

“A partida da promessa”: o rito de luto evangélico e os objetos dos mortos¹

Andreia Vicente da Silva*

Resumo

Nas produções brasileiras sobre o enlutamento predominam estudos de ritual que enfatizam comunicações entre vivos e mortos. De forma diferente, os evangélicos foram apresentados como tendo uma vivência do luto marcada pelo afastamento daqueles que faleceram. Neste artigo pretendo discutir essa versão interpretativa utilizando para tanto as dinâmicas relacionadas aos objetos dos mortos. No caso analisado, os objetos dos mortos são utilizados como instrumentos para a manutenção das relações entre vivos e mortos e para construção de significados relacionados à saciedade emocional dos enlutados. Meu objetivo é demonstrar possibilidades de ritualizações de luto criadas no cotidiano pelos evangélicos através das quais ocorrem reinvenções das fronteiras entre leis e práticas e o abrandamento do luto. Neste ponto, os objetos são suportes especialmente interessantes já que a multiplicidade dos seus usos e a contingência das representações associadas a eles permite re-interpretações e trânsitos entre os significados utilizados pelos atores em questão.

Palavras-chave

Rituais de morte. Objetos. Evangélicos.

Abstract

In Brazilian productions about bereavement predominate ritual studies that emphasize communication between the living and the dead. Differently, evangelicals were presented

¹ Este artigo foi desenvolvido a partir do material que compõe um dos capítulos de minha tese de doutorado (VICENTE DA SILVA, 2011b).

* Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pesquisadora de antropologia urbana e religião. Professora da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). E-mail: dcia Vicente@gmail.com.

as having an experience of mourning marked by the distance of those who died. In this article I intend to discuss this interpretive version using both the dynamics related to the objects of the dead. In the analyzed case, the objects of the dead are used as tools for maintaining relationships between the living and the dead and to construct meanings related to satiation of emotional mourners. My objective is to demonstrate the possibilities of mourning ritualizations created in everyday by evangelicals through which occurs reinventions of boundaries between laws and practices and mitigation of mourning. At this point, the objects are especially interesting since it supports the multiplicity of its uses and the contingency of representations associated with them allows re-interpretations and transits between the meanings used by the actors in question.

Keywords

Death rituals. Objects. Evangelicals.

(RE) Pensando a inserção evangélica no universo ritual de luto brasileiro

Apesar de existir bastante material bibliográfico disponível a respeito do luto, não há muitos consensos sobre o que seria essa experiência nem quais práticas levariam aqueles que o vivenciam a superá-lo. Na versão psicanalítica, por exemplo, o luto já foi descrito como a recorrência de “profundo desânimo, perda do interesse pelo mundo externo, inibição da atividade em geral, incapacidade de amar” (MENDLOWICZ, 2000: 88).

Em antropologia, a passagem pelo luto é um tema de estudo clássico e foi abordada a partir de representações e comportamentos coletivos nos mais diversos universos etnográficos. Durante esse período, os sobreviventes – geralmente os parentes mais próximos ou mesmo os habitantes de uma aldeia ou povoado – podem ser submetidos a obrigações que visam a separá-los, purificá-los e incorporá-los a um novo estatuto (HERTZ, 1960). Da mesma forma, o luto foi compreendido como ferramenta ritual útil para transformar o morto em ancestral (BENDAN, 1969), como rito de passagem

(VAN GENNEP, 1977), e também como forma de vencer as tensões sociais (TURNER, 1953)².

Nas produções brasileiras sobre o tema, há predominância de pesquisas feitas a partir da análise dos sistemas religiosos. O ponto central das argumentações é a existência de crenças e práticas derivadas de uma longa tradição católica que enfatiza a comunicação entre os vivos e os mortos. Em algumas dessas cosmologias o defunto pode, guardadas certas regras, comunicar-se com os vivos (REESINK, 2009) e transitar entre os mundos (SOARES, 1990). Há grupos religiosos que defendem a possibilidade de que se realizem intercessões e incorporações mediúnicas (CAVALCANTI, 2004), enquanto outros acreditam na manutenção de lugares e objetos sagrados que permitiriam visitas daqueles que já partiram (CRUZ, 1995). Enfim, diversas são as crenças e os procedimentos descritos como sendo manifestações de luto que incluem comportamentos ativos e comunicações efetivas iniciadas tanto pelos enlutados quanto por aqueles que morreram.

De modo contrário, se a exuberância das manifestações de luto é vista pelos estudiosos como a marca da maior parte das relações com a morte nas expressões religiosas do campo brasileiro, os evangélicos foram apresentados como tendo uma vivência do luto marcada pelo afastamento dos mortos. Ao ler algumas obras que tratam do assunto, percebo que a distinção do luto evangélico foi apresentada a partir de algumas ideias base – tanto aqui em nosso país como no cenário internacional. A primeira delas diz respeito às características históricas do protestantismo que, em confronto com o catolicismo, negou a possibilidade de acesso dos vivos sobre o destino dos mortos (CHAUNNU, 1978). Em um processo que se desenvolveu de forma gradual ao longo da história, práticas como acender velas e dedicar rezas diante dos túmulos e dos cruzeiros dos cemitérios se tornaram alvo de sanções doutrinárias (ISAMBERT, 1975). Opondo-se aos ritos católicos,

² Esclareço o leitor que neste artigo não estou tratando dos “ritos de enterro” que notadamente são realizados para dar conta do corpo do morto. Meu foco está nos rituais de luto que objetivam estabilizar os sentimentos surgidos a partir da perda ocasionada pela morte. Já que compreendo os “rituais de morte” (de enterro e luto) como um processo complexo com formas e intensidades diversas e variáveis, é necessário analisar cada um desses processos com muito cuidado. Ao leitor interessado na etapa anterior remeto à leitura da minha tese de doutorado (VICENTE DA SILVA, 2011b).

os evangélicos “abandonaram parcialmente” o espaço do cemitério – visto como lugar de predominância católica – e negaram a continuidade das relações influentes dos vivos no controle do destino dos mortos. Além disso, consideram – rechaçando as crenças de origem africanas (FRY, 2000) – as aparições de espíritos como influências demoníacas.

A contraposição institucional – fruto dos movimentos que surgiram no contexto da reforma protestante (ANDREUX, 1975) – ao longo do tempo fez surgir entre os evangélicos uma espécie de “cosmologia de corte” que prevê a compartimentalização do mundo com separações claras entre os espaços para atuação dos vivos e dos mortos. Assim, estabeleceu-se um sistema de bipolaridades que prevê segmentações como céu e inferno; salvo e condenado; bem e mal. Essas bipolaridades são reconhecidas, no universo evangélico, através, por exemplo, da assertiva bíblica de que “após a morte segue-se o juízo” (PINEZI, 2003). Seguindo estas afirmações, o estudioso da antropologia da morte observa que aqueles pesquisadores dedicados à pesquisa da ocorrência desse fenômeno no universo evangélico geralmente o enfocam a partir das ideias de vida e morte como opostos fundamentais. Seguindo essa metodologia, existe um esvaziamento das práticas intermediárias de intercessão pelos mortos.

