

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE EXTENSÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ANA CRISTINA RODRIGUES DE VASCONCELLOS

**COM QUE ROUPA EU VOU?**

Costurando a relação da morte com a Inteligência Espiritual pela agulha das  
Ciências da Religião

Recife/2025

ANA CRISTINA RODRIGUES DE VASCONCELLOS

**COM QUE ROUPA EU VOU?**

Costurando a relação da morte com a Inteligência Espiritual com a agulha da  
Ciências da Religião

Tese apresentada como requisito parcial à  
obtenção do título de Doutora em Ciências, pelo  
programa de pós-graduação em ciências da  
Universidade Católica De Pernambuco.  
Orientador: Professor Dr. Gilbraz de Souza Aragão

Recife/2025

V586c Vasconcellos, Ana Cristina Rodrigues.  
Com que roupa eu vou? Costurando a relação da morte  
com a inteligência espiritual com a agulha da Ciências da  
Religião / Ana Cristina Rodrigues Vasconcellos, 2025.  
199 f. : il.

Orientador: Gilbraz de Souza Aragão.  
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de  
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências  
da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2025.

1. Morte. 2. Medo da morte. 3. Luto.  
4. Ritos e cerimônias fúnebres. 5. Inteligência espiritual.  
6. Finito. I. Título.

CDU 236.1

Luciana Vidal - CRB 4/1338

ANA CRISTINA RODRIGUES DE VASCONCELLOS

## COM QUE ROUPA EU VOU?

Costurando a relação da morte com a Inteligência Espiritual com a agulha da  
Ciências da Religião

Tese apresentada como requisito parcial à  
obtenção do título de Doutora em Ciências, pelo  
programa de pós-graduação em ciências da  
Universidade Católica De Pernambuco.  
Orientador: Professor Dr. Gilbraz de Souza Aragão

## BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente  
 ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS  
Data: 29/03/2025 11:06:07-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Silvério Leal Pessoa

Documento assinado digitalmente  
 SILVERIO LEAL PESSOA  
Data: 28/03/2025 08:48:45-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Daniele de Castro Pessoa de Melo

Documento assinado digitalmente  
 DANIELE DE CASTRO PESSOA DE MELO  
Data: 27/03/2025 14:58:53-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Carlos Gustavo Garcia

Documento assinado digitalmente  
 CARLOS GUSTAVO GARCIA  
Data: 26/03/2025 22:11:02-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão  
(Presidente da Banca Examinadora)

Documento assinado digitalmente  
 GILBRAZ DE SOUZA ARAGAO  
Data: 26/03/2025 14:26:48-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dedico esse trabalho a alguém que se tornou muito importante para que essa escrita fosse possível. Em meio a tantas dores, choros e solidão, encontrei nessas páginas motivos para desenvolver essas linhas. Dedico esse trabalho a quem passou por essa vida e deixou uma marca incrível na minha existência. Minha dedicação vai para quem foi retirado pela morte no período de pandemia. Dedico a você! Amor da minha vida para sempre. Marco Aurélio.

## **AGRADECIMENTOS**

A conclusão desta tese marca um momento importante na minha trajetória acadêmica e pessoal. Este trabalho só foi possível graças ao apoio e colaboração de muitas pessoas, a quem expresso mais sincera gratidão.

Primeiramente, agradeço ao meu Deus, em quem estive comigo todos os dias, me ensinando e me fortalecendo em meio a tantas dores e tristezas!

Agradeço profundamente ao meu orientador professor Doutor Gilbraz Aragão, pela orientação, incentivo, paciência e dedicação ao longo de toda a pesquisa. Minha gratidão, vai além dos seus conhecimentos científicos, mas de sua capacidade de se colocar ao meu lado nesse momento tão difícil da minha vida e me incentivar a continuar.

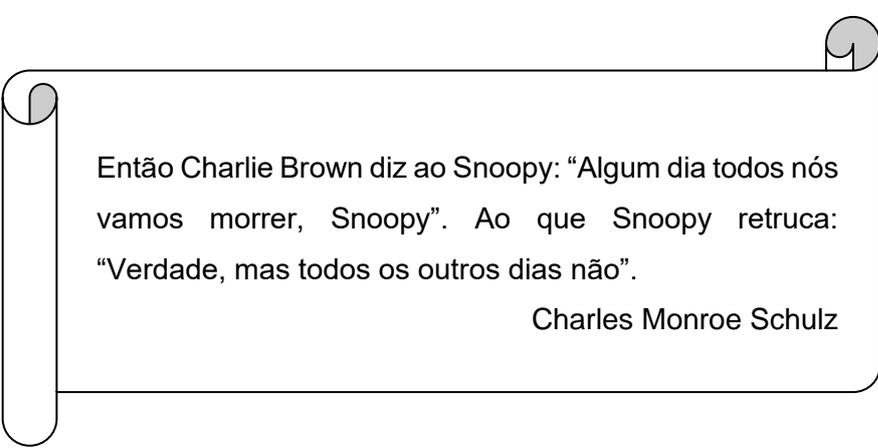
Agradeço muito aos professores que estiveram comigo nessa etapa de banca, demonstrando todo respeito e carinho. Gratidão Prof. Prof. Dr. Zuleica Dantas Pereira Campos, minha inspiração nas aulas de antropologia, Dr. Silvério Leal Pessoa, por me inspirar com sua criatividade, talento, Prof. Dr. Carlos Gustavo Garcia, pelo incentivo e dedicação ao meu trabalho e Prof. Dr. Daniele de Castro Pessoa de Melo, que tenho profundo carinho e admiração como profissional e pessoa.

Agradeço aos professores e colegas do doutorado, por todas as discussões, sugestões que contribuíram para meu crescimento acadêmico e pessoal.

Aos meus filhos, Caroline e Jonathan. Quero que sempre lembrem que meu percurso acadêmico teve vocês como incentivadores! Que essa tese, sirva para acalmar os corações de vocês quando passarem pela dor inevitável da morte de seus queridos. Ao meu genro Iago Xavier e minha nora Lorena Diniz, que sempre acreditaram e me incentivaram a alcançar este objetivo. Eu amo vocês.

Agradeço aos meus pais Manoel e Eulina (in memória) que deixaram um legado de caráter e comprometimento de vida e aos meus irmãos, Glória, a mais velha da turma, que me levava para a escola e sempre cuidou de mim, Antônio, nosso cantor e Paulo(in memória),que a morte levou tão cedo, e agradeço ao meu irmão Cristiano, "Piti" o caçula! que sempre me incentivou e me ajudou nos momentos mais difíceis da minha vida, te amo mano.

Por fim, a todos que, de alguma forma, desenvolvemos para a concretização deste trabalho, meu sincero muito obrigado.



Então Charlie Brown diz ao Snoopy: “Algum dia todos nós vamos morrer, Snoopy”. Ao que Snoopy retruca: “Verdade, mas todos os outros dias não”.

Charles Monroe Schulz

## RESUMO

Esta tese explora a complexa relação entre a morte, suas diversas fases e o desenvolvimento da inteligência espiritual, com ênfase em como esses aspectos influenciam a experiência humana diante da finitude. A pesquisa investiga o medo da morte e as estratégias de sua negação ao longo do tempo, destacando as transformações culturais e sociais que moldaram a forma como as sociedades lidam com o fim da vida. Também se examina o papel dos rituais, cerimônias e festas relacionadas à morte, como funerais e períodos de luto, no processo de enfrentamento da perda. A inteligência espiritual é abordada como um recurso fundamental para ajudar o indivíduo a lidar com a morte com mais serenidade, oferecendo um sentido de propósito e compreensão mais profunda sobre a finitude. A tese propõe uma visão holística que integra os aspectos emocionais, espirituais e culturais, enfatizando a importância de desenvolver práticas que possam diminuir o medo da morte, proporcionando uma abordagem mais compassiva e significativa no processo de morrer e no luto.

**Palavras-chave:** Morte, Inteligência espiritual, Medo da morte, Fases da morte, Finitude, Transformações culturais, Estratégias de negação, Rituais funerários, Luto, Enfrentamento da perda .

## **ABSTRACT**

This thesis explores the complex relationship between death, its various phases and the development of spiritual intelligence, with an emphasis on how these aspects influence the human experience of finitude. The research investigates the fear of death and the strategies for denying it over time, highlighting the cultural and social transformations that have shaped the way societies deal with the end of life. It also examines the role of rituals, ceremonies and festivals related to death, such as funerals and periods of mourning, in the process of coping with loss. Spiritual intelligence is approached as a fundamental resource to help the individual deal with death more serenely, offering a sense of purpose and a deeper understanding of finitude. The thesis proposes a holistic view that integrates emotional, spiritual and cultural aspects, emphasizing the importance of developing practices that can reduce the fear of death, providing a more compassionate and meaningful approach to the process of dying and bereavement.

**Keywords:** Death, Spiritual intelligence, Fear of death, Stages of death, Finitude, Cultural transformations, Denial strategies, Funeral rituals, Mourning, Coping with loss

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1.1 O TECIDO DA FINITUDE: ENTRELAÇANDO A MORTE NAS CULTURAS</b> .27	
<b>1.2 FIOS DA FÉ: A COSTURA DE SIMBOLOGIAS E TRADIÇÕES RELIGIOSAS</b> .....	31
<b>1.3 REMENDANDO O FIM: A ARTE DE DOMESTICAR A MORTE</b> .....	42
<b>1.4 RETALHOS DA EXISTÊNCIA: A MORTE SELVAGEM NO TECIDO DA MODERNIDADE</b> .....	52
<b>1.5 BORDADOS DE DESPEDIDA: TRAMAS DA MORTE ROMÂNTICA</b> .....	58
<b>1.6 ENTRE VÉUS E SILÊNCIOS: A ESTÉTICA DA MORTE ROMÂNTICA</b> .....	62
<b>2. A MORTE INVERTIDA: REMENDO NOVO EM PANO VELHO</b> .....	70
<b>2.1 COSTURAS DA ETERNIDADE: O MEDO DA MORTE E OS VÉUS DA TRANSCENDÊNCIA</b> .....	89
<b>2.2. O MANTO PALIATIVO E O CANTO DOS CISNES</b> .....	96
<b>3.ENTRE FESTAS E LÁGRIMAS: A DUALIDADE NOS RITUAIS DE DESPEDIDA</b> .....	105
<b>3.1 O ARQUÉTIPO DA MORTE NA ARTE FÚNEBRE</b> .....	116
<b>3.2 O AVESSO DO LUTO: DESFIAPOS DE DOR E MEMÓRIA</b> .....	121
<b>3.3 FIOS DA EXISTÊNCIA: AS DOBRAS SUBJETIVAS DA MORTE</b> .....	138
<b>4. ALINHAVANDO RAZÃO E EMOÇÃO: A COSTURA DA INTELIGÊNCIA HUMANA</b> .....	155
<b>4.1 INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL: A TERCEIRA COSTURA NA TECIDO DA EXISTÊNCIA</b> .....	163
<b>5. CONCLUSÃO</b> .....	176
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	186
<b>ANEXOS</b> .....	199
<b>ANEXO 1 – UM VESTIDO PARA A MÃE</b> .....	199
<b>ANEXO 2- CRISÂNTEMOS AMARELOS</b> .....	200
<b>ANEXO 4 O SILÊNCIO E O GRITO DO LUTO</b> .....	203

## INDÍCE DE FIGURAS

<b>Figura: 1 - A morte do Usurário e do Mendigo. Gautier de Coincy (1177-1236)</b> .....	45
<b>Figura: 2 – O Triunfo da Morte (c.1562) de Bruegel, o Velho (1525-1569)...</b>	47
<b>Figura: 3 - La Danse Macabre: Quatro músicos mortos - 1486 - Guyot Marchant - Paris.</b> .....	49
<b>Figura: 5 - Ars Moriendi. Provença. Século XV.</b> .....	55
<b>Figura: 6 - Hieronymus Bosch. “A morte e o avarento” (1490).</b> .....	56
<b>Figura: 4 - Criança morta, ao centro, junto com seus irmãos / Crédito: Domínio Público.</b> .....	65
<b>Figura: 7 - Capsula onde o cérebro da menina Einz se encontra. Empresa Alcor</b> .....	87
<b>Figura: 8 - Sonho de uma Tarde Dominical na Alameda Central (1946-1947).</b> .....	112
<b>Figura: 9 - Esculturas de artistas não identificados, em túmulos do Cemitério da Consolação em São Paulo, 2004.</b> .....	119
<b>Figura: 10 - Death Becomes Her: A Century of Mourning Attire.</b> .....	125
<b>Figura: 11 – Publicação tempos de luto, Jornal Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.</b> .....	127
<b>Figura: 12 - Jornal A marmota fluminense. Ano 1854.</b> .....	128
<b>Figura: 13 - Foto: Zé Takahashi – Reprodução.</b> .....	131

## 1. INTRODUÇÃO

"A morte será o meu maior acontecimento individual."

Clarice Lispector

"Com que roupa eu vou?" é uma questão que transcende a mera escolha de vestuário para um evento social; é uma metáfora para o preparo espiritual e cultural diante do inevitável encontro com a morte. A escolha dessa temática originou-se das experiências pessoais da pesquisadora e de seu interesse crescente pelo assunto.

O emprego de metáforas como tecidos, vieses, costuras, roupas e dobras reflete a inspiração vinda de uma mãe costureira, que, mesmo de maneira não intencional, pôde entrelaçar subjetividade, desejo e inquietação na construção de minha identidade. Nasci em uma família simples na cidade do Rio de Janeiro. Meu pai trabalhava como porteiro na Escola Nacional de Música e minha mãe costurava para ajudar na manutenção da casa e dos cinco filhos pequenos. Eu sou a penúltima entre os irmãos. A manutenção da família era desafiadora e frequentemente levava meu pai a pernoitar no local de trabalho para economizar recursos financeiros destinados à alimentação do lar. Embora ainda muito criança, percebia muitas coisas, inclusive quando ele mencionava ter dormido enrolado na bandeira do Brasil.

A inquietação sobre o tema da morte surgiu na infância, após a trágica perda de um colega de escola, por volta dos sete anos de idade. Essa experiência, que conto de forma mais detalhada nas páginas finais desta tese, marcou profundamente minha visão sobre a vida e a morte.

O pavor da morte me assombrava ao ponto de, ao passar em frente às casas de funerárias, esconder o rosto de tanto medo, não compreendia bem o significado da perda, mas sofria com o temor de perder meus pais e não saber como seguir sozinha. Hoje percebo que muitas crianças podem sentir desamparo e insegurança, refletindo a vulnerabilidade da existência. Convivi com o medo da morte e dos mortos por muito tempo, lembrando a imagem da minha avó morta, algodão no nariz, cheiro de crisântemos amarelos e velas. Nesse contexto, enfrentei desafios internos e insegurança

Minha experiência pessoal parece se entrelaçar de alguma forma, com a narrativa de **Macondo**, o cenário emblemático da obra *Cem Anos de Solidão*, de Gabriel García Márquez. Publicada em 1967, ano do meu nascimento, essa obra literária apresenta a história de uma comunidade que se constrói e se transforma por meio de seus personagens, mitos e histórias, de forma que a realidade e o fantástico se fundem de maneira única.

Na narrativa, os membros da família Buendía estão envolvidos em eventos incomuns. Um desses eventos é a ocorrência de uma chuva de flores amarelas na ocasião da morte de José Arcadio Buendía. Outro fato peculiar é que Rebeca, ao chegar em Macondo, traz consigo os ossos de seus pais dentro de um pequeno saco de lona. Os habitantes de Macondo parecem lidar com a morte de maneira tranquila e sem maiores surpresas, essa união entre o real e o mágico promove uma reflexão profunda sobre o tempo, a memória e as escolhas que definem destinos.

Em Macondo, a morte é uma presença constante com a qual os habitantes aprendem a se familiarizar, assim como o extraordinário e o cotidiano, que se entrelaçam de maneira natural. Isso demonstra que o incomum e o comum frequentemente se misturam nas experiências diárias. García (2019), revela o dia em que os mortos conheceram Macondo através de um relato interessante:

Passava as noites andando no quarto, pensando em voz alta, procurando a maneira de aplicar os princípios do pêndulo aos carros de boi, às grades do arado, a tudo o que fosse útil posto em movimento. Cansou-o tanto a febre da insônia que certa madrugada não pôde reconhecer o ancião de cabeça branca e gestos incertos que entrou no seu quarto. Era Prudêncio Aguilar. Quando por fim o identificou, assombrado de que também os mortos envelhecessem, José Arcadio Buendía sentiu-se abalado pela nostalgia. “Prudêncio”, como é que você veio aqui tão longe!” Após muitos anos de morte, era tão imensa a saudade dos vivos, tão premente a necessidade de companhia, tão aterradora a proximidade da outra morte que existia dentro da morte, que Prudêncio Aguilar tinha acabado por amar o pior dos seus inimigos. Fazia muito tempo que o estava procurando. Perguntava por ele aos mortos de Riohacha, aos mortos que chegavam do vale de Upar, aos que chegavam do pantanal e ninguém lhe fornecia a direção, porque Macondo foi um povoado desconhecido para os mortos até que chegou Melquíades e o marcou com um pontinho negro nos disparatados mapas da morte. José Arcadio Buendía conversou com Prudêncio Aguilar até o amanhecer (García, 2019, p. 69).

A conversa entre José Arcadio Buendía e o espírito de Prudêncio, que se estende até o amanhecer, fortalece o caráter místico de Macondo, onde a morte não é vista como uma separação definitiva, mas como uma presença constante que coexiste com a vida.

Essa dinâmica de vida e morte se reflete em minha experiência pessoal, destacando a proximidade da morte como um elemento constante no cotidiano, semelhante ao simbolismo das flores amarelas da minha infância. De modo análogo a Macondo, onde há interação entre mortos e vivos, a morte tem sido uma presença em minha existência, levando-me a refletir e buscar respostas para entender a complexidade da vida humana.

Nesta investigação, busco a compreensão do tema através das Ciências da Religião, Antropologia, Sociologia, Filosofia e Psicologia, a fim de questionar e encontrar pistas que conduza a um espaço análogo ao de Macondo, permitindo uma reflexão sobre a convivência subjetiva com as perdas, a solidão e o luto.

A partir disso, inicia-se a organização de tecidos, agulhas, linhas e bordados que, ao final, podem não formar uma peça de vestuário acabada, mas sim um trabalho composto de alinhavos e pontos. Este processo continua a se expandir, entrelaçando o presente e o futuro, permitindo uma continuidade que reflete a complexidade das emoções humanas, da perda e da memória, assim como as linhas que, ao longo do tempo, costuram nossos destinos.

O objetivo desta pesquisa é explorar a questão da morte e suas várias manifestações em relação à fragilidade humana. Nesse contexto, a espiritualidade estabelece uma conexão entre o presente e uma dimensão que nos antecede e transcende, oferecendo meios para enfrentar a inevitabilidade da finitude. Esta investigação busca uma abordagem abrangente para aprofundar o entendimento da inteligência espiritual e sua importância na experiência humana diante da morte, do medo da morte e do sofrimento, contribuindo para a ressignificação da vida e da morte.

A relevância desta investigação está em destacar o papel dos rituais relacionados ao luto, que surgem como estratégias culturais e psicológicas de enfrentamento da perda e da transição. Esses rituais não apenas ajudam os indivíduos e as comunidades a lidarem com a ausência física, mas também refletem as maneiras simbólicas de compreensão e aceitação da morte, permitindo que a memória e a espiritualidade construam pontes entre os vivos e os mortos.

As Ciências da Religião, a Antropologia, a Psicologia e a Filosofia, no contexto dessa pesquisa, oferecem diferentes perspectivas sobre a morte, compreendendo-a como um fenômeno cultural, psicológico e espiritual. Nas Ciências da Religião, a

morte é tratada como uma transição, refletida em rituais que preparam o indivíduo para essa passagem. A Antropologia examina vestimentas e símbolos usados para honrar os mortos, enquanto a Psicologia explora o impacto emocional da perda e os processos de luto. Já a Filosofia analisa o sentido da morte e sua relação com a existência. Esse conjunto de saberes contribui para construir uma compreensão mais ampla e integrada, onde cada área do conhecimento se entrelaça com as demais, formando um entendimento mais profundo sobre a morte e seus significados na experiência humana.

A justificativa desta tese encontra-se na análise da relação entre a inteligência espiritual e o medo da morte. A confrontação com a morte nos lembra da nossa finitude, incentivando-nos a procurar um sentido para a existência. Nesse contexto, a inteligência espiritual oferece mecanismos para enfrentarmos essa angústia, ampliando nossa compreensão sobre o sentido da vida e a morte.

Ao investigar o mistério da morte e seu impacto na experiência humana, a inteligência espiritual será utilizada como ferramenta interpretativa, permitindo enxergá-la não como um fim absoluto, mas como um elemento essencial da jornada humana. Dessa forma, essa abordagem auxilia na ressignificação do medo e na construção de um entendimento mais profundo sobre a existência, integrando razão, emoção e espiritualidade em um olhar mais amplo sobre a finitude.

Dessa forma, reconhecer a dimensão espiritual da nossa inteligência permite entender a morte de maneira mais profunda, criando pontes de diálogo entre a ciência, a espiritualidade, e a busca pelo significado de nossa existência finita. Assim, reconhecer a inteligência espiritual como uma forma de conhecimento que lida com as questões últimas da vida e da morte pode marcar um ponto de virada para campos como a ciência da religião, a psicologia e tantas áreas do conhecimento.

Para atingir este objetivo, busca-se conceituar a inteligência espiritual, explorando suas controvérsias e aplicações em diversas áreas do conhecimento. Além disso, aborda-se as diferentes formas de compreensão da finitude, do sofrimento e da morte; analisa-se a relação entre espiritualidade e morte nas particularidades religiosas e filosóficas; e compreende-se as estratégias derivadas da inteligência espiritual que as pessoas desenvolvem para lidar com suas relações consigo mesmas e com os outros, especialmente no que se refere à consciência da finitude e da morte.

Para essa pesquisa, foi adotada a metodologia da cartografia proposta por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996). Este é um método de pesquisa-intervenção que não utiliza métodos prontos ou objetivos pré-estabelecidos, mas que segue caminhos diferentes e explora diversas possibilidades de orientação ao longo do seu percurso.

A direção cartográfica se faz no caminhar em pistas que orientam o objeto da pesquisa, o pesquisador e seus resultados. A indissociabilidade entre o conhecer e fazer, pesquisar e intervir, possibilitando ao pesquisador um mergulho nas experiências produzidas no campo de trabalho, sendo este considerado um campo vivo, dinâmico e instigante.

A cartografia está ligada à geografia e aos mapas, sendo responsável por representar visualmente o espaço geográfico. Seu principal suporte é o mapa, que organiza e delimita territórios. Além de sua função técnica, a cartografia também reflete conceitos e relações sociais ao longo da história.

Segundo Martinelli (2003), a geografia e os mapas são culturalmente interligados. Os primeiros mapas, feitos de argila, pedra e pele de animais, não apenas retratavam o espaço físico, mas também expressavam a organização social e cultural das comunidades. Dessa forma, a cartografia vai além da representação de territórios, tornando-se um meio de interpretar e compreender o mundo.

Enquanto metodologia interdisciplinar, a cartografia se insere no processo de descoberta e intervenção ao longo do trajeto. O campo de pesquisa funciona como um grande mapa, no qual é preciso calcular e recalcular rotas, pois, à medida que nos movemos, os cenários se transformam. Essas mudanças podem trazer novas cores, nuances, figuras e sons, ampliando a percepção e revelando novos caminhos e lugares a serem explorados.

A cartografia destaca as práticas da vida, entrelaçando-as para produzir subjetividade. Isso permite perceber além das entrelinhas, acompanhar e criar articulações, apoiar a vida e realizar conexões. “A cartografia reconhece que estamos constantemente em processos”, afirma Passos (2020, p.73).

Essa intervenção ocorre por meio do caminho e do olhar do cartógrafo, bem como de suas interações com o ambiente. Rolnik (1989) ressalta que a cartografia é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de

transformação da paisagem. Ela ainda afirma que a cartografia, diferentemente do mapa, é a inteligibilidade da paisagem em seus acidentes e mutações.

Deleuze (1996), sustenta que:

De todas essas linhas, algumas nos são impostas de fora, pelo menos em parte. Outras nascem um pouco por acaso, de um nada, nunca se saberá por quê. Outras devem ser inventadas, traçadas, sem nenhum modelo ou acaso: devemos inventar nossas linhas de fuga se somos capazes disso, e só podemos inventá-las traçando-as efetivamente, na vida (Deleuze, 1996, p. 76).

Dessa forma, a pesquisa que se inicia terá referências básicas para guiar a navegação inicial, considerando o cenário da pesquisa, com perguntas, leituras diversas, interações e vivência da pesquisadora. É uma análise sem distanciamento, mergulhada na experiência coletiva, concreta e subjetiva. Segundo Passos (2020), a cartografia toma como ponto de partida quatro variedades da atenção do Cartógrafo: **o Rastreio, o Toque, o Pouso e o Reconhecimento Atento.**

A primeira etapa é o **rastreio**, que pode ser entendido como uma varredura do campo. Passos (2020) observa:

O rastreio é um gesto de varredura do campo. Pode-se dizer que a atenção que rastreia visa uma espécie de meta ou alvo móvel. Nesse sentido, praticar a cartografia envolve uma habilidade para lidar com metas em variação contínua. Em realidade, entra -se em campo sem conhecer o alvo a ser perseguido; ele surgirá de modo mais ou menos imprevisível, sem que saibamos bem de onde o cartógrafo, o importante é a localização das pistas, dos sinais de processualidade. de posição, de velocidade, de aceleração, de ritmo. O rastreio não se identifica a uma busca de informação. A atenção do cartógrafo é, em princípio, aberta e sem foco, e a concentração se explica por uma sintonia fina com o problema. se aí de uma atitude de concentração pelo problema e sem problema (Passos, 2020, p. 40).

O rastreio, como visto, permite uma varredura do campo de pesquisa, mapeando e lançando olhares inquietos e atentos para as pistas que possivelmente surgirão ao longo do caminho.

