coisa difere, e difere primeiro de si mesma. As linhas retas se assemelham, mas as dobras variam, e cada dobra vai diferindo. Não há duas coisas pregueadas do mesmo modo, nem dois rochedos, e não existe uma dobra regular para uma mesma coisa. Nesse sentido, há dobras por todo lado, mas a dobra não é um universal. É um 'diferenciador', um 'diferencial'. Existem dois tipos de conceito, os universais e as singularidades. O conceito de dobra é sempre um singular, e ele só pode ganhar terreno variando, bifurcando, se metamorfoseando. Basta compreender, e, sobretudo ver e tocar as montanhas a partir de seus dobramentos para que percam sua dureza, e para que os milênios voltem a ser o que são, não permanências, mas tempo em estado puro, e flexibilidades. Nada é mais perturbador que os movimentos incessantes do que parece imóvel. Leibniz diria: uma dança de partículas reviradas em dobras (DELEUZE, 2013, p. 200).

Ninguém descreveu tão vividamente um cemitério como Lima Barreto (2018):

Pelas ruas de túmulos, fomos calados. Eu olhava vagamente aquela multidão de sepulturas, que trepavam, tocavam-se, lutavam por espaço, na estreiteza da vaga e nas encostas das colinas aos lados. Algumas pareciam se olhar com afeto, roçando-se amigavelmente; em outras, transparecia a repugnância de estarem juntas. Havia solicitações incompreensíveis e também repulsões e antipatias; havia túmulos arrogantes, imponentes, vaidosos e pobres e humildes; e, em todos, resumava o esforço extraordinário para escapar ao nivelamento da morte, ao apagamento que ela traz às condições e às fortunas.

Amontoavam-se esculturas de mármore, vasos, cruzes e inscrições; iam além; erguiam pirâmides de pedra tosca, faziam caramanchéis extravagantes, imaginavam complicações de matos e plantas - coisas brancas e delirantes, de um mau gosto que irritava. As inscrições exuberavam; longas, cheias de nomes, sobrenomes e datas, não nos traziam à lembrança nem um nome ilustre sequer; em vão procurei ler nelas celebridades, notabilidades mortas; não as encontrei. E de tal modo a nossa sociedade nos marca um tão profundo ponto, que até ali, naquele campo de mortos, mudo laboratório de decomposição, tive uma imagem dela, feita inconscientemente de um propósito, firmemente desenhada por aquele acesso de túmulos pobres e ricos, grotescos e nobres, de mármore e pedra, cobrindo vulgaridades iguais umas às outras por força estranhas às suas vontades, a lutar (BARRETO, 2018).

Muros altos e portões, ou, uma cerca baixa, árvores ou arbustos, ou nenhum marcador ostensivo senão as reconhecíveis pedras verticalizadas com grafias visíveis (cruz, flores, nomes, fotos, estátuas, objetos variados, como brinquedos, e outros) marcam a descontinuidade que diz que ali jazem os mortos e que se trata de outro e reconhecível território. Embora descontínuo, dobra-se com o território contíguo, o território dos vivos.



Nenhum muro de cemitério é tão alto, e há cemitérios sem muro, que esconda inteiramente a vizinhança.

Em *Vigiar e Punir*, Foucault (2014) mostra como a prisão é a condição de visibilidade do criminoso, poder-se-ia dizer o mesmo do cemitério em relação aos mortos? Não como um panóptico, aliás, o inverso. Pois menos do que tudo ver e observar, o cemitério é para ser visto, observado e impregnado de tabus.

O território da morte, o cemitério, um dos exemplos, enquanto um perímetro demarcado que fixa um lugar para enterrar os mortos sugere uma homologia entre território e temporalidade, neste caso um território demarcado para os mortos a serem visitados pelos vivos, demarcação da morte na temporalidade da vida. Mas, esta correlação é mais complexa do que pode sugerir uma homologia. Inclusive porque a morte pode se tornar relativa ficcionalmente, ritualmente e ainda por artifícios e políticas da memória.

Do ponto de vista histórico, reunir o nome cemitério à coisa, ao lugar demarcado para abrigar coletivamente os defuntos, é uma invenção medieval, reunião que se deu pela mediação religiosa.

Foi depois do século X que os cemitérios e as igrejas se tornaram espacialmente e sacramente contínuos, “uma espécie de paradigma da Igreja, ao mesmo tempo comunidade espiritual e células espaciais na Europa, as tumbas eram incumbência familiar” (LAUWERS, 2009, p. 25). Michel Lauwers chama a atenção para a condição incerta, os usos múltiplos e a propriedade como motivo de conflito. Para ele, características que fazem dos cemitérios um objeto da história^[13]. Ora, também da antropologia.

Um lugar para os defuntos de uma população, lugar consagrado pela igreja, passaria a existir e a palavra *cimiterium*, e um sinônimo *polyandrium*. Paulatinamente, foram se definindo a sepultura (distinta do sepulcro) e proximidade com a Igreja como qualidades do cemitério, havendo mesmo caso em que cruzeiros demarcavam os perímetros do cemitério. Esta proximidade territorial fazia do trajeto cristão um circuito entre a Igreja (batismo) e o cemitério (morte).

Nas relações etimológicas que surgiram ainda no século XI, a associação entre cemitério e cinzas (*cimiterium* e *cinis*) afastava-se de noções como a de que o cemitério seria “o local onde jazem e dormem os mortos” (LAUWERS, 2009, p. 150), para o lugar onde os cadáveres se tornam cinzas. Nas controvérsias etimológicas, vale reter aqui apenas que por cemitérios são designados os lugares das sepulturas onde os cadáveres são consumidos, isto é, tornam-se cinzas, e ao mesmo tempo “terra dos mortos”, terra no sentido de



propriedade, de cristo, primeiro. Terra como substância dos cemitérios, inclusive cunhando-se a expressão “terra cemiterial” (LAUWERS, 2009, p. 154). Os defuntos na terra dos cemitérios se transformavam em “cinzas dos ancestrais” (LAUWERS, 2009, p. 156). Os funerais e o luto concerniam às famílias, mas a ancestralidade era coletiva e anônima, conforme Lauwers. A gestão comunitária dos cemitérios pelo sacerdote é uma distinção medieval em relação à antiguidade^[14].

