No culto aos mortos, as memórias e as sensibilidades urbanas

Mara Regina do Nascimento*

Resumo: O presente artigo foi apresentado na Mesa Redonda “Memórias e Narrativas das práticas religiosas fúnebres”, integrando o IV Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) de 07 a 09 de novembro de 2012.

Palavras-chave: Memórias, Urbano, Representações da morte.

In the cult of the dead, the memories and urban sensitivities

Abstract. This paper was presented at the Round Table “Memories and Narratives of religious practices funeral” integrating the IV Meeting of the GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, at the Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), November 7-9, 2012.

Keywords: Memories, Urban, Representations of death.

I

O propósito mais amplo deste texto é o de refletir sobre os sinais do morrer e da memória da morte presentes no cotidiano urbano. E de pensar as dimensões da cidade, este espaço da experiência social da urbanidade, a partir da representação dos corpos, vivos ou mortos.

Minha proposição está dividida conforme minha experiência acadêmica de pesquisa, que, previda e limitada pelas contingências profissionais, está apartada pelo espaço que separa o Rio Grande do Sul de Minas Gerais. Neste texto, os rituais da morte católica dos setecentos e os processos de criação dos cemitérios dos oitocentos referem-se, em particular, à cidade de Porto Alegre, onde realizei a pesquisa que resultou na tese de doutoramento (NASCIMENTO, 2006). Mas, ao mencionar as modernas empresas especializadas em serviços póstumos, estarei referindo-me à minha investigação mais recente, ainda não concluída e em estágio inicial, em torno das dimensões do conceito de *conforto* para a sociedade atual, baseando minhas considerações no que venho observando sobre os contemporâneos rituais religiosos dedicados à morte, na cidade de Uberlândia, Minas Gerais.

* Professora no Instituto de História da Universidade Federal da Uberlândia. INHIS/UFU. mara.regina10@gmail.com

Caracterizadas por suas *amplas e confortáveis salas de homenagens póstumas, pelo conforto e requinte, vários ambientes decorados, serviço de copa, ambiente para descanso da família, banheiros privativos, suítes exclusivas*¹, as empresas de serviços póstumos, típicas da contemporaneidade urbana, podem ser apontadas como ícones da mudança ocorrida em direção ao que Norbert Elias chamou de rituais seculares esvaziados de sentimentos e significados construídos coletivamente, ou de afeição e ternura, marcados *pelo grau relativamente alto de reserva na expressão de afetos fortes e espontâneos*, diante das grandes situações de crise da vida humana, como a morte (ELIAS, 2001, p. 35).

Para o autor, rituais religiosos de morte são hoje *embaraçosos* para muitas pessoas e as formas seculares tradicionais de expressão do sentimento de pêsames ou condolências são pouco convincentes. Elias considera que:

morrer é no presente uma situação amorfa, uma área vazia no mapa social. [...] A tradicional aura de mistério que cerca a morte, com o que permanece dos gestos mágicos – abrir janelas, parar os relógios –, torna a morte menos tratável como problema humano e social que as pessoas devem resolver entre si e para si (ELIAS, 2001, p. 36).

Trata-se da dimensão individual da morte, apontada por Elias, que os serviços póstumos contemporâneos, com suas salas impessoais, amplas e confortáveis, procuram atender. É a satisfação individual da família nuclear, ou pouco mais que isso, que está em jogo. Como prolongamentos do processo de secularização da morte, iniciado com os projetos, implementação e regulamentação dos cemitérios públicos e extramuros das cidades brasileiras dos oitocentos (NASCIMENTO, 2006; RODRIGUES, 2005; REIS, 1995, entre outros), tais espaços de velório destinam-se a minimizar o impacto emocional que a morte de um *ente querido* e próximo pode causar.