A próxima etapa da pesquisa após o rastreio é o **toque**, onde o olhar do pesquisador, se dá por meio de sua atenção aberta e concentrada pelo problema e no problema, Passos (2020), diz que não é o movimento que explica a sensação, mas, ao contrário, é a elasticidade que explica o movimento:

Como uma antena parabólica, a atenção do cartógrafo realiza uma exploração assistemática do terreno, com movimentos mais ou menos aleatórios de passe e repasse, sem grande preocupação com possíveis redundâncias. Tudo caminha até que a atenção, numa atitude de ativa receptividade, é tocada por algo (Passos, 2020, p. 42).

Na pesquisa cartográfica, o toque é como uma mão sensível que percorre um tecido complexo, sentindo suas texturas, dobraduras e fios soltos. Não é uma observação distante ou fria; é como o ato de costurar com agulhas delicadas que perfuram, atravessam e unem diferentes partes de uma realidade viva.

Ao tocar o campo, o pesquisador não segue uma trajetória linear e fixa, mas sente os nós e as tramas, os cortes e as linhas que se cruzam e se desfazem, tentando capturar não apenas a forma aparente, mas a essência pulsante e em movimento. O toque se refere ao sentido que algo produz e que merece atenção, pois é através do toque que a cartografia procura assegurar o rigor do método sem renunciar à impressibilidade.

Após o toque, a pesquisa avança para a fase denominada **pouso**, na qual ocorre uma parada e uma análise detalhada do campo de observação. Nesse momento, o campo de estudo é fechado e abre-se um novo campo de observação. Quando a atenção é direcionada para algo específico nessa escala, realiza-se um trabalho minucioso e preciso visando aumentar tanto a magnitude quanto a intensidade da observação. (Passos, 2020, p. 44).

Essa fase, longe de ser o final do processo, constitui um ponto de estabilização temporária de conceitos ou ideias, permitindo o avanço do mapeamento para novas áreas, onde o conhecimento é construído de forma dinâmica e relacional, sem estruturas ou sequenciais. O pouso, funciona como uma ancoragem em pontos de interesse, aprofundando a análise, enquanto mantém aberta a possibilidade de desvios, associações e novos percursos de fala. Segundo Passos (2020):

A análise aqui se faz sem distanciamento, já que está mergulhada na experiência coletiva em que tudo e todos estão implicados. É essa constatação que força o institucionalismo a colocar em questão os ideais de objetividade, neutralidade, imparcialidade do conhecimento. Todo conhecimento se produz em um campo de implicações cruzadas, estando necessariamente determinado neste jogo de forças: valores, interesses, expectativas, compromissos, desejos, crenças etc (Passos, 2020, p. 42).

René Lourau (2004a) ao explorar a ideia de implicação na pesquisa cartográfica, destaca como esse conceito é fundamental para compreender a relação do pesquisador com o campo de investigação. Lourau propõe que a cartografia, como método, exija que o pesquisador esteja ciente de sua própria implicação no processo de pesquisa, reconhecendo que ele não é um observador externo e neutro, mas sim

parte integrante do contexto treinado. A implicação trata-se, então, do envolvimento pessoal, institucional e ideológico que influencia as escolhas, interpretações e ações do pesquisador durante o processo investigativo.

O pesquisador deve adotar uma postura reflexiva e crítica sobre seu papel, assumindo como suas experiências, valores e posicionamentos que afetam a construção dos dados e dos mapas conceituais. Assim, a cartografia se torna uma prática de mapeamento que não apenas descreve o objeto de estudo, mas também reflete sobre as condições que tornam possível esse mapeamento, destacando a dimensão subjetiva e contextual de quem mapeia. Para Lourau (1983), a implicação na cartografia é progressiva, pois não é possível se dissociar completamente do campo pesquisado.

O vivido não é um mundo à parte, mas a trama da pesquisa como da formação e de todas as nossas atividades, diurnas ou noturnas. Seria, portanto, diminuí-lo, até suprimir toda sua importância, isolá-lo das diversas operações que fazem de toda pesquisa (e não somente da pesquisa-ação) uma série interminável de atos falhos. Somente a análise das implicações permite compreender e transformar relativamente os atos falhos da pesquisa em ciências sociais (Lourau, 1983, p. 18).

O pouso expõe o pesquisador que se registra como parte ativa do território que analisa, o que implica em consideração a indissociabilidade entre sujeito e objeto na produção do conhecimento. Isso promove uma abordagem mais ética e transparente da pesquisa, ao considerar a complexidade das relações e as múltiplas perspectivas envolvidas no processo de mapeamento.

A última fase do "**reconhecimento atento**" é um momento em que o cartógrafo, ao invés de buscar padrões já estabelecidos ou confirmar expectativas, se coloca numa posição de abertura e sensibilidade para captar as singularidades e as forças ativas no campo. Não se tem como pretensão encerrar aqui a investigação, mas colocar em reticências as novas roupagens que irão se desdobrar relacionado a temática. Nesse sentido, a pesquisa irá identificar os fios soltos e aquilo que ainda precisa de atenção.

Segundo Passos (2020):

De modo geral o fenômeno do reconhecimento é entendido como uma espécie de ponto de interseção entre a percepção e a memória. O presente vira passado, o conhecimento, reconhecimento. No caso do reconhecimento atento, a conexão sensório-motora é inibida. Memória e percepção passam então a trabalhar em conjunto, numa referência de mão dupla, sem a interferência dos compromissos da ação (Passos, 2020, p. 46).

Essa fase, conforme Passos (2020), envolve uma atenção cuidadosa e detalhada àquilo que ainda não se encontra cristalizado ou nomeado, focando nos movimentos, nas transformações e nos processos de criação de novas formas. O reconhecimento atento não tenta categorizar ou organizar o campo de forma fixa; mas busca perceber as linhas de fuga, as relações emergentes e os fluxos que estão em constante transformação.

Para o início da pesquisa, o ponto de partida será o rastreamento, utilizando instrumentos para apoiar a pesquisa. Os dados serão coletados continuamente no território da pesquisa. O rastreamento será feito por meio de análise bibliográfica, da iconografia, de considerações através de mídia fílmica e outros elementos que surgirem ao longo do percurso.

Em busca de informações relevantes, foi necessário rastrear pesquisas realizadas e disponibilizadas no banco de teses da CAPES a partir de 2014, que indicaram aproximadamente dezessete resultados para o tema, variando em relevância e fornecendo subsídios valiosos para a pesquisa.

SOZO, Martha Luci Maria. Educação e espiritualidade : um estudo de caso resignificando lideranças. 2014. 176 f. Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Conceitua e revela nas leituras e constatações da práxis, uma alternativa que encaminha para pensamento e construção de um paradigma que contemple as necessidades de humanização para o século XXI.

HOLANDA, Maria Júlia Batista de. Consciência espiritual no ato docente. 2014. 167 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2014. O presente trabalho trata da consciência espiritual no ato docente, tendo por objetivo, investigar a consciência espiritual manifestada pela atenção plena no ato docente, como fonte mediadora das relações existentes nos processos de ensino e aprendizagem, além de suas possibilidades de despertar para a produção de uma prática docente.

MENDES, Mary Jane Shalders Pereira. O conceito de "inteligência espiritual". 2016. 104 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016. Esta dissertação explora o conceito de inteligência espiritual com base nos trabalhos de Zoar e Marshal, apresentando a sua definição e diferenciando-a dos conceitos de espiritualidade e religião. O estudo analisa o grau de associação teórica entre esses termos e investiga evidências empíricas que corroboram ou contestam a existência da inteligência espiritual.

LIMA Silva, Maria dos Remédios . Inteligência espiritual em um colégio confessional de Porto Alegre/RS, 2017. (Dissertação De Mestrado) Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul. A presente pesquisa tem como questão central compreender como um colégio confessional católico da cidade de Porto Alegre contribui para o desenvolvimento da inteligência espiritual dos alunos, que cursaram todo o Ensino Fundamental nessa Instituição de Ensino, com previsão de conclusão do Ensino Médio no ano de 2016.

LEÃO, Deusilene Silva de. Inteligência Espiritual em contraposição a Cultura Normótica: Os desafios do novo paradigma. 2017. Tese (Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO. Esta pesquisa pretende demonstrar que o espaço acadêmico poderá se constituir num ambiente propício para a transformação das pessoas mediante a compreensão de uma espiritualidade que integre sentido e significado à vida do ser humano. É sabido que o espaço acadêmico atual está focado em uma educação normótica, isto é, baseada prioritariamente no racional, de forma fragmentada, competitiva e excludente.

SOUZA, Jonathan Felix de. Inteligência espiritual: um estudo sobre o despertar de uma espiritualidade não religiosa como qualidade humana profunda nas organizações. 2020. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. O presente estudo propõe examinar se a inteligência espiritual serve

de Alicerce para a espiritualidade, entendida como uma característica humana profunda que auxilia na construção de significados para a existência, especialmente em situações de confronto com limites, como a própria mortalidade. Continuando no processo de rastreamento, torna-se fundamental ressaltar a seleção criteriosa dos autores que irão tecer esse conteúdo com uma diversidade de núcleos e fios, conferindo assim uma nova roupagem à tese.

É nessa aproximação cartográfica que surge o **primeiro capítulo** dessa tese, nessa fase denominada de “**toque**”. Nessa fase envolve aproximação, cuidado, escuta e presença. É a mão que sente, não apenas registra. O pesquisador, então, ao tocar essa cartografia, aproxima-se como quem acaricia um tecido fino, percebendo suas sutilezas e nuances, cada fio que se entrelaça formando um emaranhado vivo e transformador.

Inicialmente, o capítulo um, traz a relevante pesquisa de Lenoir Frédéric (2004) em colaboração com Jean-Philippe de Tonnac, que oferecem uma análise profunda e multifacetada sobre a morte através de uma obra coletiva que se estabelece como uma verdadeira "enciclopédia de crenças". Através de uma abordagem interdisciplinar, Frédéric (2004), examina as diversas concepções de morte ao longo da história e em diferentes culturas.

A obra abrange desde crenças antigas, como as egípcias sobre a vida após a morte, até as interpretações budistas de reencarnação e as visões secular-humanistas da mortalidade. Essa análise, que entrelaça aspectos filosóficos, sociológicos e psicológicos, explora como a humanidade busca compreender e dar sentido à finitude, promovendo uma reflexão abrangente sobre a condição humana e as diferentes maneiras de lidar com a ideia de morte.

A enciclopédia reúne sessenta autores que exploram e questionam as crenças e o conhecimento acerca da morte e da imortalidade, considerando tradições diversas e a perspectiva do mundo moderno. A enciclopédia é dividida em duas partes principais. A primeira parte, intitulada “A viagem da alma”, examina como grandes civilizações e religiões representam a morte e a jornada pós-morte, com a colaboração de especialistas como Jean Delumeau (Cristianismo), Michel Hulin (Índia), Jacques Brosse (Budismo) e Régis Boyer (civilizações nórdicas).

Já na segunda parte da obra, “A revolução da modernidade ocidental Frédéric (2004), analisa como a sociedade moderna sacraliza o corpo, cria concepções de imortalidade e esconde a morte. Filósofos, psicanalistas, sociólogos e médicos, contribuem com reflexões sobre a relação contemporânea com a morte, sua representação nos meios audiovisuais, a evolução das práticas funerárias e o cuidado no final da vida.

Philippe Ariès (2014), é mais um autor que costura esse tecido complexo, mergulhando nos padrões históricos e culturais da percepção da morte no Ocidente. Em suas obras História da Morte no Ocidente e O Homem diante da morte, Ariès traçou os contornos das mudanças ocorridas desde a Idade Média até a modernidade, bordando, ponto a ponto, as transformações de mentalidade, costumes e práticas sociais. Ao desenhar essa tapeçaria histórica, Ariès identifica períodos principais, ressaltando que, até o século XII, a morte fazia parte do tecido cotidiano da vida, ocorrendo de forma tranquila, entrelaçada por rituais comunitários.

A preparação para a morte era uma prática serena, e os indivíduos se reconciliavam com ela como algo inevitável. Entre os séculos XII e XVIII, surge uma consciência individualizada da morte. As pessoas passaram a se preocupar mais com sua própria morte e legado, refletindo uma maior atenção ao "eu" e à própria existência. Alguns termos são abordados pelo autor, como a morte domada, a morte selvagem, a morte romântica, e a morte invertida, característica da morte na contemporaneidade.

O autor destaca que a partir do século XVIII e especialmente no século XIX, a morte torna-se um tabu e é afastada do convívio social. O processo de morrer se transforma em um evento médico e hospitalar, escondido do olhar público, devido à crescente valorização da vida e à negação da finitude.

No capítulo dois, Ariès (2014) descreve que, na contemporaneidade, a morte foi relegada ao desconforto e evitada. Com a institucionalização e medicalização do fim da vida, a morte é vista como um fracasso, e não como parte natural da existência.

Ariès argumenta que essas transformações refletem uma crescente dificuldade em aceitar a mortalidade, um deslocamento do luto e do enfrentamento da morte para um processo mais solitário e institucionalizado. Seu trabalho é essencial para

entender como as sociedades ocidentais mudaram sua visão sobre a morte, incluindo rituais, práticas culturais e a relação com a finitude.

Nas sociedades modernas, a morte é vista como uma ameaça ao bem-estar psicológico, sendo tratada como um evento distante e oculto. O ensaio de Geoffrey Gorer (1955) contribuiu para compreender como a modernidade transformada nessa relação, enquanto as investigações de João José Reis (1991) analisaram a mudança cultural do sepultamento em igrejas para a criação de cemitérios, impulsionada pelo impacto da medicina.

Morin (1976) e Becker (1974) discutem a morte como um aspecto central da existência humana, enfatizando sua inevitabilidade e os mecanismos que uma sociedade cria para negá-la. Morin observa que a morte é uma parte essencial do ciclo vital, mas aponta que a dificuldade em entender essa relação impede uma visão mais profunda sobre a vida. *Becker, em A Negação da Morte*, argumenta que o medo da morte impulsiona muitas ações humanas, sendo um fator importante na formação de culturas e civilizações.

Na contemporaneidade, essa negação se manifesta por meio do avanço da medicina, das tentativas de prolongamento da vida e da busca pela imortalidade utilizando tecnologias como a criogenia, refletindo o desejo humano de adiar ou superar a morte, evidenciando a recusa em aceitar sua finitude. Tanto Morin quanto Becker demonstram que, embora a morte seja um fato inescapável, indivíduos e sociedades continuam desenvolvendo estratégias para evitá-la ou ignorá-la, nutrindo a ilusão de controle sobre a própria existência.

Os cuidados paliativos são descritos na tese a partir da abordagem de Kathryn Mannix, Elisabeth Kübler-Ross, Ana Cláudia Arantes entre outros que mostram como os cuidados paliativos se revelam como uma alternativa moderna à ritualização da morte, permitindo o luto como expressão do amor por quem partiu. Pioneira como Elisabeth Kübler-Ross que oferece uma compreensão aprofundada das etapas do luto. Os rituais fúnebres e símbolos tumulares são também um reflexo dos valores coletivos e das diferentes visões religiosas, como observado por Frédéric (2004), cuja análise das tradições cristãs destaca as variedades e práticas atribuídas à morte.

O capítulo três, abordará o conceito de representações da morte e as diversas formas como ele se manifesta nas esferas sociais e subjetivas. Este capítulo

examinará os ritos e rituais de despedida presentes em várias culturas, que simbolizam tanto o luto quanto as celebrações da vida, expressando a dor da separação e a crença na continuidade da existência. Na arte tumular, o arquétipo da morte aparece por meio de símbolos como a ampulheta, que representa a passagem do tempo, e figuras angelicais, que sugerem transcendência. Essas representações artísticas não apenas marcam a memória dos falecidos, mas também refletem como cada sociedade enfrenta a finitude, variando entre a aceitação e a tentativa de perpetuar a presença dos que partiram.

Ainda no capítulo três, a análise se baseará nas contribuições dos psicanalistas, como Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, cujas teorias abrem os caminhos para entender a morte não apenas como um evento isolado, mas como uma presença contínua que afetará o tecido das relações sociais e moldará costumes e rituais culturais.

Freud (1923) introduz a ideia de que o inconsciente não reconhece a ausência da vida de forma direta, informando que a pulsão de morte se expressará de maneira indireta, através de mecanismos como a identificação melancólica. Este conceito evidenciará uma luta constante entre as pulsões de vida e morte, onde o desejo de preservação será continuamente tensionado pela atração inconsciente pelo inanimado.

Através das lentes de Aniele, Jung contribuirá com uma visão mais integrada, relacionando a morte ao processo de individuação, propondo que ela represente uma etapa final de integração e expansão da consciência. O capítulo analisa como a sociedade moderna lida com a morte, mencionando as observações de Gorer sobre a crescente proteção das crianças contra a exposição à morte, resultando em uma desconexão precoce com a realidade da finitude.

Dando continuidade, o **capítulo quatro**, entra na fase do **pouso** da pesquisa. Na perspectiva de Passos (2020), a "**fase do pouso**" na pesquisa cartográfica é um momento crucial para a produção de conhecimento. Ela representa um "aterrissar" ou "fixar-se" dentro do processo de mapeamento de ideias e conceitos em análise. Ao adotar uma abordagem cartográfica, o pesquisador não segue trajetórias lineares ou previamente condicionantes; em vez disso, ele explora diversos territórios conceituais, traçando múltiplas conexões e linhas de fuga.

Segundo Passos, o pouso funciona como uma pausa estratégica que permite observar, analisar e gerar significados de forma provisória, semelhante ao ato de cravar uma agulha no tecido para prender temporariamente as linhas.

Neste contexto, é essencial compreender o impacto das rápidas e profundas transformações tecnológicas que caracterizam a era digital, onde o progresso contínuo redefine a interação das pessoas com o mundo. Durante a elaboração desta tese, bilhões de bytes de dados são gerados, processados e modificados em tempo real, impulsionando a inovação e a comunicação global.

A evolução tecnológica atual tem uma influência significativa nas formas de vestuário, comunicação, socialização e até mesmo na maneira como as pessoas lidam com o luto e a morte. Um exemplo dessa influência é o uso de hologramas que buscam recriar a presença de indivíduos falecidos.

As redes sociais adotam medidas para preservar memórias e permitir que os usuários planejem o gerenciamento de suas contas após o falecimento. O *Facebook*, por exemplo, oferece a possibilidade de nomear um "contato herdeiro" responsável por gerenciar o perfil convertido em memorial ou, se preferir, excluir permanentemente a conta. Essas contas servem como um espaço onde amigos e familiares podem compartilhar memórias e prestar homenagens. (Facebook. *Central de ajuda*).

Essa investigação, traça uma costura também a partir das Inteligências Múltiplas de Howard Gardner (1995), apresentadas em sua obra *Inteligências múltiplas: a teoria na prática*, que contribui para ampliar e diversificar a compreensão das diferentes formas de inteligência humana. Gardner identifica modalidades como inteligência linguística, lógico-matemática, espacial, musical e interpessoal, oferecendo uma abordagem mais ampla e integrada para o desenvolvimento do potencial humano.

Outro conceito importante a ser explorado é o conceito de Inteligência Emocional (IE), popularizado por Daniel Goleman em sua obra *Inteligência emocional: a teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente* (1995). A inteligência emocional acrescenta novos elementos à compreensão das emoções, influência nas interações humanas e no sucesso pessoal. Goleman propõe cinco domínios essenciais que estruturam uma IE: autoconsciência, autorregulação, motivação, empatia e habilidades sociais. Esses pilares moldam as relações interpessoais,

auxiliam no gerenciamento do estresse e fortalecem a resiliência, desempenhando um papel fundamental na maneira como lidamos com as emoções e os desafios do cotidiano.

Ainda nessa fase, é necessário entender sobre a temática da inteligência espiritual a partir de alguns autores como Zohar e Marshal que a denominam como “inteligência da alma”.

a inteligência com a qual nos curamos e com a qual nos tornamos seres verdadeiramente íntegros. Ansiamos por uma união mais profunda, mais comunhão [...], mas poucos recursos encontraram em nosso ser limitado [...]. O QS [...] conecta com a sabedoria que nos chega de além do ego ou da mente consciente (Zohar, 2020, p. 23).

Zohar (2020) estabelece uma relação entre felicidade e busca de sentido, indicando que ambos os conceitos estão interligados e dependem um do outro em diferentes circunstâncias.

Outro autor que agrega significados relevantes para a compreensão da inteligência espiritual é Torralba, que considera que o ponto máximo do desenvolvimento humano seria alcançado através do desenvolvimento da inteligência espiritual no indivíduo (Torralba, 2013, p. 107). Segundo ele, uma pessoa espiritualmente cultivada é capaz de vivenciar a si mesma e as relações com os outros e com o mundo de maneira significativamente distinta. O desenvolvimento integral e pleno de uma pessoa é possível apenas se forem estimuladas todas as suas faculdades e inteligências. Isso exige trabalho da inteligência espiritual. Os benefícios que emanam disso são múltiplos e justificam exaustivamente o esforço.

Com essas descobertas científicas sobre a inteligência espiritual, abre-se um grande caminho para trazer alívio principalmente em situações da fragilidade humana. Essa fragilidade humana, diz Torralba, é um dos lugares comuns onde se desenvolve e se estimula a Inteligência espiritual. O conhecimento da morte, a consideração do sofrimento e da miséria da vida são experiências que dão um impulso mais intenso à inteligência espiritual (Torralba, 2013, p.190).

No **capítulo cinco**, a última fase da pesquisa é caracterizada pelo “**reconhecimento atento**”. Nessa etapa, a investigação é redefinida no campo da observação, momento em que a atitude investigativa se transforma em um questionamento reflexivo, perguntando: “Vamos ver o que está acontecendo” (Passos, 2020). Nesse contexto, torna-se relevante realizar uma análise detalhada,

examinando minuciosamente o tecido em busca de inconsistências ou conexões que ainda precisam ser estabelecidas.

No reconhecimento atento, o cartógrafo se esforça para "tocar" a paisagem de forma a perceber o que está vivo e mutante, prestando atenção às forças sutis que moldam e deslocam o território. A paisagem, aqui, é entendida em seu sentido mais amplo: não apenas como um espaço geográfico, mas como uma rede de relações, afetos e intensidades que estão em constante movimento. Nesta fase, a tese aborda a inteligência espiritual, como se fosse um tecido que reveste, acolhe e protege diante da iminência da morte. Ao examinar os aspectos da inteligência espiritual, os principais pontos deste trabalho são integrados para oferecer uma compreensão aprofundada sobre suas implicações práticas no enfrentamento desse processo contínuo.

Nesse contexto, a inteligência espiritual, pode ser compreendida como um manto protetor, proporcionando uma abordagem mais serena e significativa diante da finitude. Assim como um bordado que tece significados, ela auxilia na transição por essa etapa da vida com mais tranquilidade e propósito, promovendo uma compreensão mais saudável da morte. Para aprofundar esta complexa análise, esta pesquisa prossegue examinando como diferentes culturas e sociedades têm lidado com a morte ao longo do tempo.

## 1.1 O TECIDO DA FINITUDE: ENTRELAÇANDO A MORTE NAS CULTURAS

### O homem e a Morte

O homem já estava deitado. Dentro da noite sem cor.  
 Ia adormecendo, e nisto, à porta um golpe soou.  
 Não era pancada forte. Contudo, ele se assustou,  
 Pois nela uma qualquer coisa. De pressago adivinhou.  
 Levantou-se e junto à porta - Quem bate? ele perguntou.  
 Sou eu, alguém lhe responde. - Eu quem? torna. – A Morte sou.  
 Um vulto que bem sabia. Pela mente lhe passou:  
 Esqueleto armado de foice. Que a mãe lhe um dia levou.  
 Guardou-se de abrir a porta, antes ao leito voltou,  
 E nele os membros gelados. Cobriu, hirto de pavor.  
 Mas a porta, manso, manso, se foi abrindo e deixou  
 Ver – uma mulher ou anjo? Figura toda banhada  
 De suave luz interior. A luz de quem nesta vida  
 Tudo viu, tudo perdoou. Olhar inefável como  
 De quem ao peito o criou. Sorriso igual ao da amada  
 Que amara com mais amor. -Tu és a Morte? pergunta.  
 E o Anjo torna: - A Morte sou! Venho trazer-te descanso  
 Do viver que te humilhou. - Imaginava-te feia,  
 Pensava em ti com terror... És mesmo a Morte? ele insiste.  
 Sim, torna o Anjo, a Morte sou, Mestra que jamais engana,  
 A tua amiga melhor. E o Anjo foi-se aproximando,  
 A frente do homem tocou, com infinita doçura  
 As magras mãos lhe compôs. Depois com o maior carinho  
 Os dois olhos lhe cerrou...Era o carinho inefável  
 De quem ao peito o criou. Era a doçura da amada  
 Que amara com mais amor.  
 (Bandeira, 2009, p. 216 ,217)

Ah, a morte! Ela chega sem aviso, às vezes suave como um sussurro nas sombras; outras vezes, repentina, deixando os vivos sem fôlego e respostas.

A morte, progressiva e misteriosa, sempre foi fonte de fascínio e temor, de contemplação e questionamento. Para além de sua dimensão biológica, ela se configura como uma preocupação profundamente cultural, moldada por crenças, mitos e tradições que variam de sociedade para a sociedade, refletindo diferentes formas de lidar com a finitude.

É assim que este capítulo inicia: com uma investigação sobre o fim. Uma investigação que busca compreender as complexas relações entre a vida e a morte, atravessadas por diferentes contextos culturais, religiosos e filosóficos.

A partir das reflexões de Frédéric Lenoir, Jean-Philippe de Tonnac (2004) e Philippe Ariès (2014), que, por meio de uma verdadeira "enciclopédia de compreensão", oferecem uma visão filosófica, psicológica e sociológica da morte, este capítulo revela como a morte não é simplesmente o parágrafo da vida, mas um conceito multifacetado que atravessa e molda a experiência humana em suas diversas dimensões culturais. Ao analisar essas perspectivas, busca-se apresentar a morte não apenas como um término, mas também como um fenômeno que influencia e direciona a existência humana ao longo da história.

A morte, inevitável e misteriosa, sempre suscitou reflexões profundas na humanidade, se manifesta como um fenômeno culturalmente construído, influenciado por crenças, mitos e tradições que transformam a forma como diferentes sociedades lidam com a finitude.