É preciso, entretanto, não universalizar o cemitério, ele é da ordem da história, como assinalai aqui, e de ordem etnográfica. Os lugares de enterro e a temporalidade das cerimônias fúnebres, bem como os seus sentidos para os vivos, são de ordem etnográfica. Também, de revisões etnográficas. Bronislaw Malinowski (1916) nos deixou uma descrição exemplar, mas não definitiva, pois, antropólogos revisitam o tema em Trobriand e a sua análise sobre os baloma.

Malinowski com fineza descreve os espíritos dos mortos, os baloma, e a visita anual que fazem às aldeias trobriandesas em que viveram. Ora, ele descreve o que ele, supostamente, não via: a viagem dos mortos para Tuma e a presença dos espíritos dos mortos na aldeia durante a festa milamala. Na sua escrita, os atos dos baloma recebem o mesmo estatuto a ser descrito, o de presença entre os vivos, como a que ele atribuiu aos parceiros do Kula e ao trabalho dos trobriandeses vivos em seus jardins. O tom narrativo contém uma descrição que torna visível pela palavra escrita o que lhe é invisível^[15].

A visibilidade dos cemitérios, caixões e coveiros e a invisibilidade dos velórios

Acompanhar as publicações em diferentes meios digitais durante sete meses (março-setembro) em que foram instauradas medidas sanitárias de controle da pandemia pelo coronavírus é notar dois conjuntos constantes. Um, relativo às pesquisas científicas em laboratórios; outro, relativo aos mortos e ao funeral. Não será possível estender e aprofundar o segundo conjunto e não me debruçarei sobre o primeiro. Sobre este primeiro conjunto quero apenas ressaltar como a ciência tornou-se predominante. No início eram os testes, depois a vacina passou a ocupar as pesquisas, as publicações e a alimentar a sua espera enquanto gráficos divulgavam diariamente os índices de contaminações e mortes^[16]. A imagem do vírus, estetizada, em diferentes cores, tornou-se onipresente em publicações científicas e nas redes sociais midiáticas.

Este conjunto será certamente descrito e analisado posteriormente, com um necessário amadurecimento e distanciamento. Principalmente a vacina, desde as pressões econômicas e políticas e a reclamação de cientistas até o que se tornou para todos (quase todos, a considerara os contrários à vacina e vacinação) a grande espera.



O segundo tema predominante é o da morte, inclusive, evidentemente, presente no primeiro conjunto, o relativo à ciência. Mas quero destacar aqui no que concerne à morte a reação à “ausência” do velório.

É notável a presença de cemitérios nas imagens das notícias sobre a pandemia, isto ocorrendo com características precisas e repetidas, mostrando caixões, cruzes e coveiros. O velório está ausente também em imagem, o que, entretanto, há tempos tornou-se usual exceto quando se trata de funerais de celebridades artísticas e políticas.

Desde as primeiras mortes pelo covid-19 foi recorrente o lamento pela ausência do funeral, o que foi motivo inclusive de um abaixo assinado que circulou em e-mail divulgado pelo change.org, e que reivindicava o direito de ver e de se despedir de seus entes amados.

O texto do abaixo-assinado cita uma jornalista que conseguiu com uma luta árdua se despedir virtualmente da mãe de noventa e três anos, que estava internada e entubada, com uma chamada de vídeo pelo celular e que durou quinze minutos. A chamada antecedeu a sua morte que ocorreria dois dias depois^[17]. Um dos argumentos do texto do abaixo-assinado é que estas chamadas de vídeo possibilitariam ainda que familiares que estejam em outros estados e países possam falar e ver seus parentes hospitalizados.

O abaixo-assinado traz a foto da senhora de noventa e um anos em um leito de UTI, com um membro da equipe médica segurando o celular diante dela. Presume-se que a foto tenha sido feita para a filha, nesta troca visual-ritual como despedida.

Na edição de 13 de março, um jornal local na Itália, *L'Eco di Bergamo* publicou dez páginas com obituários, muitos deles com pequenas fotos. Mas, veio da Itália ainda em março a imagem dos caixões saindo da cidade de Bergamo, em carros militares, porque não havia como enterrar ou cremar os mortos ali. Uma foto mostra o cemitério de Ferrara, seus túmulos, e os caminhões. O comboio de caminhões do exército, quinze caminhões e cinquenta soldados transferindo corpos de Bergamo para cidades vizinhas foi visto em silêncio em uma noite e também fotografado, as fotos circulando em muitos jornais e nas redes sociais midiáticas. Nesta foto abaixo, vemos os caminhões no cemitério de Ferrara.



Figura 1 – Exército italiano transporta os corpos dos mortos por covid-19 no cemitério de Ferrara, em Bérghamo, Itália. Fotografia de Massimo Paolone. Fonte: El País, 2020 ^[18].

Outra notícia vinda da Itália e que provocou comentários comovidos em noticiários e postagens foi a de militares espanhóis encontrando cadáveres abandonados em suas camas e idosos vivendo com cadáveres em suas casas. Também, o banimento dos funerais, como na frase de um agente funerário em Milão: “Esta pandemia mata duas vezes. Primeiro, o isola de seus amados logo que você morre, depois não permite que ninguém se aproxime” ^[19]. Lamenta ainda que eles não possam ser cremados em suas melhores roupas e conta que colocam as roupas que a famílias lhe dão sobre o cadáver, como se estivessem vestidos.