Estas empresas/salas exclusivas para a cerimônia de velório do corpo morto não são encontráveis entre as do ramo funerário em Porto Alegre. Nesta cidade, parece ainda manter-se quase inalterado o costume que se inicia no século XIX de o lugar de enterramento e o espaço para a vigília encontrarem-se no mesmo espaço, em continuidade e comunhão. É certo que há as empresas funerárias que comercializam os caixões, preparam o corpo e o conduzem ao cemitério para que seja velado entre seus familiares. Porém, os cemitérios porto-alegrenses, todos eles, possuem suas próprias

¹ De acordo com a descrição encontrada em site de uma moderna empresa de serviços póstumos, localizada na cidade de Uberlândia, acerca da infraestrutura que pode oferecer aos seus clientes. <http://www.pazuniversal.com.br/>

salas de velório, formalmente chamadas de *capelas*. Nesta forma de operar a morte o cortejo fúnebre pelas ruas, aquele em que se poderia vislumbrar, identificar e experimentar a dor da perda, foi desaparecendo da vista dos habitantes urbanos quase que completamente desde a década de 1850², ano da inauguração do primeiro cemitério extramuros da capital, o Cemitério da Santa Casa.

Em Uberlândia, ao contrário, os cemitérios, não possuem salas de velório. Estas se constituem de locais apartados da necrópole, seus agentes cuidam de todas as etapas da economia da morte até a transladação do féretro, pelas ruas da cidade, em procissão de automóveis, em direção ao local de sepultamento. As salas, ou empresas de serviços póstumos, têm apenas e unicamente a função de oferecer a amigos e familiares do falecido a oportunidade da vigília daquele ente querido, até a hora de conduzi-lo para sua última morada, o cemitério. Estas empresas mantem níveis diferenciados de prestação de serviço, a fim de atender diversos tipos de clientes, de acordo com sua condição social e econômica. Há as mais simples, composta por salas onde os participantes do velório acomodam-se em bancos de madeira, e cadeiras mais rústicas, até aquelas mais sofisticadas, formadas por salas que abrigam luxuosos sofás, poltronas confortáveis, música ambiente, incensos que perfumam o ar e até quartos que se assemelham a suítes de hotel.

É enfocando estas diferenças, de época e de espaço, que passo às minhas reflexões.

II

Intimidados, vivemos hoje, sob o domínio do terror promovido pelas mídias a nos amedrontar com as possibilidades de interrupção abrupta e inesperada de nossas existências. Potenciais latrocínios, acidentes de trânsito, desastres ecológicos anunciados colocam em xeque a ordem imaginada para nossos projetos de prolongamento da vida... entrementes, vivemos, igualmente, despercebidos dos marcos edificatórios mais concretos e físicos da morte e do lugar onde estão nossos mortos. Quase assimilada por completo, porém com existência inegável, a presença dos lugares de sepultamento ou velório faz-se hoje imersa e unida à paisagem cotidiana, a tal ponto

² As exceções ficam por conta da comoção pública pela morte de líderes políticos, a exemplo de Júlio de Castilhos, falecido em 1903, cujo cortejo fúnebre preencheu as ruas do centro de Porto Alegre com uma multidão incontável, ou de personagens ilustres extremamente populares, como o cantor e compositor Teixeira, falecido em 1995.

que dela não pode mais se desligar.

A mesma percepção que Marjo de Theije teve, ao estudar a cidade do Recife (THEIJE, 2006, p. 65), da presença dominante das edificações religiosas na paisagem urbana, pode ser aplicada à presença dos cemitérios ou dos serviços póstumos. Para a autora, algo notável como as edificações e expressões religiosas são assaz visíveis na vida moderna contemporânea. Suas ponderações caminham no sentido de alertar para a necessária ênfase que os especialistas nos estudos do urbano deveriam dar aos aspectos visuais da presença religiosa neste (THEIJE, p. 63).

