

LIMIARES ENTRE MUNDOS

Reflexões e taxonomias sobre a(S) morte(S), o morrer e o morto na pandemia da COVID-19



THRESHOLDS BETWEEN WORLDS
Reflections and taxonomies on death(S), dying processes
and the deceased in the COVID-19 pandemic

João Victor Veras
Universidade de Brasília
Departamento de Antropologia | Brasília, Brasil
joaovictorveras.07@gmail.com | ORCID iD: 0000-0001-9395-875X

Resumo

Com vista a reflexões em torno da morte e do morrer na sociedade ocidental no contexto da pandemia da COVID-19 e de suas consequências, o presente ensaio articula reflexões a respeito das significações sociais da morte e das classificações mortuárias operantes dentre estas. Nesse sentido, também se discute a maneira como as diferentes cosmologias indígenas Bororo, Araweté, Kaxinawá e Sanõma Yanomami operam algumas de suas concepções a respeito da morte e do morrer. Enfim, também discute-se a maneira como a pandemia da COVID-19 explicitou a forma como as representações sociais em torno da morte e do morrer da sociedade industrial hegemônica são tomadas como universais.

Palavras-chave

Morte; Morrer; Rituais funerários; Cosmologias funerárias indígenas; COVID-19.

Abstract

This paper analyses ritual behaviors and reflections on death and the process of dying in Western society in the context of the COVID-19 pandemic. It also discusses the way in which different indigenous societies (Bororo, Araweté, Kaxinawá and Sanõma Yanomami) develop and sustain their social cosmologies around some social representations about death and the deceased. Finally, this paper reflects on the way in which the COVID-19 pandemic highlighted how social representations around death and dying processes from hegemonic industrial society are taken as universal standards.

Keywords

Death; Dying; Funerary rituals; Indigenous funerary cosmologies, COVID-19.



Introdução

É possível afirmar que a morte e o morrer é um tema comumente encarado como tabu na sociedade ocidental, o qual varia necessariamente segundo o tipo de morte em questão. Por certo, determinadas mortes são objeto de “maior” tabu do que outras. As condições da morte, quem, ou que a causaram, e como, emergem como questões fundamentais para melhor compreender os diferentes lugares sociais que a morte e o morrer ocupam no imaginário social. O morto, por sua vez, parece ocupar um lugar ainda mais específico nas cosmologias mortuárias e funerárias, que pode ir desde a lembrança até o esquecimento.

Com vista ao mencionado acima, realizo aqui reflexões sobre como a sociedade ocidental contemporânea interpreta, enxerga e gerencia aspectos vinculados à morte e ao morrer em sua cosmologia mortuária. Para tanto, foco o presente trabalho em quatro tópicos principais: (1) nas representações sociais em torno da morte, do morto e dos processos funerários; (2) nas diferentes interpretações que recaem sobre os diferentes tipos de morte; (3) em reflexões acerca de questões trazidas pela pandemia da COVID-19 a respeito da morte e do morrer; e (4) nas diferenças da morte e do morrer entre as sociedades industriais não indígenas e as sociedades indígenas, especificamente as Bororo, Araweté, Kaxinawá e Sanõma Yanomami.

Da presença à consumação

Parece um pouco abrangente demais, ou talvez até generalista demais, propor em um pequeno ensaio uma discussão a respeito de como as sociedades industriais ocidentais operam suas representações sociais a respeito da morte. Contudo, para esta discussão, podemos começar com as perspectivas de Simmel (1909) a respeito do papel da morte na sociedade moderna. De acordo com o autor, a morte seria algo que essencialmente dá sentido à vida, algo como uma “profecia sombria” que acompanha a todos durante toda a vida, mas que só passa - explicitamente - a existir no instante em que se consuma. Essa perspectiva de Simmel (1909) parece indicar um aspecto fundamental para a compreensão de como a morte é usualmente vista no contexto social ocidental: a de agente

marginal no transcurso da vida, cuja menção deve ser a todo custo evitada exceto quando da sua incontestável chegada.

As discussões de Elias (1983) ao redor da morte e do morrer nas sociedades industriais, por sua vez, giram sobretudo em torno de uma crítica a respeito de como nestas, diferentemente do ocorrido nas sociedades medievais ou do início da industrialização, tende-se a privar as pessoas em vias de morte de experiências ou laços sociais. Nesse sentido, o autor define a natureza basilar da morte nas sociedades industriais desenvolvidas como pautadas no isolamento social por excelência. Assim, se Simmel (1909) localiza o morrer como uma “profecia sombria”, usualmente ignorada, com Elias (1983) podemos considerar que tal profecia, por sua vez, é sabidamente um processo que irá consumir-se de maneira solitária. Essas perspectivas serão centrais para as reflexões realizadas mais a frente em torno da morte e do morrer durante a pandemia da COVID-19.