Tomando como base as contribuições de Frédéric Lenoir, Jean-Philippe de Tonnac (2004) e Ariès (2014), que, por meio de uma "enciclopédia de crenças", traçam um panorama filosófico, psicológico e sociológico da morte.

Frédéric (2004) combina análises históricas e conceituais, explorando como a humanidade enfrenta a morte e busca por sentido transcendente. O autor aborda crenças egípcias na vida após a morte, noções budistas de reencarnação e perspectivas humanistas seculares sobre a mortalidade.

Esta abordagem, respeita a diversidade de crenças sobre a morte e imortalidade, promovendo uma compreensão da condição humana. O livro é dividido em duas partes: uma aborda as sociedades tradicionais e outra as pós-modernas, explicando a mudança da imortalidade religiosa para a científica, da aceitação universal da alma para a sacralização do corpo.

A construção deste espelho possibilita evidenciar as distinções mais singulares entre as culturas tradicionais e a nossa modernidade, ao mesmo tempo em que revela importantes invariantes antropológicas. Cada uma das duas partes principais está dividida em cinco capítulos, como tantas etapas da relação com a morte, uma relação muitas vezes expressa através de uma imaginação do além, que, por sua abundância inexaurível, nos permite, no entanto, adivinhar certas orientações.

Frédéric (2004) afirma que diferentes culturas percebem a morte de variadas formas, atribuindo-lhe simbolismos que vão do divino ao terrível. Ele apresenta a

morte como um fenômeno que pode ser interpretado, não apenas como um fim, mas como uma transição para outras compreensões do ser e do não-ser. Esta expressão reflete uma observação objetiva que pode influenciar nossas ações diárias e nos lembrar das limitações humanas.

Maurice Godelier (2017), antropólogo francês, em sua obra "Sobre a Morte: invariáveis culturais e práticas sociais", reúne estudos sobre a morte em várias culturas, incluindo Grécia e Roma antigas, judaísmo, cristianismo, islamismo, e sociedades orientais como China e Índia.

O principal incentivo para o projeto veio de profissionais da área da saúde, que solicitaram uma reflexão mais profunda sobre o tema. Em 2011, médicos e profissionais da saúde questionaram: "Vocês poderiam nos esclarecer sobre como a morte é entendida e vivida em outras sociedades e épocas?" (Godelier, 2017, p. 9). Essa pergunta surgiu em resposta à situação contemporânea, onde as pessoas vivem mais, mas frequentemente morrem sozinhas e em ambientes pouco acolhedores.

Eis a razão da criação, nos hospitais, de departamentos de cuidados paliativos nos quais médicos e cuidadores empenham-se em ajudar as pessoas não a se curarem e viverem melhor, mas a morrerem melhor. Desde então, esses profissionais passaram a assumir funções que tradicionalmente pertenciam aos parentes próximos ou aos amigos do moribundo, e, se a pessoa professasse uma determinada religião, traziam à sua presença, de acordo com o caso, um padre católico que lhe administrava a extrema-unção, um padre ortodoxo que lhe administrava o Santo Sacramento ou representantes de outros credos. Diante dessas circunstâncias, o que médicos e cuidadores poderiam oferecer a uma pessoa no fim da vida, além de sua compaixão e suas atenções, uma vez que não são nem membros de sua família nem comprometidos com qualquer missão religiosa (Godelier, 2017, p. 10).

Godelier (2017), ressalta que esse cenário levou os profissionais da saúde a buscarem uma melhor compreensão sobre o conceito da morte em diferentes culturas e contextos históricos. Na Nova Guiné, por exemplo, segundo nos informa Thomas (1976), os viúvos saem munidos de porretes, para se protegerem da sombra de suas mulheres falecidas. Numerosos esqueletos antigos foram descobertos com indícios de terem sido amarrados. Em Queensland, quebravam-se os ossos do morto, prendiam-se os joelhos perto do queixo e enchia-se o estômago de pedras.

Frédéric (2004), revela que, apesar das profundas diferenças culturais, as sociedades humanas compartilham práticas semelhantes no trato com a morte e com a partida da alma, refletindo um entendimento comum sobre o fim da vida. Rituais variados como fechar portas, abrir janelas ou até remover telhas, ilustram a tentativa

universal de garantir que a alma faça sua travessia com segurança, além de evitar qualquer retorno ou influência negativa sobre os vivos. Essas tradições, presentes desde a Bretanha até o Zaire, da Alemanha ao Extremo Norte, indicam uma preocupação comum em garantir a paz aos que permanecem e em prevenir a interferência do espírito do falecido no mundo dos vivos.

Esses rituais também evidenciam uma ambivalência frente à alma: ela desperta tanto respeito e afeição quanto desconfiança e recebimento. O hábito de cobrir espelhos, por exemplo, revela um temor de que a alma, ao ver-se no reflexo, fique presa ao lar. Animais e objetos como recipientes de água são igualmente protegidos ou esvaziados, na esperança de guardar o espírito da tentativa de reentrar no convívio dos que ficaram. Essas práticas representam uma tentativa de facilitar uma transição tranquila para a alma, enquanto resguardam a harmonia do lar e da comunidade, evidenciando uma união entre reverência e proteção que transcende as fronteiras culturais.

No próximo capítulo, será ressaltada a importância do estudo das religiões no contexto da morte. É desafiador discutir a morte sem mencionar a religião, pois muitos conceitos religiosos que serão vistos, como vida após a morte, reencarnação e juízo final, estão intrinsecamente ligados ao destino da alma. Se a morte fosse excluída das religiões, seria necessária uma reformulação das suas perspectivas sobre a existência humana e moralidade, já que muitos comportamentos são orientados pela promessa de recompensas ou punições na pós vida. Este capítulo irá abordar essa temática relevante de forma aprofundada.

## 1.2 FIOS DA FÉ: A COSTURA DE SIMBOLOGIAS E TRADIÇÕES RELIGIOSAS

A certeza da morte, conforme apontado por Frédéric (2004), é um aspecto universal da existência humana e constitui um dos principais impulsionadores da espiritualidade. Em diversas religiões, a morte não é vista como um fim absoluto, mas sim como uma transição para outras realidades, influenciando rituais, dogmas e concepções sobre o além. Cada religião se organiza de forma específica para essa despedida final, com ritos que envolvem água benta e orações. Este capítulo examinará como diferentes religiões abordam a morte e conduzem os cultos e a memória dos falecidos de acordo com suas crenças. Rituais fúnebres e orações pelos mortos são aspectos fundamentais para a compreensão das perspectivas religiosas sobre a morte. Oliveira (2023), em sua obra *A Teologia da morte*, ressalta a importância do estudo da morte através da religião:

No horizonte da fé cristã, a morte não significa o “apagar das luzes” nem o “sair de cena” em definitivo. A morte não tem a última e definitiva palavra sobre a vida. Não é um ponto-final, mas uma vírgula, visto que o cristão acredita numa vida que continua depois da morte. Praticamente todas as religiões acreditam numa continuidade da vida depois da morte. De certo modo, as religiões surgiram para resolver o problema da morte (Oliveira, 2023, p. 262).

Dessa forma, a morte, longe de ser o fim absoluto, é interpretada como uma transição para uma nova realidade, reafirmando a esperança e o sentido da existência nas tradições religiosas.

No Budismo, essa transição ocorre por meio do Mahaparinirvana, o estado final que marca a liberação do samsara, o ciclo de nascimento, morte e renascimento impulsionado pelo desejo, ignorância e karma.

O Mahaparinirvana representa a cessação definitiva do sofrimento e a realização da plenitude espiritual. Ao atingir esse estado, o indivíduo rompe com o ciclo de renascimentos, alcançando liberdade absoluta e compreensão profunda da realidade. Diferente de outras tradições que propõem a reencarnação ou a existência em um paraíso, o Budismo concebe o nirvana como a verdadeira libertação, um estado de paz imutável e desapego completo.

Para os praticantes budistas, o Mahaparinirvana é uma meta final, simbolizando a superação das limitações humanas e a conquista da sabedoria suprema. Buda, ao

atingir esse estado, exemplificou a possibilidade de transcender a condição terrena e alcançar a verdadeira iluminação.

É importante mencionar, *O Livro Tibetano dos Mortos*, ou *Bardo Thödol*, um texto sagrado do budismo tibetano que orienta a consciência após a morte e antes do renascimento. Seu objetivo é ajudar a alcançar a libertação durante essas etapas, sendo lido para os moribundos ou recém-falecidos para guiar a alma no *bardo*, a transição entre a morte e o renascimento. Caso a libertação não ocorra, garante um renascimento positivo conforme o *carma*. A obra também lembra os vivos sobre a impermanência da vida e a importância de preparar a mente para a morte, desapegando-se das coisas mundanas e cultivando a sabedoria.

Sobre a obra, Rinpoche (1999) ressalta:

O Livro dos Mortos Tibetano tenta despertar qualquer ligação com a prática espiritual que a pessoa morta possa ter tido, e encoraja- -nos a abandonar o apego à pessoas e bens; a deixar de lado o anseio por um corpo; a não ceder ao desejo ou raiva; a cultivar a bondade em vez de hostilidade e a nem mesmo pensar em ações negativas. Ele recorda à pessoa que morreu que não há nada a temer. De um lado diz-lhe que as assustadoras figuras do bardo nada são além de projeções de suas ilusões, vazias por natureza. E de outro, afirma que essas figuras têm apenas um corpo mental de tendências habituais, portanto vazio também. Assim, a vacuidade não pode trazer dano à vacuidade (Rinpoche, 1999, p. 369).

Segundo Rinpoche(1999), o *Bardo Thödol* descreve três etapas após a morte. A primeira é o *bardo*<sup>1</sup> do momento da morte, onde a alma vê uma luz clara representando a verdadeira natureza da mente. Aceitar essa luz leva ao *nirvana*, mas se ainda tiver desejos terrenos, avança para a próxima etapa. A segunda fase é o *bardo* das realidades, onde a alma encontra divindades iradas, reflexos de *karma* negativo e medos inconscientes. A libertação ocorre ao perceber que são criações da mente. Caso contrário, segue para a próxima fase.

O terceiro estágio é o *bardo* do renascimento, onde a alma se prepara para uma nova vida, vendo futuros pais e ambientes. Suas escolhas e *karma* determinam seu próximo destino, podendo renascer como humano, animal, celestial ou infernal. O *Bardo Thödol* guia espiritualmente o processo da morte, focando no autoconhecimento, clareza mental e liberação nas etapas pós-morte. É uma

---

<sup>1</sup> Bardo é uma palavra tibetana que significa “lacuna” ou “estado intermediário”. Mais famosa, refere-se ao que vivenciamos no período, ou bardo, entre a morte e o renascimento, conforme descrito no *Livro Tibetano dos Mortos*.

ferramenta essencial no budismo tibetano para enfrentar a morte com sabedoria e serenidade.

Já no contexto do Hinduísmo, Valera (2016, p. 196), pesquisador das ciências da religião, descreve que a morte é um componente do ciclo de renascimento. Segundo ele, a alma é eterna e atravessa múltiplas vidas até atingir o moksha, ou seja, a liberação do ciclo e a união com o divino. Viver de maneira virtuosa conduz à "vida de luz", enquanto outros seguem o "caminho de fumaça" até renascerem. Este ciclo persiste até a purificação completa da alma. Aqueles que praticaram o mal renascem em formas de vida inferiores.

Segundo Valera (2016), para o hinduísmo é fundamental compreender a identidade como algo separado do corpo, como uma alma espiritual, para transcender a morte. Essa busca por entender a verdadeira natureza da alma e sua relação com o corpo é essencial para todos os místicos, tanto no Ocidente quanto no Oriente.

Ainda segundo o autor, o karma<sup>2</sup> acumulado ao longo da vida influencia a jornada pós-morte, ações virtuosas levam a um renascimento elevado, enquanto karma negativo resulta em formas de vida inferiores.

A necessidade de "colher os frutos do karma" é o que obriga os seres humanos a nascer novamente (punar-janma), reencarnando em vidas sucessivas. Em outras palavras, se alguém morre antes de colher os frutos de suas ações passadas, o processo cármico forçará o seu retorno em vida futura. Voltarem outra vida também possibilita que as forças cármicas recompensem ou punam a pessoa através das circunstâncias de seu nascimento. Assim, por exemplo, quem foi generoso em uma vida poderá retornar como alguém muito próspero na sua próxima reencarnação. Considerando a sua diversidade religiosa, que vai da execução de sofisticados rituais, passando por formas austeras de disciplinas de autoconhecimento, yoga e meditação e, chegando à devoção mística, o Hinduísmo busca a emancipação na hora da morte, como a meta suprema de todos os esforços humanos (Valera, 2016, p. 8).

Nesse sentido, o Hinduísmo vê a vida como resultado da presença da alma espiritual no corpo. A crença no karma está ligada aos conceitos da alma individual e seu renascimento.

De acordo com Oliveira (2023), as visões predominantes sobre a vida após a morte se dividem em dois modelos principais: a reencarnação, presente em tradições como o Hinduísmo e o Budismo, e a ressurreição, característica do Judaísmo,

---

<sup>2</sup> O karma significa ação e se refere ao ciclo infinito de causa e efeito gerado pelas atitudes, pensamentos, falas e comportamentos de cada indivíduo. Cada ação tomada por um ser vivo tem efeito em sua vida, seja no futuro próximo ou na próxima vida.

Cristianismo e Islamismo. A reencarnação sugere múltiplos renascimentos em diferentes existências, enquanto a ressurreição refere-se à restauração da vida em um novo estado, frequentemente associada a um julgamento divino.

O historiador das religiões Mircea Eliade (2011) destaca que as religiões abraâmicas, Judaísmo, Cristianismo e Islã, compartilham a opinião em um Deus único e possuem textos sagrados que incluem histórias de Abraão e seus descendentes. Apesar de suas diferenças teológicas e culturais, tradições mantêm práticas e valores influenciados por sua origem comum. O Islã é uma religião monoteísta abraâmica baseada nos ensinamentos do profeta conhecido como Maomé. Entre suas principais práticas rituais, destacam-se as cinco orações diárias, o jejum durante o mês do Ramadã, a caridade e a peregrinação a Meca, cidade sagrada do Islã.

Segundo Eliade, (2011), a morte, no contexto islâmico, não é vista como um fim, mas como uma transição para a vida eterna. Esse entendimento está intimamente ligado à crença na vida após a morte, como um estágio fundamental da existência humana. Os muçulmanos creem que serão julgados de acordo com suas ações no Dia do Juízo, sendo incentivados a buscar a redenção por meio de práticas como oração, caridade, jejum e peregrinação.

A liberdade da vontade divina também se reflete nos rituais de sepultamento, onde a humildade é valorizada, representada pela simplicidade dos túmulos. Os rituais de sepultamento no Islã refletem a humildade, sendo os túmulos simples e os corpos orientados na direção de Meca, simbolizando respeito e devoção a Alá até mesmo na morte.

Segundo Eliade (2011), no judaísmo, a morte é entendida como uma transição para outra forma de existência, e a vida após a morte é um conceito presente, embora interpretado de diferentes maneiras nas tradições judaicas. A crença central é que a alma continua sua jornada após a morte física, e sua experiência depende de suas ações na vida. No judaísmo, a morte é vista como o fim da experiência corporal, mas não da existência essencial do indivíduo. A alma, considerada a verdadeira identidade humana, possui uma natureza imortal e transcendente. No pensamento judaico, vida e morte são vistas como dimensões complementares de uma mesma realidade contínua. Assim, a morte é encarada como uma transição para uma nova fase dentro da ordem divina do universo.

Frédéric (2004, p. 275) descreve que no judaísmo há uma proibição de os vivos se afastarem dos doentes próximos à morte, seguindo o princípio do "mandamento divino". Acredita-se que a alma sofreria se ficasse isolada ao se separar do corpo. O moribundo é posicionado de lado, com o rosto voltado para a parede, e recita salmos enquanto os presentes fazem orações por sua recuperação. Qualquer ato que acelere a morte é proibido. No momento final, recita-se o lema "Shema Israel" em homenagem à unidade divina.

Entre os judeus europeus, o Shema Israel é precedido por duas fórmulas: "Bendito seja o Seu nome glorioso de Israel", repetida sete vezes. Após a confirmação do óbito, a frase final "Baroukh dayan emet", que significa "Bendito seja o juiz da verdade", é pronunciada três vezes. Nesse momento, os olhos do falecido são fechados e seu rosto é coberto. A partir desse ponto, evita-se qualquer contato adicional com o corpo do falecido, e uma vela branca é acesa para simbolizar a imortalidade da alma. Durante o ritual de lavagem do corpo, é solicitado perdão ao falecido antes de cada movimento.

De acordo com Frédéric (2004), a tradição judaica acredita que nas horas subsequentes à morte, a alma permanece próxima ao corpo. Portanto, o corpo é tratado com grande reverência, quase como se fosse sagrado, pois serve como uma "vitrine" para a alma, proporcionando-lhe uma chance de aperfeiçoamento antes de sua retribuição na vida após a morte. Até o momento do enterro, salmos são recitados ao lado do corpo, pois a alma ainda está presente. Além disso, enquanto o corpo não retornar ao pó, a alma mantém uma ligação, retornando ocasionalmente para zelar pelo seu antigo "abrigo".

Para o cristianismo, a morte não representa um fim definitivo, mas um despertar para a eternidade, onde a ressurreição conduz à plenitude do ser. Esse processo é entendido como uma transição da vida terrena para uma existência infinita e espiritual. A crença na imortalidade da alma fundamenta essa perspectiva, pois a morte é vista como a separação entre o corpo físico e a essência imortal do indivíduo. Assim, ao aceitar o mistério da morte, o cristão se abre para uma nova vida em total comunhão com Cristo. Segundo Oliveira (2023),

Nesse contexto, a morte é vista no horizonte da fé cristã. O cristão deve contemplar na morte um momento de travessia para o acesso a uma comunhão definitiva com Deus. A fé cristã crê numa única vida vivida em duas etapas: a primeira etapa é a espaço temporal; a segunda, a definitiva. A morte

encerra a vida histórica e dá início à vida definitiva. A comunhão com Deus experimentada na vida histórica é intensificada na vida definitiva. O cristão não pode temer a morte, mas deve vê-la no horizonte esperançoso da ressurreição, que é o estado de comunhão com Deus em que a vida é purificada de suas negatividades e de seus limites (pecado, morte, dor, sofrimento). A visão cristã concebe a vida como uma viagem e a morte como o ponto de passagem para o acesso à vida que já não comporta a morte. A crença numa vida pós-mortal, que consiste num estado de acolhida e comunhão com Deus, não tem como intento neutralizar a tragicidade da morte, mas aceitá-la e acolhê-la como ponto de travessia para a comunhão plena com Deus. À luz da fé cristã, a passagem pela morte não consiste num precipitar no abismo do nada, mas no acesso à vida realizada. Assim, a esperança cristã não busca atenuar a situação de separação, drama e angústia que envolve a morte, mas procura encará-la como um evento-limite da existência que instaura consumação e realização da vida (Oliveira, 2023,p.264).

Dessa forma, na perspectiva cristã, a morte não é o fim, mas a passagem para a plenitude da vida em comunhão com Deus. Trata-se de um evento que, embora marcado por separação e angústia, conduz à realização definitiva do ser na eternidade.

Frédéric (2004) também destaca que as diferentes tradições cristãs, Católica, ortodoxa e Protestante, possuem entendimentos distintos sobre a morte, e suas convicções nem sempre coincidem. Quando se trata dos rituais relacionados ao enfrentamento da morte e ao apoio oferecido pelos vivos, as práticas variam consideravelmente. O ritual ortodoxo, complexo e detalhado, contrasta com a simplicidade dos protestantes, que têm adotado uma abordagem cada vez mais despojada nos últimos anos.

Frédéric (2004), relata que, até o Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica mantinha a crença de que, nos três dias subsequentes à morte, a alma não se desligava completamente do corpo, o que resultava na proibição do sepultamento antes desse período. A doutrina oficial estabelecia que a alma, ao deixar o corpo, seguiria para o purgatório, paraíso ou inferno. Após o Concílio, a Igreja reformulou sua posição, mantendo a crença de que "Maria, os anjos e todos os santos" apressar-se-iam para encontrar a alma no momento da separação do corpo, conduzindo-a a um "julgamento imediato" e a uma "retribuição imediata" conforme suas ações e fé.

A Igreja Católica também se manifesta por meio dos rituais relacionados à morte. A extrema-unção, atualmente denominada unção dos enfermos, precedida pelo sacramento da penitência, é oferecida a quem solicita ou é chamado para receber. Este sacramento de cura proporciona consolação e reafirma o compromisso

divino com a pessoa sofrendo, trazendo a presença de Deus. Ao oferecer perdão, este sacramento promove paz àqueles que estão prestes a falecer. Durante este rito, os presentes podem impor as mãos sobre o enfermo enquanto rezam. Após a morte, uma vela é acesa ao lado do corpo, simbolizando a presença de Deus, e orações são realizadas para confiar a alma a Deus e pedir misericórdia. O corpo é aspergido com água benta quando o caixão é fechado (Frédéric, 2004, p. 277).

A evolução da Igreja Católica se manifesta também nos rituais que acompanham a morte. A extrema-unção, agora chamada de unção dos enfermos, precedida pelo sacramento da penitência, é concedida a quem solicita ou é chamado para recebê-la. A unção, com efeito, é um sacramento de cura que traz consolação e a presença de Deus, reafirmando o compromisso divino com a pessoa que sofre. Ao oferecer o perdão, esse sacramento traz paz àquele que está prestes a partir. Durante esse momento, os presentes podem colocar as mãos sobre o corpo do enfermo, enquanto rezam. Após a morte, acende-se uma vela ao lado do corpo, simbolizando a presença de Deus, e orações são realizadas para confiar a alma a Deus e pedir por misericórdia. O corpo é aspergido com água benta quando o caixão é fechado (Frédéric, 2004, p. 277).

Já para as igrejas ortodoxas, segundo Frédéric (2004), o último momento é um processo prolongado, pois acreditam que a separação entre alma e corpo acontece de forma gradual. Isso não é considerado um dogma, mas uma "hipótese plausível", baseada na tradição de que Cristo permaneceu em seu corpo glorioso por quarenta dias, ou seja, do período entre a Páscoa e a Ascensão.

Antes de entrar no Céu, a alma passa por um período de quarenta dias para se purificar e se separar dos laços terrenos, aproximando-se de Deus. Ao final desse período, acredita-se que os vínculos com os pecados sejam completamente restaurados. No entanto, teólogos ortodoxos entendem que, mesmo chegando ao além, a alma continua ligada ao corpo de forma indefinida, até o dia da Ressurreição.

Essa ideia de transição progressiva orienta todos os rituais de morte nas Igrejas Ortodoxas. Os presentes não devem mostrar tristeza, mesmo após a confirmação da morte, para não perturbar a alma que está entrando no mundo espiritual. A partida deve acontecer de forma tranquila e serena, ajudando o falecido a atravessar o momento final.

O corpo é orientado para o Oriente, simbolizando a chegada futura do Messias, velas são acesas para representar a presença divina, e orações são entoadas em tom litúrgico, dirigidas a Jesus e Maria, além disso, há pedidos para que animais selvagens não perturbem a alma em sua passagem. Um sacerdote ortodoxo realiza a unção do

corpo com óleo consagrado, faz o sinal da cruz da cabeça aos pés e espalha incenso pelo ambiente. Até o enterro, uma missa é celebrada todos os dias. Antes de fechar o caixão, coloca-se um papel com uma oração de remissão dos pecados ao lado do corpo.

Já no protestantismo, para Frédéric (2004), não há rituais específicos para a morte. A crença é que a alma do fiel se une imediatamente a Deus ao deixar o corpo, sem a necessidade de cerimônias para garantir a salvação. Leituras bíblicas são feitas à cabeceira do moribundo, mas o propósito não é guiar sua última viagem; são, na verdade, uma forma prática de oferecer apoio psicológico tanto a ele quanto aos seus entes queridos nesses momentos de despedida. Segundo o autor, essa sobriedade protestante se suavizou ao longo dos anos. Alguns pastores, por exemplo, passaram a praticar a imposição das mãos, um gesto que expressa não só empatia, mas também a compaixão de Deus.

No espiritismo, a morte é vista como a transição do espírito imortal de volta ao mundo espiritual, sendo a reencarnação essencial para sua evolução, apenas o corpo físico morre, enquanto o espírito retorna à sua verdadeira existência. O velório é marcado por preces e vibrações positivas em favor do desencarnado, sem o uso de velas ou luto. Após o enterro, não há cerimônias fixas, mas os espíritas fazem preces conforme sua vontade. A visita ao túmulo é simbólica, sendo a prece o verdadeiro elo com o espírito.

Sobre o espiritismo, é importante mencionar a obra de José Herculano Pires, autor da obra *Educação para a Morte* de 1984, onde revela aos leitores a importância de educar para a morte, nesse sentido, ele descreve que a educação para a morte é um tema frequentemente negligenciado em nossa sociedade, que se concentra quase exclusivamente na Educação para a Vida. Pires (1984), ressalta que as pessoas enfrentam a morte sem nenhum preparo. A isso o autor descreve:

As religiões nos preparam, bem ou mal, para a outra vida. E depois que morremos encomendam o nosso cadáver aos deuses, como se ele não fosse precisamente aquilo que deixamos na Terra ao morrer, o fardo inútil que não serve mais para nada (Pires, 1984, p. 5).

Para o autor, é essencial demonstrar, de forma clara, que a vida é o caminho para a morte, mas que esta não representa o fim da existência humana. A vida continua nas dimensões espirituais do universo, onde o espírito se renova moralmente

e se prepara para novas encarnações, seguindo a trajetória evolutiva da humanidade. Pires fala ainda sobre a Psicologia da Morte, que não se limita às questões relacionadas exclusivamente à interação entre alma e corpo, para o autor, a morte emerge das profundezas da vida; por isso, vida e morte seguem lado a lado, entrelaçadas, ao longo de toda a existência.