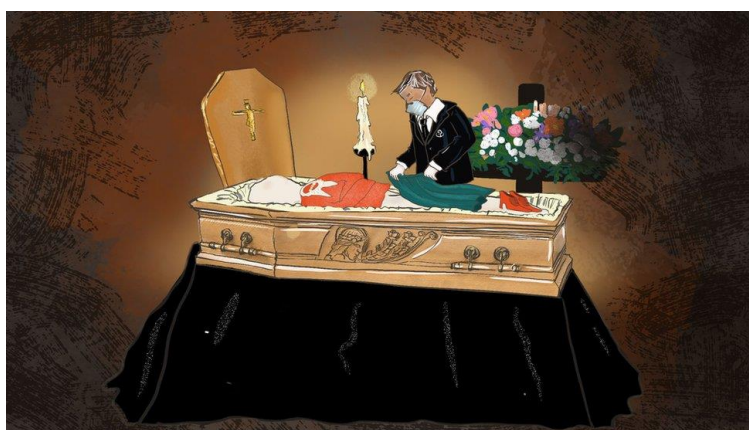


Figura 2 – Ilustração de ritual funeral na Itália durante a pandemia de covid-19, por Jilla Dastmalchi, 2020. Fonte: <https://www.bbc.com/news/health-52031539>



O aproximar-se pela última vez implica gestos, como diz Massimo, Acariciar a bochecha uma última vez, segurar sua mão e olhá-los parece digno. Não ser capaz de fazer isso é tão traumático, disse ele.

Conforme ainda o mesmo agente funerário, os parentes tentam passar bilhetes manuscritos, relíquias de família, desenhos e poemas na esperança de que sejam enterrados ao lado do defunto, seja sua mãe ou pai, irmão ou irmã, filho ou filha. Mas, a funerária não pode aceitar tendo em vista que o regulamento proíbe a cremação com os bens de uso pessoal do morto. A cremação é silenciosa e sem adeus, diz o agente funerário. Em todo o momento da reportagem o agente funerário de Milão fala em cremação, não de enterro. Na reportagem há referência a uma relação recorrente em depoimentos, reportagens e postagens nas mídias sociais, do velório com a morte digna. No caso, a ausência do velório, da despedida seria a negação da dignidade ao morrer.

A morte em hospitais sem a presença próxima de amigos e familiares e o enterro dos cadáveres imediatamente após a morte também foi tratada em vários meios durante a epidemia. Uma postagem de um amigo no *Facebook* concentra os sentidos da ausência do velório, quando ele escreveu, como um desabafo, que perderíamos nossa humanidade quando não podemos velar nossos mortos.

Dignidade e humanidade assim são relacionadas ao velório quando o controle sanitário impede a sua realização. E há mesmo quem se posicione contra tais medidas argumentando que até onde se conhece até agora o corpo das pessoas que falecem com covid-19 não transmite o vírus, a não ser na manipulação em intervenções de autópsia.





Figura 3 – Sepultamentos de mortos por covid-19 em Manaus, Brasil.
Fonte: Montagem da autora, a partir de imagens veiculadas no Facebook, 2020 ^[20].

V. OBITUÁRIOS, VELÓRIOS E CEMITÉRIOS, DUPLOS EM AMBIENTE DIGITAL

No dia 27 de março, enquanto os jornais divulgavam o papa sozinho na praça de São Pedro abençoando os católicos, e mil pessoas morriam no mesmo dia na Itália, lamentou-se que em São Paulo, no cemitério de Vila Formosa as pessoas estavam sendo enterradas “sem flores”. Logo seriam anunciados os enterros com os caixões lacrados. Durante a pandemia, as notícias da imprensa sobre o coronavírus gradativamente foram incluindo cenas do enterro e de cemitérios. Protestos contra o descontrole da pandemia incluía performances com referência a caixões e cruzes.

Como exemplos de como os gregos traduziram em formas visíveis certas forças do além que pertencem ao domínio do invisível, Jean-Pierre Vernant trata do *kolossós* (de origem pré-helênica, de kol-pedra (alguma coisa ereta, erguida) que substitui o defunto nos rituais fúnebres. Conforme Vernant (1990), a substituição do defunto previne que o seu “duplo” (a sua *psyché*) fique errando interminavelmente entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Sem pertencer mais ao mundo dos vivos primeiro e não integrado ao mundo dos mortos. Mas, o



kolossós não reproduziria os traços do defunto, nem teria a pretensão de mimetizá-lo. Não encarna e fixa o morto, o *kolossós* não é uma imagem, é um duplo. Para Vernant, então, tudo indica que para os gregos o morto é um duplo do vivo e o *kolossós* um “duplo” do morto”^[21].

Como um duplo, o *kolossós* torna presente uma ausência, e traduz a passagem entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, preenchida por sonho, sombra, sobrenatural. Já aqui, o duplo se apresenta como dobra entre o mundo dos vivos e dos mortos, o físico e o metafísico.

Sandra Revolon (2007) ao analisar um longo processo funeral entre os Owa, até que o morto “comum” se torne uma pessoa morta, a quem os vivos nada mais devem, considera que os rituais de morte não podem ser compreendidos sem considerar como objetos manufaturados e usados são pensados e transformados em objetos funerários. Uma vez transformados em objetos funerários, por sua vez, operam transformações no morto. Ela sugere que a tigela *apira* (*apira bowls*, do *bowls cerimoniais*) representa simbolicamente o morto, e assegura as suas visitas temporárias ao mundo dos vivos. O argumento e as descrições etnográficas são mais complexos, mas não será possível explorar aqui toda a sua riqueza.

Entretanto, eu sugeriria que, no que concerne à pandemia, embora pudesse ser mais generalizado, um objeto como a cruz nos aproxima mais do que Roy Wagner (1986) trata com “os símbolos que se representam”. Nas imagens que circularam durante a pandemia, a cruz em madeira muito se deu a ver. Esteve presente, por exemplo, em protestos contra o governo brasileiro e a sua política a favor da pandemia, e em detrimento da vida.

Durante meses, do início do reconhecimento da até ir gradativamente diminuindo até por volta do mês de outubro de 2020, os gráficos com o número de infectados e mortos tornaram-se parte do cotidiano. Bem como o foi, no início, a imagem colorida do “novo coronavírus”.