É interessante notar, contudo, que essa perspectiva de morte isolada, e do moribundo enquanto sujeito passivo no gerenciamento de seus processos de morte, é um produto historicamente recente no ocidente. Conforme Rodrigues (1983), a morte na primeira idade média era uma experiência comunitária para aqueles socialmente bem postos e não marginalizados, sendo a morte anônima e isolada algo direcionado aos desviantes. As concepções do autor também são importantes para nos trazer reflexões a respeito de como a morte não é algo em si e por si, mas um produto social e histórico.

Dado esse breve panorama operante sobre a morte e o morrer na sociedade ocidental, resta um questionamento fundamental de como esta é abordada e interpretada quando de sua consumação, ou seja, como operam os rituais funerários e a relação dos viventes familiares e afins com o morto que parte. No ritual funerário urbano, primeiramente é necessário o aval médico técnico científico da morte do morto, em especial em mortes violentas, desaparecimentos e mortes anônimas (Rezende, 2014; Santos, 2018). A partir disso, tem-se o morto em si, que necessita de um rito funerário, o qual usualmente encerra-se nos ritos fúnebres finais em um cemitério, rituais estes gerenciados pelos familiares, não os afins.

Assim, a família sanguínea dos mortos carrega institucionalmente o direito e o dever de velar seus defuntos. A

respeito do dever simbólico da família em velar seus mortos podemos retornar às concepções clássicas de Mauss (1921) sobre morte e o morrer. O autor, ao tecer suas reflexões a respeito da obrigatoriedade da expressão de sentimentos de luto, aborda as questões emocionais e sentimentais do luto e as vincula necessariamente também com o domínio do social e das regras advindas deste. É preciso dizer que, ao descrever os ritos funerários de sociedades australianas, Mauss aprofunda-se nas figuras sociais que devem portar esse luto, que não são necessariamente a família sanguínea do morto. Contudo, na sociedade ocidental, se os afins do morto podem portar o luto, nem sempre estes podem ter o direito de velar o morto, isso com vista às barreiras impostas pelas instituições da inviolabilidade do dever/direito da família de velar seus aparentados (Furtado, 2018).

Ainda, se a expressão obrigatória do luto por consanguíneos e afins é obrigatória, aqui infere-se que esta tende a moldar-se a partir dos tipos de morte do morto, sendo que os sujeitos ao morrer não mais são o que eram em vida; mas sem esta, o morto é um ser social outro¹. Nesse sentido, a maneira como o luto e os rituais funerários são estabelecidos, e mantidos, é profundamente influenciada pela condição de morte do morto, pelo ser social que este era e pela posição social que este ocupava quando de seu ser social em vida. Em suma, poder-se-ia afirmar que existe uma espécie de taxonomia de mortes que vão marcar profundamente o morto em questão, uma espécie de hierarquia moral das mortes baseada nas condições de consumação destas e dos seres sociais que os mortos foram em vida.

Outras mortes, mortos outros

Mortes violentas, suicídios, desaparecimentos, mortes por velhice, etc. De certa forma, pode-se afirmar que cada uma dessas mortes articula representações sociais diferentes e, por consequência, da mesma maneira seus mortos seriam “classificados” de formas diferentes. Essas taxonomias dos defuntos e dos processos de morrer são, por sua vez,

¹ Santos (2018) articula em suas discussões a maneira como ao morrer, o morto já não é o que era em vida, sendo que sua subjetividade personalista se metamorfoseia em um outro ser social.

fundamentalmente influenciadas por uma série de outros fatores que vão desde tabus até uma necropolítica.²

No caso das mortes violentas, seu reconhecimento está necessariamente submetido ao crivo médico técnico-científico e policial. Consequentemente, o reconhecimento do morto assassinado conecta-se em grande medida com a concepção de pessoa vinculada ao reconhecimento estatal e de suas instituições. Isso leva, por sua vez, a questões de humanidade do morto em vida. A maneira como o morto assassinado por morte violenta é tratado após sua morte conecta-se, diretamente, com a maneira como este era enxergado enquanto pessoa pelas instituições quando em vida (Furtado, 2018; Santos, 2018).

