JOURNAL OF EDUCATION, SCIENCE AND HEALTH – JESH
Revista de Educação, Ciência e Saúde
DOI: https://www.doi.org/10.52832/jesh.v6i1.682
Home page: https://bio10publicacao.com.br/jesh
e-ISSN: 2763-6119

RITUAIS FÚNEBRES EM MEMÓRIAS DE VELHOS EM PEDRO II – PI

FUNERAL RITUALS IN MEMORY OF THE ELDERLY IN PEDRO II – PI

RITUALES FUNERARIOS EN MEMORIA DE LOS ANCIANOS EN PEDRO II – PI

Francisco das Chagas Barroso Uchôa[1]; Marilha Vieira de brito[2*]; Nádia Alves Lima[3] Jennyffer Teles Gomes 4[4]; Samuel de Souza Alves 5[5]; Antonio da Silva Carvalho Filho 6[6]; Manoel Auriélio de Carvalho Lopes7[7]; Francisca Jaciara Braga dos Santos 8[8]; José Lucas Araújo do Nascimento 9[9]

[1]Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (UESPI). Professor de História na Escola Estadual de Educação Profissional Deputado José Maria Melo pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC-CE), Guaraciaba do Norte, Ceará, Brasil; [2]Doutorado em Genética e Melhoramento pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Professora de Biologia na Escola Estadual de Educação Profissional Deputado José Maria Melo pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC-CE), Guaraciaba do Norte, Ceará, Brasil; [3] Mestre em Tecnologia Educacional – Universidade Federal do Ceará – UFC. Servidora Pública na função de Professora da Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA, nos cursos de Ciências Contábeis e Administração. Professora Formadora nos cursos de Administração Pública UVA/UAB. Coordenadora de Tutoria UVA/UAB. Mestre em Tecnologias Educacionais na Universidade Federal do Ceará - UFC. [4] Especialização em História Geral- Instituto Superior de Teologia Aplicada (UNINTA). Professora de História na escola municipal E. M. T. I Epitácio Brito de Oliveira, Chaval, Ceará. [5]Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira (FARMAT). Professor de História na Escola Estadual CETI João Alves de Macedo pela Secretaria de Educação do Estado do Piauí (SEDUC-PI), Juazeiro do Piauí, Piauí, Brasil; [6]Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (UESPI). Professor de História na Escola Estadual CETI Professor Antônio dos Reis e Silva pela Secretaria de Educação do Estado do Piauí (SEDUC-PI), Boqueirão do Piauí, Piauí, Brasil; [7]Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor de Filosofia na Escola Estadual de Educação Profissional Deputado José Maria Melo pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC-CE), Guaraciaba do Norte, Ceará, Brasil; [8]Especialista em História Geral (FECET). Professora de História na Escola Municipal Higino Nunes pela Secretaria Municipal de Educação de Magalhães de Almeida, Maranhão, Brasil. [9]Mestre em Artes pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Diretor da Escola Estadual Quilombola Luzia Maria da Conceição - Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC-CE), Croatá da Serra, Ceará, Brasil.

*Autor correspondente: marilhabio@hotmail.com.

Recebido: 15/04/2026| **Aprovado**: 12/05/2026 | **Publicado**: 19/05/2026

Resumo: Este artigo versa sobre as mudanças dos rituais fúnebres em memórias de velhos residentes no município piauiense de Pedro II, descrevendo-se as transformações das estratégias do bem morrer e do preparo para morte. O estudo foi constituído a partir das narrativas de pessoas de pouco mais de cinquenta e sessenta anos, socializados no catolicismo e residentes na zona rural. Para sua construção, foram utilizados os procedimentos metodológicos da história oral e o entrecruzamento das memórias dos diferentes entrevistados. Três indícios apresentam-se como resultados: o primeiro diz respeito aos velórios que ficaram mais curtos e o rito mais simplificado, além de haver diminuído o número de pessoas que vão às sentinelas (velórios). O segundo se refere ao entoamento das orações, no qual foi simplificado, sendo que algumas orações deixaram de ser entoadas. O terceiro refere-se à manifestação pública do luto, pois as mudanças de sensibilidade diante da morte provocaram um estranhamento nas manifestações públicas da dor no circuito social analisado. A pesquisa aponta alterações nas formas como as comunidades lidam com os funerais e a morte, este resultado é decorrência da progressiva institucionalização das práticas envolvendo a doença e a morte.

Palavras-chave: Memória coletiva. Ritos fúnebres. Morte. Piauí. História Oral.

Abstract: This article discusses the changes in funeral rituals in the memories of elderly residents of the municipality of Pedro II, Piauí, describing the transformations in strategies for a good death and preparation for death. The study was based on the narratives of people in their fifties and sixties, socialized within the Catholic faith and residing in rural areas. The methodological procedures of oral history and the cross-referencing of the oral memories of the different interviewees were used. Three findings emerge: the first concerns shorter wakes and a simpler rite, as well as a decrease in the number of people attending wakes. The second refers to the recitation of prayers, which has been simplified, with some prayers no longer being recited. The third refers to the public expression of grief, as changes in sensitivity towards death have led to a sense of estrangement in public displays of sorrow within the analyzed social context. The research points to changes in the ways communities deal with funerals and death; this result stems from the progressive institutionalization of practices involving illness and death.

Keywords: Collective memory. Funeral rites. Death. Piauí. Oral history.

Resumen: Memoria colectiva. Ritos funerarios. Muerte. Piauí. Historia oral. Este artículo analiza los cambios en los rituales funerarios en la memoria de los residentes mayores del municipio de Pedro II, Piauí, describiendo las transformaciones en las estrategias para una buena muerte y la preparación para la muerte. El estudio se basó en las narrativas de personas de cincuenta y sesenta años, socializadas en el catolicismo y residentes en zonas rurales. Para su construcción, se utilizaron los procedimientos metodológicos de la historia oral y la referencia cruzada de las memorias orales de los diferentes entrevistados. Surgen tres hallazgos como resultados: el primero se refiere a los velatorios, que se han vuelto más cortos y el rito más simplificado, además de una disminución en el número de personas que asisten a los velatorios. El segundo se refiere a la entonación de las oraciones, que se ha simplificado, y algunas oraciones ya no se cantan. El tercero se refiere a la manifestación pública del duelo, ya que los cambios en la sensibilidad hacia la muerte han causado una sensación de extrañamiento en las expresiones públicas de dolor dentro del contexto social analizado. La investigación señala cambios en las formas en que las comunidades manejan los funerales y la muerte; Este resultado se deriva de la progresiva institucionalización de prácticas relacionadas con la enfermedad y la muerte.

Palabras-clave: Memoria colectiva. Ritos funerarios. Muerte. Piauí. Historia oral.

1 INTRODUÇÃO

Este Artigo versa sobre as mudanças nos rituais fúnebres em memórias de velhos[1] residentes na zona rural de Pedro II[2], na faixa etária dos cinquenta e sessenta anos, socializados no catolicismo, os quais têm prioridade em narrar sobre essas mudanças devido a sua longa experiência com a morte e os funerais nas comunidades em que se inserem. Ao longo da segunda metade do século XX, essas pessoas vivenciaram e analisaram as transformações nos ritos fúnebres em Pedro II, em especial no trânsito entre as zonas rural e urbana e de forma mais distinta após o final dos anos 1980 quando um mercado da morte começa a conformar-se na cidade. Esse mesmo aspecto é evidenciado por Hoffmann-Horochovski (2008) e Rodrigues (2006), na qual identificaram que o processo de urbanização e modernização do Brasil, características da virada do século XX ao

[1] Neste artigo, opta-se pelo uso do termo "velhos" não como categoria biológica ou marcador pejorativo, mas como categoria histórica, social e discursiva, construída nas relações culturais que atravessam as experiências do envelhecimento. De acordo com Guita Grin Debert (1999) é perceptível que a velhice é resultado das transformações sociais do tempo social. Essa discussão volta-se para uma nova construção da imagem da velhice na sociedade capitalista, a velhice torna-se objeto para o mercado de consumo, não se fala mais de velhos ou velhice, mais sim de terceira idade, "idade de lazer" - ao qual a velhice pode ser considerada um descuido ou maus hábitos, "as rugas ou a flacidez se transformam em indícios de lassitude moral e devem ser tratadas com a ajuda dos cosméticos, da ginástica, das vitaminas, da indústria do lazer" (Derbet, 1999, p.78). Por fim, ao utilizarmos a expressão velhos, pretende-se tensionar os usos normativos e higienizados de expressões como idosos ou terceira idade, frequentemente associadas a discursos institucionais que suavizam ou ocultam as desigualdades, silenciamentos e exclusões vivenciadas por esses sujeitos.