Seguindo esta pista, é possível elaborar conjecturas acerca das diferenças entre o cotidiano contemporâneo e o cenário dos oitocentos, quando as necrópoles criam-se apartadas dos espaços ocupados pelos vivos. Os cemitérios contemporâneos e os arrojados e sofisticados espaços de velório encontram-se abraçados por prédios comerciais, residências, escolas, agências bancárias. Dividem espaço com a vida mais pulsante do cotidiano urbano: com os indivíduos que caminham apressados, as crianças que são levadas à escola, homens e mulheres que conversam sentados nos bares e restaurantes, ônibus que percorrem diversos trajetos da cidade, os congestionamentos de carros. A esse movimento e a essa cacofonia juntam-se o ronco dos carros e as músicas vindas de seus estridentes alto-falantes.

Se prestarmos a devida atenção veremos que os lugares dos mortos não estão ausentes para os habitantes da cidade contemporânea; eles postam-se junto a símbolos que os identificam, como as cruzes, os mausoléus, as lápides, os jardins-sepulturas; desafiando nossas certezas sobre a ausência da manifestação da morte e do morrer da população urbana. Reforçam ainda mais nossa desconfiança sobre a pressuposição equivocadamente generalizada de que a modernidade acarreta um processo de secularização do espaço urbano e de que a urbanização é o caminho que leva ao fim das expressões do religioso na vida corriqueira e ordinária.

Acredito que refletir sobre os sinais da finitude da vida na paisagem urbana secularizada e das formas de encarar a morte, permite estabelecer a relação intrínseca entre as sensibilidades e os usos do espaço urbano para a acomodação, expulsão, repulsão e lembrança dos mortos. Parto da premissa de que a história do urbano no Brasil está intimamente relacionada à visibilidade e sensibilidades da morte.

Sejam nas vilas e cidades coloniais, passando pelas reformadas dos séculos XIX e XX, os enterramentos, os velórios e cortejos fúnebres estiveram muito presentes na

vida de seus habitantes, revelando em cada um desses distintos momentos históricos, como operam o que François Hartog chamou de ‘regimes de historicidade’ para definir como uma sociedade trata o seu passado, ou “as modalidades de consciência de si que uma comunidade humana possui e as suas formas da experiência do tempo” (HARTOG, 2006, p. 263).

Esses *regimes de historicidade* permitem perceber as espécies de produção de memória: na cidade onde os lugares dos mortos estão muito próximos dos vivos, a preocupação com o Além parece unir os indivíduos sob uma mesma perspectiva: a de que o presente e o passado unem-se em um mesmo horizonte (penso na dialética de KOSELLECK, 2006), que enlaça de forma incondicional a comunidade dos mortos com a dos vivos.

Para Koselleck, as disputas religiosas da Reforma ocasionam uma quebra da harmonia em torno dos pressupostos acerca do fim do mundo. As especulações sobre o Juízo Final deixam de dominar a consciência histórica ocidental e perdem a importância que imprimiam à moral da Cristandade do século XVI (GOMES, 2009, p. 2). Sem a presença constante das profecias apocalípticas, “as expectativas deixam de se estender para o Além e a relação com porvir transforma-se gradativamente em prognósticos racionais” (IDEM). Assim, o futuro torna-se o campo das probabilidades e o presente, espaço do cálculo e das ações.

Nas cidades movidas pela noção do progresso – uma obsessão nascida no Brasil dos Oitocentos –, a memória produz-se na desvinculação radical entre o passado (o espaço da experiência, um passado tornado atual, segundo Koselleck) e futuro (o horizonte de expectativa, um presente sempre voltado para o futuro, na perspectiva de mesmo autor). Atrelado a uma visão otimista, o futuro não é apenas o novo, mas é sempre melhor. Neste cenário, os cemitérios são o que Paul Ricoeur chama de “narrativas que exercem o trabalho de lembrança” (RICOEUR, 2005, p. 37). Os cemitérios passam a ser formas de contar, narrar a outrem as histórias do passado.