Alegando a intenção, entre outras, de manter os mortos vivos em palavras, fotos e lembranças – narradas por familiares, amigos, e colegas de locais de trabalho – foi criada a Rede de Apoio às Famílias de Vítimas Fatais de Covid-19 no Brasil. O Memorial das Vítimas do Coronavírus no Brasil, formado por voluntários, “profissionais e pessoas solidárias às famílias de vítimas no país, em sua homenagem”, foi vinculado a ela.



Figura 4 – Imagem da página no Facebook do Memorial das Vítimas do Coronavírus no Brasil.
Fonte: Facebook, 2020 ^[22].

Com a frase “Não são apenas números... são vidas, sonhos e histórias interrompidas!” e incorporando a *tag* “Toda a vida importa”, o Memorial figura em ambiente digital um duplo do velório e da cerimônia funeral suspensos durante a pandemia. Nele encontramos as curtas biografias (os obituários) da pessoa morta, informação sobre as condições da morte, a foto, no modelo usual das que são colocadas em túmulos, e uma “despedida” narrada. Nos anúncios de morte, embora não usuais, há narrativas mais longas e há cartas. Uma das cartas, a de uma mãe que perdeu o filho, a outra, a de um filho que perdeu a mãe provocaram muitos comentários solidários no Facebook.

Há duas fórmulas iniciais que predominam nos anúncios de falecimento, as frases predominantes são “Com pesar informamos” e “Lamentamos a perda de...”

Há também frases formais nos comentários das postagens, como, por exemplo, “Meus pêsames”, “Meus sentimentos”, “Muito triste”. Ou ainda uma combinação de um comentário mais livre e uma fórmula: “Muito triste o caso dessa família. E muita dor por tantas mortes”. “Votos de pesar e solidariedade à família enlutada”. E esta pela morte de uma jovem: “Meu Deus quanta vida pela frente. Que DEUS ampare a família e amigos”. “É muito triste ver as notas de falecimento”, ainda, “Deus conforte a família. Oramos pela cura para que ninguém chore mais a perda de seus amados para esse vírus maldito. Em nome de Jesus amem” (sic.).

Estes são comentários postados na página do memorial no Facebook em reação aos anúncios de falecimento.

Uma das extensões da Rede e do Memorial são os totens. Conforme foi relatado na página do Memorial das Vítimas do Coronavírus no Brasil, em 31 de agosto de 2020 foi inaugurada na cidade de São Paulo a primeira unidade de instalação da exposição intitulada “Totens” (Figura 5). A exposição apresenta mensagens sobre saúde física e mental, além de



fotografias e depoimentos em homenagem às vítimas da Covid-19. As pessoas que visitam o totem enviam fotos para registrar o totem e a visita.



Figura 5 – Exposição “Totens Urbanos – Memorial Pró-Saúde”.
Fonte: Página do Memorial das Vítimas do Coronavírus no Brasil no Facebook, 2020.

Mas são muitas outras as extensões incluídas na Rede, como cursos, encontros, apoio na situação de luto por psicólogos e tanatólogos, lançamento de livros sobre luto, críticas às políticas do governo em relação ao controle da covid-19, artigos, depoimentos de perdas, rodas de conversas sobre morte e luto. Por exemplo, um dos Simpósios de três dias tratou do tema “Morte e Morrer”, com três subtemas, um, “Saudades, Laços e Lutos”, outro, “Luto velado: quando a sociedade não autoriza o indivíduo a sofrer, perdas perinatal e perdas por pets” e o terceiro, “O cuidar até o último instante: o luto antecipatório em cuidados”. Como observei em um dos três temas, e em algumas notícias, houve um alargamento da noção de luto estendido aos animais e, inclusive, biomas. Por exemplo:



Figura 6 – Luto. Por todos os animais queimados nos incêndios do Pantanal.
Fonte: Instagram @matilhacultural



Entre as postagens foi reproduzido um artigo de Eliane Brum com uma foto que, se por um lado destoa das imagens mais frequentes em jornais nesse período (isto é, cemitérios, caixões, terra, cruzes e coveiros), ao ser trazida para o Memorial, reforça, pela presença das imagens de flores e túmulos, o sentido do Memorial como um velório e cemitério em ambiente digital^[23].



Figura 7 – Sepulturas do cemitério Parque Tarumã em junho de 2020, Manaus. Fotografia de Bruno Kelly.
Fonte: El País, 2020^[24].

No desdobramento de iniciativas em Homenagem às Vítimas da Covid-19 foi lançado em outubro de 2020 o Memorial Avarc e a cápsula do tempo, no Parque do Carmo, que já fora antes anunciada^[25].

É preciso uma análise mais aprimorada da página e do site que foi depois criado, e das suas extensões. Por exemplo, que no Memorial os mortos pela Covid-19 sejam categorizados como “vítimas” é um indício de que são mortes que poderiam ter sido evitadas e de que há responsáveis pelo que não foi feito. Também, o conjunto de narrativas que as páginas e os sites contêm: cartas, depoimentos, o longo diário de um coveiro de Manaus^[26], reportagens, como a que tratou do projeto Memória e Vida, do Serviço Funerário Municipal de São Paulo, projeto criado pela equipe “da primeira superintendente mulher do Serviço Funerário Municipal, a gestora pública, agrônoma e advogada Lucia Salles França Pinto, de 55 anos, que, em dois anos e dez meses, levou iluminação, cultura, arte e cuidados com as famílias para esses espaços públicos reduzidos, antes, a depósitos de corpos e morada da tristeza, que, no máximo, promoviam visitas guiadas a túmulos de mortos famosos”^[27]. Outras experiências de superintendentes exercidas por mulheres no serviço dos cemitérios municipais são narradas. A reportagem intitula-se *Donas da morte: conheça as mulheres*



que dão novo tom ao “rito final” em SP^[28]. Também, o conjunto de postagens relativas ao dia dos mortos, o dia 02 de novembro.