[2] O município está localizado na microrregião de Campo Maior, compreendendo uma área irregular de 1.948 km2, tendo como limites os municípios de Domingos Mourão, Lagoa de São Francisco e São João da Fronteira ao norte, ao sul com Milton Brandão, Buriti dos Montes e Jatobá do Piauí, a oeste com Capitão dos Campos e a Leste com Estado do Ceará.

XXI, que acarretou em mudanças dos rituais funerários, especialmente com a expansão dos hospitais e os cuidados funerários realizados por empresas uma institucionalização do morrer.

Nessa pesquisa, objetiva-se analisar as mudanças das atitudes diante da morte nas comunidades interioranas do município de Pedro II a partir da segunda metade do século XX, período no qual são nítidas as transformações na sensibilidade do brasileiro diante da morte.

Especificamente procuramos compreender como as comunidades se preparavam para a realização do funeral em casa, as transformações das práticas no entoamento das orações durante a realização dos funerais e a alterações nas sensibilidades desses sujeitos diante do luto. Por outro lado, pretendemos verificar se estas mesmas mudanças advindas da modernização se constituem nos espaços interioranos, visto que eles não estão totalmente isolados desses valores modernizantes (Velho, 1999; Koury, 2003).

Para tanto, partimos dos testemunhos de sujeitos velhos residentes ou residiram parte de suas vidas nessas comunidades interioranas[3]. Nesse sentido, sua longa experiência com a morte lhes dá autoridade para falarem sobre essas mudanças ou permanências dos rituais fúnebres e nas transformações das expressões do luto, ou melhor, entender o desuso em guardar e manifestar publicamente o luto. Nossos narradores são quatro homens e uma mulher que descreveram a sua experiência com o morrer através do seu testemunho oral, apresentaram indícios interessantes das modificações do lidar com a morte e o morrer em Pedro II, o que nos leva a defender a tese de que a ritualização e os cuidados com o fenômeno da morte se modificaram com o decorrer das últimas três décadas.

Metodologicamente utilizamos a história oral como ferramenta na coleta dos dados. Consideramos um método essencial para o estudo das memórias ao permitir coletar as lembranças dos sujeitos, que são ligadas à dimensão da memória coletiva/lembranças do grupo, isto é, a memória individual depende do seu relacionamento e convívio com os grupos nos quais o indivíduo se insere ao longo de sua trajetória, "não há lembranças sem que de alguma forma seja possível relacioná-las a um grupo" (Halbwachs, 2006, p.42). Por conseguinte, a história oral poder-se-ia dialogar com as relações cotidianas, costumes e crenças populares, que não passaram por um registro documental.

> Portanto, a história oral é um procedimento, um meio, um caminho para produção do conhecimento histórico. Traz em si um duplo ensinamento: sobre a época enfocada pelo depoimento – o tempo passado, e sobre a época na qual o depoimento foi produzido – o tempo presente. Trata-se, portanto, de uma produção especializada de documentos e fontes, realizada com interferências do historiador e na qual se cruzam intersubjetividades. (Delgado, 2010, p. 16).

Desta feita, esse procedimento é plausível para as pretensões do trabalho, porque nos permite adentramos na memória coletiva, não obstante nas tradições e simbologias dos entrevistados perante a morte. Portanto, compreendemos a história oral como uma "produção especializada de documentos e fontes, realizada com interferências do historiador e na qual se cruzam intersubjetividades" (Delgado, 2010, p. 16). Porquanto, a

[3] Nesse trabalho optamos por usar nomes fictícios nos depoimentos apresentados. Os nomes atribuídos às testemunhas tiveram como objetivo de preservar a identidade e a integridade dos(as) colaboradores(as). Os depoimentos foram concedidos de forma voluntária, mediante consentimento informado, respeitando os princípios éticos da pesquisa em História Oral. As testemunhas são identificadas no texto pelos nomes fictícios Maria Silva, José Ribamar, Francisco Silva, Nonato Rodrigues e Roberto Sousa.

possibilidade de registro das sensibilidades e atitudes destes sujeitos tornou-se possíveis a partir da aplicabilidade desse procedimento.

2 CAMINHOS DA PESQUISA

A presente pesquisa caracteriza-se como de natureza **descritiva**, uma vez que busca registrar, analisar e interpretar as transformações ocorridas nos rituais fúnebres a partir das memórias de antigos moradores do município de Pedro II, no estado do Piauí[4]. A abordagem adotada foi qualitativa, centrada na compreensão das experiências e significados atribuídos pelos sujeitos às práticas relacionadas ao bem morrer e ao preparo para a morte.

O estudo foi desenvolvido com base em narrativas de indivíduos com idade superior a cinquenta e sessenta anos, residentes na zona rural e socializados no contexto do catolicismo, considerando-se que tais sujeitos vivenciaram diferentes momentos históricos e culturais relacionados aos ritos fúnebres. Como procedimento metodológico, utilizou-se a história oral, por meio da realização de entrevistas, permitindo a coleta de relatos de memória e experiências vividas. Ademais, o artigo se ancora nos estudos sobre a História Social da morte, especialmente com as contribuições de Philippe Ariès, ao discutir a passagem de uma morte doméstica, ritualizada e comunitária para formas progressivamente institucionalizadas, marcadas pela medicalização, pelo encurtamento dos ritos e pela interdição das expressões públicas do luto. Essa discussão foi aprofundada por meio do diálogo com Norbert Elias, sobretudo no que diz respeito ao processo civilizador e à privatização das emoções no mundo contemporâneo.

Os dados foram analisados a partir do entrecruzamento das narrativas dos diferentes participantes, buscando identificar padrões, permanências e mudanças nas práticas funerárias ao longo do tempo. A interpretação das informações privilegiou a análise temática, possibilitando a identificação de aspectos como a redução do tempo dos velórios, a simplificação dos ritos religiosos e as mudanças nas manifestações públicas de luto. Nesse estudo, a história oral propõe uma coleta dos testemunhos como dados sobre as mudanças dos rituais funerários, mas também como procedimento epistemológico capaz de captar memórias, sensibilidades e experiências não registradas em fontes escritas. Desta feita,

> A história oral não tem sujeito unificado; é contada de uma multiplicidade de pontos de vista, e a imparcialidade tradicionalmente reclamada pelos historiadores é substituída pela parcialidade do narrador. "Parcialidade" aqui permanece simultaneamente como "inconclusa" e como "tomar partido": a história oral nunca pode ser contada sem tomar partido, já que os "lados" existem dentro do contador. E não importa o que suas histórias e crenças pessoais possam ser, historiadores e "fontes" estão dificilmente do mesmo "lado". A confrontação de suas diferentes parcialidades - confrontação como "conflito" e confrontação como "busca pela unidade" - é uma das coisas que faz a história oral interessante (Portelli, 1997, p, 39).