A Psicologia da Morte, portanto, deve começar na vida, pesquisando as diversas formas por que as criaturas em geral encaram a morte, como a sentem em relação a si mesmas e em relação aos outros, que influências a morte exerce na vida das pessoas; quais os sentimentos que determinam certas atitudes em face da morte; como se encara hoje o problema das exigências religiosas na hora da morte e nos funerais; qual o efeito do terror da morte no comportamento das criaturas em várias idades; como se poderá mudar tudo isso em favor de condições melhores e assim por diante (Pires, 1984, p. 109).

Nesse sentido, Pires (1984) ressalta que a morte é incerta, e, se nos preocupássemos mais com ela, poderíamos viver com menos ambições e desesperos desnecessários.

Nas religiões de matrizes africanas, segundo Raimundo Nina Rodrigues, médico, antropólogo e escritor brasileiro e reconhecido por seus estudos pioneiros sobre a cultura afro-brasileira, a vida e a morte não são realidades separadas, mas partes interligadas de um todo. Para Rodrigues (1982), no candomblé, a morte representa a passagem para outra dimensão, onde o espírito permanece próximo aos orixás e ancestrais. Para os mais velhos, é vista como um encerramento natural da jornada, permitindo-lhes seguir para o òrun (plano espiritual). Já a morte precoce é interpretada como um possível desequilíbrio ou falha na relação com os orixás. Os ritos funerários, conhecidos como àsèsè, ocorrem por sete dias e auxiliam o falecido a se tornar um ancestral respeitado.

A umbanda, religião de matriz brasileira que combina influências africanas, indígenas e kardecistas, entende que, após a morte, o espírito segue para uma dimensão condizente com sua vibração e méritos. O funeral umbandista envolve dois momentos: a purificação do corpo e do espírito, realizada de forma reservada, e uma cerimônia mais ampla para conduzir o desencarnado ao plano espiritual. Esse rito não deve ser marcado pela tristeza, mas pela compreensão de que a alma retorna ao seu percurso evolutivo.

Rodrigues (1982) estudou as práticas religiosas dos negros baianos, usando o termo "liturgia" para descrever os rituais afro-brasileiros. Ele analisou a influência

desses cultos na vida dos seguidores e a atração de novos adeptos, classificando essas práticas com referências cristãs. Ele argumentou que estudar essas religiões era entender um grupo diferente e defendeu o reconhecimento legal das práticas africanas como religião.

Para Kovács (1992, p. 29), a religião, seja ela qual for, exerce a função de “socializar e dirigir os ritos de morte, como forma de lidar com o terror”, auxiliando os indivíduos e as comunidades a enfrentarem a inevitabilidade da morte. Embora a cultura moderna apresente novas maneiras de vivenciar e expressar o luto, os rituais religiosos ainda oferecem conforto e estrutura para aqueles que enfrentam o sofrimento da perda, canalizando a dor de maneira coletiva e, ao mesmo tempo, respeitando as dimensões pessoais do luto.

Kübler-Ross (2017), também descreve o papel da religião em relação à morte, observando que, antigamente, a maioria das pessoas acreditava firmemente em Deus e numa vida futura, onde as suas dores e sofrimentos profundamente interrompidos. Havia a promessa de uma recompensa no céu, e aqueles que enfrentariam grandes provas na terra seriam recompensados após a morte, de acordo com a coragem, determinação, paciência e dignidade com as quais carregavam seus fardos.

A isso, a autora descreve que:

O sofrimento era mais comum, como o nascimento era um evento mais natural, mais longo, mais doloroso; contudo, quando a criança nasceu, a mãe acordou. Houve uma finalidade e uma recompensa futura no sofrimento. Hoje em dia, as mães são anestesiadas, na tentativa de evitar dores e agonia; o parto é até programado para que o nascimento se dê no dia do aniversário de um dos pais, ou não caia no dia de outro acontecimento importante. Muitas mães só acordam horas depois de uma criança ter nascido, bastante drogadas, sonolentas demais para se regozijarem com o nascimento do filho. Não há muito sentido no sofrimento, uma vez que pode administrar sedativos contra dores, pruridos ou outros incômodos. Há muito sumiu a crença de que o sofrimento aqui na terra será recompensado no céu. O sofrimento perdeu sua razão de ser (Kübler-Ross, 2017, p. 19).

É importante observar como as mudanças culturais refletem novas formas de enfrentar o sofrimento e a morte. Segundo Kübler-Ross (2017, p. 19), o sofrimento, antes visto como redenção ou etapa recompensada em uma vida futura, perdeu esse sentido nas sociedades contemporâneas. A medicalização e a eliminação da dor física transformaram o sofrimento em algo a ser evitado.

O luto agora se adapta a um contexto mais plural e individualizado, onde o respeito pela dor pessoal supera os rituais padronizados. A religião ainda oferece suporte espiritual para lidar com a morte.

Na Idade Média, rituais religiosos, como os sacramentos, consolavam e dignificavam o fim da vida, mitigando o medo e integrando a morte ao ciclo da vida, com fé na vida eterna. Assim, a tese avança para o próximo capítulo: a arte de domesticar a morte.

### 1.3 REMENDANDO O FIM: A ARTE DE DOMESTICAR A MORTE

Despido vieste no caixão, despido também se enterra o grão. De tanto te despiu a privação que escapou de teu peito a viração. Tanta coisa despiste em vida que fugiu de teu peito a brisa. E agora, se abre o chão e te abriga, lençol que não tiveste em vida. Se abre o chão e te fecha, dando-te agora cama e coberta. Se abre o chão e te envolve, como mulher com quem se dorme. (Mello, *Morte e vida severina*. 1996).

A repetição da ideia de "despir-se" destaca a precariedade da vida e a inevitabilidade da morte, que proporciona ao falecido aquilo que lhe foi negado na vida: abrigo, cama e coberto. O chão, antes símbolo da escassez e da dureza da existência, transforma-se no último refúgio, onde o corpo encontra segurança definitiva. Com o poema de João Cabral de Melo Neto em "Morte e vida severina" (1996), este capítulo oferece uma oportunidade para reflexão sobre a morte e a condição humana, explorando a relação entre privação e destino.

É importante destacar que a

percepção da morte tem variado significativamente ao longo dos séculos devido a fatores culturais, religiosos e sociais. Conforme apontado por Philippe Ariès (2014), em períodos históricos anteriores, os sinais de morte eram aceitos não como presságios sombrios, mas como oportunidades para a preparação do fim da vida, em consonância com desejos pessoais e tradições.

No livro *O Homem Diante da Morte*, Ariès (2014) analisa minuciosamente a história e investiga como as sociedades incorporam crenças, premonições e a inevitabilidade da morte em suas expressões culturais. Sua obra destaca questões fundamentais que serão discutidas ao longo deste capítulo. Ariès (2014), revela como, historicamente, os indivíduos se preparavam para a passagem final, ajustando o manto de suas vidas de acordo com seus últimos desejos e as convenções de seu tempo.

Esse momento histórico descrito pelo autor, representa que a morte era vista de uma forma mais tranquila, controlada e comunitária. Ariès (2014), identifica um período particular, estendendo-se da Idade Média até o século XVIII, na França e em outras partes do Ocidente Católico, que ele denomina "Morte Domada".

Na Idade Média, a morte era uma presença constante na vida das pessoas, com epidemias, guerras e uma alta mortalidade infantil, o convívio com a morte era algo cotidiano. As pessoas estavam acostumadas a viver perto da morte, que era vista como um evento natural e inevitável. Os rituais em torno da morte, como pressentir o próprio fim e se preparar para ele, eram aceitos e praticados abertamente.

A morte segundo Ariès (2014) era vista como uma grande transição, do mundo passageiro para o eterno, a morte era considerada um rito de passagem. Era comum que as pessoas morressem em casa, e o doente deveria ficar deitado de costas, com o rosto voltado para o céu. A morte era um evento público e um ritual compartilhado pela família e por todos os membros da casa. As pessoas estavam cientes da proximidade da morte, pressentiam sua chegada e tinham visões que a anunciavam. Dessa forma, havia tempo hábil para organizar o ritual coletivo. Assim, ninguém falecia sozinho. A morte era quase uma celebração, o auge da convivência social. Todos, inclusive as crianças, participavam desse momento. Nesse relato, Ariès (2014), explica:

O moribundo devia ser o centro de uma reunião. Madame de Monstespan tinha menos medo de morrer do que de morrer só. “ Ela só se deitava, relata Saint – Simon, com todas as cortinas abertas e muitas velas no quarto, as suas damas de companhia ao seu redor; todas as vezes que acordava, gostava de as encontrar conversando, faceirando ou comendo, para se certificar de que não tinham adormecido.” Mas quando no dia 27 de maio de 1707 senti que ia morrer (o aviso) já não teve medo, fez o que tinha de fazer: chamar os empregados 'mesmo os mais humildes', pedir-lhes perdão, confessar os pecados e presidir, como era de hábito, a cerimônia da morte (Ariès, 2014, p. 24).

Ariès (2014), usa esse exemplo para enfatizar a visão da morte domada, em que a morte era parte integrada da vida social e enfrentada com liberdade e privacidade, algo que contrasta com o isolamento e o medo frequentemente associado à morte nas sociedades contemporâneas. Moribundos eram rodeados por amigos e familiares em seus momentos finais, e a morte era um evento público e comunitário.

Durante essa era, observa-se uma íntima convivência entre os vivos e os mortos, caracterizada por uma presença confortadora dos familiares e amigos nos momentos finais da vida, frequentemente no leito de morte dentro de casa. Durante essa época, a morte era vista como um evento natural, inevitável e até simples. Os moribundos frequentemente pressentiam sua própria morte e se preparavam para ela,

realizando rituais que envolviam o leito de morte, onde amigos e familiares se reuniam para assistir ao momento final.

José Luiz de Souza Maranhão (1986), escritor, sociólogo e pesquisador brasileiro conhecido por seus estudos sobre a morte, religiosidade e dinâmicas socioculturais do nordeste do Brasil, relata que em sociedades mais antigas, a familiaridade com a morte levava a uma aceitação mais serena da finitude.

O moribundo dava as recomendações finais, exprimia suas últimas vontades, pedia perdão e se despedia. O sacerdote comparecia: era tempo agora de esquecer o mundo e de pensar em Deus. O moribundo se confessava e, se tal fosse possível, fazia uma confissão geral. Recebia a comunhão, dada como alimento para a virgem. Em seguida, sacerdote ministrava a extrema-unção, sacramento da partida[...]. Enfim, quando se aproximavam os últimos momentos, a comunidade recitava as orações dos agonizantes (Maranhão, 1986, p. 7–8).

Segundo Maranhão (1986, p.15), logo após a morte, os familiares seguiam rigorosamente os costumes da época: fechavam as janelas, acendiam velas, aspergiam água benta pela casa, cobriam os espelhos e paravam os relógios. Para o autor, esse período contrasta dramaticamente com a prática contemporânea, onde a morte é frequentemente isolada em ambientes estéreis, distante dos tecidos afetivos da família e da comunidade. Essas representações se alinham com a "morte domada" descrita por Ariès (2014), onde a morte não é apenas natural, mas uma oportunidade de reflexão sobre virtudes e falhas morais.

Gautier de Coincy<sup>3</sup> (1177-1236) foi um monge beneditino, poeta e compositor francês. Ele é conhecido por suas contribuições literárias e musicais, especialmente suas poesias devocionais dedicadas à Virgem Maria. Uma de suas obras notáveis é "O Usurário<sup>4</sup> e o Mendigo," onde Gautier de Coincy utiliza a literatura para transmitir importantes lições morais e espirituais, destacando a transitoriedade da vida e a importância da caridade.

---

<sup>3</sup> A principal obra de Gautier de Coincy consiste em uma coletânea de aproximadamente 60 narrativas versificadas sobre milagres atribuídos à Virgem Maria, intitulada *Miracles de Nostre Dame*. Nessa obra, o autor manifesta sua profunda devoção a Santa Maria, representando-a como mediadora entre os homens e a personalidade. Do ponto de vista cronológico, Gautier de Coincy foi o primeiro, entre os poetas que exaltaram a Virgem em línguas vernáculas. Gautier de Coincy: um cantor da Virgem. Ângela Vaz Leão – p.259-266.

<sup>4</sup> Juro ou rendimento de capital. 2 Econ, Jur Contrato de empréstimo com cláusula estipulando pagamento de juros por parte do devedor: "Era pouco; lancei mão de um recurso último; entrei a sacar sobre a herança de meu pai, a assinar obrigações, que devia resgatar um dia com usura"



Figura: 1 - A morte do Usurário e do Mendigo. Gautier de Coincy (1177-1236)

Através de suas composições, Gautier de Coincy transmitia essas lições usando a literatura e a música como meios de educação religiosa.

Jacques Le Goff (1924-2014) foi um destacado historiador da Idade Média. Ele estudou a representação da morte na iconografia medieval, focando no usurário como pecador supremo e exemplo de moral cristã. Le Goff analisou as obras de Gautier de Coincy, mostrando como suas composições enfatizavam a transitoriedade da vida e a importância da caridade. Sua análise demonstrou como a morte e a moralidade estavam interligadas na cultura medieval, influenciando a percepção e o comportamento das pessoas daquela época.

Um outro usurário riquíssimo, começando a lutar contra a morte, pôs-se a afligir, a sofrer e a implorar à sua alma para que esta não o deixasse, pois ele a havia satisfeito, e lhe prometia ouro, prata e as delícias deste mundo se ainda quisesse ficar com ele. Mas que ela não lhe pedisse, em seu favor, dinheiro nem a menor esmola para os pobres. Vendo, enfim, que não a podia reter, se encoleriza e, indignado, lhe diz: “Preparei-lhe uma boa residência com abundância de riquezas, mas você se tornou tão louca e tão miserável que não quer repousar nessa boa residência. Vá embora! Eu a entrego a todos os demônios que estão no Inferno.” Pouco depois entregou o espírito nas mãos dos demônios e foi enterrado no Inferno (Le Goff, 1989, p. 13).

Durante a Idade Média, a morte era uma preocupação cotidiana, vista como um evento imprevisível e, em certas circunstâncias, até desejado, especialmente quando pressagiado por sonhos ou visões. Para os guerreiros, representava glória; para os religiosos, uma transição espiritual; e, para a sociedade em geral, uma incerteza inevitável. O usuário, por sua vez, temia a morte, pois sua atividade era condenada pela moral cristã, o que o fazia recear a punição divina. Essa forte presença da morte no imaginário medieval refletia-se nas práticas sociais e nos espaços urbanos.

Como destaca Ariès (2014), a partir do século XV, os mortos passaram a ser cada vez mais integrados ao cotidiano das sociedades europeias. Os cemitérios, que antes ficavam afastados dos centros urbanos, começaram a ocupar áreas dentro das cidades, cumprindo diversas funções sociais, como espaços de convivência, celebrações e até encontros românticos.

Essa mudança evidencia a evolução das relações entre vivos e mortos, que, ao longo dos séculos, passaram de uma experiência marcada pelo temor religioso para uma maior proximidade e familiaridade com a morte, contudo, ao final do século XVIII, essa prática cede lugar a uma clara delimitação dos espaços destinados aos mortos, refletindo uma mudança na percepção e no relacionamento com a morte e os falecidos.

Embora a familiaridade com a morte não eliminasse o temor ao sobrenatural, os mortos eram mantidos a certa distância devido a medos de contaminação ou pela crença no retorno dos espíritos ao mundo dos vivos (Ariès, 2014, p. 40). Essa inclusão dos mortos no tecido social foi uma prática rica em significados, refletindo uma tapeçaria de relações e crenças. No entanto, essa proximidade começou a se desfazer no final do século XVIII, quando os espaços dos vivos e dos mortos foram novamente desenredados, estabelecendo limites claros entre eles.

Outro exemplo marcante da representação da morte na arte pode ser observado na obra de Pieter Bruegel<sup>5</sup>, o Velho (1525–1569), pintor renomado flamengo do século XVI.

---

<sup>5</sup> Bruegel (Países Baixos)Ca. 1525/30 - Bruselas, 1569- Uma obra moral que mostra o triunfo da Morte sobre as coisas mundanas, simbolizada por um grande exército de esqueletos arrasando a Terra. No plano de fundo, há uma paisagem árida onde cenas de destruição ainda estão se desenrolando. Em primeiro plano, a Morte, à frente de seus exércitos em um cavalo avermelhado, destrói o mundo dos vivos, que são conduzidos a um enorme caixão, sem esperança de salvação. Todas as camadas sociais estão incluídas na composição, sem nenhum poder ou devoção para salvá-las. Alguns tentam lutar contra seu destino, outros são deixados à própria sorte.

Nas pinturas sobre temas religiosos, particularmente numerosas entre 1562 e 1567, a necessidade do artista de dar às suas composições uma verdade maior e mais sólida é evidente tanto na representação de figuras quanto na de paisagens, anunciando



**Figura: 2 – O Triunfo da Morte (c.1562) de Bruegel, o Velho (1525-1569).**

Ricardo da Costa, historiador e professor, analisa "O Triunfo da Morte" de Bruegel, o Velho. A pintura retrata a Morte em um cavalo vermelho liderando um exército que devasta a humanidade indiscriminadamente. Tons intensos e paisagens áridas criam uma atmosfera apocalíptica.

Costa (2020) destaca a igualdade de destino entre todas as classes sociais na obra: alguns personagens resistem em vão, enquanto outros se resignam. Um casal em um canto parece alheio ao desfecho. A composição se inspira em temas medievais e renascentistas, como a Dança da Morte e a iconografia do *Triunfo da Morte*. A paleta avermelhada simboliza ruína e finitude, demonstrando o impacto profundo sobre a condição humana. Costa (2020) faz uma análise detalhada destacando todos os quadros e sua representatividade.

A paisagem da morte em Bruegel sugere, indica. Clama: quem tem ouvidos, ouça! O cenário do Triunfo da Morte que o artista idealizou explode numa confusa e angustiante miscelânea musical entrecortada por gritos, gemidos e súplicas. Cordas e tímpanos, moedas e espadas, foices e chacoalhar de ossos. Além de ser uma admoestação imagética de profundo sentido

apocalíptico, é um chamado à qualidade cristã da audição quase no mesmo nível do assustador impacto da visão. Melhor: talvez o artista quisesse que não nos esquecêssemos que a tradição ocidental cristã foi fortemente assentada no ato de ouvir, tanto quanto no de ver (Costa, 2020, p. 320-352).

Costa (2020) afirma que a obra de Bruegel combina elementos visuais e sonoros em uma narrativa apocalíptica, proporcionando uma experiência sensorial completa e ressaltando a importância do som na tradição cristã ocidental. Mais do que representar a morte, Bruegel explora a relação entre os sentidos, a espiritualidade e a mortalidade.

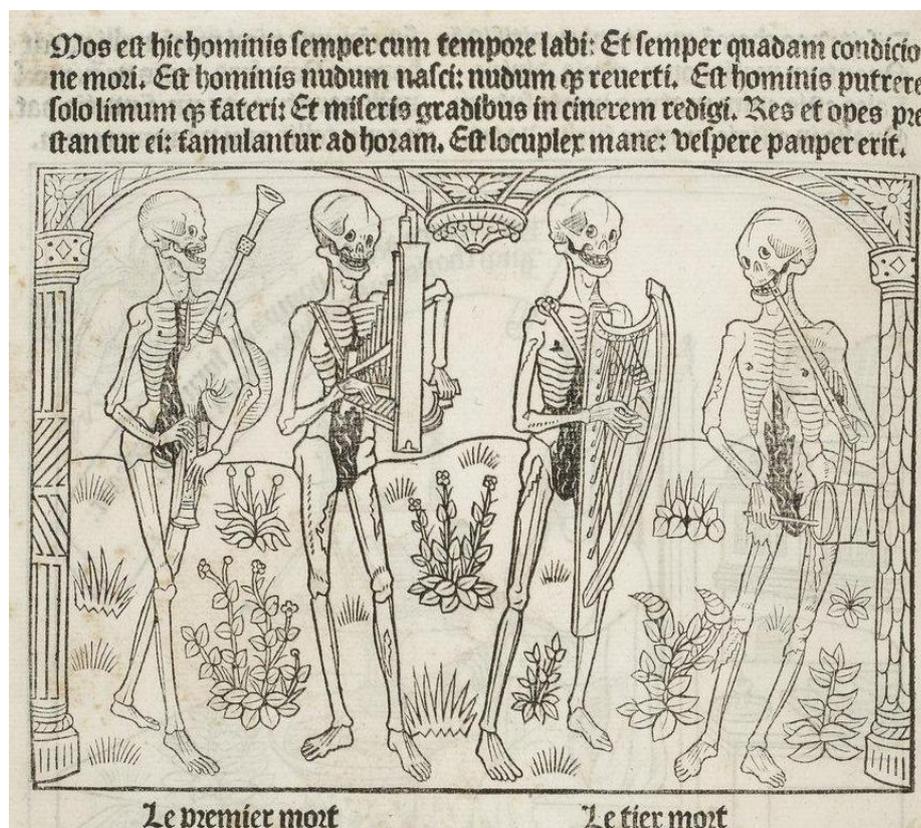
Essa abordagem dialoga com a tradição iconográfica dos séculos XIV a XVI, período em que se popularizaram imagens sombrias da morte, como cadáveres e múmias. Os vitrais desse período retrataram a morte munida de uma foice, em disputa com Satanás pelas almas dos falecidos, ilustrando tanto a inevitabilidade do fim quanto a batalha espiritual travada no momento do último suspiro.

Essa mesma atmosfera pode ser observada no relato de Bayard (1996), que reforça a centralidade da morte na cultura visual e simbólica da época. Pierre Bayard (1996), crítico literário e professor francês, escreveu sobre a representação da morte na arte e na cultura europeia. Bayard destacou como a morte foi personificada de maneira antropomórfica, geralmente na forma de esqueletos armados com foices, em cenários apavorantes.

Sob a influência dos ritos, a arte dota a morte de personalidade antropomórfica; em geral, aparece na forma de esqueleto armado com foice e em cenário de horror; a tocha, com a chama representando a vida, agora está virada [...] dançava-se acompanhando o morto, lamentava-se sua partida, mas também havia alegria com o estágio ao qual chegara, porque gozava dos benefícios do além (Bayard, 1996, p. 145).

Bayard (1996) em sua análise oferece uma visão rica sobre as mudanças nas percepções e nas representações da morte ao longo dos séculos, especialmente durante a Idade Média e a Renascença.

Segundo Maranhão (1986), as transformações relacionadas à morte e à presença de sua personificação tornaram-se mais evidentes no século XIV, impulsionadas pelas guerras, conflitos e pela pandemia da Peste Negra, que dizimou cerca de trinta por cento da população. Esse evento catastrófico contribuiu para o surgimento da "Dança Macabra" como uma resposta artística à nova percepção da morte, refletindo a igualdade de todas as classes sociais diante do fim.



**Figura:** 3 - La Danse Macabre: Quatro músicos mortos - 1486 - Guyot Marchant - Paris.

A tradição da "Dança Macabra"<sup>6</sup> tem suas origens provavelmente na França, com o mural pintado em 1424 no Cemitério dos Inocentes, em Paris, considerado o marco inicial dessa tradição. Na segunda metade do século XV, essas representações da dança da morte se tornaram cada vez mais populares. Segundo Huizinga (2010):

[...] a dança macabra do Cemitério dos Inocentes, desaparecida no século XVII devido à demolição da galeria, foi a imagem mais popular da morte que a Idade Média conheceu. Dia após dia, no singular e macabro local de encontros que constituía o Cemitério dos Inocentes, milhares de pessoas admiraram as figuras simples, leram os versos inteligentes, em que cada estrofe terminava com um provérbio conhecido, consolaram-se com a igualdade de todos na morte e tremeram perante o fim. Em nenhum outro lugar aquela morte de caráter simiesco podia estar tão em casa, ela, que rindo com todos os dentes, com os passos enferrujados de um velho mestre de dança, arrasta consigo o papa, o imperador, o nobre, o trabalhador, o religioso, a criança pequena, o louco e todas as profissões e posições sociais (Huizinga, 2010, p. 234).

<sup>6</sup> A "Danse Macabre" é uma expressão artística que surgiu na Idade Média, representada principalmente por xilogravuras e versos, como nas obras de Guyot Marchant e Pierre le Rouge. Originalmente, essas representações não possuíam música, sendo compostas apenas por imagens e textos que ilustravam a morte interagindo com diferentes figuras sociais. (continuação) A associação com a música surgiu posteriormente, no século XIX, quando o compositor Camille Saint-Saëns criou sua famosa peça "Danse Macabre", que trouxe à tona a ideia da dança da morte com uma forte ligação sonora, mas essa versão musical surgiu muito tempo após as primeiras ilustrações e gravações da obra. <http://www.dodedans.com/Exhibit/Image.php?lang=e&navn=f10>

A obra, que abordava personagens como reis, clérigos e camponeses, foi representada principalmente por xilogravuras<sup>7</sup> e versos, como nas edições de Guyot Marchant e Pierre le Rouge. Inicialmente, essas representações eram compostas apenas por imagens e textos, sem associação com a música, que só ocorreria no século XIX, com a famosa composição de Camille Saint-Saëns. A xilogravura dos quatro músicos mortos, apresenta o seguinte poema:

**A primeira morte:** Você por sentença divina, quem vive em estado diuers  
Todos: dançam esta dança Vnefoys. e bom: e peruers. E se haverá menges do  
seu corpo. infelizmente: olhe para nós, Mors. podre. caramba. Descouuers  
Como somos: telx será você.

**A segunda morte:** Dite-nos por quais motivos você não pensa em morrer  
quando a morte chega em suas casas Huy lung: amanhã o outro pergunta.  
Sem que alguém possa te ajudar é um péssimo modo de vida: sem pensar  
nisso E há um grande perigo de perecer. É necessário dançar assim.

**A terceira morte:** Ouça o que eu digo para você. Jovens e velhos: pequenos  
e velhos de dia a dia de acordo com as palavras  
dos sábios: você vai morrer pois seus dias estão diminuindo por quê: todos  
morrerão aqueles que vivem: duzentos anos: Cansados: cem anos logo  
passarão .