A título de exemplo, podemos citar o que discute Furtado (2018) a respeito da morte de pessoas em situação de rua. De acordo com o autor, a morte desses sujeitos estaria conectada a uma necropolítica que os enxergaria enquanto vidas com “menos humanidade”. Furtado baseia-se em autores como Achile Mbembe e Judith Butler, que discutem, respectivamente, a ideia de necropolítica e corpos/humanidades, sugerindo que a percepção do morto também se vincula, em certa medida, com a maneira como este era posicionado socialmente em vida.

Prosseguindo, pode-se mencionar as mortes vinculadas a desaparecimentos ou a defuntos anônimos. Essas duas classificações agenciam em sua tipologia de morte uma série de questões conectadas a concepções de pessoa e biopoder (Santos, 2018; Figueiredo e Meirelles, 2014; Rezende, 2014). No caso de mortos anônimos, onde se possui apenas matéria biológica indicativa de uma morte, procura-se uma vida para por fim, nas palavras de Rezende (2014). Essa vida vincular-se-ia a uma subjetividade humana previamente reconhecida moral e juridicamente, a qual necessita ser encerrada pelo crivo das instituições estatais e médicas. A partir das reflexões de Rezende (2014), pode-se inferir que a taxonomia mortuária da morte anônima baseia-se fundamentalmente no fim da pessoa orgânica que um dia ali existira, carecendo-se de uma morte

² Essa perspectiva foi embasada nas discussões a respeito de como diferentes mortes agenciam diferentes redes e representações sociais entre os vivos e perante o Estado, discussões estas estabelecidas por Elias (1983); Figueiredo e Meirelles (2014); Furtado (2018); Kubler-Ross (1969); Marx (1846); Nagafuchi (2018, 2019); Rezende (2014); Santos (2018).

cultural a qual iria dar ao defunto uma subjetividade ao passo que o vincularia a uma pessoa moral anterior.

Os casos de desaparecimentos, por seu turno, articulariam uma concepção contrária à da morte anônima. No caso deste primeiro, infere-se a morte de uma pessoa jurídica e moralmente que possui aqui uma subjetividade de vida que foi encerrada em tese. Contudo, não há provas orgânicas, um defunto para atestar tal morte. A partir da ausência de um defunto corporalizado parece que a autoridade das instituições sobre o reconhecimento, e controle de classificações, sobre quem é pessoa, atinge um grau máximo. As famílias dos desaparecidos, por sua vez, protagonizariam um doloroso processo de possibilidade de reconstrução de memórias (Rezende, 2014; Figueiredo e Meirelles, 2014).

Essa perspectiva também pode ser encontrada nas reflexões de Figueiredo e Meirelles (2014) sobre a morte de militantes de esquerda que lutaram contra a ditadura militar brasileira, onde o destino final destes (morte ou desaparecimento) foi intensamente escondido, pela ditadura, dos familiares. Nessa situação, além das graves violações de direitos humanos cometidas pelo regime militar, negou-se também às famílias o seu direito de construir uma memória a respeito de seus entes perdidos, uma vez que não havia informações sobre o destino destes confirmadas pelas instituições estatais, as únicas essencialmente com poder jurídico e moral de reconhecer formalmente as mortes ocorridas.

Tem-se, ainda, a morte por suicídio, a qual articula outras representações sociais e percepções sobre o morto. A seguir, estabeleço algumas reflexões embasadas nas concepções de Marx (1846), a respeito do caráter social do suicídio, e nas reflexões de Nagafuchi (2018; 2019) em seus estudos sobre suicídio com recorte na população LGBTQI+, os quais, por sua vez, tomaram como referencial teórico a antropologia do devir, as subjetividades pessoais e os tipos de sofrimentos sociais envolvidos no suicídio.

A discussão e classificação do suicídio na sociedade ocidental congrega uma série de complexas questões, que vão desde as motivações subjetivas de cada indivíduo que se suicidou até as diversas significações sociais do suicídio. Marx (1846), ao narrar e analisar uma série de casos de suicídios, foca na estigmatização social destes e os discute enquanto espécies

de sintomas de uma ordem social que necessita de uma drástica reforma. O autor também reconhece a diversidade de questões que se incorporam no suicídio, mas foca nos contextos sociais nos quais estes ocorrem e como tais contextos conectam-se com as questões motivacionais do ato do suicídio em si. Marx (1846) também coloca que o suicídio, na sociedade ocidental, envolveria tamanho tabu que teríamos caminhado para uma perspectiva de criminalização moral do morto que se suicida, sendo este estigmatizado por “atentar” contra as leis do direito, contra o arcabouço social vigente e contra a própria honra.