A partir destas considerações e levada por estas premissas, tenho pensado a dimensão histórica do conceito de *conforto*, sua representação e diferentes apropriações no tempo e no espaço, e suas relações gravitacionais com a representação da morte para a população urbana.

III

Na América portuguesa, desde os meados do século XVI, passando pelos períodos imperiais, até cerca da década de 1850, os ritos funerários católicos ficavam, em grande parte, a cargo de associações conhecidas como irmandades religiosas³. Imprescindíveis nas questões que envolvem a morte e responsáveis por cuidar da alma e do corpo dos irmãos congregados, tais associações fraternais deveriam, em relação aos rituais fúnebres, tratar da organização das cerimônias de enterro, da operacionalização do espaço mortuário, dos preparos para o velório e do cumprimento das práticas dos sufrágios *post mortem*.

Sob a responsabilidade destas, consideradas, na escatologia católica, as intercessoras entre os homens e o Além, os rituais endereçados à morte permanecem muito semelhantes no percurso compreendido por estas centúrias, nas quais no geral, o fiel católico manifesta sua preocupação com o recurso aos santos sacramentos, os pedidos testamentais por acompanhamento do corpo, por determinar o local do enterramento e ainda pelos pedidos de missas por almas.

A angústia dos aflitos, doentes e arrependidos, diante da eminência da morte, criara a necessidade de métodos para o *conforto* da alma daquele que, em momentos derradeiros, temia a punição no Purgatório. O Purgatório que, segundo Jacques Le Goff (1995), se instala na crença da cristandade ocidental, aproximadamente entre 1150 e 1250, representava um Além intermediário, um espaço onde os mortos passariam por uma prova que poderia ser abreviada por meio dos sufrágios – a ajuda espiritual – dos vivos. A doutrina do Purgatório implicou o aparecimento de uma série de crenças que trouxeram como resultado a necessidade incondicional da intervenção dos vivos pelos mortos. Crer na concepção de um lugar de punição, lugar este que é passageiro e efêmero e que depende das ações dos vivos, supõe duas premissas fundamentais, a primeira, a imortalidade da alma e sua ressurreição, e, a segunda, a existência de um julgamento dos mortos. Este julgamento condicionava-se à responsabilidade individual, de livre arbítrio, do homem julgado conforme os pecados cometidos sob sua responsabilidade.

³ As irmandades religiosas de homens brancos e de homens pretos, dedicadas às cerimônias fúnebres, atuavam na colônia desde o século XVI. Sobre a atuação destas no período colonial ver: MATTOS, 2001, p. 151 e SOARES, 2005, p. 135. A respeito das mesmas durante o século XVIII e parte dos oitocentos, em diversas regiões do território ver, entre outros: BORGES, 2005; BOSCHI, 1983; CHAHON, 1996; NASCIMENTO, 2006; OLIVEIRA, 1995; QUINTÃO, 2002; REIS, 1995; SOARES, 2001.

Com efeito, as indulgências, as missas e as orações de intercessão passam a ser dirigidas para o destino particular em favor de uma alma também em particular. Assim, ao mesmo tempo em que tranquiliza os fiéis (pois haveria um lugar intermediário entre um inferno definitivo e um Paraíso ao qual todos teriam a chance de ingressar), a doutrina do Purgatório também passa a gerar apreensão e insegurança (era preciso, ao longo da vida, ter uma boa conduta pessoal, cujos méritos deveriam obter o reconhecimento entre parentes, amigos ou confrades). Desta forma, afirma Le Goff, o sistema do Purgatório implicou uma definição concisa dos laços entre os vivos e os mortos, sustentados pela eficácia dos sufrágios. Organiza-se, assim, a partir desta *institucionalização* da prece uma economia de bens espirituais que revertem em benefícios e recompensas tanto para os vivos, como para os mortos.