Ao construir um sistema cosmológico de combates e de cortes, passou-se a viver a morte como um evento moral (CHARMAZ & MILLIGAN, 2007). Nesse modelo, o destino póstumo de cada pessoa está diretamente ligado à atitude individual de adesão a fé cristã com todos os comprometimentos morais que essa escolha impõe. Para os evangélicos, há a certeza de que o futuro da alma é decidido em vida e que o enlutado nada pode fazer para mudar a condição daquele que partiu. Não existem fórmulas de negociação com o sagrado. Após a morte, o morto está salvo ou condenado irremediavelmente.

Creio que essa valorização da qualidade existencial da pessoa no momento da sua morte também dificulta para o pesquisador interessado neste universo etnográfico a observação das características dos rituais de luto entre os evangélicos. Afinal, normalmente, não há mecanismos disponíveis para que os vivos possam tentar reverter a condição de uma morte mal resolvida. Não há possibilidade de comunicação entre vivos e mortos. A interpretação da estrutura do mundo e das dinâmicas que envolvem o “espírito” daquele que faleceu não prevê ritos formais ou procedimentos cotidianos que sejam

capazes de modificar um destino já estabelecido ou que dêem aos vivos alguma possibilidade de comunicação ou de interação com os mortos.

Com um olhar muito cuidadoso nos rituais de morte evangélicos realizei um cuidadoso levantamento bibliográfico³. Verifiquei que a maior parte dos autores pesquisados apresentam a morte evangélica a partir de uma inversão principal na qual se trabalharia a finitude humana a partir da ideia de contestação. Seja entre pentecostais históricos (NOVAES, 1983), neopentecostais (SOARES, 1990) ou mesmo protestantes históricos (PINEZI, 2003) esta experiência foi sempre descrita como vivenciada a partir da perspectiva da valorização da vida eterna, da transitoriedade do corpo mortal, da sua naturalização e negação. A recorrência nos diferentes estudos foi descrever o mundo protestante como uno e coeso enquanto o católico seria múltiplo e segmentado (DAMATTA, 1997). Na versão protestante, visão de corte, seria impossível descrever continuidades justamente pela inexistência de mecanismos simbólicos que possibilitassem a manutenção das relações entre vivos e mortos. Saliento que esse argumento foi defendido na maior parte das vezes a partir de evidências comparativas com o modelo vigente no catolicismo no qual as relações entre vivos e mortos se pautariam na perspectiva da multiplicidade de possibilidades de relacionamentos e interações entre os vivos e os mortos⁴. Foi assim que autores como REIS (1991) apresentaram os pontos nevrálgicos da conduta evangélica em relação aos mortos e à morte. Vejamos as comprovações. No novo modelo calvinista, a recomendação era um rito de enterro simples e livre de crenças na influência dos vivos sobre os que partiram. As preces, as missas e a intercessão pelos mortos – conteúdos dos rituais tradicionalmente católicos – deveriam ser evitadas justamente porque não poderiam mudar a situação de um destino que já teria sido traçado durante a vida (REIS, 1991).

³ Durante todo o meu curso de doutorado fiz sistemáticos levantamentos bibliográficos tanto em bibliotecas brasileiras quanto em bibliotecas francesas, além de consultas a revistas e jornais especializados das áreas de antropologia, sociologia e história. No terceiro ano do meu doutorado, viajei para Paris, na França, onde permaneci por seis meses realizando um apanhado desses estudos.

⁴ Na contemporaneidade notam-se grandes transformações nos ritos de luto. Para uma compreensão dessas mudanças remeto o leitor a alguns textos (REESINK, 2003; BAUMAN, 1998; CHARMAZ & MILLIGAN, 2007).

Quais seriam então as “alternativas” encontradas pelos evangélicos para a vivência do luto? Durante minha etnografia⁵ entre os pentecostais de algumas Igrejas Evangélicas Assembléias de Deus em Praia de Mauá, Magé, no Rio de Janeiro, percebi que meus observados mantêm uma relação muito complexa com seus mortos. Todavia esta se manifesta, na maioria das vezes, fora do espaço do cemitério sob a forma de “ritos informais”. Desta feita, neste artigo, quero chamar atenção para um desdobramento importante do luto evangélico. Se durante o enterro a incomunicabilidade com os mortos é reforçada (VICENTE DA SILVA, 2011b), na etapa seguinte, observam-se diversos mecanismos através dos quais os enlutados interagem com aqueles que faleceram. Entre estes se encontra o uso de objetos dos mortos para as ritualizações de luto.

Todavia, antes de começar a discussão a respeito das possibilidades encontradas para a vivência do luto evangélico é preciso esclarecer minha opção pela utilização do conceito de “ritualização”. Inicialmente, essa escolha se deu a partir da percepção de que o conceito de rito em sua formação clássica – com suas dimensões práticas marcadas, com seus comportamentos corporais coordenados e/ ou cerimoniais públicos formalizados, com suas etapas e hábitos repetitivos (TURNER, 1953) - não conseguiria sozinho alcançar os diferenciais dos rituais evangélicos de luto. Afinal, o abandono dos formalismos e dos procedimentos rituais repetitivos foi uma das maiores recusas da Reforma Protestante e se prolongou de diversas formas ao longo da história dos grupos religiosos herdeiros dessa tradição.

⁵ Durante os anos de 2008 a 2010 realizei trabalho de campo em algumas Igrejas Assembléias de Deus em Praia de Mauá, no cemitério local, nas casas dos fiéis. Os dados utilizados aqui foram obtidos ao longo deste período e deram origem a minha tese de doutorado que trata dos rituais evangélicos de morte. De maneira geral, me contraponho à tese de simplificação da morte evangélica e defendo a existência de múltiplas estratégias para a inserção destes atores no terreno dos ritos de morte no Brasil que envolvem contrastes, confrontos, apropriações, aproximações e afastamentos em relação ao catolicismo dominante. Em artigo anterior apresentei alguns dados em relação à pesquisa no cemitério (VICENTE DA SILVA, 2011a). Neste texto, o caso de Samanta exemplifica parte do trabalho de campo realizado com foco muito específico nas histórias de vida. Nos casos discutidos, a morte de alguém próximo aparece como um momento de experiência forte que em si mesma não se resolve. Neste caso, aspectos relacionais e interacionais foram acessados pelos enlutados para a vivência do luto e para a superação dos traumas provocados pela morte. (VICENTE DA SILVA, 2011b).