**A quarta morte:** Até que se passem cem anos Todas as vidas como você  
dizem deste mundo terão passado no inferno: ou no paraíso meu companheiro:  
mas eu te digo. Poucas pessoas se preocupam com ofensas: não diga nada.  
O segundo fato: git in aduventure (Miroer Salutaire, Paris, 1486)

Diante do poema, as pessoas podiam refletir sobre a inevitabilidade da morte e a necessidade de se preparar para ela. Na primeira parte, a morte é apresentada como um destino certo para todos, sejam justos ou perversos. Todos estão sujeitos à mesma condição, e seus corpos inevitavelmente se deteriorarão, sem distinções. Na segunda parte, critica-se aqueles que não refletem sobre sua própria mortalidade, mesmo quando a morte atinge outras pessoas próximas. Viver sem pensar na morte é considerado perigoso, pois, no fim, ninguém pode evitar esse momento ou ser ajudado.

Na terceira parte, reforça-se que todos, independentemente da idade ou do tempo de vida, morrerão. A vida é curta, mesmo para aqueles que vivem muitos anos, e o tempo passa rapidamente. Finalmente, a quarta parte ressalta que, em cem anos, todas as pessoas que hoje vivem estarão ou no paraíso ou no inferno, dependendo

---

<sup>7</sup> A xilogravura, que significa "gravura em madeira", é uma técnica antiga de origem chinesa, na qual o artesão entalha um desenho em um bloco de madeira, deixando em relevo as áreas que irão ser reproduzidas. Para criar a imagem, aplique tinta sobre a parte em relevo do desenho e, em seguida, utilize uma prensa para exercer pressão e transferir a imagem para o papel ou outro material. Um aspecto importante dessa técnica é que o desenho aparece invertido em relação ao talhado, o que exige um cuidado extra do artesão no processo de criação. <https://www.significados.com.br/xilogravura/>

de suas ações em vida. Poucos se preocupam com suas ofensas e negligenciam a preparação espiritual, vivendo de forma imprudente.

No geral, o texto faz um aviso para que as pessoas considerem a finitude da vida e se preparem para o julgamento. De acordo com Mark (2020), o medo da morte tornou-se mais presente, pois acreditava-se que a praga havia sido enviada por Deus como punição pela corrupção moral da humanidade.

Almeida (2013), descreve ainda o macabro e a sua representatividade na sociedade:

De maneira geral, o macabro constituiu uma maneira alegórica de percepção e entendimento da morte, uma forma pela qual a ideia da morte tornou-se tangível e inteligível aos homens, no período em questão. Tais imagens foram mais recorrentes em expressões alegóricas da morte, como nas ilustrações dos livros de orações para os leigos, e estiveram intimamente associadas à pregação. Trata-se de uma forma de apreensão da morte com forte apelo sensorial e visual, já que a ideia macabra da morte penetra as consciências pelos olhos, pelo olfato, através da alusão à aparência material da finitude, descrita pelos documentos escritos ou pela iconografia (Almeida, 2013, p.18).

Segundo Almeida (2013), a iconografia desempenhou um papel crucial na compreensão da morte durante esse período, permitindo que a abstração da finitude fosse representada visualmente e, assim, mais acessível ao público. As imagens, amplamente difundidas em livros de orações e documentos religiosos, possuíam forte apelo sensorial, facilitando a internalização do conceito de morte e sua relação com a salvação cristã. Essa representação visual contribuiu para moldar as percepções sociais sobre a morte ao longo dos séculos, influenciando as diferentes formas como ela foi entendida em diversos períodos históricos.

Ariès descreveu a transição da "morte domesticada" na era medieval para a "morte selvagem", iniciada na Renascença e prolongada até o século XVII. Conforme será discutido adiante, essas alterações estão intimamente ligadas ao medo da morte e à forma como esse sentimento se manifestou culturalmente. Essa nova concepção de finitude também influenciou as manifestações artísticas e literárias da época que representavam a universalidade da morte e a crescente sensibilidade quanto à precariedade da condição humana.

## 1.4 RETALHOS DA EXISTÊNCIA: A MORTE SELVAGEM NO TECIDO DA MODERNIDADE

Morrer.  
 Morrer de corpo e de alma.  
 Completamente.  
 Morrer sem deixar o triste despojo da carne,  
 A exangue máscara de cera,  
 Cercada de flores,  
 Que apodrecerão – felizes! – num dia,  
 Banhada de lágrimas  
 Nascidas menos da saudade do que do espanto da morte.  
 Morrer sem deixar porventura uma alma errante...  
 A caminho do céu?  
 Mas que céu pode satisfazer teu sonho de céu?  
 Morrer sem deixar um sulco, um risco, uma sombra,  
 A lembrança de uma sombra  
 Em nenhum coração, em nenhum pensamento.  
 Em nenhuma epiderme.  
 Morrer tão completamente  
 Que um dia ao lerem o teu nome num papel  
 perguntem: "Quem foi?..."  
 Morrer mais completamente ainda,  
 sem deixar sequer esse nome.  
 (Bandeira, 2009, p.152)

O poema de Manuel Bandeira (2009) apresenta uma perspectiva extrema do aniquilamento total na morte, expressando o desejo de um fim absoluto, sem rastros, memórias ou heranças emocionais. O poema reflete essa ideia ao manifestar o desejo de desaparecer sem deixar vestígios, tornando-se irreconhecível e apagado pelo esquecimento. Nesse contexto, inicia-se este capítulo.

Na Idade Média, conforme Ariès (2014), desenvolveu-se uma sensibilidade crescente que atribuiu à morte real um significado e uma presença cada vez mais impactantes. Esse movimento originou-se nas inquietações dos monges, expandiu-se entre os intelectuais e rapidamente ganhou força à medida que sua influência aumentava. Permaneceu constante ao longo dos séculos e, ao final da Idade Média, alcançou um ápice de intensidade, expresso em representações assustadoras nas artes macabras com suas danças e expressões visuais.

Esse processo concentrou pensamentos e emoções no momento da morte física. Ariès (2014, p. 393) chama isso de "morte selvagem", iniciada na Renascença e prolongada até o século XVII.

O autor relata que as mudanças no gênero da literatura, como por exemplo as danças macabras, continuam a ter influência na sociedade por um longo período. No entanto, o autor considera outro aspecto relevante: o momento da própria morte. Segundo ele, moralistas, monges mendicantes e espiritualistas aproveitaram essa oportunidade para introduzir novos temas relacionados à morte, com fins de conversão. Surgiram então novos temas como sofrimentos, delírios da agonia e lutas dos poderes espirituais. A isso, é importante refletir o que o autor considera:

ao chamarmos essa morte familiar de morte domada, não queremos dizer com isso que antes ela tenha sido selvagem e, em seguida, domesticada. Queremos dizer, pelo contrário, que ela se tornou selvagem, enquanto anteriormente não o era. A morte mais antiga era domada (Ariès, 2014, p. 37).

Essa passagem de tempo é importante para identificar como a sociedade lida com sua própria morte e com a morte dos outros. É essencial entender que cada cultura em seu tempo deve ser analisada sem comparações diretas. Sobre isso, Queiróz (2003), reforça:

Uma das maneiras mais proveitosas de se dar a conhecer uma área do conhecimento é traçar-lhe a história, mostrando como foi variando o seu colorido através dos tempos, como deitou ramificações novas que alteraram seu tema de base ampliando-o. Para tanto é requerida uma erudição dificilmente encontrada entre os especialistas, pois erudição e especialização constituem-se em opostos: a erudição abrindo-se na ânsia de dominar a maior quantidade possível de saber, a especialização se fechando no pequeno espaço de um conhecimento minucioso (Queiroz, 2003, p. 5-6).

É necessário, segundo Queiróz, adotar uma abordagem que transcenda comparações simplistas e julgamentos, permitindo uma análise mais profunda da cultura medieval, sem reduzir sua complexidade a rótulos preconcebidos ou visões idealizadas. Nesse sentido, Ariès (2014), identifica como a imagem da morte pode ser percebida ao longo do tempo.

Mas o que foi feito então da morte, se já não é o jacente no leito, doente, suando, sofrendo e rezando? Torna-se qualquer coisa de metafísico que se expressa por uma metáfora: a separação da alma e do corpo, sentida como a separação de dois esposos, ou ainda de dois amigos, queridos e antigos. O pensamento da morte está associado à ideia de ruptura do composto humano, numa época que é a do túmulo da ala, onde o dualismo começava a penetrar na sensibilidade coletiva; A dor da morte é relacionada não só com os sofrimentos reais da agonia, mas também com a tristeza de uma amizade rompida (Ariès, 2014, p. 397).

Esse momento da morte no quarto e no leito vai perdendo a devida importância, o doente no leito vai morrer em breve e nada extraordinário vai acontecer. O autor ainda descreve certa diferença entre os autores espirituais que reconhecem que “a morte não é mais a mesma caricatura herdada no final da idade média” (Ariès, 2014, p. 396). Ariès traz uma citação interessante se referindo a Calvino:

Nós consideramos com horror [a morte] porque a tememos, não tal como ela é em si mesma, mas triste, esquelética e hedionda, tal como apraz aos pintores [autores das danças macabras] representá-las nas paredes. Fugimos diante dela, mas porque ocupados com tão vãs imaginações, não nos concedemos vagar para contemplá-la. Paremos [é o tempo da meditação], permaneçamos firmes, olhemo-la bem de frente e nós a veremos completamente diferente do que foi pintada e com um rosto totalmente diverso da nossa vida miserável vida (Ariès, 2014, p. 397).

Inicia-se nesse momento, um movimento da necessidade de se pensar na morte todos os dias, onde as danças macabras, vistas anteriormente, ressaltavam que a vida era a preparação para a vida eterna.

Ariès ressalta que nos tratados de espiritualidade dos séculos XVI e XVII, não se tem a preocupação em preparar o moribundo para a morte, mas de ensinar os vivos a meditar sobre ela. Nesse contexto, familiares e amigos cercam o leito do moribundo, enquanto forças celestiais e infernais, invisíveis, disputam por sua alma. Submetido a uma última prova, o moribundo revisou o livro da vida.

Durante esse período, foi elaborado um manual orientador denominado *Ars Moriendi* "Arte de bem morrer", criado no início do século XV com o propósito de guiar as pessoas na busca por uma "boa morte", inspirada nos princípios cristãos. A respeito desse tema, Almeida (2013) descreve o manual:

Manual prático para o “bem morrer”, a *Ars moriendi* é um pequeno livro de piedade, anônimo e ilustrado, cuja difusão alcança uma proporção admirável especialmente na segunda metade do século XV. Existiu em duas versões, uma longa e uma curta. A versão longa, a mais antiga, geralmente intitulada *Tractatus artes bene moriendi*, é composta de seis capítulos referentes às recomendações sobre a boa morte, as tentações que o diabo lança ao moribundo, as exortações que devem ser feitas ao doente, as orações que este deve pronunciar, as recomendações sobre as atitudes que devem manter aqueles que estão na presença do moribundo, as orações que se deve fazer. Esta versão é majoritariamente a dos manuscritos e de boa parte das edições tipográficas (Almeida, 2013, p.31).

Segundo Almeida (2013, p.32), o texto anônimo da *Arte de Morrer* se destaca, especialmente, pelo enorme sucesso que obteve ao longo do século XV em toda a Europa. Entre os manuais de preparação para a morte, é o mais famoso e o que teve

maior difusão, sendo amplamente reproduzido e considerado um dos livros religiosos mais influentes da época.

A *Ars Moriendi*, segundo Almeida (2013), tem um caráter fundamentalmente prático, instruindo os cristãos sobre como se comportar na hora da morte para assegurar uma "boa morte" e a salvação da alma.

O seu foco está na figura do moribundo, no confronto entre anjos e demônios pela sua alma e no momento crucial da morte. Abaixo um exemplo de uma das partes do manual:



Figura: 4 - *Ars Moriendi*. Provença. Século XV.

Ciente do ritual a ser realizado, o moribundo, como figura central de sua própria morte, dirigia seus momentos finais. Era uma ocasião para manifestar desejos,

reconciliar-se, orar e cumprir rituais religiosos , como o arrependimento dos pecados, orientações finais e revisão de sua vida. Na pintura "A Morte e o Avaro", do pintor Bosch, o bem é representado pelo anjo da guarda, que tenta guiar o moribundo para Deus, simbolizando a batalha entre o bem e o mal.



**Figura:** 5 - Hieronymus Bosch. "A morte e o avaro"  
(1490)

Conforme descrito por Delumeau (2003, p. 362), Bosch ultrapassou os limites da narrativa bíblica para retratar a luta entre o bem e o mal como um fenômeno universal. Ariès também retrata que o quarto do moribundo se transforma em um cenário de grandes forças espirituais, todos na luta por levar o moribundo.

Mas acontece alguma coisa que perturba a simplicidade da cerimônia e que os presentes não veem, um espetáculo somente reservado ao moribundo, que o contempla com um pouco de inquietude e muita indiferença. Os seres sobrenaturais invadem o quarto e se aglomeram na cabeceira do moribundo. De uma parte, a Trindade, a Virgem e toda a corte celeste e, da outra, Satanás e o exército dos demônios monstruosos (Ariès, 2014, p. 38).

Ariès (2014) aponta que o arrependimento apenas no momento da morte foi visto como insuficiente, uma vez que deveria ser cultivado durante a vida inteira. Essa percepção é ilustrada pela seguinte afirmação: “Não é razoável nem justo que cometamos tantos pecados durante toda a vida e queiramos em apenas um dia ou uma única hora para chorá-los e eles se arrependem” Ariès (2014, p. 399).

As atitudes em relação à morte desde a Idade Média até a Renascença revela características profundas na percepção e no tratamento desse momento inevitável da vida humana. As inquietações dos monges e intelectuais medievais, expressas através das artes macabras e manuais como a *Ars Moriendi*, destacam a importância de uma "boa morte" e a preparação espiritual contínua.

O confronto entre o bem e o mal no leito de morte, simbolizado por anjos e demônios, reflete não apenas uma preocupação religiosa, mas uma tentativa de encontrar significado e redenção nos últimos momentos de vida, oferecendo uma compreensão mais profunda sobre como as diferentes culturas e épocas lidaram com a mortalidade e a busca pela salvação da alma.

## 1.5 BORDADOS DE DESPEDIDA: TRAMAS DA MORTE ROMÂNTICA

"Há um tempo em que é preciso abandonar as roupas usadas, que já tem a forma do nosso corpo, e esquecer os nossos caminhos, que nos levam sempre aos mesmos lugares. É o tempo da travessia: e, se não ousarmos fazê-la, teremos ficado, para sempre, à margem de nós mesmos"  
Fernando Pessoa- Tempo de travessia.

É tempo da travessia! Essas palavras de Fernando Pessoa, retiradas de seu poema *Tempo de Travessia*, é um convite a refletir sobre o processo de transição, sobre o momento em que se deixa para trás o que é familiar e se avança rumo ao desconhecido.

Esse sentimento de mudança, de passagem e de incerteza, é o que nos acompanha ao longo da vida, especialmente quando lidamos com a morte. Na Idade Média, a morte era uma presença constante, muitas vezes representada em danças macabras, xilografias e, mais intensamente, associada a epidemias devastadoras, como as pestes. A visão medieval da morte, como uma manifestação coletiva e significativa, foi lentamente transformada, culminando em uma nova maneira de entender a finitude humana.

Neste contexto, é pertinente examinar os escritos de Philippe Ariès (2014) sobre a "Morte Romântica", um conceito que emerge no século XIX, no auge do Romantismo europeu, marcando o início de uma nova fase na representação da morte. Trata-se de uma transição caracterizada por uma mudança significativa nas percepções e retratos da morte. Este período é marcado por uma mudança profunda nas atitudes e percepções culturais em relação à morte.

Durante o Romantismo, a morte passou a ser vista de uma maneira mais individualista e emocional, diferente das concepções coletivas e ritualísticas de períodos anteriores. Nesse contexto, que valorizava as emoções intensas, a subjetividade e a natureza, a morte era frequentemente idealizada como um momento de transcendência, um portal para o desconhecido ou uma união com o universo.

Essa idealização refletia o desejo romântico de escapar das limitações da razão e da sociedade industrial em crescimento, buscando refúgio em uma experiência da morte saturada de significado e emoção.

Esta mudança de percepção também influenciou as artes e a literatura da época, com a morte se tornando um tema recorrente, muitas vezes retratada de maneira idealizada e heroica. A morte romântica representa um ponto de inflexão na história cultural do Ocidente, evidenciando como as atitudes em relação à morte são moldadas pelo contexto histórico e cultural.

Essa redefinição da morte durante o Romantismo destaca a complexidade das atitudes humanas em relação ao fim da vida, evidenciando como estas podem variar significativamente de acordo com as épocas e as correntes culturais predominantes.

Este entrelaçamento histórico, conforme explorado por Ariès, culmina em uma era onde os mortos deixam de ser figuras temidas, integrando-se harmoniosamente na vida cotidiana. Essa transformação reflete uma mudança na textura da percepção cultural da morte, passando de um manto tecido com temor e separação para um mais sereno e integrado à vida comunitária. A Morte romântica, reforça que a chegada da morte passou ser vista e acreditada como o momento de reencontro, de reunião com os familiares já falecidos no além-túmulo.

Conforme Kovács (1992), a morte romântica era vista como uma oportunidade de libertação da alma e uma fuga para uma outra dimensão, mas ao mesmo tempo envolvia uma ruptura e separação física. "Ela simboliza a possibilidade de reencontro no além com todos aqueles que foram amados. Havia, então, uma forte crença em uma vida futura" (Kovács, 1992, p. 37).

O Romantismo introduziu uma nova sensibilidade, marcada pela impossibilidade de esquecer os que partiram. Enquanto a morte era concebida como uma promessa de paz e o fim dos tormentos da vida, para os que permaneciam, a dor da separação tornou-se mais insuportável do que a própria morte. Nesse contexto, o sentimento pelo outro assumiu um papel central: a preocupação com a própria morte foi substituída pelo cuidado e pela preservação da vida do outro, um ser cuja ausência passou a ser vista como intolerável (Ariès, 2014).

Embora o século XIX ainda fosse caracterizado pela morte em ambiente familiar, o movimento romântico apresentou uma nova perspectiva, exaltando a morte de maneira diferente. A morte passou a ser vista como "bela" e, em alguns casos, até desejada. Conforme Rodrigues (2006), essa glorificação da morte estava intimamente ligada à sua concepção como um "objeto belo", o que contrasta com o sentimento

predominante no século anterior, no qual os aspectos cadavéricos eram considerados o ápice da "anti- beleza".

Rodrigues em sua obra "Tabu da Morte" (2006), retoma o que ele chama de espetáculo da morte, onde o povo se reunia como se para assistir a um grande jogo de futebol nos dias atuais.

A morte e a vida serão diferentes, mas continuarão ostensivamente presentes nos cotidianos dos homens do século XIX e do início do século XX. As execuções, por exemplo, mesmo tendentes ao desaparecimento e realizadas cada vez menos em público, serão ainda ocasiões de verdadeiras explosões da excitação coletiva: bastava que fosse afixado um decreto de execução para que ecos longínquos aflorassem imediatamente. Mesmo que alguns países europeus tivessem já abolido a pena de morte e que outros simplesmente a tivessem deixado cair em desuso, onde acontecessem, as execuções assemelhavam-se às cenas medievais de festa coletiva. Em 1807, em Londres, uma multidão de 40.000 pessoas vindas para assistir às execuções de Holloway e de Hoggartti , foi tomada de um tal delírio que, ao final do espetáculo, permaneceu coberto o terreno cerca de uma centena de mortos... exatamente como se faz hoje nas partidas de futebol; as mulheres da aristocracia cobriam o rosto com uma máscara de veludo negro e faziam fila para encontrar o condenado em sua cela; jovens de famílias bem situadas atravessavam o país de um lado a outro para poderem assistir a uma execução. Tudo isso em plena época romântica, em que as mulheres desmaiavam à menor emoção e homens barbudos versavam doces lágrimas entre os braços uns dos outros (Rodrigues, 2006, p. 151).

Esse contexto revela uma contradição intrigante, em uma era que promovia a expressão sentimental e a delicadeza dos sentimentos, coexistia um fascínio paradoxal por eventos públicos de violência extrema, expondo uma dualidade nas sensações daquela sociedade.

Nesse olhar sobre a travessia da morte, há de se perceber mudanças profundas relacionadas às que presenciaram esse momento. Na "morte domada", a família se prepara, reunida em torno do doente; os pais mais velhos e a esposa se aproximam da cama, observando o moribundo diretamente. Os filhos, por outro lado, permanecem um pouco afastados, tomados pela tristeza e sem coragem de enfrentar a situação, já na "morte romântica", os mortos vão sendo afastados da sociedade, adquirindo um caráter dramático e uma despedida difícil de suportar.

A cena da morte deixa de ser serena: os últimos momentos são dolorosos e as despedidas emocionadas. Os ritos finais e sacramentos tornam-se inviáveis nesse contexto emocional. O medo da morte, herdado desde a Idade Média, permeia os participantes, tornando a perda insuportável e o luto próximo à loucura.

De acordo com Rodrigues (2006, p.155), três mudanças fundamentais surgiram: em primeiro lugar, a família passou a lidar com questões relacionadas à morte. Entre o século XV e o início do século XVII, a relação com a morte era essencialmente pessoal; indivíduos resolviam suas pendências, escreviam seus testamentos e frequentemente compunham seus próprios epitáfios. Essencialmente, o indivíduo encarava a morte de forma única, sendo o momento em que sua individualidade se consolidava. Ele não se via como dono da vida, mas sim da morte (Rodrigues, 2006, p. 154).

A partir do século XVII, o indivíduo começa a dividir essas responsabilidades com a família e no século XIX, essa apropriação da morte pela família já está estabelecida, atingindo seu apogeu nos inícios do século XX.

A promoção do morto à condição de coisa bela é contemporânea do pavor à morte. Acontece simultaneamente à recusa da morte e da perda da pessoa amada: por isso ela é antes de tudo uma recusa de reconhecimento do fim do ente querido. Ela é o contraponto da repugnância a imaginar, a pensar e a enfrentar o corpo morto e a decomposição (Rodrigues, 2006, p. 155).

Em segundo lugar, aponta Rodrigues (2006), a morte no leito torna-se menos pública, nesse período, começa a desaparecer figuras que antes faziam parte da hora final, como os sacerdotes que acompanhavam os últimos momentos do moribundo e o quarto, antes um reduto de orações e silêncio, agora é acompanhado apenas pela família e os mais íntimos.

Como terceira diferença, o mesmo autor, aponta uma nova característica, antes a atitude das pessoas diante da morte, envolvia momentos pequenos de gritos e lágrimas e a aceitação viria a seguir, na morte romântica, segundo o autor, há necessidade de expandir o sofrimento, perpetuando a dor.

Grita-se, desmaia-se, quer-se morrer, partir com o morto. Esses sentimentos demonstrados são na maior parte das vezes, absolutamente reais e encontram uma profunda justificação nas relações entre as estruturas psicológicas e as estruturas sociais da época (Rodrigues, 2006, p. 154).

Rodrigues (2006) observa que, enquanto as pessoas anteriormente aceitavam a morte após breves momentos de tristeza, o romantismo introduz uma nova atitude, caracterizada pela expansão e perpetuação do sofrimento, intensificando a dor como uma expressão prolongada de luto. Uma característica percebida na morte romântica, é a preocupação com a preservação do ente querido e com a estética. Esse será o tema do próximo capítulo.

## 1.6 ENTRE VÉUS E SILÊNCIOS: A ESTÉTICA DA MORTE ROMÂNTICA

### Debaixo do Tamarindo

No tempo de meu Pai, sob estes galhos, Como uma vela fúnebre de cera,  
 Chorei biliões de vezes com a canseira. De inexorabilíssimos trabalhos!  
 Hoje, esta árvore, de amplos agasalhos. Guarda, como uma caixa derradeira,  
 O passado da Flora Brasileira. E a paleontologia dos Carvalhos!  
 Quando pararem todos os relógios. De minha vida, e a voz dos necrológios  
 Gritar nos noticiários que eu morri. Voltando à pátria da homogeneidade,  
 Abraçada com a própria Eternidade. A minha sombra há de ficar aqui!  
 Augusto dos Anjos (1912)

Quando os relógios cessarem, minha sombra permanecerá. Assim como no poema de Augusto dos Anjos (1912), conhecido como o poeta da morte. Este capítulo tratará da preservação da memória do falecido no contexto do Romantismo.

Durante o Romantismo, especialmente no século XIX, surgiu a prática de pintar retratos de falecidos, refletindo os valores e emoções da época. Conhecida como pintura post-mortem, essa arte visualizava a morte como algo sublime, com grande intensidade espiritual. Os mortos eram retratados de maneira idealizada, muitas vezes com expressões serenas e importantes, como se estivessem apenas relacionados em um sono eterno. A isso, Rodrigues (2006), relata:

A bela aparência do morto é também um signo de ausência de sofrimento físico, de uma morte que acontece sem morder o corpo, de uma agonia que se pretende tornar insensível. É ainda signo de ausência de sofrimento espiritual, porque ninguém neste quadro social pode acreditar que seu parente amado, que seu ente insubstituível possa ser condenado ao inferno: por isso o rosto do morto passa a exprimir tranquilidade, tranquilidade que pode ser um indício de um reencontro futuro com aqueles que aqui ficaram. A nova representação do Céu é a imaginação de uma espécie de jardim em que as pessoas separadas se reencontrem, e que as amizades desfeitas pela morte poderão se reconstituir e em que a comunicação poderá ser restabelecida (aliás, trata-se de uma época na qual se procura contato com os mortos e em que os 'aparecimentos' destes se multiplicam de maneira particularmente acentuada). Estranha beleza esta, entretanto, que pode ser falada, mas não pode ser vista, que é rapidamente ocultada, privatizada e distanciada. Estranha beleza esta, que sucede às representações macabras do período barroco, coexiste com a insuportabilidade de seu objeto e precede a consideração dele como algo indecente, análogo às secreções do corpo humano que não podem ser vistas ou tocadas sem um certo nojo (Rodrigues, 2006, p. 155).