Sob esse sistema de crença, em voga também no Brasil, sobretudo no período colonial, o serviço litúrgico ministrado pelo pároco e auxiliado de perto pelas irmandades religiosas proporciona consolo e conforto não apenas aos vivos e moribundos, mas também, segundo a doutrina vigente, aos mortos no Além. A libertação do Purgatório, ou a brevidade do estágio da alma para lá enviada, pode ser garantida em vida por qualquer católico, bastando para tal oferecer esmolas e benefícios aos pobres ou à própria associação a que pertence. Assim, preces, doações e esmolas fecham um círculo que não apenas interessa a todos, mas que se torna uma verdadeira obsessão de qualquer indivíduo. Está, portanto, estabelecido o elo íntimo e fundador da proximidade entre os vivos, os aflitos e os mortos.

Temido até mesmo por aqueles que não professam a religião católica, o Purgatório cria, neste cenário de temor, um personagem necessário e de importância crucial: o confortador, aquele que consola. Se entre os católicos, o conforto ao aflito é especialidade de um intermediário eleito pela Igreja, o pároco em primeiro lugar, e as irmandades religiosas como coadjuvantes, para os luteranos, o conforto para as pessoas angustiadas e doentes pode ser dado por qualquer um, desde que por meio da palavra de Deus, através do Evangelho. O verdadeiro conforto só está onde a palavra de Deus é corretamente administrada, através da qual o Espírito Santo realiza o seu trabalho como confortador. Aliás, esta é a palavra que Lutero usa para o Espírito Santo, o *Confortador*.

No século XVII, John Gerhard – importante teólogo luterano – escreve a obra “Pequeno livreto com poderoso conforto que podemos contrapor à morte e às tentações na angústia da morte” (GERHARD, 2000), que consiste de um Manual de ajuda a

qualquer cristão que precise consolar um irmão em sofrimento espiritual e temeroso da morte. Escrito originalmente em latim, em 1611, traduzido para o alemão em 1877 e depois para o inglês⁴ o livreto e suas lições de conforto formam um conjunto de aconselhamentos e de respostas que um pastor ou um leigo podem passar aos doentes em situação de dúvida, angústia, fraqueza e aflição por que passam os que se abatem, os que precisam de consolo ou conforto na hora da morte.

O Manual do Conforto é composto por 46 lições. São potenciais perguntas feitas pelos doentes e 46 respostas que aqueles que os cuidam— o pastor ou leigo — podem dar aos aflitos que buscam consolo no momento derradeiro de suas vidas. Entre estas perguntas, na primeira, intitulada *Encarando a morte*, a pessoa aflita diz: “Sinto que minha doença é grave. Temo que possa ser meu fim. Sei que sou mortal, mas eu não gostaria de morrer agora. Gosto da vida. Este mundo é maravilhoso”. (GERHARD, 2000, p. 13).

O confortador deve, segundo o Manual, responder:

Deu não nos criou somente para esta vida pobre e curta, mas para a vida eterna. Deus criou Adão e Eva, nossos primeiros pais, para a vida eterna. Você foi redimido por Cristo, não para esta vida sob a cruz, mas para uma vida abençoada que o aguarda no céu. (GERHARD, 2000, p. 13)

Na lição 45, se a pergunta formulada pelo enfermo for sobre o *Purgatório*, tal qual: “Temo a punição do purgatório. Sou oprimido por muitos tipos de fraquezas pecaminosas. Deus entrará em juízo comigo (SI 143.2) e me condenará ao purgatório” (GERHARD, 2000, p. 130).

O confortador deve, então, de acordo com o Manual, responder:

Qualquer pessoa, com a qual Deus entra em juízo, qualquer pessoa que não foi reconciliada com Deus durante esta vida, é condenada por Deus, não a um purgatório, que não existe; mas ao inferno no qual sofrerá eternamente. Mas toda a pessoa que se arrepende de seus pecados e crê em Cristo pode ter a certeza e tem a promessa do seu Salvador de que não precisa temer um lugar de sofrimento e tormentos... (GERHARD, 2000, p. 130)

Em qualquer uma das 46 lições, após a resposta dada pelo confortador ao aflito, há a leitura de fragmentos do evangelho, já que o conforto e resposta à aflição, entre os luteranos, só podem vir da palavra de Deus.