Portanto, para Portelli (1997) a história oral não busca um distanciamento da subjetividade, mas potencializar um trabalho crítico com ela. Assim, o valor histórico não está apenas nos "fatos", mas nos sentidos

[4] Nessa pesquisa, a escolha do município se enquadra na perspectiva sociológica do lugar, isto é, Pedro II possui uma historicidade marcada pela transição do rural ao urbano, especialmente no período que marca o final do século XX ao XXI. Ademais, a cidade carrega um aspecto importante da pesquisa, as testemunhas fazem parte de uma rede social que marca também o convívio dos autores, o que justifica a escolha do lugar como objeto a ser pensado.

atribuídos aos fatos, nas emoções, nos silêncios e nas contradições das narrativas. Dessa forma, essa metodologia permitiu evidenciar as transformações nas formas como as comunidades lidam com a morte e os funerais, relacionando tais mudanças ao processo de institucionalização das práticas envolvendo a doença e a morte.

3 PESQUISA DESCRITIVA

3.1 Os ritos fúnebres

Os ritos fúnebres, objeto dessa pesquisa, são compreendidos como um fator socializador e agregador das relações sociais, na qual exercia papel constitutivo na vida social/familiar nas comunidades interioranas estudadas. Portanto, o escamoteamento da morte e do morrer, característico das sociedades modernas, não se apresentava nesse contexto social, anterior às décadas mencionada alhures. Defendemos a tese de que os rituais fúnebres, domesticamente presente na vida comunitária, se fragmentaram a partir das décadas de 1980 e 1990. Apoiar-nos-emos em nossos narradores, testemunhas que olham para o passado em diálogo com o presente, podem-nos traduzir os fatos e eventos que caracterizam as mudanças dos rituais fúnebres. Para tanto, concordamos que os velhos têm a função social de lembrar (Bosi, 1994) e suas lembranças não estão isoladas do contexto social. Por isso da relevância, neste trabalho, do estudo da memória coletiva, pois, como diz Halbwachs (2006), a memória nunca é um fato isolado do coletivo, ela também é produto do entrelaçamento social estabelecido. Os velhos têm nesse estudo, a autoridade em narrar sobre as representações e as simbologias da morte, no espaço social em que vivem ao longo da segunda metade do século XX, período no qual presenciaram um bom número de rituais fúnebres e as diferentes estratégias de constituição do bem morrer (Bosi, 1994; Ariès, 2012).

Nesse sentido, o "bem morrer" é diferente da concepção contemporânea de "boa morte", a divergência entre os dois conceitos aplica-se na morfologia do ritual fúnebre, vinculados a uma nova sensibilidade diante da morte, "a boa morte" significa morrer pacificamente no leito de hospital, sem sofrimentos físicos, sem consciência da aproximação da morte, o ideal é morrer em sono profundo (Menezes, 2004). Nesse viés, Rachel Aisengart Menezes (2004) relata que o conceito de "boa morte" também está relacionado à trajetória de vida do morto, caso sua existência tenha experienciado uma boa qualidade de vida, a morte é definida como boa. Essa concepção de "boa morte" constructo dos profissionais paliativistas, uma equipe médica interdisciplinar, na qual procura confrontar "a morte moderna", solitária e moribunda, consideram a participação dos familiares e profissionais no instante da morte como significativo para uma morte boa.

Esses profissionais criticam a isolamento do moribundo e o poder demasiado do médico em relação ao seu corpo. No entanto, a própria definição de "boa morte" estabelece uma capitalização do poder médico, "alcançando áreas da vida privada que, geralmente, não constituem objeto de intervenção de agentes de saúde" (Menezes, 2004, p. 169). Estas "áreas da vida privada" é basicamente o controle dos profissionais paliativos na configuração do ritual fúnebre, ou seja, a produção de uma cena do morrer, e administração dos sentimentos

familiares por estes profissionais identificam um controle aprofundado do morrer, retirando a responsabilidade da família pelo seu morto. A "cena do morrer" é administrada pela equipe médica na qual o momento da morte, propõe a perda das emoções dramáticas, o que se pretende é "investir significados positivos, tais como: sereno, tranquilo, pacífico" (Menezes, 2004, p. 187). Por conseguinte, "a boa morte" é aquela em que há controle e o preparo, sendo anunciada por uma equipe médica e psicológica, que permita coagir as emoções dos familiares.

É importante destacar que essa concepção de "boa morte" se restringe as grandes cidades, especialmente, nos ciclos familiares economicamente consideráveis. O porquê de enunciarmos esta categoria, tendo em vista que nosso espaço social estudado, a categoria de "boa morte" é desconhecida? Explica-se ao consideramos o rito fúnebre em constante processo de transformação. Além disso, quando argumentamos na modificação dos rituais fúnebres neste trabalho, ressalta se que "a morte moderna", o "morre mal" é compreendido no contexto social na qual estudamos. A morte e o sofrimento do moribundo são prolongados nos hospitais das pequenas cidades, o isolamento, angústia de querer morrer em casa é controlada pelo poder do médico (Menezes, 2004; Ariès, 2012). Assim sendo, a concepção de "morre bem" não existe, o que há é intenção de prolongar a vida e evitar a morte, mesmo que seja certa, e a presença da família, geralmente, é abolida. Desta feita, o espaço cultural e simbólico estudado, Pedro II – PI se apresenta como espaço de fronteira entre o fim do "bem morrer" e a cristalização do "morrer mal", e demasiadamente distante da concepção de "boa morte".

O que seria o "bem morrer"? Podemos compreender essa definição, ao ilustrarmos o ambiente do velório e da casa no momento da morte de um membro da comunidade. No dia do falecimento, a família enlutada encaminhava avisos da morte nas comunidades circunvizinhas e na cidade. Um dos meus narradores, ao contar da morte da mãe, estava trabalhando na roça, quando dois jovens contaram sobre o falecimento, um deles seu sobrinho. Eles não conseguiram dizer de imediato o corrido, mas para meu narrador, aquela presença atípica representava a chegada de uma notícia negativa. Avisar sobre a morte de um membro da comunidade consistia no pontapé inicial do ritual fúnebre, ou seja, a presença dos amigos na sentinela é obrigação social indiscutível, portanto, incumbem à família do morto os comunicados da morte.

Nesse contexto, bem morrer significa está acompanhado de amigos e familiares, com direito a comida, acompanhada de boas conversas, geralmente com cunho humorístico, o entrelaçamento familiar é reavido. Nas falas dos informantes, surgiram aspectos que considero próximos, a atitude diante da morte, que se diz doméstica e familiar[5]. Até a década de 1980 quando alguém morria, toda a comunidade parava os amigos e vizinhos, parentes e conhecidos, mesmos aqueles que moravam em regiões mais longínquas, vinham se solidarizar com a família do morto, era quase uma obrigação ao indivíduo colaborar e prestar ajuda no preparo da casa, do corpo e do funeral[6]. Segundo o entrevistado José Ribamar, residente na época na comunidade Pequis, quando acontecia a morte de

[5] A noção de morte familiar/ morte doméstica é apresentada na obra de Ariès (2012), História da Morte no Ocidente, na qual ele chama atenção para o fato de que, no início da Idade Média, já existia uma familiaridade com a morte, um acontecimento público. O moribundo, ao pressentir a morte, se recolhia no seu quarto, acompanhado por parentes, amigos e vizinhos cumpria todo o ritual de passagem: "pedia perdão por suas culpas, legava seus bens e esperava a morte" (Sarmento, 2006, p. 111).