Há uma beleza que mesmo estranha, disfarça o medo. O morto é considerado belo porque, no fundo, ele é percebido e sentido como algo temível e aterrador, o que também se aplica à própria ideia de beleza na morte. Essa aparência de beleza faz

parte dos rituais românticos de funeral e luto, onde se exalta a figura do falecido, elaborando estratégias para afirmar e intensificar o desespero, ao mesmo tempo que se busca superá-lo.

Essas imagens serviram tanto para preservar a memória dos que partiram quanto para expressar a profundidade emocional da perda. Paralelamente, a fotografia post-mortem começou a ganhar espaço, oferecendo não apenas um registro da imagem do falecido, mas também uma representação social de seu papel na família e na sociedade. Dessa forma, a prática reforçava a posição e o status da estrutura familiar, ressaltando sua relevância na escala social.

Para muitas famílias, especialmente da elite, essas pinturas funcionavam como uma forma de imortalizar seus entes queridos, preservando suas imagens em poses dignas e com roupas elegantes, transmitindo uma sensação de eternidade. Além disso, no romantismo, havia uma forte inclinação para o espiritual e o metafísico, o que se manifestava na inclusão de elementos simbólicos nas obras, como flores, anjos e ícones religiosos. Esses símbolos não apenas capturavam a presença física do falecido, mas também sugeriam uma transição espiritual, oferecendo a ideia de pureza da alma e a esperança de uma vida após a morte.

Segundo Canabarro (2005), a prática de fotografar os mortos, conhecida como "fotografia post-mortem", surgiu no século XIX, durante a Era Vitoriana, impulsionada pelo advento da fotografia como uma tecnologia acessível e inovadora. O daguerreótipo<sup>8</sup>, uma das técnicas fotográficas mais avançadas da época, desempenhou um papel crucial nesse contexto, permitindo a captura de imagens avançadas e rigorosas.

Inicialmente, essa prática ganhou popularidade na Europa e nos Estados Unidos, em uma época marcada pelas altas taxas de mortalidade, especialmente entre crianças, e pela limitada expectativa de vida, fatores que tornaram a morte uma parte constante do cotidiano. O daguerreótipo, ao registrar os entes queridos em suas

---

<sup>8</sup> Giroux Daguerreótipo (1837), câmara escura modificada (câmara de caixa deslizante), criado por Louis-Jacques-Mandé Daguerre (1787-1851) e fabricado em escala comercial por seu cunhado, François-Simon-Alphonse Giroux (1775/76-1848) • George Eastman House, Rochester, Nova York, EUA. <https://www.youtube.com/watch?v=tMayOjp1hak>

últimas poses, oferecia às famílias uma forma tangível de preservar a memória em meio à transitoriedade da vida.

Por ser um momento de despedida final, essas fotografias eram frequentemente a única imagem que as famílias tinham de seus entes queridos. Os retratos post-mortem eram vistos como uma forma de homenagem e lembrança, eternizando a aparência da pessoa falecida. Os corpos eram frequentemente arrumados com cuidado, às vezes em poses que simulavam a vida, e adornados com objetos simbólicos, como flores, brinquedos ou livros.

Era comum cuidar com esmero da imagem do falecido, e os fotógrafos especializados frequentemente preparavam os corpos antes de fotografá-los. Com paciência, eles vestiam e penteavam os mortos, posicionando-os de forma digna e confortável. Esses retratos buscavam representar o falecido de maneira honrosa, como se fossem narrativas visuais de uma vida completa.

Bebês e crianças eram frequentemente representados como símbolos de pureza, adornados com seda e flores, e cuidadosamente posicionados em poses respeitadas, deitados, sentados ou apoiados por suportes. Em uma época de alta mortalidade infantil, esses retratos conferiam-lhes uma aparência angelical, simbolizando uma inocência intocada e referida delicadamente como a de “anjinhos”.



**Figura:** 6 - Criança morta, ao centro, junto com seus irmãos / Crédito: Domínio Público.

#### Segundo Borges (2003):

Para os familiares do bebê recém-morto, a fotografia funcionará como prova de que a criança partiu preparada para sua longa viagem em direção ao paraíso. Para o historiador, interessado na decodificação da imagem, esse tipo de fotografia é o testemunho de uma das formas de manifestação do imaginário popular cristão (Borges, 2003, p. 65).

A prática de fotografar os mortos começou a declinar no início do século XX, à medida que as mudanças culturais e os avanços na medicina transformaram as percepções sobre morte e luto. O desenvolvimento de novas técnicas fotográficas, que tornaram as imagens mais acessíveis e comuns, somadas à queda na mortalidade infantil, diminuiu significativamente a necessidade de registros post-mortem. Ainda assim, o daguerreótipo permanece como um testemunho histórico dessa prática cultural, refletindo a forma como o século XIX lidava com a morte e preservava a memória dos entes queridos.

Segundo Reis (1991), o início morte romântica no Brasil, pode ser contextualizado dentro das transformações sociais e culturais que ocorreram ao longo do século XIX, especialmente influenciadas pelos valores do romantismo europeu,

que valorizaram sentimentos e experiências subjetivas, incluindo uma visão mais sentimentalizada e introspectiva da morte .

Esse período coincidiu com o desenvolvimento urbano e as mudanças nos rituais de morte, acompanhando um afastamento gradual da morte do espaço público e familiar para o ambiente hospitalar.

Em “A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX” , João José Reis (1991), historiador brasileiro, descreve em detalhes o papel significativo da roupa mortuária nos rituais de despedida, conferindo a ela um status de objeto simbólico.

Para Reis, essas vestimentas, assim como o daguerreótipo post-mortem, representavam não apenas uma homenagem ao falecido, mas também um elemento essencial para o luto, permitindo à sociedade do século XIX expressar sua relação com a morte e a preservação da memória, a isso descreve:

Na época da Cemiterada, a roupa fúnebre mais utilizada eram as mortalhas de vários tipos. Os que escreveram testamentos deixaram instruções específicas sobre como desejavam vestir-se para o funeral. Alguns exemplos: Ana Rita de França escreveu, em 1829: 'Meu corpo será envolto no hábito do Patriarca São Francisco'; a africana de Benguela, Rita Maria de Jesus, em 1828: 'meu corpo será amortalhado de hábito branco com véu preto'; , o hábito da Ordem do Carmo, sua confraria, e 'por cima se vestirá o vestido e mais insígnias da Ordem de Cavaleiro [de Cristo], e as mais insígnias como é uso. Esse aí morreu estamental (Reis, 1991, p. 162).

Segundo Reis, a “Cemiterada” foi uma série de protestos e revoltas contra a instalação de cemitérios públicos em Salvador no século XIX. Reis mostra que a morte e os rituais fúnebres eram alvos de disputa entre os poderes instituídos, como o Estado e a Igreja, e a população local, especialmente as camadas mais pobres e afrodescendentes.

Ao analisar esses eventos, o autor revela os conflitos entre tradição e modernidade, fé e regulamentação, além de fornecer uma visão aprofundada das práticas culturais e das preocupações dos grupos populares urbanos. Em uma de suas pesquisas, ele explora o uso das mortalhas, destacando que muitos deixaram instruções escritas em testamentos sobre a roupa fúnebre desejada, garantindo assim que sua última vontade fosse respeitada após a morte.

Em sua pesquisa, Reis (1991) analisou as vestimentas funerárias dos cadáveres baianos na primeira metade do século XIX, buscando compreender os

trajes fúnebres daquela época. Para isso, além das orientações contidas em testamentos, ele examinou cuidadosamente os registros de óbitos nas paróquias de Salvador, revelando os significados culturais e sociais associados às práticas funerárias.

Muitas pessoas, no século XIX, escolhiam antecipadamente suas mortalhas, delegando a familiares ou executores testamentários a tarefa de adquiri-las ou confeccioná-las, muitas vezes detalhando minuciosamente suas preferências. Um exemplo é o padre José Custódio Pinto de Almeida, que em 1810 deixou instruções precisas registradas, conforme descrito por Reis (1991).

Declaro que o meu corpo será amortalhado nas vestes sacerdotais e meu testamento comprará uma alva velha em qualquer igreja, um ornamento velho, e não achando para comprar verá algum alfaiate destes que fazem ornamentos para ver se arma algum com eles e no caso de não poder [...] armar coisa alguma comprará dois côvados e meio ou três [1 côvado = 66 cm] de durante roxo ou preto galão de seda amarelo e fará um meio ornamento para paramentar o meu corpo e nunca pedirá ornamento emprestado para meu corpo levar (Reis, 1991, p. 163).

Por meio das disposições testamentárias, as pessoas puderam ter certeza de que seus desejos seriam cumpridos com exatidão. Embora esses documentos nem sempre especifiquem os detalhes das vestimentas funerárias, Reis conseguiu reunir informações sobre as mortes de setecentas e trinta e oito pessoas falecidas entre 1835 e 1836. Sua pesquisa oferece uma análise detalhada das restrições de vestimenta e das práticas culturais relacionadas às sentenças fúnebres da época, revelando aspectos importantes simbólicos e sociais. Segundo Reis (1991)

A primeira constatação que se faz é que as mortalhas variaram bastante. Havia mortalhas brancas, pretas, coloridas, vermelhas. Havia mortalhas que imitavam roupas de santos, como a franciscana, as de várias invocações de Nossa Senhora, as de são João, são Miguel, são Domingos, santo Agostinho, santa Rita, santa Ângela. Os padres se enterravam de batina, os soldados fardados, muitas pessoas com os hábitos de suas confrarias. Um senhor foi à sepultura vestido de casaca e um menino de nove anos, de farda escolar (Reis, 1991, p. 168).

Nessa análise, foram identificados trinta e quatro tipos de vestuário funcional. A mortalha branca era a mais comum, escolhida por 44% da população; a preta ocupava o segundo lugar, com 15,7%, e a de São Francisco aparecia em terceiro, com apenas 9% das preferências, apesar de ser a mais referidas em testamentos. O

hábito franciscano predominava na freguesia da Sé, onde 70% das 66 mortalhas desse tipo eram usadas por moradores locais.

As pesquisas de Reis (1991, p. 174), revelam que as vestimentas fúnebres na Bahia do século XIX carregavam significados religiosos e culturais profundos. As mortalhas eram escolhidas de acordo com o status, a fé e as tradições do falecido, e variavam entre o branco, o preto, o hábito franciscano e outras cores simbólicas, como o vermelho, amplamente utilizadas em funerais infantis. Essa cor, além de representar vitalidade e oposição à morte, estava associada a rituais de fertilidade e proteção espiritual.

Para as crianças, que ainda não eram vistas como parte integrante da sociedade adulta, os funerais assumiam um caráter mais festivo e suas mortalhas, muitas vezes, incluíam elementos que lembravam santos protetores, como São João Batista, relacionados à morte e à ideia de passagem para uma nova vida. Vestir o corpo infantil com a mortalha de São João, por exemplo, simbolizava uma espécie de “salvo-conduto” para o paraíso, reforçando a ligação entre vida e morte.

Reis (1991, p. 180) relata que, durante esse período, era comum nas tradições afro-brasileiras preparar o falecido com suas melhores roupas. Esta prática tinha como objetivo proporcionar dignidade ao morto e refletia os esforços dos grupos em honrá-los, garantindo proteção espiritual e uma despedida adequada.

A escolha das vestes dos mortos não refletia apenas sua posição social, idade, gênero e identidade étnico-racial, mas também incorporava tradições culturais e espirituais, evidenciando uma troca simbólica entre o mundo dos vivos e os mortos. Dessa forma, as mortalhas usadas representavam mais do que uma simples despedida: constituíam uma oferta simbólica que reforçava a continuidade da relação entre vivos e mortos, garantindo ao falecido uma passagem honrosa para o além, em um processo de troca que fortalece as conexões sociais e espiritual.

Nesse sentido, a veste utilizada no ritual assume uma função específica, diferente de sua função primordial, tornando-se um objeto ritual com papel fundamental no rito, a veste se torna um meio pelo qual se estabelece uma conexão entre as pessoas e o falecido.

A transição da morte romântica, que buscava preservar a imagem idealizada do morto, para a morte invertida, mais crua e visceral, reflete uma mudança na

percepção cultural e artística sobre o fim da vida. No romantismo, a morte era frequentemente representada de forma idealizada, como uma continuidade tranquila ou até sublime da existência, com foco na memória e na nostalgia. Já na morte invertida, presente nas correntes mais modernas, o foco se desloca, explorando o fim como algo inescapável, grotesco e, muitas vezes, desumano. Esse então, será o tema do próximo capítulo.

## 2. A MORTE INVERTIDA: REMENDO NOVO EM PANO VELHO

O dia de hoje está difícil; não sei onde vamos parar. Deviam dar um aumento, ao menos aos deste setor de cá. As avenidas do centro são melhores, mas são para os protegidos: há sempre menos trabalho e gorjetas pelo serviço; e é mais numeroso o pessoal (toma mais tempo enterrar os ricos). Pois eu me daria por contente se me mandassem para cá. Se trabalhasse no de Casa Amarela não estaria a reclamar. De trabalhar no de Santo Amaro deve alegrar-se o colega porque parece que a gente que se enterra no de Casa Amarela está decidida a mudar-se toda para debaixo da terra. É que o colega ainda não viu o movimento: não é o que se vê Fique-se por aí um momento e não tardarão a aparecer os defuntos que ainda hoje vão chegar (ou partir, não sei). As avenidas do centro, onde se enterramos ricos, são como o porto do mar: não é muito ali o serviço: no máximo um transatlântico chega ali cada dia, com muita pompa, protocolo, e ainda mais cenografia. Mas este setor de cá é como a estação dos trens: diversas vezes por dia chega o comboio de alguém. Mas se teu setor é comparado à estação central dos trens, o que dizer de Casa Amarela onde não pára o vai vêm? Pode ser uma estação, mas não estação de trem: será parada de ônibus, com filas de mais de cem (Mello, Morte e vida severina. 1996

Numa conversa entre coveiros, João Cabral de Melo Neto apresenta uma metáfora sobre o fim da vida e as diferenças sociais até na morte. Enquanto os ricos têm funerais mais formais e espaçados, os pobres são enterrados em grupos, sem cerimônia ou distinção. A metáfora do cemitério como uma estação de trens ou uma parada de ônibus ilustra a ideia de que a morte dos mais humildes ocorre de maneira contínua e comum, refletindo as desigualdades presentes ao longo de suas vidas. Essa visão dialoga com o conceito de "morte invertida", descrito por Philippe Ariès, que caracteriza a transformação da experiência da morte no século XX, especialmente em sociedades industrializadas e urbanizadas. A morte, antes vivida de forma coletiva e ritualizada, torna-se cada vez mais silenciosa, deslocada para os hospitais e afastada do convívio social.

Ariès chama de morte invertida o período que inicia no século XX em diante, que considera uma nova forma de morrer, especialmente em áreas mais industrializadas, urbanizadas e tecnologicamente desenvolvida. Nesse modelo, a morte deixa de fazer parte da vida cotidiana, pois o indivíduo é retirado de seu ambiente para receber tratamento em instituições especializadas, cuja prioridade é impedir a morte e estender a vida.

A introdução da racionalidade científica, manifestada pela medicalização, pelo cuidado corporal e pela promoção da saúde, restringe o espaço da morte, relegando-a a um plano oculto. Nas sociedades modernas, a morte passa a ser vista como uma ameaça ao bem-estar psicológico.

Conforme Ariès (2014), descreve sobre as etapas da Vida e da Morte de Ivan Ilitch, transformado em uma novela "A Morte de Ivan Ilitch" de Liev Tolstói, uma obra literária escrita vinte e cinco anos após o acontecimento, que oferece uma profunda reflexão sobre a vida, a morte e o sentido da existência humana. Entramos no período da medicalização.

Ivan Ilitch é retratado como um homem de quarenta e cinco anos, casado e com filhos, era um típico membro da classe média russa do século XIX, cuja vida é regida por convenções sociais e ambições profissionais. Ilitch fica doente, mal hálito, dor de lado e nervosismo o que o leva a consultar um médico que fala algo sobre um "rim flutuante e o apêndice" a partir desse diagnóstico, Ivan se coloca como parasita no médico e afim de interpretar as suas falas.

Não era a vida de Ilitch que estava em debate, mas o rim flutuante e a apêndice. Ao voltar para casa, conta a sua esposa o acontecido e ela age com indiferença. Ele, então, passa a se dedicar às intensas leituras sobre seu caso, acompanhando casos semelhantes ao seu. Ilitch passa pelo processo da angústia e solidão e quando algo não está bem, ele se entrega às mais diversas práticas curandeiras. "A doença aprisiona Ilitch como um esquilo na sua gaiola" (Ariès, 2014, p. 763). Ele sofria suas angústias e dores que estavam mais fortes, calado, talvez por medo de inquietar seus familiares, que mantêm o clima de comédia, e sua esposa o repreende como se fosse criança que não toma os remédios nem faz o regime.

Nesse contexto, é importante lembrar que o moribundo citado na morte domada, perde sua identidade e passa a não ter mais o controle sobre a sua morte e as suas decisões agora, serão da família e da medicina.

Em determinado momento, Ilitch é surpreendido com uma discussão entre a esposa e o cunhado sobre o seu estado, afirmando que ele já estava morto. Em meio a dores, percebe que o médico contribui para a grande mentira sobre seu estado e isso o atormenta profundamente. Ele tinha vontade de gritar e dizer a todos que sabia

que estava morrendo, mas não conseguia, se sente preso ao próprio personagem que se deixou impor e que impusera a si mesmo.

Nesse cenário de mentiras, ele se encerra na solidão, repassando um filme de sua vida, pensava na morte que não conseguia admitir e que se tornava aos poucos sua maior certeza. A transformação espiritual de Ivan Ilitch ocorre à medida que ele se aproxima da morte. Ariès, traz um recorte sobre isso que nos dá um caminho interessante:

Inquéritos sociológicos recentes, mostram que a crença na sobrevivência diminui muito mais depressa do que a fé em Deus, nas populações de cultura cristã e principalmente entre os jovens. E, no entanto, as observações feitas, entre 1965 e 1972, em 360 moribundos estabeleceram que 84% deles admitiam uma possibilidade de sobrevivência, contra 33% apenas na amostragem. Certamente é nesse período silencioso de recapitulação que a esperança num Além reaparece. Tal período foi bem longo com Ivan Ilitch. Ele sofre, mas não o mostra. Afunda-se na solidão e seu sonho e não se comunica mais com os familiares. Volta-se para o muro, deitado de lado, uma das mãos sob a face, reproduzindo instintivamente a posição dos antigos moribundos, quando eles já tinham rompido com os homens (Ariès, 2014, p. 773).

Nesse contexto final de vida, ele repassava o filme da sua vida e compreendia que ela chegara ao seu fim. Certamente, segundo Ariès, é nesse período de reclusão e recapitulação que a esperança no “além” aparece. Ele sofre, mas não demonstra e afunda-se na solidão, deita-se de lado com suas mãos na face, rompendo qualquer comunicação com os vivos.

Ilitch, porém, sucumbe à agressividade, seu estado piora e o sofrimento aumenta, grita sem parar por três dias seguidos, recusa os remédios e implora para que o deixem morrer em paz. Em seguida, sobrevém uma trégua, uma pequena melhora, reconhecida hoje pelos médicos como a melhora para a morte, essa pequena melhora é chamada por Mannix (2019) de “canto dos cisnes”, abordada posteriormente, onde os moribundos apresentam breves melhoras, uma vitalidade acrescida, alguns inclusive voltam a se alimentar e o estado que era crítico parece melhorar, dando falsos sinais aos presentes, de cura e então, morrem.

Nesses momentos finais de sua vida, Ivan Ilitch alcança uma aceitação serena de sua mortalidade, um processo descrito por Ariès (2014) como a "morte domesticada", onde a morte é vista como uma parte natural e esperada da existência humana. Esta aceitação permite a Ivan experimentar uma forma de redenção e paz

interior, sugerindo que a compreensão e a aceitação da morte podem levar a uma vida mais plena e autêntica. Ilitch consegue nesse momento inverter a situação, ele é quem demonstra ter piedade dos outros e entende a hora da sua partida.

Ele pede que retirem o seu filho, porque a visão do sofrimento pode deixá-lo impressionado. Ele ainda diz a sua mulher “também tenho pena de ti”, queria ainda acrescentar “perdão”, mas já não havia tempo e não consegue mais falar, sua agonia dura duas horas, mas Tolstói afirma que ele estava feliz (Ariès, 2014, p. 775).

Elizabeth Kübler-Ross (2017), em sua obra *Sobre a Morte e o Morrer*, descreve cinco estágios do luto, que será visto mais adiante. Ivan Ilitch parece ter vivenciado essas fases ao longo de sua trajetória: negação, raiva, barganha, depressão e, por fim, acessíveis. A compaixão demonstrada por Gerasim, o jovem camponês, oferece a Ivan um raro vislumbre de uma vida autêntica e significativa, contrastando fortemente com a indiferença dos outros personagens. Esta fase pode ser interpretada como a "reconciliação com a finitude", onde o indivíduo aceita a morte como parte integrante da vida.

Essa necessidade de encarar a morte desde cedo contrasta com a visão de muitos pensadores que estudaram como a sociedade moderna lida com esse tema. O ensaio e as pesquisas de Gorer (1955), contribuíram para a compreensão de como a modernidade transformou a relação das pessoas com a morte, tornando-a um evento mais distante e velado. Ele argumentava que essa repressão e privatização do luto resultavam em uma sociedade menos preparada para enfrentar a morte de maneira saudável e significativa.

A preocupação de Ilitch em afastar seu filho da cena de sua morte reflete uma nova concepção, onde, em grande parte da sociedade, as crianças são mantidas distantes da ideia de morte, muitas vezes por meio de explicações e justificativas de que ainda não compreendem o conceito de finitude.

Geoffrey Gorer (1905-1985) foi um sociólogo e antropólogo britânico, reconhecido por suas contribuições aos estudos culturais, com ênfase em temas como a morte, a sexualidade e os tabus sociais. Um dos principais trabalhos de Gorer sobre a morte é o livro *Morte, tristeza e Luto*, publicado em (1955). Nesse estudo, ele examina como a sociedade britânica lida com a morte e o luto, destacando as diferenças culturais no tratamento da morte e dos sentimentos que ela desperta. Gorer

argumenta que, embora algumas culturas abordem a morte de forma aberta, na sociedade britânica, por exemplo, ela permanece um tema tabu, muitas vezes evitando as interações cotidianas.

Gorer (1955), realiza uma análise sociocultural sobre a negação da morte nas sociedades ocidentais modernas. Ele observa que, muitas vezes, a morte é deslocada para fora da vista pública, sendo oculta ou minimizada. Essa atitude, segundo ele, tem um impacto profundo nas pessoas que enfrentam o luto, pois os rituais fúnebres e os espaços destinados ao luto tendem a ser silenciados ou desvalorizados. Sob uma ótica sociológica, Gorer argumenta que a repressão da morte nas sociedades contemporâneas gera um distanciamento emocional, dificultando o processo de luto e tornando-o, assim, mais complexo e doloroso.

Em suas pesquisas, Gorer (1955), constatou que as crianças eram cada vez menos expostas à morte. Diferentemente de épocas anteriores, em que as crianças participavam dos rituais fúnebres e aprendiam a lidar com a morte desde cedo, na sociedade moderna, elas eram frequentemente excluídas desses eventos. Gorer identificou que setenta por cento dos entrevistados em suas pesquisas não haviam assistido a um enterro nos últimos cinco anos e que muitas crianças não acompanhavam nem mesmo o enterro de seus próprios pais. Isso levou a uma crescente desconexão das crianças com a realidade da morte. Segundo o autor, esse afastamento da morte contrasta fortemente com a sua própria experiência, conforme descrito por Ariès:

A morte do pai quase não lhes marcou a vida; foi tratada como um segredo, porque foi só depois de muitos meses que Elizabeth [sua cunhada] pode suportar falar e ouvir falar no assunto” foi assim que, ao voltar à casa da cunhada depois da incineração do irmão, ela contou-lhe, muito naturalmente, que havia passado um dia agradável com as crianças: tinham feito um piquenique e, sem seguido, cortado a grama. Assim, mantem-se as crianças afastadas, não informadas ou então lhes dizem que o pai partiu em viagem, ou ainda que Jesus o levou. Jesus tornou-se uma espécie de Papai Noel, de que se servem para falar as crianças da morte, sem acreditarem nele (Ariès, 2014, p. 777).

Falar sobre a morte ainda é um tabu, especialmente com crianças, apesar de sua curiosidade sobre o tema. Curiosamente, temas antes evitados, como o sexo, são mais envolvidos hoje do que a morte. Maranhão (1986) nos ajuda a refletir sobre o assunto:

se oculta sistematicamente das crianças a morte e os mortos, guardando silêncio diante de suas interrogações, da mesma maneira que se fazia antes quando perguntavam como é que os bebês vinham ao mundo. Antigamente se dizia às crianças que elas tinham sido trazidas pelas cegonhas ou mesmo que elas haviam nascido num pé de couve, mas elas assistiam ao pé da cama dos moribundos às solenes cenas de despedidas (Maranhão, 1986, p.10).

Desde a infância, a morte se faz presente no imaginário infantil por meio de desenhos, histórias e jogos, onde, muitas vezes, a perda é temporária e a vida pode ser recuperada. No entanto, no contexto real da morte, busca-se preservar as crianças do impacto emocional, utilizando explicações como "virou uma estrelinha", o que pode dificultar a elaboração do luto, dado o entendimento restrito que elas possuem em determinadas idades.

Gorer (1955) argumenta que o espetáculo da morte é uma forma de confronto com a própria finitude, permitindo que veja o enlutado o corpo do falecido e estabeleça uma relação psíquica com essa experiência. O ato de ver não apenas possibilita a criação de um mundo imaginário, mas também impede a fixação em uma única imagem, algo que poderia estagnar o desenvolvimento psíquico. Quando uma criança é impedida de participar do funeral de seus pais, por exemplo, a morte pode tornar-se inominável e impensável, gerando questionamentos sobre o que lhe foi proibido. O irrepresentável, nesse caso, pode se manifestar de diversas formas na vida psíquica, influenciando sua percepção da perda e da própria existência.