Foi em agosto o lançamento do site da Rede – Rede de Apoio Covid-19. Acolhimento escuta e memórias da pandemia, contendo links das iniciativas a ela conectadas, as “integrantes” e as “organizações parceiras”^[29]. Uma delas, a Segura a Onda – Juntos somos mais fortes criou o Memorial. Homenagem às vítimas fatais da Covid-19, famosos e anônimos. Uma citação de Guimarães Rosa “As pessoas não morrem, ficam encantadas” e a imagem de uma sempre-viva (flor típica do Cerrado) antecedem o texto de apresentação:

Nenhuma das vítimas deve ser considerada apenas um número. Os números revelam a virulência da pandemia e também denunciam a irresponsabilidade e incompetência dos governantes e demais envolvidos. Porém, acima de tudo, por trás de cada estatística fria devemos lembrar que existem pessoas cujas histórias e memórias pulsantes jamais poderão ser esquecidas. Afinal, toda vida importa!^[30]

Segue-se então a galeria com mais de 300 nomes e fotos. O formato é um retângulo com uma foto circular, algumas coloridas outras em preto e branco, seguida abaixo pelo nome, a data do falecimento, a idade, o gênero, a profissão e o local em que faleceu. No final, há dois links, um para informações sobre a fonte e outro para quem quiser abri-lo para escrever alguma homenagem. Há um espaço para procura, assim é possível localizar uma pessoa falecida e ir direto até as informações relativas a ela. Bem como há um espaço para acrescentar ou remover pessoas. Ou seja, a galeria pode ser estendida ou diminuída pelos usuários. Finalmente, há um link que permite o acesso a um Guia de Luto^[31].

Evidentemente, os mortos pela covid-19 nomeados no Memorial são em número bem menor do que o total do número de mortes. A importância da criação deste Memorial não é a representatividade numérica, mas, sugiro, seu sentido é de criar um duplo do funeral, velório, obituário e túmulo impedidos ou controlados pelos cuidados sanitários impostos pela pandemia. E possui importância política, por narrar e nomear os mortos. Política, ainda, porque entrou como diferença na disputa pelos números de infectados e mortos.

É preciso, finalmente observar como os dispositivos, as narrativas, as grafias, o território da morte, o luto e as trocas de palavras e imagens entre mortos e vivos estão sendo duplicados tecnologicamente em um ambiente digital, processo que se não começou com a pandemia foi intensificado por este acontecimento no qual a morte tornou-se a figura e a vida tornou-se o fundo. Mas, qual o limite, aquilo que não se alcança no ambiente digital?

A ausência de velório é um tema durante pandemias, e na pandemia atual, algo a ser lamentado e reivindicado, o que corrobora a sua importância. No velório, o corpo se



transforma ritualmente em cadáver. Aliás, é notável que Robert Hertz chame a atenção para a importância de uma atenção sobre a influência do cadáver no ritual:

O que mostra que o estado do cadáver influencia o ritual funerário é o cuidado com o qual os sobreviventes fecham hermeticamente as fendas do caixão e controlam o fluxo das matérias em putrefação para fora, seja drenando o solo seja recolhendo-as em um vaso de terra. (HERTZ, 1928 [1907], p. 23-24, tradução livre).

É esta transformação – e seu efeito de alteração material – o que querem também com a reivindicação pelo velório. Também a busca pelo corpo de desaparecidos e a problematização do corpo dos dijahistas. São transformativos os velórios e abrem a distribuição de bens dos mortos – dos mais valiosos pela herança, quando há, aos pequenos objetos que circulam entre os vivos e expressam proximidades e distâncias relacionais, inclusive políticas.

VI. FINAL

Narrar uma morte não é o mesmo que narrar a sua própria morte com os detalhes de seu próprio velório, isto é, ser o narrador de uma experiência que o constitui como morto. Este último caso exige um recurso ficcional como o que resultou, como um exemplo, nas *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. É no que narra o seu próprio velório que seu memorialismo se distingue de outros.

Brás Cubas é atento à descrição de velórios, o de seu pai e o de Nhã-loló, Eulália. Deste último, o que é contado é a conversa com o pai da jovem com detalhes de seus sentimentos porque tão pouca gente atendera o seu convite. Que o narrador seja um morto, que três velórios sejam narrados nos chama a atenção para um “pensamento” que efetua a inversão entre figura e fundo no que concerne à relação entre a vida e morte. Na ficção machadiana, nas pandemias, e na pandemia em que estamos ainda imersos.

Se Brás Cubas morreu sem nos deixar o unguento, tomara não tenhamos que esperar tanto para reverter a morte ao campo de fundo e a vida à figura do campo, mesmo sabendo que se trata de uma dança contínua deste par inseparável.

Referências

BARRETO, Lima. O Cemitério. In: BARRETO, Lima. **Melhores Contos de Lima Barreto**, Rio de Janeiro: Global, 2018.

BARTHES, Roland. **A Câmera Clara**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.



BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona**: parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

CAIUBY Novaes, Sylvia. Funerais entre os Bororo: imagens da refiguração do mundo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n.1, p. 283-315, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100009>

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela: **Os Mortos e os outros**: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

CASILLAS, Mercurio. **Images of Death in Mexican Prints**. Ciudad de Mexico: Library of Mexican Illustrators/ Biblioteca de Ilustradores Mexicanos, 2008.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. v. 1, 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: Nascimento da Prisão. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

HARAWAY, Donna J. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In:_____. **Simians, Cyborgs, and Women**: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991.

HERTZ, Robert. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort . In: _____. **Sociologie religieuse et folklore**, 1928 [1907]. Collection: Bibliothèque de sociologie contemporaine. Paris: Les Presses universitaires de France, 1970. Disponível em: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

INGOLD, Tim. **Being Alive**. London and New York, Routledge, 2011.

KASTORYANO, Riva. **Que faire des corps des djihadistes?** Territoire et identité. Paris: Fayard, 2015.