Essa sensação de inadequação do conceito de ritual clássico foi crescendo durante a realização do meu trabalho de campo no qual percebi um certo descompasso entre os ritos e as regras institucionalizadas e as elaborações individuais feitas por essas pessoas logo após o momento da ruptura. Os evangélicos, como bem demonstraram os estudos mais recentes, apresentam um perfil “iconoclasta” (MAFRA, 2002; ROBBINS, 2009) que leva em conta tanto os fatores individuais, como as influências do seu grupo religioso, de outras religiões e da sociedade mais ampla nas suas construções rituais. Neste sentido, a introdução de outros elementos tais como o uso de objetos, sonhos, visões, profecias, visitas aos cemitérios e a realização de rituais interacionais foram vistos por mim como alternativas de relações e de interação com aqueles que já se foram (VICENTE DA SILVA, 2011b).

Entretanto, para compreender esse desdobramento do luto evangélico foi preciso buscar um outro cabedal conceitual que circunscrevesse que práticas poderiam ser definidas como ritos. Mello & Vogel (2002) explicaram que durante algum tempo os especialistas corroboraram a ideia da possibilidade de desaparecimento dos ritos justamente pela influência dos processos de laicização e secularização, ou mesmo pelo triunfo da ciência, da tecnologia e do individualismo – características dos tempos modernos e pós-modernos. No entanto, de modo contrário, a existência desses mesmos elementos incentivou a criação de novas formas de observação dos rituais. No seio dessa multiplicidade, estão tanto as manifestações rituais formais – que já haviam sido delimitadas na teoria clássica – como aquelas atividades ritualizadas cotidiana e/ou individualmente. O que distingue as “ritualizações” dos outros atos sociais não é a delimitação de um momento ou lugar específico para sua realização ou o desencadeamento de tal ou qual grupo de etiquetas. Agir ritualisticamente implica tomar determinado fator ou circunstância como gerador da necessidade emocional de produção de respostas simbólicas. Tal como a entendo, “ritualização” é uma maneira estratégica de ação, mesmo que essa ação não seja reconhecida pelos agentes como ritual.

Focalizando especificamente um evento de morte, vemos que esse fato bruto gera uma forte sensação de irreabilidade na consciência dos enlutados que se torna um poderoso motor propulsor para a realização de ritualizações. Um grande conjunto de relações foi desestabilizado e precisa ser reordenado. Há alguém que não está mais lá e que tem que ser re-posicionado. Existem memórias e objetos materiais que precisam ser organizados. Há

relacionamentos desestruturados. Além do difícil desaparecimento do corpo morto, das ânsias e faltas que a morte provoca, existe uma enormidade de outras sensações, emoções e situações a serem superadas.

No difícil caminho de retorno à normalidade através da aceitação e da acomodação da perda, existem ideias e expressões disponíveis e possíveis em cada grupo social. O primeiro desses repertórios é aquele que compõe os cerimoniais formais de enterro e luto e que estão disponíveis tanto no imaginário coletivo quanto na própria institucionalização da morte. Certos procedimentos obrigatórios levam em conta práticas que foram efetivadas como partes da própria estrutura social. No entanto, existem aqueles procedimentos que são marcados pela informalidade, reflexividade e relacionalismo. Estes também devem ser levados em consideração e são os principais componentes dos “novos rituais contemporâneos” (BELL, 1997). Dados do meu campo revelam que durante o luto acontecem discussões cotidianas e compartilhamentos de pontos de tensão onde os símbolos circulam nas redes de relações. Esses momentos são tomados como “ritualizações”, pois, é a partir deles que as necessidades emocionais são trabalhadas.

Diante dessas opções, a teoria situacionista de rito apresenta-se como uma ferramenta interessante de investigação antropológica. Afinal, nessa modalidade conceitual não há ordem ou sequência rígidas para as atividades ritualizadas. Tanto os ritos formais como os informais, as ocasiões cerimoniais ou a vida cotidiana, as ações voluntárias ou involuntárias, conscientes ou inconscientes podem revelar importantes traços de interações ritualizadas. A ideia defendida é que os enlutados descubram os caminhos mais efetivos para expressão da sua dor a partir da vivência cotidiana da perda. As relações estabelecidas durante o tempo de vida, assim como a referência do grupo social ao qual o enlutado pertence são elementos importantes na busca do tempo e do local onde o ritual está sendo praticado.

A partir destas indicações, escolhi o caso estudado neste artigo para demonstrar uma das possibilidades de luto adotadas por meus interlocutores. No caso apresentado aqui, a decisão da enlutada de despojar-se dos objetos da filha morta ou de colecioná-los esteve diretamente relacionada à produção de significados que a ajudassem na vivência da perda. Neste sentido, os suportes materiais são especialmente interessantes, pois auxiliariam no enfrentamento do luto justamente pela plasticidade de seu uso e pela multiplicidade de

significados disponíveis para sua interpretação. Daí, serem mecanismos importantes para flexibilização das fronteiras entre leis e práticas – vistas como o ponto central de tensão do luto evangélico. Como instrumentos analíticos, são úteis se observados a partir do contexto e não engessados em significados pré-determinados.

Desta feita, meu objetivo aqui é circundar certas condutas que os evangélicos consideram ou não realizáveis ao longo dos ritos de luto. A riqueza do relato individual revela os procedimentos trabalhados para ultrapassar a dor e a melancolia provocadas pela morte nesse universo simbólico moral e de cortes. Sugiro que a qualidade do luto e a potência dos sentimentos que aciona nos vivos se relacionam de maneira direta com a questão da determinação moral do destino daquele que partiu e com o preenchimento emocional necessário à estabilização da dor (COLLINS, 2004).

Os objetos da morta: o despojamento e a retenção

Dar destino aos objetos de um morto é sempre um trabalho difícil e doloroso. A reorganização das roupas e dos pertences do falecido pode ser cercada de algumas dúvidas e até de disputas entre os parentes mais próximos daquele que morreu. As dinâmicas que envolvem os rumos dados aos objetos dos mortos são inúmeras. Afinal, eles podem ser considerados parte daquele que morreu e utilizados para reiterar ou não a continuidade da sua presença no mundo. Como bem demonstraram MILLER & PARROT (2009), seu despojamento pode servir como mecanismo controlador do processo de separação e sua retenção ajudaria a criar possibilidades de continuidade de relacionamentos e de memória.

A história de Samanta⁶, uma mulher de quarenta anos, crente da Igreja Assembléia de Deus da Fé, em Praia de Mauá, Magé, no Rio de Janeiro revela

⁶ Samanta se tornou evangélica na juventude. Durante uma série de entrevistas ela me descreveu sua infância, juventude e vida adulta. Samanta nasceu em uma família nuclear de pessoas ditas sem religião. No entanto, ao longo da adolescência aproximou-se do espiritismo e do candomblé por influencia de amigos e parentes mais distantes. Como ela mesma descreveu, a conversão a Igreja Assembléia de Deus representou uma grande “virada” em sua vida e só aconteceu quando ela tinha 25 anos.

algumas passagens importantes dos ritos de luto evangélicos envolvendo objetos, sua retenção e despojamento. Retomo os acontecimentos pretéritos ao mesmo tempo em que procedo à análise.