Nagafuchi (2018; 2019) e Vitenti (2014), por sua vez, abordam o suicídio enquanto um como um ato comunicacional. Nagafuchi (2018; 2019), embasando-se em algo que denomina quase como uma espécie de etnografia das subjetividades, põe que o suicídio pode ser entendido enquanto uma perda da plasticidade da vida, ou seja, como um momento em que perde-se por completo o horizonte de possibilidades futuras. Isso, contudo, circunscreve-se ainda a uma série de outras questões vinculadas ao que o autor discute enquanto sofrimento social.

Ainda, o suicídio também congregaria uma série de classificações motivacionais e questões relacionadas a estas, além de perspectivas e explicações multifatoriais para suas causas, como recortes sociais específicos (gênero, sexualidade, etc.) nos quais estes são mais comuns ou não. (Marx 1846, Nagafuchi 2018; 2019)

Por fim, cabe uma referência à morte na velhice. De acordo com Elias (1983), em suas considerações sobre a morte solitária, pessoas idosas são processualmente desprovidas de seus círculos sociais. Dessa forma, a morte diz respeito essencialmente ao âmbito do privado, com os moribundos ficando reclusos aos seus laços familiares sanguíneos, uma vez que os laços sociais afins tendem a se estreitar cada vez mais. Essa perspectiva do autor alinha-se, portanto, com a já mencionada ideia da morte enquanto processo de extrema solidão nas sociedades industriais.

A partir das discussões estabelecidas nesta seção, fica claro que não existe a morte e o morto, e sim as mortes e os mortos, os quais congregam e agenciam diferentes representações sociais, tabus, perspectivas institucionais e teias relacionais. Assim, para cada morte outra, tem-se um morto outro.

A morte descoberta e o morto anônimo

Nesta seção do ensaio, baseando-se nas discussões trazidas anteriormente, discuto questões relacionadas à morte e ao morrer trazidas pela pandemia da COVID-19.

Com a COVID-19, de repente, o mundo deparou-se em um pequeno intervalo de tempo com escalas crescentes de óbitos causados por uma pandemia global. Se antes, conforme Elias (1983), a morte era algo - idealmente - anônimo e realizado às margens da sociedade, com a pandemia a morte tornou-se a tônica de tudo, a morte tornou-se a narrativa principal, explícita enquanto possibilidade em todos os cantos. Contudo, se a pandemia trouxe a morte para o polo de uma contínua e explícita possibilidade - diferentemente do padrão de representação social da morte estabelecido por Simmel (1909) e abordado anteriormente - ela tornou o morrer mais solitário do que nunca.

Com vista aos padrões de segurança e para evitar o crescimento das taxas de contágio, tornou-se comum nos noticiários tristes narrativas de mortes solitárias, onde os mortos não puderam contar com parentes e afins em seus momentos finais. Essa explicitação da morte e isolamento do morto causado pela pandemia, por sua vez, parece ter criado uma nova taxonomia da morte, do morrer e do morto, conforme as articulações teóricas sobre classificações mortuárias abordadas anteriormente.

Se na morte, conforme Rezende (2014) e com exceção dos desaparecimentos e mortes anônimas, há de haver uma morte e um morto, a COVID-19 trouxe uma constante explicitação da morte ao mesmo tempo que localizava o morto no anonimato, com vista a proteger os ainda em vida. Gostaria de sugerir que seria incoerente pensar que mortes nessas condições, e nas proporções registradas, não configurariam uma nova taxonomia mortuária em nossas representações sociais.

Segundo Santos (2018), o morto não é apenas o vivo sem sua vida, mas sim um outro ser social. Nesse sentido, como pensar o morto que partiu na e devido a pandemia? Como pensar o morto que não pôde ter seus rituais funerários devidamente cumpridos devido à pandemia? Receio que as reflexões necessárias para responder a essas perguntas ultrapassam o escopo deste ensaio, porém, as articulações teóricas trazidas por Rezende (2014) e Santos (2018) - a

respeito da dual configuração do constructo pessoa (biológica e moral) e sobre a proeminência das instituições no reconhecimento da morte do morto - parecem interessantes para se pensar as respostas de tais questionamentos. Por um lado, as consequências da pandemia parecem ter trazido o morto e o processo de sua morte fundamentalmente para o campo biológico; por outro lado, encontra-se em voga uma série de questões a respeito de como as mortes causadas pela pandemia estão sendo reconhecidas e agenciadas pelas organizações e poderes institucionais.