[6] Nesse processo de solidariedade, os ritos fúnebres eram essenciais na travessia do morto para o além-túmulo. Segundo Reis (1991), essas cerimonias envolviam os ritos de separação "a lavagem e o transporte do cadáver, a queima de objetos pessoais do morto, cerimônias de purificação, de sepultamento, rituais periódicos de expulsão do espírito do morto da casa" (Reis, 1991, p. 89).

um conhecido, a participação no rito era imperativa*: "naquela época não, tinha que ir por obrigação, quando morria uma pessoa você tinha que parar o que você estava fazendo, é para dar apoio à família" (Ribamar, 2015).*

A noção de "bem morre", nesse sentido, corresponde ao fato de que o ritual fúnebre era vivenciado por toda a comunidade, não se morria solitário, sem orações, ou sem os cuidados ritualísticos na oferenda da alma, o fenômeno da morte era responsável por paralisar qualquer atividade realizada na comunidade, havia uma obrigação ritual, o qual fazia parte da moral do grupo, oferecer solidariedade à família enlutada era um ato de relevância moral, e de estreitamento dos laços espirituais e comunitários. Dessa forma, esse aspecto narrado ganhará transformações no final do século XX e início do XXI com advento dos aspectos da institucionalização do morrer. Assim,

> no Brasil, embora se possa verificar no final do século XIX uma mudança nos padrões de comportamento e do sentimento em relação à morte e ao morrer, essa mudança atingiu principalmente uma pequena parcela da população que vivia nas cidades, com o abrandamento dos rituais de despacho do corpo e da importância da tecnologia médica em crescendo sobre suas vidas. É a partir de 1970 que a população urbana no Brasil ultrapassa a rural, com a ampliação de uma classe média que busca ajustar-se a um novo patamar de realidade, aproximando-se com relativa rapidez das experiências civilizatórias europeia e americana (Koury, 2003, p. 71).

Nesse sentido, os velórios, nas comunidades em Pedro II, configuravam-se em ocasiões nas quais emergiam espaços de sociabilidades, pois a presença de amigos e conhecidos expressava o valor social do morto e a solidariedade aos familiares do defunto. Os laços de solidariedade eram reafirmados também através das rezas que cabiam aos vizinhos e amigos, a fim de zelar e fortalecer a alma do morto, bem como do cuidado com os vivos (parentes, amigos e vizinhos) para que não fraquejassem e enfrentassem a noite – daí a distribuição de comes e bebes. Esse fenômeno ainda é comum nas comunidades, onde, por ocasião da morte de alguém, a família prepara um grande banquete aos familiares e amigos distantes que porventura venham participar do funeral. A noite toda é regada pelo café e pelos chás; as pessoas conversam sobre variados assuntos; e, às vezes, acontece de pessoas resolverem intrigas ou fortalecerem os laços de amizades.

Percebemos essas oferendas de alimentos como elemento importante na constituição do funeral, tradição antiga que pode nos remeter a um hábito herdado de Portugal e da África, onde a presença de um bom número de pessoas no velório constituía um elemento importante do bem morrer: "tanto na África como em Portugal, os vivos – e quanto maior o número destes, melhor – muito podia fazer pelos mortos" (Reis, 1991, p. 90). Dessa maneira, o defunto atravessa a noite na companhia de parentes e conhecidos, acompanhados por chás e cafés para os visitantes. Nas palavras de José Ribamar, a vigília dos amigos na sentinela[7] representava um elemento importante na constituição do ritual fúnebre;

> [...] fator que a gente nota hoje é que nas sentinelas, ninguém chora e ninguém canta mais, às vezes só as pessoas ficam ali, algumas pessoas vão embora ai o resto da noite só o pessoal de casa mesmo. Pois é, agora é diferente, de primeiro tinha a grande vantagem era essa ninguém passava só era cheio de gente. (José Ribamar, 2015).

[7] A sentinela é a ocasião na qual a comunidade se junta para velar o morto - vigiar ou guardar o morto como alguns entrevistados ressaltam. Nas últimas décadas, o termo velório venceu o termo sentinela, apenas as pessoas mais velhas as entoam; além disso, o velório representa a redução o fim do ato de vigiar a noite completa.

Desta feita, os velórios ficaram mais curtos e o rito mais simplificado, além de haver diminuído o número de pessoas que vão a sentinelas. O tempo de permanência no velório, segundo os entrevistados, é menor quando comparado há 20 ou 30 anos, quando era costumeiro esperarem o cortejo fúnebre, após as 24 horas, sendo assim, o ritual só acabava com o cortejo até o cemitério pela manhã. Algumas tarefas, como arrumação da casa (limpeza e organização do espaço) eram desempenhadas por pessoas da comunidade, nem tudo ficavam a cabo da família, por exemplo, os altares dos santos de devoção, em muitos casos, os vizinhos contribuíam com entrega de suas relíquias a família do morto. Hoje, temos indícios na pesquisa de que o envolvimento comunitário é menor. A simplificação do rito, muitas vezes a cargo de empresas especializadas, contribuiu para a redução do envolvimento familiar e comunitário no ritual, bem como altera sua temporalidade evidenciando a tese da institucionalização do morrer. Nesse diálogo, o senhor Nonato Rodrigues também destaca este fato em sua entrevista e argumenta sobre a mesma diferença;

> Quando morre um aqui na lagoa vai todo mundo não fica ninguém, mas quando dá 10 horas da noite o povo vai dormir e ai fica só o povo da família, naquela época ficava todo mundo até de manhã até na hora de enterrar. Às vezes a gente passa a noite e não vê reza não. Os mais velhos puxavam aquelas rezas, era bonito eu achava bonito, rezavam de alto, agora só reza, o Pai Nosso, Ave Maria e Santa Maria, ali oferece alma e pronto (Nonato Rodrigues, 2015).

Nessa época, "o tempo bom", para os meus narradores, formatava o velório da seguinte maneira: após a arrumação da casa, a sala de estar era preparada para sentinela do morto, dependendo das condições financeiras da família, haveria o uso do caixão para as famílias de melhores recursos ou na maioria das ocasiões, a esteira e a porta de madeira, serviam-se de acomodação para o morto até o momento na qual era levado para o cemitério, na maioria das vezes carregado em sua rede. No decorrer do velório a casa ficava cheia, as orações eram entoadas toda a noite, os mais velhos puxavam os benditos, as incelências, o ofício de nossa senhora e por fim, o terço. Em Pedro II, cantavam-se as incelências das "Virgens das Dores", o senhor José Ribamar (2015) ao rememorá-la: "*[...] Incelências das virgens das dores, cercado de anjos, coroado de dor, só sei o início"*. Na pesquisa, encontramos certa dificuldade, por partes dos entrevistados em rememorarem as incelências, para Halbwachs (2006) a duração de uma memória está limitada à duração da memória do grupo. Isso significa dizer que há necessidade de preservação de elos entre os integrantes de um grupo para que a sua memória permaneça. Isto é, quando um grupo não preserva os elos comuns de lembranças, se verifica uma perda na preservação da memória do grupo que não permanece também como memória individual.

Sobre as orações, elas se modificaram ao longo desses anos, exemplo disso, são orações cantadas (incelências e benditos) que deixaram de ser entoadas e a prática das orações ocupa menos tempo no ritual. Os benditos e as incelências não ocupam mais presença nos velórios contemporâneos, como dito pelos entrevistados, apresenta se como indício de mudanças nos ritos fúnebres. Era costume acreditar, que para passagem segura do morto ao além, era necessário entoar as orações – principalmente os benditos – na comunidade. Havia sempre por perto uma rezadeira especializada em entoar os benditos e o ofício de nossa senhora. Nesse sentido, Van

Gennep (2013) fala da existência dos ritos de separação[8] que envolvem também momentos de expulsão do espírito do morto da casa, na qual a prática de entoar as orações, segundo meus informantes, estaria ligada a noção de passagem segura do morto ao além e ao rompimento do espírito do morto com o mundo dos vivos – ele precisa reconhecer o seu novo lugar/posição.

Podemos pensar que a sociedade contemporânea não exige ou transformou um costume antes exigido em um elemento esquecido.