Samanta me descreveu como ocorreu o falecimento de sua filhinha, Laura, uma menininha de cinco anos. Há alguns anos, Laurinha – como é comumente chamada pelos familiares – ficou doente. Durante uma semana, todos os dias sua mãe a levou ao posto de saúde do distrito com febre e dor no corpo. Os médicos diziam que a criança estava com uma “virose”, medicavam com antitérmicos e mandavam voltar para casa. Ao cabo de sete dias, Laurinha piorou muito e já chegou à unidade de saúde desacordada e sem sentidos. Naquele momento, os médicos se conscientizaram da gravidade do estado de saúde da menina que foi imediatamente colocada em uma ambulância e encaminhada para o Hospital Municipal de Piabetá, em Magé. Em seguida, ela foi removida para outro hospital público, agora na cidade do Rio de Janeiro, que é referência no diagnóstico de doenças infecto-contagiosas. No dia seguinte, veio a descoberta: Laurinha estava com meningite, doença que quatro dias depois levaria a criança à morte.

Em meio há muitas lágrimas, Samanta lembrou comigo a dor contínua e dilacerante pela qual passava já havia três anos. O ponto forte do relato de Samanta envolveu inconformação. Ela me explicou que nunca pensara em se afastar de sua filhinha. Disse-me que sempre havia sonhado em ter uma “menininha”. O fato é que antes de Laura nascer, Samanta teve dois filhos homens. Quando já havia desistido de engravidar novamente, eis que sem planejamento algum lá veio a caçula que ela tanto desejara. Após o recebimento da notícia de que realmente era uma filha, Samanta ficou apaixonada e, durante todo o tempo em que Laurinha esteve com ela, a mãe lhe dedicou cuidado, carinho e atenção. Diante de um cenário de profundo apego emocional, Samanta não conseguia entender o porquê de uma morte tão precoce e buscava explicações: descaso médico, fatalidade ou designo divino? Qual teria sido o motivo para sua perda? Ela se questionava: “se Deus havia me dado a filha que eu tanto queria, porque agora ela teria sido tirada de mim?” De acordo com ela, nos primeiros momentos do luto, sua reação foi de não aceitar, desesperar-se, deprimir-se.

Assim como fez Samanta, sentir-se perplexo diante da morte de uma criança é o caminho de muitas mães e pais enlutados. Afinal, não se trata de uma morte esperada. A morte de uma criança nas sociedades ocidentais

contemporâneas é um acontecimento que vai contra os rumos do que é normalmente aceito como desdobramento do “ciclo de vida” – nascimento, crescimento, amadurecimento, envelhecimento e morte. De acordo com HUMPHREYS (1981), essa sensação de “anormalidade” está relacionada a uma diminuição importante no número de mortes, principalmente de crianças, e um aumento na expectativa de vida dos mais velhos. Esse fenômeno ficou conhecido como “transição demográfica” e ocorreu progressivamente nos últimos 150 anos (ARIÈS, 1949). Fruto dos desenvolvimentos médicos-científicos, nesse novo momento, os pequeninos adquiriram o direito e a obrigação de sobreviverem para o futuro, inclusive sendo algumas vezes vistos como fonte da “imortalidade” dos pais e mesmo da humanidade (HOFFMANN, 1993). O fato é que as reações a uma perda dessa natureza, além da emocionalidade individual evidente, envolvem também sentidos coletivos que se expressam do ponto de vista do valor adquirido pelas crianças em nossa cultura.

Contudo, a história da morte de Laura envolvia ainda outro agravante: a meningite – que é uma doença infecto-contagiosa gravíssima que mata muitas crianças em todo o mundo todos os anos. As decisões de Samanta imediatamente após a tomada de conhecimento do diagnóstico e da morte da filha devem ser compreendidas, levando-se em consideração também o quadro médico da menina. De acordo com minha informante, logo que recebeu a notícia da morte de Laura, além da enorme dor que lhe sobreveio, sua grande preocupação foi com o bem estar dos outros dois filhos. Diante disso, juntando-se a inconformação produzida pela perda e o medo vivido a partir da ideia de contaminação do espaço, Samanta ordenou a retirada dos objetos de Laura da sua residência e seguiu para a casa do cunhado onde permaneceu por duas semanas. Ela me contou que tinha muito medo de retornar ao seu lar. Se em um primeiro momento, o pânico estava associado à preservação da integridade física dos filhos, em seguida esse sentimento foi intensificado pelas lembranças de Laura que naquele lugar eram ainda mais fortes. Logo que voltou para casa, Samanta se deparou com diversas roupas da filha e foi justamente a partir desse encontro que ela mudou de opinião a respeito dos pertences da filha: “eu achei muita roupa dela. Aí foi que eu falei, poxa não deveria ter me desfeito das coisinhas dela” (Samanta, 08/10/2008).

Meu objetivo aqui é utilizar o caso contado por Samanta para demonstrar uma das possíveis saídas utilizadas pelos evangélicos para ultrapassar a inconformação causada pela morte e para manter a memória de seus mortos. Afinal, sabe-se que não é possível controlar a forma como uma pessoa é retirada de nossa convivência pela morte. Diante do imponderável, do inaceitável, muitos se desesperam. Entretanto, em geral, pode-se dominar a forma como se tratam os objetos deixados pelo morto, principalmente quando este é um parente próximo (MILLER & PARROT, 2009). Como se poderá notar, essa foi a alternativa encontrada por Samanta para vivenciar o luto provocado pela morte de Laura.

A polêmica entre “conservar” ou “doar” os objetos dos mortos é um drama vivido por muitos enlutados. Alguns dos meus informantes me contaram suas dúvidas e dilemas a respeito da conservação, destruição ou afastamento dos objetos pertencentes àqueles que faleceram. Geralmente o ato de doar ou reter os pertences do morto está associado ao tipo de relacionamento cultivado com aquele que faleceu, a forma como o enlutado entende a morte e acontece no ímpeto da emocionalidade da própria da perda. Quando a decisão é de conservar o objeto, há outro trabalho de transformação lento e dolorido que deve ser feito. Num primeiro momento – como muitos me relataram – olhar os objetos é tarefa difícil, daí alguns decidirem doá-los ou destruí-los (um dos motivos pelos quais Samanta ordenou a retirada dos objetos da filha). Após algum tempo, se eles permanecerem com os sobreviventes, percebe-se que são formas vivas de “recordação”. Podem lembrar os gostos e os gestos de seu antigo dono. Quando funcionam como “pessoas”⁷ trazem saciedade emocional (HOSKINS, 1988). Afinal, seu sentido “re-significado” reconstitui o “ser” e a trajetória daquele que partiu.