Retomando as reflexões iniciais deste trabalho, se para Simmel (1909) a morte na sociedade ocidental é um terrível e constante presságio, mas que só se materializa no momento de sua consumação, a pandemia da COVID-19 parece ter invertido isto. Com ela, a percepção da morte parece não mais ser uma “profecia sombria”, mas sim uma constante possibilidade, materializada constantemente, em diversos recortes e agentes.

Mortes e cosmologias, encontros e violências

Com as discussões abordadas acima vimos a forma como a morte e o morrer tendem a serem articulados na sociedade ocidental, além das agências que estes gerenciam. Contudo, é necessário frisar que os processos de morte e morrer são partes de uma cosmologia maior a qual também opera nesses e por estes. Nesse sentido, nesta seção elenco alguns exemplos de outras concepções da morte e do morrer, pertencentes a outras cosmologias que não as da sociedade industrial ocidental, para, em seguida, tecer algumas reflexões sobre como a pandemia da COVID-19 também explicitou a forma como agentes oficiais de reconhecimento da morte não estão preparados para lidar com formas outras de morrer, ocasionando violências culturais com sociedades que organizam seu ritos funerários de maneira divergente do estabelecido enquanto padrão pelas sociedades industriais ocidentais. Assim, abaixo menciono brevemente algumas características da morte, do morrer e do morto para os Bororo, os Araweté, os Kaxinawá e para os Sanöma Yanomami.

Viertler (1983) discorre a respeito do papel da morte e dos processos funerários entre os Bororo, mencionando a forma como os rituais funerários Bororo adaptaram-se no decorrer da história às consequências do contato interétnico da colonização

e ao próprio habitat (Cerrado) em si. O autor discorre sobre como com as consequências sociais desestruturantes da colonização, os rituais de iniciação entre os Bororo foram perdendo intensidade enquanto, em contrapartida, os rituais funerários foram ganhando cada vez mais importância, até mesmo como fator de diferenciação social. De forma geral, o autor caracteriza os rituais funerários Bororo em função de duas grandes características: o enterro secundário e a família ritual.

O processo inumatório Bororo, assim, envolveria um primeiro enterro do morto, a espera da decomposição do mesmo, a exumação dos ossos do morto e, por fim, o sepultamento secundário dos ossos que precisam seguir uma série de regras funerárias. Dentro do macroprocesso funerário Bororo, uma das funções do enterro/sepultamento secundário seria a de dilatação temporal, a qual propiciaria tempo hábil para que todas as devidas cerimônias funerárias sejam efetuadas. A família ritual, por sua vez, representa o forte traço representativo do ritual funerário Bororo. Quando ocorre uma morte, o defunto ganharia uma família ritual (pai, mãe e representantes), a qual não condiz exatamente com os laços de parentesco da família sanguínea. A família ritual fica a cargo de diversas responsabilidades funerárias, não apenas para com o morto, mas também entre si, e as quais também não se encerram com o fim do sepultamento do defunto. Viertler (1983) menciona como a complexidade representativa, e de deveres sociais, dentro do ritual funerário Bororo propicia uma potencialidade máxima de interações entre todos da aldeia, enfatizando-se a maneira como o ritual funerário Bororo é de caráter extremamente coletivo. Uma das obrigações da família ritual se dá entre seus membros e diz respeito às trocas materiais. Nesse ponto, Viertler (1983) discorre sobre como essas obrigações de trocas acabam por impulsionar, no contexto mais recente, um contato interétnico entre os Bororo e os não indígenas, baseado no processo dos primeiros de reposição de recursos para serem trocados nas cerimônias.

Em seus trabalhos sobre o Araweté, Viveiros de Castro (1985) desenvolve uma produção mais interpretativa e de proposta abrangente a respeito da cosmologia funerária deste povo. Uma das principais conclusões do autor é que a morte e o morrer, para os Araweté, decompõem-se fundamentalmente na seguinte tríade: o defunto (cadáver), o espectro terrestre e o espírito celeste (o qual se junta de fato às divindades Araweté).