As crianças eram convidadas a pensar sobre a morte, sobre sua própria morte, e aos instrutivos e premonitórios sepultamentos alheios. Durante o século XIX, quando a taxa de mortalidade era elevada, raros foram os que não testemunharam, ao menos uma vez, uma verdadeira agonia, ou que não tenham participado de uma cerimônia fúnebre. Os funerais eram ocasiões de grande ostentação, tanto na classe operária quanto na classe média e na aristocracia. Os cemitérios eram o centro de cada velha aldeia e os que se localizavam em cidades tinham, em geral, uma posição privilegiada. Foi muito tarde, no século XIX, que a execução de criminosos deixou de ser, ao mesmo tempo, um divertimento e uma advertência pública (Gorer, 1955, p. 22).

Gorer (1955), analisa a história da morte na sociedade contemporânea e publica, o seu famoso artigo "Pornografia da Morte", onde destaca que a morte se tornara vergonhosa e interdita como o sexo na era vitoriana. Gorer argumentou que, assim como a sexualidade foi considerada tabu e tratada com pudor nos séculos anteriores, a morte passou a ser vista como um tema obsceno e indesejável, a ser escondido da vista pública.

Nesse contexto, Áries ressalta que desde o início do século XIX, a sociedade desenvolveu um repertório de mentiras a respeito da morte, talvez na tentativa de minimizar o impacto na vida de quem está prestes a morrer e na vida dos que ficam. Lembro-me que quando criança, tinha pavor da morte, mas um dia estava na casa de uma vizinha na hora de sua morte, ela solicitou a presença de um sacerdote espiritual para ajudar na passagem. Claro que isso me apavorou, pois ao finalizar a cerimônia, ela fechou os olhos e morreu. Foi a morte mais consciente que eu já havia presenciado, a minha intenção era que o sacerdote jamais fosse na minha casa fazer oração pelos meus pais.

Essa dissimulação descrita por Ariès, reforça que atualmente, mesmo em famílias religiosas, já não é hábito chamar o padre ou outro sacerdote religioso para fazer a passagem do doente à beira da cama, para não o impressionar. A hora da despedida, das últimas palavras, foram suprimidas pela obrigação de manter o doente em ignorância quanto a sua real situação.

Cada um é, portanto, cúmplice de uma mentira que acaba levando a morte a uma clandestinidade. O moribundo e seus familiares representam entre eles, a comédia do “nada mudou”, da “vida continua como antes” do “tudo ainda é possível”. Trata-se da segunda etapa da tomada de responsabilidade do moribundo pela família, que começara, muito antes nas classes superiores desde o fim do século XVIII, quando o moribundo renunciou a impor, por ato de direito, suas últimas vontades e as confiou diretamente aos herdeiros, isto é, deu-lhes um voto de confiança. Estabeleceu-se uma nova relação, aproximando o moribundo de seus familiares pelo sentimento, mas a iniciativa, senão o poder, ainda ficava com o moribundo. Aqui subsiste a relação, porém ela se inverteu, e o morte, pôs-se sob a dependência de seus familiares. ....O não sentir morrer, substituiu o sentindo a morte próxima (Ariès, 2014, p. 758-759).

Esse reconhecimento público sobre a hora da morte, segundo Ariès, é atualmente marcado por alguns aspectos, um deles é que o doente não precisa ser avisado da sua própria morte, deixá-lo na ilusão que as coisas continuarão faz com que ele não sofra antecipadamente, e isso o obrigaria a viver como moribundo e a se comportar como tal.

Ariès, ainda continua em suas pesquisas, descrevendo que quanto mais a sociedade avança em progressos tecnológicos, mais nos afastamos dos que estão para partir, atribuindo ao hospital essa tarefa.

Os rápidos progressos do conforto, da intimidade, da higiene pessoal e das ideias de assepsia tornaram o mundo mais delicado; sem que nada se possa fazer contra isso, os sentidos já não suportam os odores ne, os espetáculos quem ainda no início do século XIX, faziam parte, com o sofrimento e a doença,

da rotina diária. As sequelas fisiológicas saíram do cotidiano para passar ao mundo da assepsia e higiene, da medicina e da mortalidade inicialmente confundidas. Esse mundo tem um modelo exemplar. O hospital e sua disciplina celular (Ariès, 2014, p. 769).

O hospital passou, segundo Ariès, a oferecer o asilo onde as famílias podem esconder o doente inconveniente, entregando aos outros com boa consciência, uma assistência desajeitada, a fim de continuarem uma vida normal. A morte se torna solitária! Essa mudança da morte romântica para a selvagem é destacada por Ariès, com considerações sobre o morrer na atualidade. Ainda na morte de Ilitch, foi possível conservar algumas características tradicionais, como um momento para a reflexão da vida, a publicidade da morte e a cena do adeus, o que desaparece a partir de 1945 com a medicalização completa da morte (Ariès, 2014, p. 787).

Nas investigações conduzidas por Reis (1991), foram encontrados documentos que facilitam a análise da mudança cultural, especificamente na transição dos sepultamentos em igrejas para a criação dos cemitérios. O impacto da medicina foi decisivo para romper com as práticas antigas, conforme evidenciado no *Relatório de Salubridade* de 1831 (p. 288), que ressalta os riscos à saúde pública e a necessidade de novos hábitos funerários para garantir condições salubres.

Os médicos então, passavam a ter a posse dos defuntos para ser autopsiado, anatomizado transformando-o em objeto médico. Reis (1991), relata que:

Os médicos visavam dessacralizar a morte. Exigiam que a função de registrar óbitos era privativa dos padres para eles. Jobim, Fonseca e outros doutores acusavam os padres de não terem competência para verificar a morte de ninguém. Só um médico, defendeu o SMRJ, poderia certificar 'não somente a realidade da morte, mas também a causa que a determinou' E depois da morte vieram os velórios, cortes fúnebres e missas de corpo presentes. "os cadáveres humanos", denunciava o SMRJ, "antes de serem sepultados, exalam muitas vezes emanções pútridas, nas casas d'onde saem, pelas ruas por onde são conduzidos, e nos templos durante os sufrágios." No Recife, o dr. Fonseca advertia contra o uso de caixões de aluguel, que atendiam um morto após outro e cujos forros ficavam impregnados de líquidos corruptos, provenientes dos cadáveres". Fonseca continuava sua história assombrosa descrevendo líquidos pingando dos caixões durante os cortejos fúnebres, deixando um rastro de 'exalações pútridas perniciosas' por onde passavam. No Rio, queixava-se a SMRJ, 'sendo como é autorizada a condução em redes, muitos mortos de moléstias contagiosas são nelas conduzidos, ou em esquifes, o que além de oferecer um espetáculo de horror, ocasiona a infecção do ar'. E recomenda-se o uso de caixões fechados (Reis, 1991, p. 367).

A vigilância sobre os odores e ruídos, tornou-se uma das principais frentes da campanha médica para reeducar os sentidos. Os médicos alertaram sobre os perigos dos miasmas no ar e defenderam que o cheiro da morte fosse rigorosamente removido

dos vivos. Para isso, a morte deveria ser higienizada, sem odor e silenciosa, recomendava Fonseca, com “*nenhuma encomodação em voz alta pelas ruas*”. (Reis, 1991, p. 168). Nesse sentido, os médicos se opunham veementemente aos cortejos barulhentos, em especial ao característico dos funerais: o repique dos sinos.

Segundo Reis, alguns estudos mostravam a influência dos sons em áreas urbanas, onde o barulho de carroças, cavalos e o movimento das pessoas dominavam o ambiente. Esses sinos, de certa forma, simbolizavam a vida e eram aceitos pelas pessoas, mas, nesse contexto, trazia um peso emocional que afetava o estado psicológico e físico dos habitantes, principalmente pela constância e intensidade das badaladas.

Ele ressaltou que as mulheres eram as mais impactadas, devido à sensibilidade emocional, causando sofrimento como dores de cabeça, cansaço, ansiedade, baixa pressão arterial e, em alguns casos, crises epiléticas e histeria. Foi considerado ainda que os pacientes em recuperação eram especialmente vulneráveis, pois o som dos sinos fúnebres frequentemente os levava a recuar, chegando a provocar mortes em alguns casos. Ele condenou o uso exagerado dessas badaladas, que, em vez de proporcionar elevação espiritual, serviram apenas aos interesses de herdeiros ou de defuntos ricos, sem oferecer nenhum benefício verdadeiro para a comunidade.

Segundo Reis (1991), essas práticas, eram táticas de desodorização e silêncio na cidade serviam para o ocultamento do morto. As epidemias de doenças contagiosas, como as pestes, demonstraram uma necessidade urgente de reformular as práticas funerárias.

O acúmulo de corpos em igrejas e áreas urbanas intensificava a disseminação de doenças, especialmente devido à falta de ventilação adequada e ao acúmulo de miasmas, que eram considerados responsáveis pela contaminação do ar. Nesse contexto, médicos e autoridades de saúde pública começaram a defender o afastamento dos sepultamentos dos centros urbanos, favorecendo a criação de cemitérios em áreas mais distantes e arejadas. A população agora, passava a ter horror dos mortos, e a morte que antes era domada, um espetáculo, passa a ser uma ameaça pessoal, distinta e imediata.

Com o passar dos séculos, a morte foi se tornando cada vez mais isolada socialmente. Já nas primeiras décadas do século XX, observou-se uma ruptura com

a “morte tradicional”, em que “a morte de uma pessoa alterava solenemente o espaço e o tempo de um grupo social, o que poderia englobar toda a comunidade, como em uma aldeia” (Ariès, 2014, p. 309).

Ariès (2014) discute a ideia de uma "morte invertida" no século XX, em oposição à visão dos séculos anteriores. Na transição do século XIX para o XX, a morte passa a ser vista de forma negativa, como algo "feio" e "sujo". A manipulação do corpo provoca aversão, o que leva à necessidade de ocultá-la. Com as famílias sobrecarregadas emocionalmente, o cuidado com os moribundos é transferido para as instituições médicas, que se tornam mais estruturadas e robustas. Nesse cenário, o hospital cumpre o papel de esconder a morte de maneira eficaz.

De acordo com Menezes (2004, p. 31), a estratégia de ocultamento da morte conduz ao seu isolamento. De acordo com Herzlich (1993):

A ocultação da morte no hospital poderá aparecer como o resultado de múltiplos esforços para rotinizar e desdramatizar o óbito dentro do quadro de uma atividade cuja palavra-mestra é a eficiência: a morte escondida, invisível, não dita, se presta melhor a um trabalho eficaz e rápido. No entanto, essa inserção no plano organizacional tem também outras consequências além daquelas ligadas à interação face a face, às atitudes de silêncio ou retraimento frente àquele que vai morrer. (...) A morte não tem lugar senão modelada pela racionalidade de uma organização burocrática (Herzlich, 1993, p. 19).

Herzlich (1993) aponta que a transferência dos cuidados aos moribundos para a medicina e suas instituições investigadas na chamada “medicalização da morte”. Nesse contexto, o médico assume um papel central ao lado do paciente terminal, posição que antes era ocupada por figuras religiosas. No modelo de “morte moderna”, o paciente em estado terminal é privado de sua própria experiência de morrer, sendo submetido a normas e rotinas institucionais que priorizam a eficiência e a competência dos profissionais de saúde.

Ainda é possível, atualmente, em algumas cidades interioranas, especialmente no Brasil, o anúncio da morte em carros de som pelas ruas e o convite a despedidas nas casas e igrejas, mas essa prática aos poucos vai se extinguindo. Já nas grandes cidades, há um esforço para evitá-la e garantir o rápido desaparecimento do corpo, muitas vezes ignorando a localização dos cemitérios urbanos. Isso pode ser visto como uma tentativa de ocultar o "desagradável", ou seja, a própria morte: Morrer como se nasceu, no leito, deixou de ser uma prática comum na maioria das sociedades ocidentais contemporâneas, até porque existe atualmente um grande entrave

burocrático sobre a hora e motivo da morte que automaticamente afasta e assusta a possibilidade de deixar a pessoa falecer em sua casa, é melhor que morra no caminho do hospital, é melhor que morra na emergência para que os tramites finais sejam menos complexos e mais rápidos.

De acordo com Kovács (1992), a partir do século XX, o local da morte foi transferido do ambiente familiar para o hospital, suprimindo o fenômeno da morte assistida que como descrito por Ariès. Dessa forma, reafirma-se o triunfo da medicina moderna, caracterizado pelo isolamento do moribundo e pela medicalização, cujo papel seria manter a doença e a morte "na ignorância e no silêncio."

É importante destacar que, embora as Ciências Médicas tenham aumentado a expectativa de vida das pessoas, esse progresso não garante, necessariamente, a qualidade de vida. Scliar (2005) traz um relato médico importante a ser considerado:

De imediato fui transportado para UTI. E aí viverei uma experiência, para dizer o mínimo, insólita. Na UTI a vida está suspensa. O tempo ali não passa – aliás, não há relógios nas paredes. A luz nunca se apaga; não é dia, não é noite, reina uma clareza fixa, imutável. Mas o movimento é contínuo; médicos, enfermeiras, auxiliares circulam sem parar, examinando, manipulando os doentes, sempre em estado grave (Scliar, 2005, p. 11).

Atualmente, se convive com a morte sob o controle da medicina. Os sinais tradicionais de parada cardíaca já não são suficientes, e os médicos seguem protocolos específicos para confirmar a morte cerebral, biológica e celular. Além disso, a família enfrenta pressão para decidir rapidamente sobre a doação de órgãos do paciente "quase morto", muitas vezes antes de desligar os aparelhos que mantém o indivíduo vivo.

Menezes (2004) considera esse momento:

No modelo da 'morte moderna', o doente que está morrendo é silenciado: não participa das decisões referentes à sua vida, doença e morte. Não há escuta para a expressão de seus sentimentos. Para Elias, na rotina institucional do hospital moderno não há espaço para emoções sejam os médicos, os doentes e/ou os familiares. Esta ausência de espaço para a expressão de sentimentos é um sintoma das sociedades contemporâneas, nas quais muitas vezes as pessoas constroem uma autoimagem de mônadas isoladas, o 'homo clausus'. Esta figura é caracterizada pela noção de clivagem entre o mundo interno e o mundo externo, o que conduz inexoravelmente a sentimentos de solidão e isolamento emocional, associados ao autocontrole na expressão emocional (Menezes, 2004, p. 34).

Nesse contexto institucional dos hospitais modernos citado por Menezes, não há espaço para a expressão de emoções, seja de médicos, pacientes ou familiares.

Essa falta de espaço para sentimentos reflete um aspecto das sociedades contemporâneas, onde as pessoas frequentemente desenvolvem uma autoimagem de indivíduos isolados.

Nesse sentido, a duração da morte passa, assim, a depender de um acordo entre a família, o hospital, a justiça ou a mesma decisão final do médico. O avanço da medicina possibilita não apenas técnicas de reanimação, mas também a redução ou eliminação da dor e da percepção sensorial. O progresso da medicina que inclui reanimação e atenuação ou supressão do sofrimento e da sensibilidade.

Esses processos já não são aplicados apenas antes, durante e depois de uma cirurgia; estendem-se a todas as agonias, com a finalidade de aliviar o sofrimento. Por exemplo, o moribundo era hidratado e alimentado por perfusões intravenosas, o que lhe poupava o sofrimento da sede. Um tubo ligava a boca a uma bomba, que aspirava as mucosidades e não o deixava sufocar. Os médicos e enfermeiras administravam calmantes, cujos efeitos podiam controlar, variando também as doses. Tudo isso é hoje bem conhecido e explica a imagem deplorável, que passou a ser clássica, do moribundo eriçado em tubos (Ariès, 2014, p. 787).

Hoje se morre no hospital para não traumatizar a família, se morre com a presença de estanhos e espetados por diversos aparelhos invasivos e em uma sala gelada e branca. Hoje se morre sem amor. Aquela pessoa que foi a maior representação de amor enquanto vivo, é avisado da sua morte por um estranho! O doente em seus últimos momentos, sofre as angústias da partida sozinho e não pode compartilhar seus medos, seus últimos desejos e suas últimas palavras e não tem tempo de dizer “adeus”, de pedir perdão, de receber orações ou até mesmo de ficar em paz consigo mesmo. Segundo Maranhão (1986):

Numa sociedade como a nossa, completamente dirigida para a produtividade e o progresso, não se pensa na morte e fala-se dela o menos possível. Os novos costumes exigem que a morte seja o objeto ausente das conversas educadas. [...]Designando o morrer como algo impessoal e os mortos como coisas, encobre-se o fenômeno (Maranhão, 1986, p. 16).

Assim, promove-se uma espécie de anulação do evento da morte, onde se emprega imediatamente uma "engenhosa" operação para que o morto desapareça o mais rápido possível. Atualmente, tanto séries de TV quanto filmes têm tratado com mais frequência de temas como morte, doença e envelhecimento. Além disso, a internet, através das redes sociais, tornou-se um elemento central nessa nova abordagem do fim da vida. Embora a morte sempre tenha sido um tema presente na

literatura, o morrer vem ganhando forma como uma narrativa confessional de não ficção, muitas vezes escrita em primeira pessoa.

Há um movimento crescente no mundo, inclusive no Brasil, conhecido como “Funeral Homes”, descrito por Rodrigues (2006) como uma nova tendência na realização de funerais. Esse conceito se afasta dos tradicionais ao oferecer uma estrutura moderna e personalizada. Esse modelo transforma o funeral em um evento social mais elaborado, buscando amenizar a dor da perda por meio de um atendimento diferenciado e acolhedor.

Imaginou-se, então, colocando o corpo em exposição, cercado de uma nova ritualidade que desempenha as mesmas funções lógicas que viemos percebendo no correr desse estudo. Esses “*funeral directors*” não são nem o ambiente personalizado da residência do morto nem o ambiente impessoal dos hospitais. Eles criam um ambiente novo no qual o morto é rei, como os reis: não morre. Um ambiente em que um mestre de cerimônia comanda o comportamento das pessoas (lembrando-lhes discretamente as “boas maneiras”) a observar em um salão funerário durante as cerimônias. O morto acolhe seus convidados, como se se tratasse de uma recepção: ele já foi lavado, embalsamado, cuidadosamente vestido e maquiado. Todo traço de morte foi eliminado; o ambiente é planejado para que a dor não aflore e não atrapalhe o bom funcionamento das coisas. Como se tratasse de um coquetel ou de um vernissage, existe aí um tom protetor e um vocabulário cuja regra fundamental é a seguinte: a palavra morte – ou tudo o que dela se aproxime – é uma obscenidade.

Em nome do “respeito ao defunto” e da “preocupação de não traumatizar os vivos”, os funcionários dessas funerárias cuidam da restauração do cadáver (apagar os traços de agonia), de sua conservação (disfarçar a tanatomorfose), de sua beleza (dando ao morto um aspecto saudável), de sua higiene (se não parece morto, não parece poluir), de seu ambiente (as pessoas se sentem mais à vontade, conversam mais livremente, em tom normal, ao som de música...). Em casos extremos, mas não raríssimos, o morto é colocado em posição de vivo, “falando” ao telefone, sentado em seu escritório, maquiado, de óculos, pernas cruzadas, às vezes sentado em sua sala de visitas (Living, em inglês) . Ele está vivo, vai se mexer! Mas ele não se mexe, tudo isso é uma ilusão: o vivo quase-morto e na realidade um morto quase-vivo (Rodrigues, 2006, p. 180).

Para Rodrigues (2006), os sobreviventes não percebem que caem na farsa da negação da morte e da rentabilidade, que transforma a morte em uma transação comercial. A revista VEJA em 2011, publicou uma matéria interessante que tem por título “**aceita um bem velado**”? Onde destaca com certa estranheza as novas características da atual “moda”. O ambiente é uma linda mansão decorada com o mais fino rigor, com vários buffets e bebidas a vontade.

Os pacotes de luxo incluem itens como bufê com opções simples (café, chá, biscoitos) ou sofisticados com doces e salgadinhos finos. Os serviços podem custar até

quarenta mil reais (R\$ 40 mil). Além disso, os velórios oferecem lembrancinhas como o “bem-velado” (um doce semelhante ao bem-casado) ou alternativas como saquinho com sementes de girassol ou amêndoas cristalizadas. A casa também oferece música personalizada e transmissão de velório pela internet.

Um aspecto marcante nessa nova categoria de funerárias modernas é a atenção dada à apresentação do falecido, com o objetivo de suavizar o impacto visual da morte para os familiares e amigos. Por meio de técnicas de conservação e restauração, o corpo é preparado para ser disposto em um ambiente que busca amenizar a sensação de luto e dor, muitas vezes com a intenção de apresentar uma imagem serena e "vivificada" do falecido.

Flores de plástico e a vegetação arborizada disfarçam os muros e as sepulturas nos cemitérios-parque, criando uma falsa atmosfera de serenidade e calma, comprovada reservada aos mortos. Esses símbolos, porém, são apenas pretextos, na verdade, o que se busca é apagar a morte e afastar os vivos desse pensamento perturbador.

As sepulturas escondem caixões, que ocultam corpos e cadáveres. O cemitério torna-se um vasto mecanismo de ocultação, ao mesmo tempo em que preserva, erguendo uma barreira sutil entre o mundo dos vivos e o dos mortos, escondendo o horror dessa separação. Rodrigues(2006) cita Urbain, onde o corpo se torna apenas um corpo, protegido para tranquilizar os sobreviventes:

Não é a própria fossa, mas sua vacuidade, sua insignificância, seu silêncio, sua escuridão... O objeto funerário assinala o não-vazio: ele semantiza o absurdo, conta o após-morte, faz da morte uma segunda existência... Por esta relação imaginária entre o visível e o invisível, o significativo e o significado, o objeto se transcende, tudo se semantiza o objeto e a morte (Urbain citado por Rodrigues, 2006, p. 175).

Nesse sentido, Rodrigues (2006), ressalta que a morte no ocidente é ocultada e camuflada para não causar tanto sofrimento. Segundo a revista EXAME (2023)<sup>9</sup>,

---

<sup>9</sup> <https://www.funeralhome.com.br/funeral-home/a-funeral-home> Inaugurado em 2008, o Funeral Home, situado na cidade de São Paulo, sito a Rua São Carlos do Pinhal, 376 - Bela Vista -SP, sendo esta, a primeira Casa de Funeral no Brasil. Numa atmosfera charmosa e tranquila, com decoração requintada e de destacada beleza, proporcionando a todos um ambiente privativo e muito confortável. O **FUNERAL HOME** oferece um serviço com muita responsabilidade, proporcionando aos clientes, profissionalismo, com um atendimento diferenciado para homenagear a memória de um ente querido; por isso dedicamos total atenção aos detalhes e ao modo de receber as pessoas.

com o avanço da tecnologia já é possível evitar a ida ao cemitério para a despedida dos entes queridos, ao optar pelo funeral virtual. Os funerais virtuais representam uma inovação que permite a realização de cerimônias de despedida online, possibilitando a reunião de familiares e amigos independentemente da localização geográfica.

Realizados por meio de plataformas de videoconferência, como Zoom, Google Meet e Microsoft Teams, ou através de transmissões ao vivo em redes sociais, esses eventos recriam a atmosfera de um funeral tradicional, incluindo homenagens, orações e compartilhamento de memórias.

Embora não substituam o contato físico, os funerais virtuais oferecem vantagens como acessibilidade, conveniência, segurança e redução de custos. São especialmente úteis em situações de distanciamento social ou quando a presença física não é possível. Durante a cerimônia, é importante seguir um roteiro planejado, com momentos de reflexão, exibição de fotos e vídeos, além de mensagens de condolências.

O planejamento de um funeral virtual envolve a escolha cuidadosa da plataforma, a realização de testes técnicos, a criação de um ambiente adequado e a designação de um moderador para conduzir o evento. Nesse contexto, Rodrigues (2006) reforça:

Eis, então, em que se transformou a morte no Ocidente. Eis o destino dos ritos medievais que congregavam a comunidade, por intermédio dos quais, como vimos na primeira parte desse trabalho, todas as sociedades constroem um sistema especular por meio do qual vivos e mortos, vida e morte, se (auto)reconhecem reciprocamente e conseguem por referência a um outro lugar determinar a posição da vida no território da existência e o homem no domínio da vida. Ocultando a morte, o moribundo, o cadáver, esquecendo as sepulturas e os ritos, maquiando e travestindo, queimando e congelando nossa sociedade destrói este complexo especular, decretando a alienação do homem diante da vida, a exaltação da vida contra a existência e a divinização da biografia contra a vida e contra a existência. Destruindo a ideia de morte, o(s) poder(es) do Ocidente erigem a vida em (falso) valor supremo e decretam a biografia individual como padrão de avaliação definitivo. Pela porta aberta do banimento da noção da morte e da postulação de que tudo é vida, o Ocidente inventa a morte verdadeira, o precipício definitivo, o não tempo, o não lugar, o não-pensamento, a não-lembrança. Se a morte não existe, se só existe vida, como o Ocidente quer fazer crer a seus membros, toda a ação ocidental sobre o mundo passa sendo produção de vida, criação e progresso: seu caráter arrasadoramente destrutivo poderá passar -se despercebido, a sociedade da 'consumação', e 'destruição' poderá esconder-se atrás do mito da sociedade de consumo, de conservação e de progresso (Rodrigues, 2006, p. 181-182).

Nesse sentido, o autor reflete como a sociedade ocidental, ao negar a morte e exaltar a produção e o progresso, mascara seu caráter destrutivo, gerando um mito

de imortalidade que, paradoxalmente, contém em si a morte e o vazio que está no processo de criação. A ausência de rituais ou de uma sepultura individual, o empilhamento de corpos sem distinção, tudo isso nos choca porque simboliza a perda das práticas que usamos para dar sentido e dignidade à morte.

No curso habitual das coisas, damos um jeito de camuflar o aspecto horrível da morte graças aos cenários e cerimônias que são uma espécie de maquiagem. O defunto conserva sua responsabilidade (Delumeau, 2009, p. 180-181).

A despedida de forma apressada, sem os tradicionais ritos de passagem, reflete a maneira como a sociedade atual lida com a morte. Imersos cada vez mais imersos em uma era tecnológica e rápida, as despedidas virtuais e práticas ganham um caráter de urgência. Em meio a essa pressa, ainda existem aqueles que mantêm viva a conexão com quem partiu através de pequenos gestos significativos, como a escolha de uma roupa especial para o velório, a presença de amigos e familiares compartilhando lembranças, e a música favorita do falecido tocando na cerimônia de despedida.