Há uma vastíssima bibliografia que trabalha os objetos como suportes de memória. No interior deste conjunto, estão aqueles estudos que analisam o uso dos objetos dos mortos nos ritos de luto. Estes podem ter um uso

⁷ Há uma grande discussão na antropologia sobre os “objetos-pessoas”. Janet Hoskins (1988), ao estudar as sociedades da Melanésia, afirmou que naquele contexto seria muito difícil conseguir estudar as histórias dos objetos separadas das histórias de vida das pessoas. Afinal, de acordo com a autora, pessoas e coisas estão tão complexamente entrelaçadas que não podem ser desembaraçadas. O que vai definir essa relação são as trajetórias de vida.

integrativo (ROSE, 2003) - como as fotografias, por exemplo, que tem um potencial de articular ausência e presença trazendo para perto àqueles que estão distantes - ou podem ser trabalhados sob a ótica da “economia das relações” (MILLER & PARROT, 2009) na qual a destruição, o descarte e a escolha para retenção ajudariam na elaboração da perda. No universo evangélico, o uso dos objetos dos mortos no luto pode adquirir ainda um outro valor simbólico derivado especificamente de sua visão cosmológica do mundo. Esses suportes podem ser compreendidos como substitutos importantes para a impossibilidade de visualização dos espíritos daqueles que partiram adquirindo inclusive um novo sentido de “imortalidade” que é diferente da ideia combatida de aparição. Eles podem ser compreendidos como pedaços de uma existência, como meios para construir relações com os falecidos e como prova da continuidade das ações de um morto no mundo social.

O fato foi que depois da chegada ao lar e da frustração inicial de ter se deparado com um cenário de faltas, Samanta foi aos poucos se aproximando dos objetos restantes que pertenceram à filha e estes suportes a auxiliaram no trabalho difícil de reconstrução do seu luto. Como ela mesma explicou: “eu não vivia, eu vegetava”. Essa sua profunda tristeza se assemelha à passagem pelo momento secundário do luto. Como alguns especialistas explicaram, é justamente nesse período que os enlutados costumam tomar “consciência da perda”. O fato é que, àquela negação inicial e o sentimento de anestesiamento sentidos nos instantes iniciais que seguem ao falecimento, em geral são sucedidos por uma dor dilacerante, resultado da “tomada de consciência” real do poder separador da morte.

Ao longo dos dias, – tentando superar a tristeza – Samanta teve de iniciar o trabalho lento de arrumação necessário ao asseio da casa. Nesse instante ocorreu outra reviravolta. Ela encontrou e recolheu sucessivamente vários objetos de Laura que permaneceram misturados aos pertences da família. Nesse contexto, sua nova decisão foi contrária àquela anterior.

Eu guardei. Achei, não era a atual escovinha de dente dela. Achei uma escovinha dela no quintal. Que era antes dessa que ela tava usando. Guardei. Guardei a tampa da mamadeira. Guardei um bonequinho. Guardei umas roupinhas. Guardei. Ela tinha um vestidinho azul e prata com umas borboletinhas brancas que eu

comprei pra ela passar o ano novo na Figueira. Achei e guardei (Samanta, 08/10/2008).

A ideia de guardar os objetos de Laura foi a alternativa encontrada por Samanta para reinventar seu rito de luto. Tocar e visualizar os objetos – de acordo com o que ela mesma me relatou – trouxe a sensação de proximidade da filha – aquele contato que havia sido perdido a partir da morte. Esse foi o mecanismo utilizado para transformar a “inconformação depressiva” que ela sentia em alguma possibilidade de “saciedade emocional”. Para essa mãe, o sentimento mais abrandado de passagem pelo luto só foi construído a partir da abertura dos mecanismos interativos e de memória da filha. Na verdade, o ato de se relacionar com os objetos de Laura funcionou para Samanta como um “ritual interacional”. Afinal, anteriormente em suas trajetórias, mãe e filha desenvolveram um sentido emocional intenso em seus encontros (COLLINS, 2004). Essa consciência se desdobrou em outras possibilidades de renovar a união maternal mesmo após o falecimento.

A teoria das interações rituais – da qual GOFFMAN (1967) e COLLINS (2004) são grandes representantes – enfatiza que o indivíduo é um fluxo no tempo e no espaço. Ele não é apenas limitado ao seu corpo, mas abrange também suas relações. É integrado com o que está no mundo. Novas situações podem levar a novas apropriações da ideia de indivíduo que varia de acordo com as interações. Neste caso, os objetos dos mortos teriam especial eficácia simbólica à medida que podem ser apropriados como parte daquele que viveu e mecanismos de permanência do ser no mundo.

Contudo, num ambiente compartilhado, diferentes pessoas têm relações diversas com o luto. No caso da família de Laura, a decisão de guardar os seus objetos foi tomada exclusivamente por Samanta e gerou desentendimentos entre ela e seu marido. De acordo com minha informante, Fábio⁸ não desejava ver os objetos e as fotos que a esposa guardava. Ele dizia a Samanta que isso o fazia sofrer – o que me faz perceber que ele continuou regido por aquela lógica inicial do “despojamento”. A lógica do despojamento envolve a “destruição ou o afastamento dos objetos do morto” (MILLER &

⁸ Na época da entrevista Fábio congregava na mesma Igreja que Samanta e tinha 50 anos.

PARROT, 2009: 506). Contudo, seu simbolismo é precioso e revela outras possibilidades de luto. Entre alguns povos, justamente no ato de destruir está a tentativa simbólica de transformar o morto em ancestral. Esse feito não diz respeito somente ao esquecimento do falecido e sim à tentativa de fazer com que ele permaneça eternamente na memória da comunidade (MILLER & PARROT, 2009: 507). Para Fábio, afastar-se dos objetos que lembram a filha não significa descaso, nem desrespeito. Envolve sim a tentativa de transformar a dor da morte numa possibilidade serena de recordação.

Várias discussões conjugais se seguiram e Samanta ignorando os pedidos de Fábio só fazia aumentar sua “coleção de objetos póstumos”. Para tanto, contudo, precisou adotar algumas estratégias, elaborou certas “táticas” (CERTEAU, 1994). Ela separou uma gaveta do armário onde armazenou as roupas e os acessórios que pertenciam à filha morta. Quando sente vontade – e quando Fábio não está em casa – ela abre o guarda roupa, toca, cheira e olha os pertences da filha. Para Samanta, tocar nos objetos que pertenciam a Laura é como tocar e relembrar a convivência que tiveram. Este ato é totalmente compreensível se analisado do ponto de vista de uma perspectiva da “cultura material”. Nesse panorama, as relações não estão limitadas às pessoas e podem ser evidenciadas através de interesses e suportes diferenciados, como por exemplo, os objetos.