> [...] hoje em dia tá resumido né, tudo hoje tá mais resumido, a gente vê essa diferença que esses valores foi ficando pra trás né, gente que reza hoje em dia tá mais pouco, gente que reza um terço eu mesmo aqui não sei muita coisa mais muita gente vem me chamar pra quando uma pessoa morre pra agente tira o terço né, que à ter o sétimo dia agente tira o terço, muita gente vem me chamar, que dia dizer é poucas pessoas que seguem essa cultura de rezar os terços. Aprendi com minha mãe a gente aprendeu na comunidade caldeirão (Maria Silva, 2015).

O ato de entoar as orações é uma atividade antiga na sociedade brasileira, associada ao catolicismo, especificamente ao catolicismo popular. Na fala tecida pela entrevistada, as pessoas que entoam ou fazem as orações em funerais, diminuíram em número; segundo ela, são poucas as pessoas que querem continuar a seguir essas práticas, "essa cultura de rezar os terços". Na sua percepção, o que mais prejudica a continuação dessas orações é o fato de a geração mais nova não ter tanto interesse em continuar com a transmissão desse costume, o qual se torna uma atividade exclusiva dos velhos (Bosi, 1994).

3.2 Preparação do Corpo

Outra etapa do ritual fúnebre, o preparo do corpo que incluía a lavagem, toalete e o uso de ornamentos. Esses cuidados tinham como função purificar o corpo do defunto das impurezas profanas, de acordo com Van Gennep (2013) esse procedimento pode ser compreendido como o rito de separação. Em consonância com Reis (1991) os ritos de separação envolvem a lavagem e o transporte do defunto a sepultura, queima de objetos pessoais, as cerimônias, o sepultamento e o luto.

Os cuidados com o corpo para elaboração dos ritos de separação envolviam uma divisão por gênero: as mulheres cuidavam de mulheres, limpavam o corpo, passavam perfume, penteavam os cabelos. Exemplo dessa divisão de tarefas pode ser resumido nesta fala; *"tinha uma mulher que morreu mais não ajudei não, porque era mulher, foi minha esposa e minha sogra que ajudaram, porque é mulher com mulher, ai botaram ela numa uma esteira de carnaúba"* (Nonato Rodrigues, 2015). Quando o falecido era homem, os homens da comunidade ficavam com a responsabilidade de cuidar do corpo. De acordo com a entrevistada Maria Silva, quando a família era responsável pelo preparo do corpo, o defunto tinha uma passagem mais segura.

> Eu lembro assim, quando era uma mulher que eu vi, que elas, outras mulheres esquentavam a água num panelão e dava o banho, depois do banho eles preparavam a pessoa como se que se tivesse vivo penteava

[8] Segundo Van Gennep (2013), os sujeitos na qual os ritos de separação não foram executados, são destinados a uma existência lamentável, são considerados mortos perigosos, pois, "desejam-se agregar ao mundo dos vivos". Era de prática nas comunidades estudadas nas segundas-feiras às 18 horas colocar oferendas às almas vagantes, luz (velas) e água para matar a sede do espírito. Segundo meus informantes esse ato era importante, pois evita que os espíritos invadissem a casa e os sonhos dos vivos.

> o cabelo né (...). Homem tira a barba, os outros homens tira a barba daquele defunto, veste uma roupinha branca coloca uma gravata, coloca meia nos pés. (Maria Silva, 2015).

Quando morria uma mulher, os cuidados direcionados ao corpo eram mais minuciosos no que tange ao uso de perfumes e os cuidados com a vestimenta. Preparava-se o corpo com o banho, geralmente usava-se o sabão caseiro, a lavagem dos cabelos era com mel ou babosa deixava-se o cabelo macio para logo penteá-lo. Escolhia-se o melhor vestido para acompanhar a mortalha. Quando o defunto era homem, o preparo se iniciava com o corte da barba e o cabelo, seguido pelo banho e a vestimenta da mortalha. Caso o morto fosse devoto de São Francisco, usava-se a roupa franciscana, a qual também comum ser usada no período de luto, como o caso descrito pelo seu Nonato Rodrigues (2015): *"teve uma mulher da Ingazeira que ela usava uma batina preta de São Francisco, passava o ano todinho usando e tirava só pra lavar era luto do marido dela".*

Como dito anteriormente, a limpeza do corpo do morto se constitui como um rito de separação, ou seja, o corpo precisa ascender-se aos céus livre de impurezas. De acordo com o relato: *"[...] Eu mesmo cortei o cabelo de um lá na Ingazeira, derrubei o cabelo, agora não pesa mais não, disse que pesa e atrasa a alma na subida"* (Nonato Rodrigues, 2015). Os cuidados perante o corpo, não se limita apenas a estética ou aparência, a simbologia da morte é nítida na fala do entrevistado, os cabelos e a unhas grandes manifestam impuridades e evitam a partida da alma para além-túmulo.

Depois que ocorrem os preparativos do corpo do morto, o velório segue a noite e a sentinela se iniciava com os benditos e incelências. Na manhã a seguinte, a "despedida", os amigos e parentes rezavam as últimas orações, [...] *a gente vai cantar bendito na hora que já vai saindo o cortejo dá um chororô nas famílias né, naquela época todo mundo cantava, ajudava* (Maria Silva, 2015). O cortejo seguia, uma parte das pessoas ficava atrás rezando e cantando, à frente o morto, geralmente carregado por homens, o uso da rede era comum – colocada sobre quatro varas de madeira que formam uma base para amarrar a rede. Como podemos observar nesta fala;

> [...] quando é bem cedo coloca na rede ai leva amarrada no pau (os punhos da rede) e no ombro um na frente e outro atrás, ajudei de mais rapaz trouxe um lá no pé da serra seis léguas [...] os homens com as redes e as mulheres com as velas acessa na mão e rezando! A rede na frente e as mulheres atrás. (Nonato Rodrigues, 2015).

A experiência da morte doméstica é alterada com os cuidados médicos e hospitalares. Dona Maria Silva (2015) refere-se a essa transição da morte familiar para morte dita hospitalar ao narrar à experiência da morte da cunhada que morreu de parada cardíaca no hospital. Ela lamentará, pois a família não esteve mais presente junto à defunta, pois logo após a saída da cunhada da UTI, o corpo se dirigiu aos cuidados da funerária e *"só exatamente às 10 horas da noite que o corpo veio, já não tinha mais ninguém só mesmo a família [...] A Maria a gente já não pode fazer isso, que é essa questão de quando vem do hospital do jeito que vem ficar*".

Os relatos coletados indicam que a institucionalização da morte influenciou nas transformações dos ritos fúnebres, tradicionais nas comunidades, retirando muito do caráter de domesticidade. Hoje, a morte contemporânea não é mais doméstica ou familiar, é hospitalar; além disso, o tratamento direcionado ao corpo, antes ato de familiares e amigos, agora passa a ser realizado por profissionais ou serviços funerários. Nesse sentido, "só depois que a morte é comprovada por uma equipe especializada é que a família pode tomar as providencias

para que o funeral e o sepultamento sejam realizados" (Sarmento, 2006, p. 119). A morte torna-se uma questão sanitária,

> Deixa de ser social, no sentido complexo da subjetividade dos sujeitos nela envolvidos – o moribundo, os familiares, as instituições, o público, toda a sociedade, enfim – enquanto rede de relações simbólicas e afetivas, e passa a ser uma questão técnica de controle higiênico para a vida. Deixa de ser um elemento natural de um ciclo de vida e começa a ser considerada como algo anormal, como um objeto não solucionado pela tecnologia médica do momento. Inicia-se, deste modo, o longo processo em que a morte começa a ser negada e vista como um constrangimento social pelo homem urbano no Brasil (Koury, 2003, p. 66).