DE LA ROCHEFOUCAULD, François. Máxima 26. In: _____. **Reflexões ou sentenças e máximas morais**. Editora Companhia das Letras, 2014.

LAUWERS, Michel. **O Nascimento do Cemitério**. Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

LEENHARDT, Maurice: **Do Kamo**. personne et mythe en Nouvelle-Calédonie. Paris: Editions Jean-Michel-Place, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o Cozido**. Mitológicas. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1991 [Plon, 1971].

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1994.



MALINOWSKI, Bronislaw. Baloma. The spirits of the dead in the Trobriand Islands. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 46, p. 353-430, 1916. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2843398>

MOSKO, Mark S. **Ways of Baloma**. Chicago: Hau Books, 2017.

PINA CABRAL, João de. A morte na antropologia social. **Análise Social**, Terceira Série, v. 20, n. 81/82, p. 349-356, 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41010467>

POULPIQUET, Nadège Bertin de. **Rites de deuil, rites funéraires et images post-mortem d'une communauté d'origine congolaise à Paris**: de la dévalorisation rituelle de la mort au nouveau culte visuel du mort. Thèse de doctorat en Ethnologie et anthropologie sociale. Paris, EHESS, 2008.

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

REVOLON, Sandra. The dead are looking at us. Place and role of the apira ni farunga (“ceremonial bowls”) in end-of-mourning ceremonies in Aorigi (Eastern Solomon islands). **Journal de la Société des Océanistes**, 124, Hertz Revisited (1907-2007), Année 2007-1. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/jso.777>

RODRIGUES, Cláudia. A cidade e a morte: a febre amarela e seu impacto sobre os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-50). **História, Ciências e Saúde: Manguinhos**. v. 6, n.1, p. 53-80, 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701999000200003&lng=en&nrm=iso

RODRIGUES, Nelson. Quem não morreu na Espanhola? **Memórias de Nelson Rodrigues no Correio da Manhã, Excerto do acervo da Biblioteca Nacional**, 2020. Disponível em: <https://www.bn.gov.br/acontece/noticias/2020/04/quem-nao-morreu-espanhola-memorias-nelson-Rodrigues#:~:text=A%20epidemia%20de%20gripe%espanhola.atingida%20no%20pa%C3%Ads%20pela%20gripe>

ROLDÁN, Arturo Álvarez. Writing ethnography: Malinowski’s fieldnotes on Baloma. **Social Anthropology**, 10, 3, p. 377–393, 2002. Disponível em: doi:10.1017/S0964028202000241

SENF, Gunter. **The Tuma Underworld of Love**: erotic and other narrative songs of the Trobriand Islanders and their spirits of the dead. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.

SLOANE, David Charlie. **The last great necessity**. Cemeteries in American History. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1991.

SLOCUM, Joshua; CARLSON, Lisa. **The final rights**. Reclaiming the american way of death. We’re located on the Upper Access road to Lake Iroquois in Hinesburg, Vermont: Upper Access Inc, Book Publishers, 2011.

STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Lanham: Altamira Press, Rowman & Littlefield Publishers, 2004.



TAUSSIG, Michael: **Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative**. Stanford: Stanford University Press, 1999.

THOMAS, Louis-Vincent. **Antropología De La Muerte**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983.

TOLSTÓI, Liev. **A morte de Ivan Ilitch**. São Paulo: Editora 34, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. Figuração do invisível e categoria psicológica do “duplo”: o kolossós. In: _____. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 384-38.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A morte como quase acontecimento**. Conferência de 16 de outubro de 2009, CPFL. Disponível em: <http://www.institutocpfl.org.br/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>

WAGNER, Roy. **Symbols that stand for themselves**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

WAUGH, Evelyn. **The Loved One: An anglo-american tragedy**. EUA: Paw Prints Reprint edition, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Remarks on Frazer’s *The Golden Bough* Ludwig Wittgenstein. In: DA COL, Giovanni; PALMIÉ, Stephan (eds.). **The Mythology in Our Language**. Chicago: Hau Books. Disponível em: <https://haubooks.org/wp-content/uploads/2020/11/Mythology-in-our-Language-978-1-912808-40-3-web.pdf>

[1] Antropóloga. Professora Titular Colaboradora do Departamento de Antropologia, do PPGAS e PPGCS. Coordenadora do Laboratório Antropológico de Grafia e Imagem (LA’grima). E-mail: kofes@unicamp.br

[2] O título desse artigo é uma paródia de uma frase de um conto de Lima Barreto, “Carta de um defunto rico”, em BARRETO, Lima, 2018, p. 47.

[3] “At the end, then, Tyler’s image of the writing anthropologist is turned inside out. In place of the traveller whose composite experience integrates a miscellany of events and locations, I have substituted a cyborg. The anthropologist’s writings form a kind of integrated circuit between parts that work as extensions of another. As a field of extensions, the cyborg moves without travelling, as one might imagine the effect of jumping in one’s thoughts from one Highlands society to another, or from one aspect of social life to another. The circuit still seems centered, however, on the perceptual tools of the anthropologist” (STRATHERN, 2004, p. 55).

[4] Ou seja, a morte é um tema importante e disseminado. Como a isto se refere Louis Vincent Thomas (1983), logo no início do prefácio do seu livro, respondendo à sua própria pergunta “¿Porque um libro sobre La muerte? Tres razones, o más bien tres grupos de razones, abogan em favor de esta elección. En primer lugar porque La muerte es el acontecimiento universal e irrecusable por excelencia: em efecto, lo único de lo que estamos verdaderamente seguros, aunque ignoremos el día y la hora em que ocurrirá, su porqué y el como, es que Debemos morir”. Observando as pesquisas apresentadas em reuniões científicas, na RAM, como um exemplo, nota-se a criação de novos temas, a repetição de muitos já canônicos, mas, principalmente, a diversidade de objetos de pesquisa sobre a morte. Inclusive, em grupos temáticos nas redes.