José Rogério Lopes (2010) discutiu as relações entre “coleccionismo” e “ciclos de vida”. As considerações do autor são muito interessantes para compreender as ações da minha interlocutora enquanto colecionadora dos objetos que pertenceram à filha. Esse autor explicou que as pessoas projetam afetividade às suas coleções. Esse sentimento está ligado a um sentido de preservação. Afinal, ao separar os objetos do seu “contexto natural”, eles são transformados ganhando novos sentidos. Essa modificação do significado do objeto faz com que ele seja mais facilmente re-apropriado a partir de um novo sentido que é pessoal. Ou seja, ele se “metamorfoseia” de acordo com o que o agente colecionador deseja. Por isto mesmo, admite-se que o início de uma coleção tem relação muito próxima com a trajetória daquele que coleciona. É o momento no qual ele se encontra que abre a possibilidade de colecionar e que faz com que esse hábito de “juntar coisas” ganhe intensidade e materialidade.

A morte pode funcionar como instigador dos hábitos colecionistas. Se nosso corpo é regido pela lógica da finitude e da degeneração, o processo de luto desenvolvido através da coleção de objetos daria maior fluidez à liberação do corpo do sujeito morto, recompondo através da materialidade a vida que se perdeu. Nesse sentido, instauram-se outras possibilidades de interações além daquelas consideradas “face-a-face” (GOFFMAN, 1975).

Eu mexo porque sinto um conforto, um consolo. Cada folhinha do caderno que eu viro, eu lembro. Aqui mãe, eu aprendi isso. Então eu consigo escutar. Eu consigo escutar. Eu sei que se eu escutar a voz dela, eu vou estar escutando [sic] a voz do Diabo, porque eu sei que quem foi não volta. Mas a lembrança é tão grande que é como se ela estivesse sentadinha do meu lado ali. Ainda mais que veio da escola a pastinha com livro, com tudo dela (Samanta, 08/10/2008).

Samanta me explicou que, ao mexer nos objetos de Laura, tem sensações aproximadas àquelas que ela tinha quando convivia com a menina. Essas memórias fazem parte de um tempo feliz de convivência e são reproduzidas infinitamente em seu pensamento. Por isso, pode-se afirmar que se relacionar com os objetos de um morto é um tipo de “ritual interacional” em que o enlutado busca reviver os padrões de relacionamentos que foram construídos durante o tempo de convívio (COLLINS, 2004).

Entre os evangélicos, os relacionamentos com objetos podem ser uma saída importante derivada do seu sistema de crenças que interrompe as relações póstumas com os espíritos dos mortos. Afinal, para eles existe a certeza de que o morto que partiu não retorna ao convívio dos vivos. Contudo, mesmo como instrumento propício, os relacionamentos com os objetos e o fato destes lembrarem o defunto e darem a impressão de o trazerem à vida são cercados de grandes cuidados regulatórios. Como me disseram meus interlocutores, eles procuram separar – num exercício de purificação – a ideia de “aparição” da possibilidade da “recordação”.

A polêmica envolvendo a separação entre o corpo, a alma e o espírito logo no momento da morte não é novidade na história do cristianismo e circundou as diferentes interpretações tanto dos “pais fundadores” quanto de outros especialistas contemporâneos (SEGAL, 2004). Nos primeiros escritos do apóstolo Paulo, não se tinha certeza se a subida ao céu aconteceria utilizando-se o corpo ou se a alma (*psyque*) se separava dele no instante da

passagem. Ao longo do tempo, essas distinções foram sendo sofisticadas e os conceitos apareceram com mais nitidez teológica. Um bom exemplo pode ser visualizado no combate puritano à bruxaria ocorrido na Nova Inglaterra em meados do século XVI (REIS, 1995). Naquele contexto, acreditava-se que o Diabo atacava a alma assaltando o corpo. Ou seja, separados corpo e alma, o primeiro era compreendido como a parte mais vulnerável do todo humano. Nesse sentido, quando o invólucro sucumbia aos feitiços, sabia-se que a batalha com o mal estava acontecendo e que a alma – parte permanente do ser – estava ameaçada. Ao longo do tempo, outras diferenciações apareceram. Uma das mais importantes é a separação da ideia de “posseção” – que é uma interação involuntária entre um ser humano e uma “entidade” – da noção de “feitiço” que envolve um pacto voluntário com o mal (SLUHOVSKY, 1996). Nas longas trilhas dos sentidos e nas suas possíveis re-interpretações, as igrejas pentecostais adotaram uma visão contra a feitiçaria e os espíritos malignos (FRY, 2000), evitando acreditar na possibilidade de retorno dos mortos e conferindo às aparições status de intervenções demoníacas combatidas.

Para os evangélicos das Igrejas Assembléias de Deus onde realizei minha pesquisa, nenhum morto pode falar, ouvir, nem ver. Para eles, a confirmação dessa afirmativa é uma preocupação constante que está ligada, dentre outros fatores, à distinção de outras tradições religiosas onde o morto aparece e age como alma ou espírito desencarnado (CAVALCANTI, 2004; CRUZ, 1995). No cristianismo, na maioria das vezes, a morte significa a ida do defunto para o convívio com a divindade e para fora do mundo social (BLOCH, 1998). Entretanto, se o morto não pode aparecer como “alma”, os seus gostos, as suas palavras, os seus objetos e as suas fotos servem como mecanismos propiciadores de “presença” (BLOCH, 1998). É por isso que Samanta fez questão de frisar a impossibilidade de aparição do espírito da filha. Se ela considerasse tal hipótese, teria que entender que esse tipo de relacionamento a levaria a uma prática pecaminosa e proibida por seu grupo de referência (VELHO, 1999). Diante de tal ideia, ela teria que recuar e abdicar da saída que ela encontrara para seu rito de luto. Ao invés disso, a opção tomada pela enlutada – mesmo que inconsciente – é compreender que o relacionamento com a filha está sendo feito através das “recordações” – ativadas a partir do contato com os objetos da morta.

Há ainda outro objeto utilizado por Samanta para trazer a filha para perto de si. Ao longo do tempo, ela adquiriu predileção por uma bíblia na qual a filha marcou algumas passagens pintando de azul e escreveu seu nome. Tal qual um jogo de quebra-cabeças, ela passou a recolher e guardar dentro do livro as peças que marcam e confirmam a continuidade desse relacionamento com os objetos da morta.