Portanto, antes da segunda metade do século XX, o local da morte (Reis, 1991; Ariès, 2012; Koury, 2003) era a própria casa no meio dos familiares e amigos; na contemporaneidade, uma nova sensibilidade vai impulsionar a transferência do local da morte, do domicílio para o hospital, na qual se morre sozinho. Segundo Ariès (2012), na sociedade contemporânea a morte sai do espaço familiar e começa ocupar os quartos das clínicas e hospitais, antes a morte uma companheira familiar desaparece da linguagem e o seu nome tornou-se um interdito. Os ritos fúnebres passam a ter cerimônias mais discretas, orações breves; há também o encurtamento no período de luto e a presença de familiares e amigos nos funerais torna-se mais discreta, quase ausente (Hoffmann–Horochovski, 2011). Essa negação da morte (Rodrigues, 2006; Elias, 2001) é um constructo da sociedade contemporânea como afirmado alhures caracterizada pela aceleração das relações socias, marca de um cenário modernizante que constituiu uma subjetividade individualizada, que acarretou na simplificação dos ritos fúnebres, especialmente na coletivização do rito.

3.3 Sobre o Luto

"Perdeu-se o costume de luto" (Nonato Rodrigues, 2015), o luto era "a dor por excelência cuja manifestação era legítima e necessária" (Ariès, 2012, p.227). Entretanto, nas comunidades que estudamos, a expressão pública do luto se alterou nas últimas décadas, deixando de existir entre os mais jovens e mesmo entre os mais velhos. Discutiremos as mudanças das manifestações públicas do luto, em Pedro II, visto que as representações diante da morte ao longo do século XX passaram por transformações, modificando as sensibilidades diante do luto, que advogamos não serem isoladas, mas vinculadas ao processo de interdição e dessocialização da morte no processo civilizador[9]. Essas mudanças vão emergir no cenário brasileiro alterando o trabalho de luto e as expressões públicas deste sentimento.

O estranhamento da manifestação do sofrimento em público "parece vir se consolidando como tendência de universalização de uma nova sensibilidade no trato das emoções, particularmente do luto, no Brasil atual" (Koury, 2003, p.21). Quando o senhor Rodrigues (2015) enfatiza que o luto deixou de existir, relaciono essa situação ou transformação ocorrida no cotidiano em que ele vive com a mudança de sensibilidade diante da morte,

[9] Sobre o processo civilizador Norbert Elias (1993) argumenta que é um processo geral de mudanças na mentalidade humana sendo pensado como processo histórico de comportamentos, hábitos e costumes. Tomado como um todo. Essa mudança não foi "racionalmente planejada, mas tampouco se reduziu ao aparecimento e desaparecimento aleatórios, de modelos desordenados" (Elias, 1993, p.194).

um distanciamento que ao longo dos anos vem tornando nítido e vem provocando estranhamento nas manifestações públicas de dor dos homens no cotidiano comum, isto é, é cada vez mais estranho expressar a sua dor publicamente[10].

Essa mudança é explicada por Ariès (2012) como resultado de uma interdição e desaparecimento da morte no discurso e nos meios familiares[11]; essa característica seria predominante do modelo atual da sociedade contemporânea, na qual o homem morre cada vez mais no hospital e menos em sua própria casa, isto é, conclui Ariès, "a sociedade inteira se comporta como uma unidade hospitalar (Ariès, 2012, p.241)".

Nos testemunhos que analisei, os sujeitos concluem que o luto deixará de existir, e a resposta para isso é que a sociedade mudou as pessoas também mudaram. Argumenta dona Maria Silva (2015) *"são poucas as famílias que continuam a tradição, o luto como antes, isso ficou para trás; se morre a pessoa de alguém, com certeza só sabem os vizinhos, quem é próximo. Os valores ficaram para trás que eu achava bonito, era maneira que a pessoa tinha para expressar seu sentimento".*

Ela contara-nos que depois da morte da Cunhada, um sentimento forte de dor e perda lhe abateu: *"foi muito difícil pra mim porque a gente era como irmã né, ela significava muito pra mim eu gostava muito dela, foi uma experiência muito ruim passei sete dias da minha vida que achava que tinha perdido o chão" (Maria Silva, 2015).* Ela contou que, os dias de depressão foram acompanhados pela família, preocupavam-se com o fato de estar triste, acreditavam que se poderia virar um "problema de saúde". Sentindo-se constrangida pelo entorno, ela acabou não expressando sua dor publicamente, o que ela achava bonito no passado.

Observamos certa pressão social na exclusão desse sentimento, a dor passa a ser motivo de vergonha e fracasso, sendo necessário enquadrá-la. Ela viveu seu sentimento de dor sozinha. Na sua narrativa, analisamos que o seu sentimento e enlutamento perpassam, de certa forma, por uma preocupação sobre o que outros vão dizer, vigorando a necessidade de esquecer o mais rápido possível e tocar a vida: *"mas depois dos sete dias a gente esquece né, a gente foi aprendendo lidar com a perda né".* A narrativa de dona Maria Silva se mostra interessante, pois algo que anteriormente era tido como uma regra social, nos últimos anos perde esse caráter, e o "novo consenso exige que se esconda aquilo que antigamente era preciso exibir e mesmo simular o seu sofrimento" (Ariès, 2012, p.238).

O senhor Francisco Silva (2015) narra o mesmo sentimento de frustração em relação à indiferença das pessoas nos dias de hoje perante o luto e o sentimento de dor. Ele não chegou a colocar luto, mas conta que guardar luto e abstinência social era requisito importante no período de enlutamento, o que, nos últimos vinte anos, vêm desaparecendo, isso não significa que o indivíduo não esteja envolvido em seu sofrimento, na perda de um ente querido, mas sim que este sentimento vem sendo, desde a década de 1980[12], envolvido pelo processo de subjetivação e privação tornando-se algo mais pessoal e deixando de ser público.

[10] Ser discreto, desde modo, não significa que o indivíduo não esteja envolvido em seu sofrimento, que não viva a perda do ente querido, mas que este sofrimento é pessoal, e diz respeito apenas àquele que sofre (Koury, 2003, p.22). Nesse caso, me aproprio da fala de Elias (1993) na modernidade os indivíduos confinam suas emoções, banindo-as do social "para o reino do segredo" isso não significa que os indivíduos não sofram a perda de alguém, mas o costume tradicional de anos atrás (nas comunidades estudas meados dos anos 60 a 80) de manifestar socialmente esse sentimento cai em desuso e passa a ser interiorizado no indivíduo torna-se algo privado e subjetivo.

[11] Ariès (2012), analisando testamentos no final da Idade Média, ressalta que entre os séculos XVI e XVII, a reclusão começa aparecer no meio social substituindo as ritualizações e grandes gesticulações do início desse período. que os sobreviventes não esquecessem tão cedo à memória do falecido impondo abstinência das relações sócias e dos prazeres mundanos.

[12] Segundo Koury (2003), a partir da década de 60, começa a ser mais intenso o processo de individualização das relações sociais na sociedade brasileira, isto é, não são mais aceitas as regras relacionais da cultura brasileira. Alguns entrevistados situam o processo de desaparecimento do luto nas localidades na década de 1980.

> Nos bons anos[13], quando morria uma pessoa da família, quando não usava uma calça preta ou camisa preta eles botavam uma tirinha preta no bolso. Aquela tirinha significa uma referência ali morreu um. Ali é a mesma coisa de você passar aqui na estrada e você vê uma cruz aqui morreu um. Aquele luto dá a entender que pessoas por um ano por mais ou por menos quando tiver com esse luto eu não vou à festa eu não tenho muita alegria tinha sim aquele respeito por aquele que morreu pela família. De uns vinte anos para cá, não vi não, parece que acabou esse negócio de luto. Até porque nós hoje, vendo bem aqui as pessoas morrerem hoje, amanhã o pessoal está em festa brincando, coisa assim (Francisco Silva, 2015).