[5] Conforme Caiuby, “O objetivo do trabalho é analisar os funerais bororo como momentos de desfiguração e refiguração do mundo”, citando Michael Taussig (1999).



[6] “It could have been no insignificant reason—that is, no reason at all—for which certain races of man came to venerate the oak tree other than that they and the oak were united in a community of life, so that they came into being not by choice, but jointly, like the dog and the flea (were fleas to develop a ritual, it would relate to the dog)”. p.54. Remarks on Frazer’s *The Golden Bough* Ludwig Wittgenstein *The Mythology in Our Language* Edited by Giovanni da Col and Stephan Palmié Hau Books Chicago <https://haubooks.org/wp-content/uploads/2020/11/Mythology-in-our-Language-978-1-912808-40-3-web.pdf>

Há uma tradução em português WITTGENSTEIN, Ludwig, Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer, Edição, tradução e notas de João José de Almeida, Introdução e revisão da tradução de Nuno Venturinha, Coordenação de Bruno Monteiro, Deriva Editores, Porto 2011. 116 pp.; http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbium/Vol2_2/observacoes_ramo_de_ouro.pdf

[7] No capítulo 137, na continuidade de suas bionecrografia, quando há um bom exemplo do eixo temporal ordenando a relação vida e morte, no “diálogo” com um crítico, diz o personagem-narrador “...A morte não envelhece. Quero dizer, sim, que em cada fase da narração da minha vida experimento a sensação correspondente.”

Além da temporalidade própria da narrativa de sua vida há no livro muitas referências históricas (além das filosóficas). A escravidão é um fundo constante e há referências também a acontecimentos históricos, não só brasileiros. Brás Cubas nasceu em 1805 (três anos antes da chegada da família real ao Brasil) e a sua vida (o livro) é uma narrativa que se nutre do que se anuncia no título do livro, a memória.

[8] Notória ainda a atenção aos epitáfios. Há um capítulo, o de número 151, intitulado Filosofia dos Epitáfios: “Saí, afastando-me dos grupos, e fingindo ler os epitáfios. E, aliás, gosto dos epitáfios; eles são, entre a gente civilizada, uma expressão daquele pio e secreto egoísmo que induz o homem a arrancar à morte um farrapo ao menos da sombra que passou. Daí vem, talvez, a tristeza inconsolável dos que sabem os seus mortos na vala comum; parece-lhes que a podridão anônima os alcança a eles mesmos”.

[9] Diferentemente das epidemias anteriores que, em sua esmagadora maioria, vitimavam os segmentos sociais mais pobres, a febre amarela também fez vítimas fatais entre a elite residente nas áreas centrais.

[10] Vale lembrar que este é um processo mais geral, inclusive no Brasil. Por exemplo, A “Cemiterada”, ocorrido em 25 de outubro de 1836, em Salvador, descrita e analisada por João José Reis, em seu livro *A morte é uma festa*, marca uma mudança no dispositivo funerário em Salvador. A legislação proibindo o enterro nas Igrejas instituiu o enterro em um cemitério cuja gestão estaria a cargo de uma companhia privada. Acontece então o movimento contrário liderado por irmandades religiosas, a *cemiterada* que revela a disputa sobre o controle dos enterros na cidade.

[11] Esta é uma noção que precisa ser analisada, pois, sugiro, ela é uma chave importante para a discussão da continuidade e a descontinuidade na relação entre vivos e mortos. A *despedida* indicaria uma intensidade do valor do corte, maior do que onde a relação é renovada e alimentada com cerimônias repetidas.

[12] Canção de Jaqueline, cantada pelo personagem Deodato, no filme *Sinfonia da Necrópole*. Filme de 2014, roteiro e direção de Juliana Rojas, que assina o roteiro. Produzido por Avoa Filmes. A música é de Marco Dutra e a letra de Juliana Rojas e Marco Dutra., e uma delas, de Ramiro Murillo. Entre os títulos das músicas, Canção dos Coveiros, Canção dos Caixões, Canção dos Mortos, e que são cantadas também por coveiros e mortos.

[13] “O processo foi lento porque os lugares de inumação só se tornavam ligados à Igreja por meio de atos de consagração, isto é, não eram sagrados antes de serem consagrados por um rito celebrado por uma autoridade eclesial. Datam de depois do século X os formulários que nos livros eclesiásticos eram consagrados aos cemitérios (*cosecratio cimitieri*), rito que não consta nos livros litúrgicos anteriores. Ritos que uma vez inventados também inventaram a “terra cemiterial” (LAUWERS, 2009, p.145). A palavra cemitério, usada nestes documentos, já existia para referir-se a um lugar funerário, mais a uma tumba do que a uma necrópole comunitária, remetia tanto a sepulturas individuais como a lugares de inumação coletiva. Só depois do século X é que a palavra



passou a ser mais usada e com sentido preciso nos pontificais: “para designar o espaço funerário coletivo consagrado, de modo solene, pelo bispo” (LAUWERS, 2009, p. 146).

[14] Há no Brasil um evento significativo sobre esta passagem. A Cemiterada descrita e analisada por João José Reis, em seu livro *A morte é uma festa*, marca uma mudança no dispositivo funerário em Salvador. A legislação proibindo o enterro nas Igrejas instituiu o enterro em um cemitério cuja gestão estaria a cargo de uma companhia privada. Acontece então o movimento contrário liderado por irmandades religiosas, a Cemiterada.

[15] A descrição fina de Malinowski foi, entretanto, revista, seja pela análise de seus cadernos de campo, como a que faz Roldán, Arturo Álvarez (2002) e pelos livros Senft 2011; e, ainda, Mosko, 2017.

[16] Tornaram-se conhecidos os índices divulgados pela Johns Hopkins University of Medicine – Coronavirus Resource Center, as orientações da OMS e centros de informação de universidades bem como divulgadores controversos, como Atila Iamarino.