⁴ Há também uma tradução do Manual do Conforto para o português de 1999, feita por Horst Kuchenbecker, pastor da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, do RS.

Na escatologia católica, no século XVIII, o conforto ou a consolação espiritual do enfermo é a razão pela qual o pároco deve levar o Santíssimo Sacramento ao cristão em risco de morte e desejoso por receber a partícula consagrada. As regras e as formas pelas quais esse conforto espiritual deve ser administrado, em momentos derradeiros durante a administração da extrema-unção, estão prescritas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que, como se sabe, são, “no século XVIII, a primeira obra de legislação canônica a representar um trabalho inédito de adaptação das normas eclesiásticas à realidade luso-americana” (FEITLER; SOUZA, 2010, p. 7). Nestas, o *conforto* aparece no Título XLVII, nos parágrafos 191 e 193, que determinam:

Do sacramento da extrema-unção: da instituição, matéria, forma, ministro e efeitos deste sacramento, e a quem se deve administrar.

191. É o sacramento da extrema-unção o quinto dos da Santa Madre Igreja, de grande utilidade para os fiéis, instituído por Cristo Senhor Nosso, como definiu o sagrado Concílio Tridentino, para nos dar especial ajuda, conforto e auxílio na hora da morte, em que as tentações de nosso comum inimigo costumam ser mais fortes e perigosas, sabendo que tem pouco tempo para nos tentar.

193. Os efeitos próprios deste sacramento são muitos e principalmente três. O primeiro é perdoar-nos as relíquias dos pecados, pelos quais ainda faltava satisfazer da nossa parte, ficando por isso aliviada a alma do enfermo. O segundo é dar muitas vezes, ou em todo, ou em parte, a saúde corporal ao enfermo, quando assim convém para bem de sua alma. O terceiro é consolar ao enfermo, dando-lhe confiança e esforço, para que na agonia da morte possa resistir aos assaltos do inimigo e levar com paciência as dores da enfermidade (p. 212).

A prescrição das Constituições determina: ao entrar na casa do enfermo, o pároco, revestido com sobrepeliz e estola roxa e munido dos santos óleos em sua âmbula *com toda a decência*, deve dizer: *paz a esta casa* e, posto o óleo sobre uma mesa com toalha limpa, dá a cruz ao enfermo para beijá-la. Após as preces, o pároco ou sacerdote, faz as unções, “dizendo as palavras da forma, para que antes de morrer se lhe façam as cinco unções substanciais: nos olhos, orelhas, narizes, boca e mãos” (p. 214), nos cinco sentidos corporais, estes que nos conectam ao mundo exterior e que são responsáveis por nossas percepções. Os sentidos corporais assim considerados nesta liturgia e protegidos pelos santos óleos potencializam-se contra os três inimigos da alma, enumerados nesta mesma Constituição dos Setecentos: “o primeiro é o mundo, o segundo, o diabo e o terceiro, a carne”(p. 215).

Na continuidade do ritual católico da extrema-unção, após se fazer as cinco unções, e unguindo-se ele próprio nas costas das mãos e das palmas, o sacerdote recita, em latim, as palavras: “Por esta santa unção, por amor e misericórdia, Senhor, perdoai por suas falhas através da visão, audição, olfato, paladar e tato” (p. 215).

Neste universo, a consciência do corpo se dá pela saúde da alma. A alma aliviada, confortada pelo santo ministro, protege o corpo doente, débil, enfraquecido e suscetível aos perigos do demônio. A alma é, pois, potência. E a ela a concepção católica atribui três potências; a memória, o entendimento e a vontade. É por intermédio delas que cada um, individualmente, se salva. Mas a força da alma só se potencializa pela dimensão de seu sentido coletivo na comunidade dos fiéis.