Percebemos nas narrativas que era esperado, da família enlutada, a sua reclusão diante do luto, o vestir preto por certo período, sua manifestação pública de dor e a abstinência social. Por outro lado, a comunidade desempenhava um papel importante no acompanhamento da família e amigos, podendo-se considerá-la como mecanismo de reintegração social ao estimular, através do afeto e da solidariedade, a aproximação entre o grupo. O luto representava um elemento chave no entrelaçamento social nas comunidades estudadas, "seguia uma série de preceitos com múltiplas funções: expressar prestígio social, mostrar a dor" (Reis, 1991, p.132). Porém, no contexto de individualidade, a morte e o luto aparecem como um problema social, pois a modernidade tem por característica a cisão dos traços sociais relacionais, o que afeta no ato de "lembrar o morto é assumir uma espécie de sociabilidade patológica" (Damatta, 1997, p. 136).

O luto nessas comunidades se manifestava externamente, como diz o senhor Francisco Silva (2015), *"nos bons anos quando morria uma pessoa da família quando não usava uma calça preta ou camisa preta eles botavam uma tirinha preta no bolso"*. Essa tirinha preta é conhecida em outras regiões no Brasil como fumo. É um pedaço de tecido preto bastante usado na década de 1960. Era colocado em torno do braço, no bolso ou no chapéu. Normalmente simbolizava o luto masculino. "*Depois desse tinha aquela divisa pegava um pedacinho de pano preto e colocava no bolso os homens, as mulheres colocavam no vestindo, um broxe preto"* (Maria Silva, 2015). Nas entrevistas, ninguém cita o termo fumo, mas sim tirinha ou divisa, porém o significado é o mesmo, simbolizar o luto.

Expressar dessa maneira o sentimento de dor é, para a comunidade, uma obrigação ritual. A cor do luto era o preto e usá-la significava que o sujeito estava de sentimento e estabelecia uma referência exterior, um "ali morreu um": quando alguém estava de estado de preto, *"o pessoal que via já sabia que foi alguém da família que faleceu"* (Roberto Sousa, 2015). Para os entrevistados, estar de sentimento significa que o sujeito está vivendo a dor da perda de um ente querido. O luto, nesse caso, significa viver a dor e o preto simbolizava a cor desse sentimento.

Observa-se, também, que a expressão "estar de sentimento" tem significados diferentes nas gerações, para geração dos entrevistados, isso significa dizer que estou de luto; para geração atual, isso implica inúmeros significados não apenas de dor, mais também outras variáveis. Da mesma maneira, o preto não simboliza mais o luto. Nos testemunhos que analisei os informantes argumentam que a *"roupa preta hoje é social, você está no movimento, você vê muita gente de preto isso não quer dizer que está de sentimento"* (Maria Silva, 2015). Desta feita, a modificação do significado do preto, alterou-se o seu uso como manifestação de enlutamento, ou seja, usar preto no cotidiano atual não se simboliza de imediato a cor do luto, anteriormente, usava-se o preto nesta única ocasião, na morte de um familiar, como dito pela fala dos narradores acima.

[13] Essa é uma categoria de tempo, subjetivada pelos entrevistados, sendo divergente do tempo padronizado e cronológico do sistema moderno e capitalista. No meu tempo, no bom tempo, os bons anos, foram alguns termos que emergiram nos testemunhos e que implicam uma diferenciação com o tempo atual marcado pela individualização e pela redução dos entrelaçamentos.

Segundo o código de luto destas comunidades, manifestava-se o luto durante um ano por ocasião da morte de pai, mãe, esposa ou marido. Em geral, períodos mais longos de luto, eram dedicados a pessoas mais próximas e períodos mais curtos a parentes como tios e primos de terceiro grau. No caso de morte de amigos próximos, coloca-se a fita. O luto tinha variações dependendo gênero; homens e mulheres deveriam pôr o luto por igual período, mas utilizando vestimentas diferentes. Os homens comumente usavam a calça e camisa preta para o luto fechado[14] de um ano (pai, mãe ou esposa); no luto aberto, poderiam usar roupas branca ou azul.

Quando era morte de parentes distantes, usava-se uma tirinha preta no bolso da calça ou chapéu para três meses de enlutamento. Se morresse um filho, tios ou avós o luto era fechado por seis meses. As mulheres seguiam o mesmo código de tempo de enlutamento, variando as vestimentas. Para o luto fechado, vestido todo preto ou batina preta de São Francisco, após o luto fechado, usava-se vestido, branco.

Outras atitudes, também evidenciavam respeito à memória do falecido, como o vestir o preto nas roupas e a postura discreta na vida pública, a reclusão social, evitando as festas: *"no tempo atrás não se tivesse festa desmarcava só depois três ou quatro meses depois"* (Nonato Rodrigues, 2015). Entretanto, mesmo sem colocar luto, mantinham-se atitudes de respeito pelo falecido, ou seja, a comunidade participativa do enlutamento através de ajuda nas tarefas domésticas ou no ato de não fazer festas durante um período do enlutamento da família.

> O luto hoje não existe mais, mas eu botei para meu pai e minha mãe eu coloquei mandei fazer uma camisa e uma calça preta. Minha mãe foi dois anos, agora meu pai só foi nove meses. No dia que ela se enterrou, uma mulher teve uma menina, a menina nasceu de noite lá no pé da serra e ela morreu aqui às 9 horas no dia 29 de maio de 1979. Eu tirava só pra lavar, foi mais de dois anos até quando se rasgou; naquele tempo os panos era fraco fininho, eu respeitei, coloquei o luto mais de dois anos, os outros não (os irmãos). Quando se passa mais tempo, vai mudando é que muda. Perdeu-se o costume de luto, luto hoje é luxo, vê o povo vestido hoje de preto pensa que é luto (Nonato Rodrigues, 2015).

O contexto atual também estranha aos olhares desses senhores "o preto é luxo", a cor não simboliza mais o sentimento de enlutamento, "o preto é social" naquele descrito pelo entrevistado era uma obrigação social, variava dependendo do grau de parentesco e gênero do enlutado, simbolizava um respeito à memória do falecido, o que atualmente causa dúvida aos entrevistados o fato de *"ninguém usa mais divisa, você não vê mais ninguém com divisa no bolso no dia a dia, e ninguém não sabe se fica lá no coração o sentimento* (Maria Silva, 2015)". Esse processo de "individualização crescente das relações sociais no Brasil atual parece tender a refrear o processo de individuação do sujeito que sofre a perda, através do mascaramento da dor do sofrimento e da morte" (Koury, 2003, p. 34).

Diante do exposto, na pesquisa em campo, coletamos testemunhos que me levaram a pensar que o lidar com a morte nas comunidades modificou-se também com o surgimento de uma nova sensibilidade na segunda metade do século XX – a morte, antes um fenômeno inteiramente social, que envolvia sociabilidades e

[14] A distinção entre luto aberto e fechado é um dos aspectos da pesquisa que não foi aprofundado; não consegui esclarecer de forma precisa a diferença entre as formas contemporâneas de luto e o luto aberto, por exemplo. Os entrevistados utilizam as categorias luto fechado e luto aberto como um par; tradicionalmente, o luto aberto segue-se ao luto fechado; apenas após o luto fechado, coloca-se o luto aberto como um período de transição para o retorno ao social, ao entrelaçamento social. Ariès (2012) aborda o luto fechado como o período de reclusão por excelência, entretanto, não identifica a presença do luto aberto como entre nossos entrevistados. Há uma diferença de intensidade entre o luto fechado e aberto, a qual se materializa na duração, no tipo de vestimenta e na reclusão. O luto fechado altera a rotina, impondo uma reclusão mais severa que o luto aberto, o qual pode ser manifesto por sinais discretos, como a fita preta ou a roupa branca. É possível que a pessoa, em casos limites, não encerre o luto fechado, entretanto, segundo nossos entrevistados, não é possível fazer apenas o luto aberto. Neste sentido, encontramos manifestações semelhantes ao luto aberto que, contudo, não são assim nomeadas pela comunidade.

solidariedade comunitárias – passa a ser compreendida como algo a ser evitado, indiferente ou interdita, a depender do caso.