Para melhor compreender essa divisão, é preciso entender outras análises gerais de Viveiros de Castro (1985) a respeito da morte e do ritual funerário entre os Araweté. Primeiramente, o autor menciona um certo paralelismo entre a cosmologia Araweté e Azande no que diz respeito às causas da morte: enquanto para os Azande essas seriam fundamentalmente conectadas à ação de algum feiticeiro, para os Araweté esta ação encontra seu emissor nos próprios deuses, com quem o espectro celeste dos mortos ao fim se reúne. Além disso, o perigo da morte basear-se-ia em grande parte nos perigos de progredir em demasiada velocidade para o estado celeste. A alma Araweté seria *leve*, sendo que se não forem seguidos os devidos cuidados, esta corre o perigo de passar para o estado celeste. Viveiros de Castro (1985) menciona, nesse sentido, alguns rituais xamânicos focados em endurecer e pesar a alma. Essas concepções a respeito da leveza da alma Araweté, por sua vez, embasariam toda uma psicologia emocional dos mesmos a respeito dos sentimentos bons, ruins e/ou perigosos para se ter em relação ao morto. Saudade e tristeza em excesso, pelo morto, seriam vistas como emoções perigosas por “espiritualizarem” demais os vivos, fazendo-os perder o medo da morte. Outro aspecto importante para se notar a respeito da morte entre os Araweté é que para estes se morre muitas vezes e em muitas ocasiões, até que um dia se chega de fato à morte que implica a progressão para estado celeste junto aos deuses.

Já McCallum (1996) discute a cosmologia mortuária Kaxinawá, que tem como aspectos fundamentais a morte como processo de consumo e a localização das agências transformativas do morto nos próprios humanos, e não apenas nos deuses. Assim, um dos pontos centrais pelos quais a autora discorre conecta-se com a forma como as diferentes agências de gênero, entre os Kaxinawá, implicam diferentes processos no pós-morte (apesar destes não serem absolutos). A morte masculina seria marcada por possibilidades conflituosas com espíritos no pós-morte, devido a questões vinculadas às afinidades masculinas em vida, enquanto a morte feminina seria marcada por questões de parentesco, as quais afastariam da morte marcada pela agência feminina possíveis conflitos no pós-morte. Apesar disso, a autora ressalta como a concepção de gênero para os Kaxinawá não é algo inato e dado, e sim algo tido como um aspecto de humanidade que é desenvolvido durante a vida.

A respeito da(s) alma(s), McCallum (1996) aponta que para os Kaxinawá existem duas almas diferentes: a alma do corpo e alma do olho. A alma do corpo ficaria temporariamente presa ao corpo do defunto após sua morte. A alma do olho, por sua vez, encaminhar-se-ia após a morte do defunto para o reino divino. A alma do corpo, e sua conexão, na terra, com o corpo do morto representaria um perigo, pois a mesma tem poderes que podem afetar negativamente os vivos. Com isso em mente, os rituais funerários Kaxinawá possuiriam entre uma de suas funções garantir que a alma do corpo se desvincule do corpo e parta para o lugar de sua origem na floresta.

Por fim, para os Sanöma - subgrupo linguístico Yanomami -, os rituais funerários são denominados *sabonomo* e possuem uma função chave em relação a cosmologia geral deste povo. O *sabonomo* envolve uma complexa teia de ações, agentes e processos que precisam ser rigorosamente cumpridos com vista ao esquecimento do morto e a sua chegada ao reino dos não vivos. Dentro do ritual, que se inicia com grandes lamúrias, lamentações e cólera da comunidade e dos parentes afins do morto, o corpo e a corporalidade do defunto desempenham um papel fundamental na cerimônia.

Dentro do *sabonomo*, é primordial que o corpo do morto e todos os seus pertences sejam queimados. Para além da questão desse processo ser fundamental para o esquecimento do morto, ele também se vincula à função do ritual funerário de afastar o *heno polepö* de uma perigosa e agressiva corporalidade do morto que é fruto de uma metamorfose do *pili õxi*, corporalidade interior dos vivos, quando da morte.

Além disso, a cremação do corpo do morto também é fulcral com vista aos passos seguintes do *sabonomo*, os quais envolvem a trituração dos ossos não queimados na cremação que serão posteriormente consumidos em diversos pontos do *sabonomo* até sua finalização, a qual demarca o fim do processo funerário e, por conseguinte, do processo de esquecimento do morto. Aqui, também é interessante frisar a temporalidade do ritual funerário *sabonomo*, o qual toma cerca de um ano para sua concretização e envolve uma complexa teia de relações sociais entre afins e consanguíneos do morto, cada qual com papéis bem delimitados dentro do ritual.

A diversidade de representações sobre a morte e o morrer apresentada acima nos indica que a maneira como cada

sociedade significa a morte e o morrer é algo fundamentalmente endógeno e singular, uma peça fulcral nas cosmologias das mais diversas sociedades. Enquanto algumas representações mortuárias enfatizam a jornada do morto ao reino dos não vivos, outras focam nos rituais necessários pelos vivos durante o luto, enquanto outras ainda estabelecem seu foco em questões relativas à memória e ao esquecimento.