É a partir deste entendimento da responsabilidade coletiva sobre o corpo e a alma, sua representação e da união entre vivos, aflitos e mortos que as cidades e vilas do Brasil colonial se configuram: capelas e igrejas, seus altares e santos, abrigam mortos em campas internas, ou em cemitérios nos adros dos edifícios religiosos ou então nas catacumbas das irmandades, também localizadas nestes mesmos adros. O corpo, a exemplo da alma, é sagrado, mas é impotente diante da magnitude do transcendente, e por isso teme a justiça divina. Esse corpo é resignado e não é outra coisa se não uma parte de um corpo maior, mais abrangente, que é a sociedade ela própria, um só corpo.

Fechadas em si mesmas, as cidade coloniais, suas igrejas e adros, mantem unidos vivos e mortos, pelo passado que se une ao presente. Nessas cidades o progresso não é um dado, o movimento de carroças, carretas, as ruas não são ainda compreendidas pela necessidade da oxigenação dos espaços. Os alinhamentos que proporcionam a livre circulação não imperam e a imprecisão entre o rural e o urbano, o pouco rigor na demarcação entre o público e o privado, são características marcantes. O ritmo da vida é lento. As associações e corporações dividem o espaço com uma sociabilidade religiosa marcada pela exteriorização da fé, que se reconhece como autêntica, porque é vivida em comum, aos olhos de todos.

O conforto não é, ainda, uma ideia para o corpo, para a liberdade e descanso, o conforto é, no século XVIII, expressão do consolo necessário para aplacar o sofrimento dos aflitos e moribundos sob a ameaça do Purgatório. O conforto tem a conotação de um saber religioso, uma lição aprendida e repassada de um cristão para outro, de forma que os que estiverem à beira da morte, completem a passagem com resignação e resistência às tentações. O conforto, o consolo, é chave para a libertação da alma, mas

que em consequência, também liberta o corpo.

A partir de uma nova compreensão do urbano, com a separação dos espaços e a especialização destes, que reflete a separação entre Deus e natureza e também a fragmentação entre passado-futuro-presente (citando novamente Koselleck) o termo, o conceito, a experiência do conforto passa, no século XIX, a receber uma conotação muito particular: aquela atrelada à noção de melhoramento urbano. Os corpos dos vivos e nem tanto o dos aflitos passam a merecer o conforto. Conforto é, neste novo cenário, civilização. Segundo Richard Sennett, no século XIX, “a rapidez assume uma característica diferente em virtude das inovações técnicas introduzidas nos transportes, a fim de dar maior conforto ao viajante” (SENNETT, 1997, p. 273). Hoje, continua o autor, “essa é uma condição que associamos a descanso e passividade, mas foi só aos poucos que a tecnologia transformou o movimento numa experiência passiva” (SENNETT, 1997, p. 273).

O desejo de bem-estar, a comodidade para circular pela cidade, suas ruas aplainadas, livres de obstáculos, alinhadas, cenário das seges com estofamento, dos bondes sobre trilhos contribuem, nos séculos XIX e XX, para a experiência decisiva do movimento do corpo individual. O conforto passa ser a liberdade do corpo vivo e, “no presente, aqueles que são próximos dos moribundos muitas vezes não têm capacidade de apoiá-los e confortá-los com a prova de sua afeição e ternura” (ELIAS, 2001, p. 36).

No Brasil do século XIX, as primeiras obras para a transferência dos cemitérios intramuros tiveram expressão maior nas capitais mais desenvolvidas do Império e são anteriores à separação civil entre a Igreja e o Estado. Tais reformas parecem estar em sintonia com concepções liberais, que se consubstanciam em pensamento nacional. É um período em que os centros urbanos tornam-se, por contraste aos tempos coloniais, polos irradiadores de uma rede complexa de circulação de mercadorias e transportes.