Consideramos que os preparativos para a realização dos ritos funerários eram essencialmente domésticos até o aparecimento da institucionalização dos espaços sociais – especificamente da presença do hospital e da figura do médico – que esquematizaram uma nova maneira de morrer e ritualizar a morte. A morte hospitalar acaba retirando das comunidades o ato dos preparativos e cuidados com o corpo do morto – eles passam a ser serviço das funerárias na cidade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

"A morte é um problema dos vivos", pois apenas os seres humanos são capazes de compreender e reconhecer o instante da morte (Thomas, 1983; Elias, 2001), conhecê-la sempre implicou ao ser humano constituir ritos e manifestações religiosas ou mágicas perante esse fenômeno (Mauss, 2003). No decorrer do texto argumentamos que houve mudanças nas práticas e nos cuidados com o morto e o funeral e identifiquei três conjuntos de indícios dessas modificações.

O primeiro diz respeito aos velórios que ficaram mais curtos e o rito mais simplificado, além de haver diminuído o número de pessoas que vão a sentinelas. O tempo de permanência no velório, segundo os entrevistados, é menor quando comparado a 1960 e 1970, quando era costume passar a noite completa velando o morto como parte da obrigação ritual; esperava-se o final do ritual doméstico até saída para o cortejo fúnebre ao cemitério e evidentemente o enterro. Na pesquisa, percebemos que nas últimas décadas, o envolvimento comunitário é menor, fenômeno observado pelos informantes com mais veemência nos anos 1980 e 1990, período da instalação das primeiras empresas funerárias e dos espaços hospitalares que contribuíram para a redução do envolvimento familiar e comunitário no ritual, simplificando o rito e alterando sua temporalidade.

O segundo indício sobre as mudanças nos ritos fúnebres se refere ao entoamento das orações[15]. Era costume acreditar, que para passagem segura do morto ao além, era necessário entoar as orações – principalmente os benditos – na comunidade, era indiscutível a presença de uma rezadeira especializada em entoar os benditos e o ofício de Nossa Senhora. A prática de entoar as orações, segundo nossos informantes, estaria ligada a noção de passagem segura do morto ao além e ao rompimento do espírito do defunto com o mundo dos vivos – ele precisa reconhecer o seu novo lugar/posição.

Como disse dona Maria Silva, "o alimento, quando a pessoa morre para mim como católica eu acho que a pessoa necessita muito das nossas orações." As orações entoadas no velório significavam o alimento da alma para a passagem para outra vida. Existiam orações específicas para ocasião como Incelências e Benditos (orações cantadas) que exigiam dos participantes a expressão pública da dor, dos sentimentos e dos lamentos diante da

[15] No trabalho de campo, podemos observar que as práticas fúnebres dos protestantes são diferentes dos ritos fúnebres católicos, isto é, divergentes daquelas praticadas pelos seus parentes no passado. As práticas rituais são evitadas, tais como as orações entoadas nas sentinelas, acender velas é desconsiderado nos funerais evangélicos. Nos últimos anos a presença das igrejas protestantes se ampliou nas comunidades estabelecendo outra concepção sobre a morte, o que influenciará também na prática de entoamento das orações.

morte. No espaço social na qual analisamos, essas orações caíram em desuso. As orações das novenas como também dos terços passaram a serem as únicas rezadas, mas também de maneira efêmera não mais como necessidade ritual de anteriormente.

Outro indício de mudança refere-se à manifestação pública do luto. Analisando os testemunhos, percebemos que a mudança de sensibilidade diante da morte, provocou estranhamento nas manifestações públicas de dor dos sujeitos no circuito social analisado, ou seja, é cada vez mais estranho expressar a sua dor publicamente, observamos certa pressão social na exclusão desse sentimento, a dor passa a ser motivo de vergonha e fracasso, sendo necessário internalizá-la. Todas essas transformações estão relacionadas com as transformações nos entrelaçamentos familiares, que enfraqueceram juntamente com o processo de mudanças de costumes e a individualização.

A partir das décadas de 1960 e 1970, o universo social brasileiro é pertinente a essa visão ideológica de sucesso material e individual (Velho, 1999; Koury, 2003), com a qual os laços sociais entre as famílias e cada vez menores são nítidos o enfraquecimento dos laços de sociabilidade entre os grupos familiares. Os elementos identificados na pesquisa estão relacionados com essa nova roupagem da mentalidade brasileira vinculada à noção de "crescente descrença nos rituais sociais"; isso significa que esse processo modernizador dos costumes tem afetado consideravelmente a maneira como os sujeitos se comportam socialmente diante da morte e do luto.

Conflitos de interesses

Os autores declaram que não há conflitos de interesse. Todos os autores estão cientes da submissão do artigo.

Contribuições dos autores

Francisco das Chagas Barroso Uchôa – Coleta dos depoimentos e análise dos discursos; Marilha Vieira de Brito – Realização de ajustes na formatação; Manoel Auriélio de Carvalho – Realização de interpretação dos depoimentos; Francisca Jaciara Braga dos Santos – Leitura dos procedimentos metodológicos; José Lucas Araújo do Nascimento – Leitura e correção textual; Nádia Alves Lima – Realização de ajustes na formatação; Jennyffer Teles Gomes – ajustes na revisão de literatura; Antonio da Silva Carvalho Filho – Leitura dos procedimentos metodológicos; Samuel de Souza Alves - Leitura dos procedimentos metodológicos.

REFERÊNCIAS

Ariès, P. (2012). *História da morte no ocidente:* da idade média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Bosi, E. (1994). *Memória e sociedade:* lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras.

Bosi, E. (2003). *O tempo vivo da memória*: ensaios de Psicologia Social. São Paulo, Ateliê.

Delgado, L. A. N. (2010). *História oral*: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autentica.

Debert, G. G. (1999). Velhice e o curso da vida pós-moderno. Revista USP: São Paulo, n.42, p.70-83. p. 70-83

Damatta, R. (1997). *A casa e a rua.* Rio de Janeiro: Rocco.

Elias, N. (2001). *A solidão dos moribundos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Elias, N. (1993). *O processo civilizador.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Halbwachs, M. *A memória coletiva.* São Paulo: Centauro, 2006.

Hoffmann-Horochovski, M. T. (2008). *Memórias de morte e outras memórias:* lembranças de velhos. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba.

Hoffmann-Horochovski, M. T. (2011). *Rituais fúnebres em memórias de velhos.* Horizonte: Belo Horizonte, v. 9, n. 24.

Mauss, M. (2003). *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

Portelli, A. (1997). O que faz a história oral diferente. Projeto História: São Paulo, n. 14, p. 25-39.

Rodrigues, J. C. (2006). *Tabu da morte.* Rio de Janeiro: Fiocruz.

Reis, J. J. (1991). *A morte é uma festa:* ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia da Letras.

Sarmento, G. G. da S. *Até que a morte nos separe*: um estudo sobre os rituais matrimoniais e funerários numa comunidade rural fluminense. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006. 158f.

Thomas, L. V. (1983). *Antropología de La Muerte.* México: Fondo de Cultura Económica.

Velho, G. (1999) *Individualismo e cultura:* notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Narrativas Orais

José Ribamar. Entrevista realizada em dezembro de 2015, 61 anos.

Maria Silva. Entrevista realizada em janeiro de 2015, 50 anos.

Roberto Sousa. Entrevista realizada em julho de 2015, 71anos.

Nonato Rodrigues de Sousa. Entrevista realizada em julho de 2015, aos 61 anos.

Francisco Silva. Entrevista realizada em agosto de 2015, 65 anos.