[17] Esta conversa virtual teria inspirado o Projeto de Lei 2136/2020, apresentado por um deputado do PV-CE e que garantiria a todos o direito à visita virtual — através de videochamada — de familiares aos pacientes com Covid-19 ou outras doenças infectocontagiosas. O abaixo-assinado mencionado apoiou este projeto que foi dirigido ao presidente da Câmara.

[18] Esta é uma das muitas imagens relativas ao transporte de cadáveres na cidade de Bérgamo, Itália, reproduzida vezes no Facebook e outras mídias sociais e em vários jornais. Inclusive, uma mostra uma fila de caminhões deixando a cidade. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-03-23/italia-detectou-ha-um-mes-o-primeiro-contagio-local-da-covid-19-agora-vive-a-pior-crise-desde-1945.html>. Sobre as controvérsias relativas às fotos do transporte de cadáveres de Bergamo ver o <https://checamos.afp.com/foto-de-caminhoes-carregando-caixoes-realmente-foi-tirada-na-italia-em-meio-pandemia-do-novo>

[19] Matéria da BBC News, 25 march 2020: <https://www.bbc.com/news/health-52031539>

[20] As três imagens foram postadas no *Facebook*. A primeira foto mostra serviços de sepultamento no Cemitério Nossa Senhora de Aparecida, conhecido como Cemitério do Tarumã, em Manaus, que passaram a ser feitas em valas comuns, com até 10 caixões, em função da alta demanda. Disponível em: <https://18horas.com.br/amazonas/amazonas-cemiterio-de-manaus-tem-sepultamentos-em-valas-comuns/?fbclid=IwAR19IrfZ1PXDFIkqAH9nJuWPKtdGiBQ6byKkyWPTT8Fv2Ke1U4--jYLNoc>. A segunda imagem foi reproduzida várias vezes em redes sociais midiáticas, sendo uma das fontes: https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2020/03/5890179-numeros-de-enterros-de-vitimas-suspeitas-de-coronavirus-cresce-no-rio--crianca-pode-nao-ter-sido-contabilizada.html?fbclid=IwAR1HxR94ZLV4lvv5Fui0PM3iOCu_uKJ4teqrss_JSu2Vy5yLYXIV6EOcnV_k. A terceira, uma das fontes é: <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,seis-estados-admitem-enterrar-corpos-sem-laudo-de-coronavirus-e-apuram-390-mortes-suspeitas,70003257232?fbclid=IwAR34T2JfjAZ7TDK-lqxAtMFRpEFUpYuX1nCWK67XOjabaGP5s7N3IRJrI2Y>

[21] Conforme Vernant é por esta razão que o kolossós parece distinguir-se de outros ídolos arcaicos — o brétas, o xóan on — embora semelhante em alguns aspectos (forma enluvada, pernas e braços soldados ao corpo). Entretanto, diferentemente, o brétas e o xóan on são quase sempre móveis, são levados em procissão e segurados nos braços do sacerdote ou da sacerdotisa. Seriam, diz Vernant, ídolos “portáteis”. O kolossós se caracterizaria, ao contrário, pela fixação e imobilidade, como estátua-pilastra ou estátua menir (esta discussão está desenvolvida por Vernant entre as páginas 384-388 do livro *Mito e pensamento entre os gregos*, 1999).

[22] Disponível em: <https://www.facebook.com/memorialcoronabrazil/photos/a.112854047027466/134965571482980>

[23] Esta imagem que acompanha o artigo é uma foto de sepulturas do cemitério Parque Tarumã em junho de 2020, Manaus. BRUNO KELLY / REUTERS.

[24] Disponível em: https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-09-16/os-humanos-que-o-virus-descobriu-no-brasil.html?fbclid=IwAR2qV_-VWz2w11sRetaP7x71kt7AM97-ULG3ziBsjpgfbxBEuWDjH1PnPcQo



[25] “PARQUE DO CARMO RECEBERÁ MEMORIAL DAS VÍTIMAS DA COVID 19 - No último dia 5 de setembro o Conselho Gestor do Parque do Carmo acolheu a proposta da promotora Celeste do Ministério Público para o plantio de 130 Ipê Brancos (como estes ilustrados na foto) ao redor do lago principal e a construção do Memorial Avarc. Também estamos estudando junto a rede de apoio às vítimas da Covid, trazer totens que homenagearão as vítimas da Covid. A ideia é envolver comunidades culturais, religiosas e representantes da sociedade civil para realizarmos um ato ecumênico, bem como assumir um pacto social de amparo aos familiares de vítimas da Covid. É uma honra para todos nós acolher este projeto tão importante para humanidade. Os ipês, além de lindos, simbolizarão o acolhimento a estas famílias. É nosso dever amparar as famílias que sofrem!”

[26] <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/diario-de-um-coveiro/>

[27] https://noticias.r7.com/sao-paulo/donas-da-morte-conheca-as-mulheres-que-dao-novo-tom-ao-rito-final-em-sp-02112016?amp&fbclid=IwAR1bKgM7PIbnQA2acb2ldZ1T_PArfvT0Gb3m6Z07VNf94zUtrQCS4Dvy0A4

[28] https://noticias.r7.com/sao-paulo/donas-da-morte-conheca-as-mulheres-que-dao-novo-tom-ao-rito-final-em-sp-02112016?amp&fbclid=IwAR1bKgM7PIbnQA2acb2ldZ1T_PArfvT0Gb3m6Z07VNf94zUtrQCS4Dvy0A4

[29] São mais de cem organizações integrantes ou parceiras da iniciativa <https://redeapoioicovid.com.br/?fbclid=IwAR2P28sl0Z6GQFFnk1cezdg3KPulcAb6kDBptLIKyFRb0VuaLcHWX5lma4k>

[30] Texto de apresentação do site Rede de Apoio Covid-19 - Acolhimento escuta memória da pandemia.

[31] Guia para pessoas que perdem um ente querido em tempo de Coronavírus (Covid-19). Orientações desenvolvidas por profissionais espanhóis especializados em luto e perdas, traduzidos pela Equipe Segura a Onda junto à Rede de Apoio às Famílias de Vítimas.