Amparadas nas noções de que o espaço urbano deve ser, por excelência, o da simetria e de que o progresso se mede pelos empreendimentos na direção de abertura de áreas para circulação, as transferências cemiteriais são, nos quadros dos projetos reformistas do século XIX, as sinalizadores dessa ideia de conforto urbano pelo livre circular.

A distinção entre o poder religioso e o eclesiástico, a separação entre o sagrado e o profano, a negação do poder clerical, a secularização dos cemitérios, durante os séculos XIX e XX, no Brasil, é uma discussão em torno da compreensão do corpo como

matéria, separada da alma humana e, portanto, não sagrado (RODRIGUES, 2005).

O adensamento das cidades tem provocado, recentemente, um retorno da convivência diária entre mortos e vivos, porém sob um novo enquadramento: as fronteiras estão diluídas e não apenas as fronteiras físicas, que fizeram brotar na paisagem urbana dos oitocentos a invenção de espaços *extramuros* para os mortos. A diluição dá-se também nas possibilidades concretas do alargamento da crença e adesão a uma comunidade religiosa, na medida em que o indivíduo pode hoje escolher, vacilar, confrontar, aderir, inserir-se em crenças nem sempre institucionais. No ápice do individualismo moderno, o corpo se faz potente e vive a ilusão desta potência.

Seria o caso de nos indagarmos sobre os limites e o quanto essa compreensão social do *conforto* reduz a sensibilidade do corpo a ponto de inverter e perverter o fundamento de que a dor humana é inseparável do ethos cristão. Em sofisticadas e confortáveis poltronas, nas salas frias e climatizadas das *homenagens* dos *Serviços Póstumos Ltda.* buscamos a anestesia para os traumas causados pela dor da separação, tentamos negociar com o tempo e esconder a corrupção que a morte põe em causa.

Resta saber se conseguimos.

Referências

BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*. Devoção e solidariedade em Minas Gerais, séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Editora Ática, 1983.

CHAHON, Sergio. *Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil*. 1808-1822. Dissertação de Mestrado (História) São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*, seguido de “Envelhecer e morrer”. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2001, 107p.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton. Estudo Introdutório. In: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da universidade, 2010, pp. 7-104.

GERHARD, Johann. *Manual de conforto para pessoas angustiadas e doentes*. Tradução Horst Kuchenbecker. Canoas: Ed. ULBRA, 2000.

GOMES, Deborah Cristine Silva. Temporalidade e História. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*. Ano I, Número I, Julho de 2009, pp. 1-4.

HARTOG, François. Tempo e Patrimônio. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.261-273, Jul/Dez 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006, 366p.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

MATTOS, Hebe. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, J. et. al. (org.). *O Antigo Regime nos trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001, pp. 141-162.

NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades leigas em Porto Alegre*. Práticas funerárias e experiência urbana. Séculos XVIII-XIX. Tese de Doutorado (História). Porto Alegre/RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006, 362p.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção e Caridade*. Irmandades religiosas no Rio de Janeiro imperial. (1840-1889). Dissertação de Mestrado (História). Niterói/ RJ: Universidade Federal Fluminense, 1995.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente*. As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICOEUR, Paul. O perdão pode curar? In: HENRIQUES, Fernanda (org.). *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005, pp. 35-40.

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além*: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SENNETT, Richard. *Carne e Pedra*. O corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 1997.

SOARES, Mariza. Histórias Cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé. In: FLORENTINO, M. *Tráfico, cativo e liberdade*. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 128-167.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro. Século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

THEIJE, Marjo de. Religião e transformações urbanas em Recife, Brasil. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 63-84, outubro de 2006.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da universidade, 2010, pp. 7-104.

Recebido em 21/12/2012

Aprovado em 03/01/2013