Baseado no posto acima, que nos indica sobre a diversidade de questões de morte e morrer nas sociedades, agora tece-se aqui reflexões acerca de como a pandemia da COVID-19 impactou os universos sociais mortuários para além das sociedades industriais ocidentais com base nas prerrogativas destas. Com a pandemia e sua conseqüente letalidade, a biomedicina ocidental (comumente denominada como medicina científica), amparada em seu pilar epidemiológico, prescreveu, além das medidas preventivas em vida, também as medidas preventivas em morte que devem ser seguidas por todos. É importante frisar que as reflexões tecidas aqui e mais adiante giram em torno de campos cosmológicos e de representações sociais, e não sobre os campos biomédicos técnicos e das experiências dos profissionais de saúde, os quais são permeadas por outro universo de questões para além das capacidades deste ensaio.

Tendo em vista diminuir possíveis contágios, os mortos morrem em UTI's sem a família ou afins e são enterrados sem os devidos rituais funerários, ou com rituais incompletos e compactados. Com isso, é chave pensar como tais prerrogativas afetaram não somente os rituais mortuários das sociedades ocidentais industriais, mas também os de outras sociedades e quais estruturas foram agenciadas nesse processo. Com isso em vista, abordo agora uma situação trazida por Guimarães (2020) e ocorrida com mães Sanõna que, durante a pandemia, tiveram o paradeiro dos corpos falecidos de seus bebês negado.

Tendo ido em busca de ajuda médica nas casas de saúde indígena em Boa Vista, seus bebês vieram a falecer e seus corpos tiveram destinos não comunicados às respectivas mães. Quando questionados a respeito do paradeiro dos corpos, os serviços de saúde afirmaram óbito por COVID-19 e que os corpos dos bebês haviam sido enterrados, só podendo ser exumados dali há três anos. É fundamental aqui perceber como o discurso e a narrativa biomédica e sanitária ditaram a prerrogativa funerária desses corpos sem um diálogo explicativo com o universo cosmológico com o qual estes

estavam originalmente atrelados. Posteriormente a ações de mobilização pelas redes sociais, mais informações sobre o paradeiro dos corpos dos bebês foram disponibilizadas às mães e agentes de saúde foram às terras Sanöma explicar as questões sanitárias ao redor da pandemia que requerem processos funerários específicos com vista à prevenção. Também é importante frisar nesse exemplo que, após as mobilizações, dois corpos foram retornados aos Sanöma (um destes sendo um dos bebês mencionado anteriormente), uma vez que estes não haviam de fato falecido por COVID-19. Os ritos funerários desempenham um papel fundamental na cosmologia Sanöma Yanomami - inclusive em termos de proteção dos vivos das potencialidades perigosas dos mortos - e durante eles são mobilizados diferentes papéis sociais e teias relacionais entre familiares e afins (Guimarães, 2010; 2020).

Uma vez mais, a questão aqui não gira em torno do campo técnico epidemiológico em si propriamente, mas sim das narrativas e representações articuladas. Em nenhum momento os ritos funerários Sanöma foram considerados ou articulados em um diálogo, mas sim sobrepostos pela possibilidade epidemiológica - que não se confirmou em dois casos (Guimarães, 2020). Aqui, tem-se um exemplo explícito de como as prerrogativas industriais ocidentais de morte e morrer foram articuladas durante a pandemia quando em contato com outros universos sociais mortuários. Em suma, tais prerrogativas caminharam para silenciamentos da maneira como outros povos e sociedades encaram e se relacionam com a morte, além de não considerarem as possíveis consequências e violências geradas a partir de interferências em sistemas funerários para além do ocidental industrial.

Diferentes mortes, diferentes humanidades

Por fim, podemos realizar duas reflexões finais com base no discutido anteriormente. A primeira, gira em torno de como a pandemia explicitou a maneira como, não somente perante as instituições, mas enquanto lógica hegemônica operante nas sociedades industriais ocidentais, existiriam mortes e mortos mais toleráveis que outros, vidas mais humanas que outras (Furtado, 2018). Com isso em pauta, uma série de questões da pandemia emergem: as medidas de isolamento social ou falta delas, a falta ou lentidão de planos institucionais de combate/prevenção à COVID-19 para com populações

vulneráveis ou em maior situação de risco, a forma como o processo do morrer está sendo afetado pela pandemia, além da maneira como isso pode afetar todas as nossas concepções de tal processo e de seus agentes. Conforme as reflexões tecidas anteriormente, a concepção ocidental de morte se mostra quase que avessa à morte, num sentido de sua quase negação, de colocar esta enquanto processo que deve se concretizar idealmente no anonimato, não por causa de uma impossibilidade de ver o morto, mas sim devido ao tabu da morte, o qual varia a partir das configurações sob as quais esta ocorreu.