Eu tenho uma foto dela dentro da bíblia. Porque o Fábio não pode ver. Ele fica triste. Ele fala que eu não tenho direito de fazer isso com ele. Ele não consegue ver. Se eu quero ver, eu vejo escondido dele. Aí, eu boto dentro da minha bíblia e ainda mostro pra todo mundo. [...] Eu tenho passagem na bíblia que ela deixou pra mim. Romanos oito. [...] Foi assim: dois meses antes, eu tava na cozinha chateada, porque eu queria botar o piso na casa e não tinha como. Ela chegou e falou assim: mamãe, lê aqui [sic]. Ela tava [sic] na escolinha, mas não sabia ler. Aí ela falou assim: lê aqui [sic]. Eu falei: ai, Laurinha, mamãe tá ocupada. Eu falei assim: faz o seguinte: risca aí onde você quer e coloca aí. Só que passou. Ela deixou anotação em segunda Pedro também pra mim. Um belo dia, eu folheando a bíblia estava escrito assim: Laurinha e circulado com a tinta azul. Um recado mesmo. Ainda bem que eu não li na época porque eu não ia entender. Depois eu te mostro. [...] Eu tenho uma carta que escrevi pra ela. Escrevi tudo que eu sentia, minha saudade. Menina, eu tenho uma paixão por essa bíblia, você não tem noção e tem a foto dentro da bíblia. Porque como eu te falei, eu não posso ver a foto dela porque ele não gosta. Ai eu fico com a foto dentro da bíblia. Já quiseram me dar bíblia nova eu não quis. É essa aqui. [...]

Autora – Esse seu apego a essa bíblia é por causa dela?

É com certeza. Eu tenho minha primeira bíblia. Eu tenho uma com as folhas douradas. Tá [sic] tudo pra lá. Se um dia eu tiver que jogar essa fora porque rasgou ou molhou, eu arranco aquelas páginas e guardo. Hoje eu sinto muito remorso de ter desfeito das coisas dela (Samanta, 08/10/2008).

Os objetos – roupas, bíblia, fotos – são a ferramenta encontrada por Samanta para lembrar e reencontrar a filha morta. A bíblia funciona inclusive como suporte para a apresentação dessa “relação” para o mundo exterior ao universo da casa. Através deles é como se as duas pudessem estar novamente juntas, o que gerou enorme saciedade emocional a essa mãe enlutada (COLLINS, 2004).

Ao mesmo tempo, os textos circulados por Laura na Bíblia foram interpretados por Samanta como uma mensagem forte. A transcrição do texto da bíblia diz:

Amados, não estranheis a ardente prova que vem sobre vós, para vos tentar, como se coisa estranha vos acontecesse;

Mas alegrai-vos no fato de serdes participantes das aflições de Cristo, para que também na revelação da sua glória vos regozijeis e alegreis.

Se pelo nome de Cristo, sois vituperados, bem-aventurados sois, porque sobre vós repousa o Espírito da glória de Deus (Bíblia, I Pedro 4: 12-14).

A outra passagem citada por Samanta e que também foi sublinhada por Laura encontra-se em Romanos oito. Lá está escrito:

E aquele que examina os corações sabe qual é a intenção do Espírito; e é ele que segundo Deus intercede pelos santos.

E sabemos que todas as coisas contribuem juntamente para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados por seu decreto.

Porque os que dantes conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos.

E aos que predestinou, a estes também chamou; e aos que chamou, a estes também justificou; e aos que justificou, a estes também glorificou (Bíblia, Romanos 8: 27-30).

Na verdade, o que Samanta fez foi compreender as passagens bíblicas como recados deixados pela filha – já que a própria marcação do texto foi realizada pela criança num momento de conversa entre as duas. Após a perda, os versículos adquiriram significados atualizados que envolvem a polêmica entre vida e morte pela qual passava a enlutada. Diante dessa demanda, ela compreendeu as passagens como advertências que deveriam levá-la ao enfrentamento do sofrimento e à aceitação da morte. Sabe-se que os “contextos” a partir dos quais Pedro e Paulo escreveram os capítulos dos quais foram extraídos os fragmentos acima não são exatamente os mesmos que regem as interpretações em questão. Todavia, há vários sentidos possíveis. A prática de “intertextualização” envolve a segmentação de um texto, sua “des-

contextualização” e “re-contextualização”. Nessa lógica, o escrito pode ser transformado num artefato que fala. Essa explicação pode ser diretamente relacionada à própria “cultura bíblica” que prevê a possibilidade de que as mensagens escritas ganhem sentidos múltiplos dependendo dos anseios do leitor.

Neste sentido, a bíblia em questão tem seu potencial significativo ampliado. Ela é o livro sagrado e também um objeto tocado pela morte. Associado ao luto, esse livro ajuda a mãe a lidar com a perda da filha criando saídas para a manutenção das lembranças associadas aos acontecimentos pretéritos. As possibilidades de reinterpretação dos significados deste livro favorecem a prática do colecionismo já que neste caso, os versículos destacados da “palavra de Deus” fazem mais que retransmitir a mensagem da divindade. Retransmitem também consolo através dos desejos de Laura.

Conclusão

Diante do exposto neste caso, verifica-se que os objetos funcionaram como suportes através das quais Samanta canalizou o cuidado que gostaria de continuar tendo com Laura. De forma muito especial, através das lembranças materiais, foi possível para ela reconstituir aqueles momentos de convivência. Ao focalizar este caso e alguns outros (VICENTE DA SILVA, 2011b), foi possível perceber que a relação dos vivos com os objetos dos mortos é uma das possibilidades para os “rituais interacionais” de luto evangélicos. Uma das possíveis saídas para a incomunicabilidade com o espírito do morto que é parte fundamental deste universo cosmológico.

Neste sentido, o que se pode comprovar é que os evangélicos não esquecem ou mesmo aniquilam seus mortos. Ao contrário, como procurei apontar, é durante o enfrentamento dos “eventos” – antigos ou recentes – que os indivíduos reinterpretam e atualizam os significados de cada um dos elementos idealizados da sua cultura problematizando inclusive os padrões morais vigentes “no sistema de morte” e as possibilidades de conforto cultivadas no cotidiano do luto. O que o relato evidencia é que, ao longo do processo de enlutamento, os mecanismos interacionais entre vivos e mortos podem ser intensificados e os suportes utilizados para tanto podem ser os mais variados.

O relato aqui detalhado pode servir de ferramenta analítica para a revisão dos estudos feitos nos contextos relacionados à morte no universo evangélico. Isto porque as experiências observadas por mim e narradas por meus interlocutores deixam transparecer possibilidades de flexibilização da sua cosmologia e do seu sistema representacional. Nos momentos de luto – que muitas vezes são situações limite, nas quais os atores sociais experimentam sentimentos extremos – é possível que novas interpretações e ações surjam. Neste caso, como já disse, essa nova versão não envolve contradição e sim flexibilização a partir das margens encontradas neste sistema doutrinário.