Além disso, para além do processo do morrer, há também a questão dos rituais funerários do morto e da prerrogativa familiar para efetuar tais ritos, de identificar e velar seus mortos. Esse cenário do processo do morrer foi desestruturado pela pandemia e, nesse sentido, também é fundamental alertar para os perigos de se universalizar as agências e representações a respeito da morte e do morrer com base nas representações e processos mortuários da sociedade industrial ocidental. Conforme discutido, morte e morrer agenciam toda uma cosmologia maior específica e, assim, é fundamental ir para o lado oposto ao do perigo etnocêntrico de generalizar impactos da COVID-19 nos processos de morte, morrer e luto de todas as sociedades.

Em suma, como questionamento conclusivo deste ensaio resta a pergunta de como a COVID-19 afetará nossas representações e experiências da morte e luto em um momento em que seu atualmente mais expressivo agente catalisador, a pandemia, for uma realidade felizmente superada.

Referências bibliográficas

- ELIAS, N. 2001 [1983]. “Envelhecer e Morrer: alguns problemas sociológicos”. In: *A Solidão dos Moribundos, seguido de Envelhecer e Morrer*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FIGUEIREDO, C. A.; MEIRELLES, M. 2014. Vida e morte no Araguaia: do lido com a morte e a memória dos desaparecidos políticos. 29º RBA, Natal/RN, mimeo. 18p.
- FURTADO, C. de C. 2018. Mapeando silenciamentos: morte, biopoder e a gestão estatal de corpos e pessoas em situação de rua no município de Porto Alegre. *RELA - Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 5(2): 15-36.

- GUIMARÃES, S. 2020. Sobre mães, bebês e as cerimônias funerárias Yanomami em meio a pandemia da covid. *Boletim extraordinário CAAF/Unifesp de enfrentamento da Covid-19. Mortos e mortes da covid-19: saberes, instituições e regulações*, 1(12): 8-14.
- _____. O drama ritual da morte nos Sanumá. *Tellus, Campo Grande - MS*, 10(19): 111-128.
- KUBLER-ROSS, E. 1996 [1969]. “Atitudes diante da morte e do morrer”. In: *Sobre a Morte e o Morrer: o que os doentes terminais têm para ensinar médicos, enfermeiras, religiosos e aos seus próprios parentes*. São Paulo: Martins Fontes. p. 23-49.
- MARX, Karl. 2006 [1846]. Sobre o Suicídio. São Paulo: Boitempo. p. 21-52.
- MAUSS, M. 1979 [1921]. “A expressão obrigatória dos sentimentos”. In: OLIVEIRA, R. C. O. (org.). *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática (Col. ‘Grandes Cientistas Sociais’, 11). p. 147-153.
- NAGAFUCHI, T. 2019. Um olhar antropológico sobre o suicídio: devir, formas de vida e subjetividades. *Revista M. Rio de Janeiro*, 4(7): 101-124.
- _____. A urgência do debate sobre o suicídio das pessoas LGBTQIA+: experiência e subjetividade. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, 2(1): 103-127.
- REZENDE, P. A. de. 2014. (No)body: implicações da morte anônima e do desaparecimento sobre a categoria de “pessoa natural”. PPGAS/UFMG, Mimeo.
- RODRIGUES, J. 2006 [1983]. “De um mundo a outro”. In: *O Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ. p. 39-58.
- SANTOS, F. M. 2018. O morto no lugar dos mortos: classificações, sistemas de controle e necropolítica no Rio de Janeiro. *Revista M., Rio de Janeiro*, 3(5): 72-91.
- SIMMEL, G. 2018 [1909]. A Metafísica da Morte. *Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho*, 14: 177-182.
- VIERTLER, R. B. 1983. “Implicações adaptativas do funeral ao processo de mudança social entre os Bororo do Mato Grosso”. In: MARTINS, J. de S. (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Hucitec. p. 291-302.

- VITENTI, L. D. P. 2014 Além do suicídio: identidade, morte e rituais entre Atikanekw de Manawan. 29^a RBA, Natal/RN, mimeo. 13p.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1985. “Entre outros: mortos, deuses, xamãs, matadores.” In: *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 465-525.

Recebido em: 30/04/2021

Aceito em: 14/06/2021