Enfim, o caso aponta para os desdobramentos dos rituais de luto evangélicos realizados a partir dos objetos dos mortos. A “prática etnográfica” demonstrou que esses podem envolver diferentes dinâmicas relacionais tais como retenção, despojamento, re-interpretação, metamorfose. O primordial é que sejam suportes úteis na produção de significados para aqueles que vivenciam a experiência da finitude. Neste sentido, há diversos meios para a manutenção das memórias e da interação e inúmeras formas de solução para as dores, para as incertezas e para as tristezas. Afinal, não há nada mais aterrador e mais revelador do que a morte com o seu poder de finalizar e recomeçar⁹...

Referências

- | | |
|--|--|
| ANDREUX, Francis
(1975) “L’image de la mort dans les liturgies des églises protestantes”. <i>Archives des Sciences Sociales des Religions</i> , Paris, v. 39, n. 1, p. 119-126. | BAUMAN, Zygmunt
(1998) <i>O mal estar da pós-modernidade</i> . Rio de Janeiro: Zahar. |
| ARIËS, Philippe
(1949) Attitudes devant la vie et devant la mort du XVII au XIX siècle. <i>Revue trimestrielle de l’Institut National d’études démographiques</i> . Extrait de Population, n. 3 – Juil/ Sept. | BELL, Catherine
(1997) <i>Ritual perspectives and dimensions</i> . Oxford: Oxford University Press. |
| | BENDAN, Effie
(1969) <i>Death customs. An analytical study of burial rite</i> . London: Dawsons of Pall Mall. |

⁹ Dedico este artigo à memória da minha querida amiga e orientadora Clara Mafra. Durante muito tempo discutimos a respeito da morte e do luto de pessoas queridas e de como esse processo é difícil e dolorido para cada um de nós. Sinto muitíssimo a sua falta e sei que, apesar da irreversibilidade da morte, a vida permanece, infinita, imortal, poderosa...

- BLOCH, Maurice
(1998) *How we think they think. Anthropological approaches to cognition, memory and literacy*. EUA: Westview press.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro
(2004) "Vida e morte no espiritismo kardecista". *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 1-24.
- CERTEAU, Michel de
(1994) *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes.
- CHAUNNU, Pierre
(1978) *La morte à Paris. XVIe, XVIIe et XVIIIe siècle*. Paris: Fayard.
- CHARMAZ, Kathy & MILLIGAN, Melinda J.
(2007) "Grief". In: TURNER, Jonathan H. & STETS, Jan E. *Handbook of the sociology of Emotions*. New York: Springer. p. 516 – 538.
- COLLINS, Randall
(2004) *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press.
- CRUZ, Robson Rogério
(1995) *Carrego de egun. Contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DAMATTA, Roberto
(1997) *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DEBARY, Octave & TURGEON, Laurier
(2007) *Objets & mémoires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme.
- FRY, Peter
(2000) "O espírito santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: civilização e tradição em Moçambique". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 65-95.
- GOFFMAN, Erving
(1975) *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
(1967) *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. New York: Pantheon Books.
- HERTZ, Robert
(1960) *Death and the right hand*. Illinois: Free Press.
- HOFFMAN, Leandro
(1993) "A morte na infância e sua representação para o médico. Reflexões sobre a prática pediátrica em diferentes contextos". *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v.9, n.3, p. 364-374.
- HOSKINS, Janet
(1998) *Biographical objects: how things tell the stories of people's lives*. New York: Routledge.
- HUMPRHEYS, S. C. & KING, Helen.
(1981) *Mortality and Immortality the anthropology and archaeology of death*. London: Academic Press.
- ISAMBERT, François-A.
(1975) "Les transformations du rituel catholique des mourants". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 39, p. 89-100.
- LATOURE, Bruno
(2007) "Une sociologie sans objet? Remarques sur l'interobjectivité". In: DEBARY, Octave & TURGEON, Laurier. *Objets & Mémoires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme. p. 37 – 58.
- LOPES, José Rogério
(2010) "Colecionismo e ciclos de vida: uma análise sobre percepção, duração e transitoriedade dos ciclos vitais". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, jul./dez, p. 377-404.
- MAFRA, Clara
(2002) *Na posse da palavra. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- MELLO, Marco Antonio e VOGEL, Arno
(2002) Apresentação da edição brasileira. In: SEGALIN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, p. 7 – 12.
- MENDLOWICS, Eliane
(2000) "O luto e seus destinos". *Agora, Espírito Santo*, v. III, n. 2, jul./dez, p. 87-96.

- MILLER, Daniel & PARROT, Fiona
(2009) "Loss and material culture in South London". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, England, v.15, n. 3, sept., p. 502-519.
- NOVAES, Regina
(1983) "Os crentes razões para viver e para morrer". In: MARTINS, José de Souza (org). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, p.15 – 26.
- PINEZI, Ana Keila
(2003) *A vida pela ótica da esperança: um estudo comparativo sobre a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Internacional da Graça de Deus*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo.
- REESINK, Mísia
(2003) *Les passages obligatoires. Cosmologia catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, a Recife (Pernambuco – Brésil)*. Thèse (Doctorat en Anthropologie) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- (2009) Rogai por nós: a prece no catolicismo brasileiro à luz do pensamento maussiano. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 29-57.
- REIS, Elizabeth
(1995) "The devil, the body, and the feminine soul in puritan New England". *The Journal of American History*, EUA, v. 82, n. 1, p. 15-36.
- REIS, João José
(1991) *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ROBBINS, Joel
(2009) "Pentecostal Networks and the spirit of globalization. On the social productivity of ritual forms". *Social Analysis*, Portugal, v. 53, n. 1, p. 55-66.
- ROSE, Gillian
(2003) "Family Photographs and Domestic Spacings: A Case Study". *Transactions of the Institute of British Geographers*, England, New Series, v. 28, n. 1, p. 5-18. Mar.
- SEGAL, Alan F.
(2004) *Life after death. A history of the afterlife in the religion of the west*. EUA: Doubleday.
- SLUHOVSKY, Moshe
(1996) "A divine apparition or demonic possession? Female agency and church authority in demonic possession in sixteenth-century France". *The Sixteenth Century Journal*, EUA, v. 27, n. 4, p. 1039-1055.
- SOARES, Mariza de Carvalho
(1990) *O medo da vida e o medo da morte, um estudo da religiosidade brasileira*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- TURNER, Victor W.
(1953) "Lunda rites and ceremonies". *New Series*, England. n. 10. p. 335-388.
- VAN GENNEP, Arnold
(1977) *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.
- VELHO, Gilberto
(1999) *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- VICENTE DA SILVA, Andréia
(2011a) "Rituais interacionais: o enterro evangélico". *Intratextos*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 01-16.
- (2011b) *Ritualizando o enterro e o luto evangélico: compartilhamento e incomunicabilidade na experiência da finitude humana*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Recebido em
março de 2013

Aprovado em
agosto de 2013