A prática de embelezar os falecidos, através da colocação de flores e da criação de uma aparência de vitalidade, reflete o esforço humano para negar a morte como uma perda definitiva. Este processo de preparo remonta a antigas práticas de preservação da memória, como o cuidado com os corpos e as cerimônias funerárias, onde os falecidos são retratados de forma idealizada, simulando vida.

"A Sete Palmas" é uma série transmitida pela HBO e disponível em serviços de streaming como a Netflix. Cada episódio começa com uma morte, que serve como ponto de partida para o desenvolvimento da trama. A série inicia-se com o falecimento de Nathaniel Fisher, patriarca da família, em um acidente automobilístico. Este evento catalisa a narrativa, demonstrando como sua morte afeta a dinâmica familiar e as operações da funerária.

Nathaniel, que atuava na preparação de corpos, falece de modo inesperado e violento, contrastando com a natureza controlada de seu ofício. A série explora o enfrentamento do luto pelos membros da família Fisher, bem como a continuidade das atividades no negócio funerário, proporcionando uma reflexão sobre a morte e a vida. A funerária está situada na residência da família Fisher, e a convivência contínua com os falecidos frequentemente pauta discussões durante as refeições.

Durante os episódios da série, são exibidos anúncios de produtos oferecidos pela funerária, como: "Ela esteve elegante todos os dias de sua vida. Não permita que um acidente trágico altere isso. Utilize a massa cosmética 'Preenche Ferimento'. agora com rápido assentamento e auto vedação." A massa é frequentemente utilizada na série para assegurar uma aparência impecável ao corpo.

A morte de Nathaniel Fisher no episódio inicial de *A Sete Palmas*, serve como o principal ponto de partida da série, desencadeando significativas transformações na família Fisher. Proprietário da funerária *Fisher & Sons*, Nathaniel personificava a tradição, e sua ausência repentina obriga seus filhos, Nate e David, a confrontarem o peso do legado familiar e suas próprias concepções sobre a morte.

Nate, que havia se afastado do negócio da família e construído uma vida independente, retorna a Los Angeles para o funeral do pai e acaba, relutantemente, assumindo um papel na administração da funerária ao lado de David. Desde o início, ele demonstra um desconforto com a rigidez da indústria funerária tradicional. Com o tempo, Nate passa a questionar os métodos convencionais de sepultamento e desenvolve um interesse por práticas mais naturais, defendendo um tipo de despedida mais autêntica e menos comercial.

Esse rompimento se reflete de forma mais impactante no próprio desejo de Nate para sua morte. Quando ele morre repentinamente na última temporada, sua família é confrontada com suas instruções explícitas: ele queria ser enterrado sem caixão, diretamente na terra, em um campo aberto.

Esse desejo representa não apenas sua recusa em seguir a tradição da funerária da família, mas também sua busca por uma conexão mais orgânica e real com a morte. Sua mãe, Ruth, inicialmente resiste à ideia, mas acaba respeitando sua vontade, permitindo que ele tenha o enterro que desejava.

O episódio final da série, leva essa reflexão ao seu ápice ao projetar o destino final de cada um dos protagonistas em uma sequência de datas, a principal mensagem da série: a morte é inevitável, e tudo o que podemos fazer é viver da forma mais autêntica possível.

Em 2020, a Netflix<sup>10</sup> lançou o documentário *Contornando a Morte*, que apresenta a história de Einz Naovarapong, uma menina tailandesa de dois anos

---

<sup>10</sup> Contornando a Morte - 2020 | Classificação etária:A10 | 1h 19min | [Documentário](#)

diagnosticada com um câncer cerebral raro e mortal. Diante do prognóstico terminal e da falta de opções terapêuticas eficazes, seus pais, o cientista Sahatorn Naovaratpong e sua esposa, decidiram recorrer à criogenia como um meio de preservar a filha na esperança de que, no futuro, avanços científicos possibilitem sua reanimação e cura.



**Figura: 7** - Capsula onde o cérebro da menina Einz se encontra. Empresa Alcor

O cérebro de Einz foi submetido a um processo de criopreservação, sendo armazenado em nitrogênio líquido a temperaturas extremamente baixas para interromper sua deterioração biológica. A criogenia, também conhecida como criônica, é uma técnica destinada à preservação de organismos ou tecidos através do resfriamento a temperaturas inferiores a  $-196^{\circ}\text{C}$ , utilizando nitrogênio líquido.

O procedimento de criogenia começa imediatamente após a constatação da morte clínica do paciente. O corpo é gradualmente resfriado para minimizar danos celulares e recebe substâncias crioprotetoras para evitar a formação de cristais de gelo. Posteriormente, o corpo é armazenado em tanques de nitrogênio líquido a aproximadamente  $-196^{\circ}\text{C}$ , onde permanece por tempo indeterminado, aguardando desenvolvimentos científicos que possam viabilizar sua reanimação no futuro.

---

O documentário acompanha a jornada de um cientista tailandês e sua esposa, que decidem congelar a filha falecida aos 2 anos com a esperança de ressuscitá-la no futuro.

Atualmente, a maior empresa de criogenia humana do mundo é a norte-americana Alcor<sup>11</sup> Life Extension Foundation, localizada em Scottsdale, Arizona. Com cerca de 220 pacientes já congelados e uma lista de espera de mais de 1,4 mil pessoas, a Alcor é uma das principais organizações a oferecer serviços de criopreservação de corpo inteiro ou apenas do cérebro. Os corpos são armazenados em tanques criogênicos a temperaturas extremamente baixas, aguardando um possível ressurgimento da ciência capaz de restaurar a vida e a saúde.

O documentário explora essa tensão entre ciência e espiritualidade ao mostrar o impacto da escolha da criogenia sobre a família e sua relação com a cultura tailandesa. No documentário, o pai declara que podemos sim parar a morte e que estamos no caminho para a imortalidade.

Como uma família tailandesa e praticantes do budismo, existe um conflito significativo entre a fé e a tecnologia. O budismo ensina que a atitude dos pais pode aprisionar a alma da menina. Enquanto a tradição budista sugere a aceitação da morte como parte do ciclo natural da vida, os pais de Einz colocam sua esperança na tecnologia, acreditando que a ciência poderá, eventualmente, superar as limitações biológicas e proporcionar uma nova oportunidade de vida para sua filha. Esse conflito evidencia uma mudança de paradigmas, na qual crenças religiosas e avanços científicos coexistem e se confrontam na busca pela superação da mortalidade.

O documentário aborda não apenas a emoção da despedida, mas também fomenta discussões aprofundadas sobre os avanços científicos e os limites éticos enfrentados pela humanidade em relação à morte. A criogenia é apresentada como uma tentativa de desafiar a finitude da vida, enquanto valores como dignidade e respeito pelo ciclo natural permanecem fundamentais.

A tentativa de prolongar a vida ou até mesmo alcançar a imortalidade, presente no documentário, levanta questões sobre como a sociedade moderna lida com a finitude. Em um mundo que busca a extensão da vida, é relevante considerar os limites dessa busca para garantir mais tempo de existência. A reflexão necessária é: qual é o custo dessa prolongação da vida? Esse então, será o assunto do próximo capítulo.

---

<sup>11</sup> Criogenia é a prática de preservar a vida interrompendo o processo de morte usando temperaturas abaixo de zero com a intenção de restaurar a boa saúde por meio de tecnologia médica no futuro. A Alcor, é uma das pioneiras nesses estudos científicos, A Alcor Life Extension Foundation é líder mundial em criônica, pesquisa criônica e tecnologia criônica. A Alcor é uma organização sem fins lucrativos localizada em Scottsdale, Arizona, fundada em 1972, para ajudar a levar a criônica ao mundo.

## 2.1 COSTURAS DA ETERNIDADE: O MEDO DA MORTE E OS VÉUS DA TRANSCENDÊNCIA

Ainda que eu ande pelo vale da sombra da morte, não temei mal algum, porque tu estás comigo; a tua vara e o teu cajado me consolam. Salmos 23:4

O versículo de Salmos 23:4, frequentemente presente em diversos rituais, cultos e missas, aborda o conceito do "vale da sombra da morte". O texto afirma: "Ainda que eu ande pelo vale da sombra da morte, não temerei mal algum, porque tu estás comigo; a tua vara e o teu cajado me consolam" (Bíblia, 2007, Jó, 1.21, p. 526).

A expressão "vale da sombra da morte" pode ser interpretada como momentos de intenso medo, enquanto a confiança em Deus proporciona serenidade. A "vara" e o "cajado" simbolizam cuidado e orientação, reforçando o consolo e o apoio na fé. Neste contexto, este capítulo aborda o medo e a negação da morte, considerando a compreensão humana sobre o fim.

Écio Elvis Pisetta, filósofo brasileiro, estuda a morte e a finitude. Ele analisa como a consciência da morte influencia a existência humana. Pisetta (2007) afirma que a conclusão de uma obra literária não marca apenas o fim do processo criativo, mas também o nascimento de uma nova entidade: o livro.

Por "morte" entende-se aquele fim mediante o qual se encerra o percurso vital de um ser, de uma planta, de um animal, de um homem, por exemplo, ou, num sentido ainda mais amplo, o encerramento de qualquer percurso que pudesse ser interpretado como um processo dotado de um começo, meio e fim, como a morte de uma estrela ou o fim de uma etapa profissional. Mas entendimentos desta forma também se prestam a equívocos. Quando um escritor, finalmente, termina seu livro, estamos tanto diante da morte (ainda que parcial) de um processo de criação, quanto de um nascimento, o da coisa-livro em sua autonomia de ser, por exemplo. De igual forma entendemos por "finitude", sem mais, a contingência a que está submetido tudo que vive e, por extensão, tudo o que é, todo ente, em contraposição à estabilidade ou permanência do ser (Pisetta, 2007, v. 34, n. 109,p.220).

Para o autor, essa dualidade, entre o fim e o começo, reflete a essência da finitude. Não se trata de algo exclusivo aos seres vivos, mas de uma característica intrínseca a toda forma de existência. A morte, então, não é um ponto final, mas uma transformação, assim como o livro que se encerra para dar origem a um novo ser, uma nova perspectiva.

Pisetta (2007) amplia essa reflexão ao afirmar que a finitude "revela um novo modo de compreender a presença, as relações e o ser, transcrito como um poder-ser circunscrito por limitações" (p. 198). Este conceito traz à tona uma nova percepção sobre a vida e a morte, destacando que a finitude não deve ser vista apenas como o término de algo, mas como um ponto de transição que acrescenta profundidade e significado ao conceito de existência. Em outras palavras, a morte não representa apenas o fim de um ciclo, mas o início de um novo entendimento da realidade.

A morte pode ser comparada ao momento em que um bordado chega ao seu fim, um processo muitas vezes marcado pela angústia, como se cada ponto finalizasse uma parte de nós mesmos. Muitas pessoas fogem desse confronto, como quem evita o último ponto em uma peça de costura, temendo a sensação de desamparo que ele traz. Mas ao encarar essas angústias, o ser humano pode descobrir novas reflexões sobre sua existência, como ao observar o bordado completo e compreender a beleza de cada ponto.

Edgar Morin, sociólogo e filósofo francês, explora a vida, a morte e o comportamento humano em "O Homem e a Morte" (1976). Ele vê a morte não apenas como um fim biológico, mas também como um fenômeno cultural que reflete como a sociedade lida com a finitude. Morin (1976) destaca a morte como um tabu moderno, causado pela negação e afastamento do tema, levando à incompreensão coletiva sobre a finitude humana. Ele defende a importância de reconhecer e integrar a morte à vida, promovendo uma aceitação mais consciente e humanizada da finitude.

Morin (1976) argumenta que sociedades primitivas e antigas viam a morte como uma parte natural do ciclo da vida, ligada à religião, mitos e rituais. Com o avanço da ciência e da racionalidade ocidental, essa visão mudou, resultando em percepções que variam da serenidade ao medo e ao tabu.

De acordo com Morin (1976), a consciência da morte pelos seres humanos provoca um trauma profundo, o que leva a uma tentativa de adaptação a essa realidade significativa, que muitas vezes culmina na crença na imortalidade.

Esse reconhecimento da mortalidade, que geralmente ocorre na infância, quando a criança tem seu primeiro contato com a morte, gera sentimentos de horror e medo. A percepção de que essa condição afeta todos os seres vivos confronta

diretamente a individualidade do ser humano, levando-o a refletir sobre a finitude de sua própria existência: A isso, Morin (1976) descreve:

S. Morgernstern relata que uma menina de quatro anos chorou durante vinte e quatro horas quando lhe disseram que todos os seres vivos tinham que morrer. Só a promessa solene feita por sua mãe de que ela, a criança, não morreria a conseguiu acalmar (Morin, 1976, p. 30).

A consciência da morte, o medo que ela gera e a crença na imortalidade compõem o que Morin (1976) chama de "triplo dado antropológico", contudo, a afirmação da individualidade vai além da simples noção do "Eu", podendo estar relacionada a ideais mais amplos, como a lealdade à pátria. Nesse sentido, a afirmação plena do indivíduo entra em confronto com a critério do grupo social, criando um conflito entre a identidade pessoal.

Morin (1976) explica que, ao analisar a morte de forma histórica, os funerais se situam entre o momento da morte e a conquista da imortalidade, funcionando como um conjunto de práticas que preservam tradições e determinam a transição do estado do falecido. Esses rituais, ao mesmo tempo, institucionalizam um complexo de emoções e refletem as profundas perturbações causadas pela morte no círculo dos vivos. O terror que cerca as cerimônias fúnebres, por vezes, são mais impactantes do que a própria morte, sendo que essas práticas surgem como resposta ao medo da morte, utilizadas pelos sacerdotes e feiticeiros em seus rituais. As pompas fúnebres, dessa forma, vão além do simples fato da morte em si, gerando reações emocionais que muitas vezes refletem a exaltação coletiva típica de cerimônias sagradas.

Para Morin (1976) em alguns funerais, a demonstração ostensiva de dor busca mostrar ao falecido o quanto os vivos estão sofrendo, na esperança de ganhar sua benevolência no além. Em outros casos, uma atmosfera de alegria pode ser encenada, indicando tanto aos vivos quanto aos mortos que o falecido encontrou a bem-aventurança e está em paz nos pós vida.

Morin (1976), sugere que a filosofia e a literatura são como as agulhas que tecem a nossa percepção da sociedade, revelando os pontos de angústia e desordem em tempos de crise. No século XX, essas expressões revelaram um abismo, como um tecido rasgado, entre o indivíduo e o mundo. Falar sobre a morte é como trabalhar com uma cor que sabemos que um dia se esgotará do carretel.

Morin (1976) ressalta que a morte pode ser compreendida como parte integrante do ciclo vital, onde sua presença esculpe a vida. Assim como as células morrem para dar espaço a novas, a morte parece ser um fator intrínseco ao processo de continuidade da vida. Caso o pensamento não consiga abarcar a profundidade dessa relação entre vida e morte, torna-se inviável captar a originalidade dessa dinâmica.

Morin (1970) defende que diferente das práticas da Antiguidade ou das tradições cristãs, que preparavam a humanidade para sua própria mortalidade.

Morin ressalta na sua obra (1970) que a morte pode ser compreendida como parte integrante do ciclo vital, onde sua presença esculpe a vida. Assim como as células morrem para dar espaço a novas, a morte parece ser um fator intrínseco ao processo de continuidade da vida. Caso o pensamento não consiga abarcar a profundidade dessa relação entre vida e morte, torna-se inviável captar a originalidade dessa dinâmica. Nas culturas tradicionais, a morte sempre esteve intimamente ligada à transmissão de conhecimento de geração em geração, perpetuando uma herança cultural. De acordo com Morin (1997):

[...] toda cultura procura exorcizar a morte, seja integrando o indivíduo numa ordem que o ultrapassa, seja prometendo-lhe um além pessoal. A cultura de massa, que valoriza o indivíduo particular, que ignora o além não tem outra coisa a fazer senão recalcar, camuflar, euforizar o fundo trágico ou delirante da existência, e, evidentemente, a morte (Morin, 1997, p. 129).

A linguagem da morte, e tudo que a ela se refere, não se limita a uma preservação estática, mas se renova constantemente à medida que novas gerações absorvem e reconstróem esses significados. Esse processo forma uma relação dialética entre a vida e a morte: vive-se pela morte e, paradoxalmente, morre-se pela vida. Heráclito sintetiza essa ideia ao afirmar: "Viva pela morte, morra pela vida". O ser humano, no entanto, vive um paradoxo.

Rodrigues em sua obra "Tabu da Morte" (2006) descreve uma interessante trajetória sobre as transformações culturais sobre a morte. Para o autor, o ser humano é o único capaz de ter consciência sobre o seu fim. Embora os animais por extinto trazem uma certa percepção do fim ao se preservar diante dos perigos e predadores, são limitados apenas a preservação da sua vida. Como afirma José Carlos Rodrigues (2006), a morte em si não é o problema, o homem tem dificuldade de encarar a sua própria morte.

Quando se pergunta "morreu de quê?", busca-se uma explicação ou razão para a chegada da morte, uma tentativa de entender o ocorrido. Contudo, essa busca nem sempre oferece respostas suficientes.

No Brasil, por exemplo, uma pessoa pode morrer de 'morte morrida', morrer 'de velhice', de 'morte matada', de 'morte violenta'... cada uma delas provocando nos sobreviventes um particular ocorrência emocional. Morrer de 'morte morrida' significa que não é necessário procurar um culpado e que o indivíduo ao termo da existência biológica chegou por razões ligadas ao próprio funcionamento do organismo, sem que uma doença particular possa ser responsabilizada. Nesse caso, se existe uma causa, é sempre apontada: 'morreu de enfarte', de 'nó-nas-tripas', de 'fraqueza', de 'desgosto'. Morrer de 'velhice' talvez seja a ocorrência mais típica de 'morte morrida'. É a morte do ancião, que lentamente se aproxima do fim – porque toda a existência terrestre é finita – sem envolver acidentes, agressões ou outros alterados do processo normal da vida. Morte 'morrida' e morte 'por velhice' confirmam talvez o que a cultura brasileira tradicional chama de 'morte natural', conceito que não se confunde com o que modernamente se entende por este termo nos meios urbanos e industriais sob influência da ideologia da medicalização (da qual falaremos nos capítulos subsequentes) ..... Para um brasileiro, este sistema de classificação de morte-evento é fundamental: diante da notícia de que alguém morreu, ele perguntará imediatamente, sem grandes reflexões: 'de quê?' Em seguida, se se tratar de um morto não muito próximo, tecerá alguma referência elogiosa a sua pessoa: 'que pena, ele era tão bom (Rodrigues, 2006, p. 26).

Em contrapartida, expressões como "descansou", "já viveu o bastante" ou "era um anjinho" parecem suavizar o impacto da morte, dando a impressão de que ela atinge apenas os maus, como se os bons estivessem de alguma forma livres desse destino.

Rodrigues (1982), destaca ainda que as culturas africanas fazem uma distinção entre a "boa" e a "má" morte, seguindo normas éticas específicas. De acordo com Thomas (1976), "morrer em paz" ocorre quando a morte se dá de forma tranquila, sem acidentes ou doenças desonrosas. A boa morte acontece no momento certo, na aldeia, após a realização dos sacrifícios necessários, com os filhos presentes em número suficiente para chorar o falecido.

Becker (1974, p. 11), antropólogo e estudioso de diversas áreas, traz propostas interessantes em sua obra "A Negação da Morte", onde diz que o medo da morte e a angústia que a morte inspira é o que movimenta o ser humano, sendo para o autor, uma das molas mestras da atividade humana destinada a evitar a fatalidade da morte. Para Becker, de todas as coisas que movem o ser humano, uma das principais é o terror da morte.

Becker argumenta que o medo da morte é uma constante universal, mas que a forma de o enfrentar mudou profundamente ao longo da história. Nas sociedades primitivas, as pessoas possuíam uma conexão mais direta com o mundo espiritual e um sistema de confiança sólido que facilitava o enfrentamento desse temor. Esses sistemas simbólicos ofereciam aos indivíduos um sentimento de transcendência, permitindo que se vissem como parte de um universo ordenado e significativo, o que amenizasse o medo da finitude para proporcionar uma “imortalidade simbólica”.

No contexto contemporâneo, Becker (1974, p. 32), observa que essa conexão se enfraqueceu. Com o avanço do racionalismo, do materialismo e do individualismo, muitas pessoas se afastaram de sistemas religiosos ou espirituais que, antes, ofereciam conforto e significado em relação à mortalidade. A ciência e a tecnologia passaram a ocupar um papel central, mas, ao contrário das opiniões espirituais, não oferecem um sentido pessoal de transcendência.

Segundo Becker (1970), a transformação cultural moderna gera um vazio existencial e intensifica o medo da morte, pois falta ao ser humano moderno o apoio simbólico das culturas tradicionais. Na modernidade, esse medo é frequentemente reprimido ou ignorado, o que aumenta a ansiedade, neuroses e a busca por “imortalidade simbólica” através de realizações individuais. Becker afirma que esse vazio existencial é uma causa do mal-estar na sociedade moderna.

Becker (1970) também explora o conceito de heroísmo, que ele vê como uma tentativa humana de transcender a própria mortalidade e alcançar o que chama de “imortalidade simbólica”. Becker descreve o heroísmo como um projeto ou um impulso fundamental que leva as pessoas a buscarem ações e realizações que considerem sentido e relevância para sua vida. Segundo ele, os seres humanos têm uma necessidade psicológica de se sentirem importantes e conectados a algo maior, o que pode proporcionar um senso de propósito que reduz o medo da morte. Nesse contexto, é relevante considerar a experiência anterior dos pais de Einz no documentário “Contornando a morte”, que tenta perpetuar sua vida e conferir-lhe imortalidade.

Nesse sentido, o desejo de ser lembrado ou reconhecido pelos feitos e contribuições é, na visão de Becker, uma maneira de lidar com a finitude humana, pois

essas realizações deixam um legado que, simbolicamente, perpetua a existência do indivíduo após sua morte.

É interessante notar que, ao presenciar a morte de outra pessoa, o ser humano, em um nível profundo, sente-se como um herói por ter sido temporariamente poupado de sua própria finitude. Becker (1970, p. 20), associa essa sensação ao narcisismo, que permite ao indivíduo acreditar que a morte é algo que atinge os outros, mas não a si mesmo. É essa percepção que faz, por exemplo, o soldado continuar avançando no campo de batalha, acreditando que somente os companheiros do seu lado estão em risco, enquanto ele próprio se sentirá invulnerável.

Freud (1977) afirma que não é possível eliminar totalmente o medo da morte, pois o instinto de sobrevivência é essencial para os humanos. Embora muitas pessoas temam a morte, elas frequentemente adotam hábitos prejudiciais como vícios e má alimentação. Acreditam estar se divertindo, mas ignoram os riscos.

O medo da morte muitas vezes vem da incerteza sobre o que acontece depois. A questão "Com que roupa eu vou?" simboliza como as pessoas escolhem suas roupas para a despedida final.

## 2.2. O MANTO PALIATIVO E O CANTO DOS CISNES

### Os Cisnes

A vida, manso lago azul algumas  
 Vezes, algumas vezes mar fremente,  
 Tem sido para nós constantemente  
 Um lago azul sem ondas, sem espumas,  
 Sobre ele, quando, desfazendo as brumas  
 Matinais, rompe um sol vermelho e quente,  
 Nós dois vagamos indolentemente,  
 Como dois cisnes de alvacentas plumas.  
 Um dia um cisne morrerá, por certo:  
 Quando chegar esse momento incerto,  
 No lago, onde talvez a água se tisque,  
 Que o cisne vivo, cheio de saudade,  
 Nunca mais cante, nem sozinho nade,  
 Nem nade nunca ao lado de outro cisne!  
 Júlio Salusse- Academia Friburguense de Letras

Tal como os cisnes que, em sua tranquilidade, sabem do momento do adeus, os cuidados paliativos se apresentam como uma resposta compassiva a esse inevitável fim. Eles buscam suavizar o sofrimento, oferecendo ao paciente uma despedida serena e digna, cercada de amor e respeito. Neste contexto, a morte não é apenas o fim biológico, mas uma transição que deve ser vivida com a mesma delicadeza e serenidade com que os cisnes, em sua sabedoria, aguardam o silêncio que virá.

Kathryn Mannix é médica e especialista em cuidados paliativos, ela aborda em sua obra “Precisamos falar sobre a morte” (2019) o tema de maneira sensível e esclarecedora. Mannix compartilha sua experiência em cuidados paliativos, desmistificando a morte e destacando a importância de discutir o fim da vida. Ela argumenta que a morte é natural e que evitar falar sobre ela pode gerar medo e ansiedade.

Mannix (2019), destaca que, antes de tudo, é essencial nomear a morte de forma direta, sem recorrer a eufemismos:

Falar em morte virou tabu. Foi uma transição gradual; depois de perdermos a familiaridade com o processo de morrer, agora estamos abandonando também o vocabulário que o descreve. Eufemismos como "descansou", "passou desta para melhor" ou "fechou os olhos" substituíram "morto" e "morreu". A doença virou "batalha" e as pessoas doentes, os tratamentos e os resultados são descritos com metáforas de guerra. Não importa que uma vida tenha sido bem

vívida, que um indivíduo esteja contente com suas realizações e satisfeito com o tempo em que pôde desfrutar de experiências ricas: no final de sua vida, ele será descrito como alguém que "perdeu a batalha", e não alguém que apenas morreu. Resgatar a linguagem da doença e de nossa finitude nos permite discutir a morte de um modo mais simples, sem ambiguidades. Evitar o uso de metáforas – como se as palavras reais fossem criptogramas mágicos, capazes de causar algum mal pelo simples fato de serem ditas em voz alta – e falar abertamente sobre o processo de morrer são posturas que ajudam quem está morrendo a tomar providências na última etapa de sua vida e preparar seus queridos para o luto. Além disso, colabore para recriar o conceito de morte como algo natural que acontece no final de cada vida. Discussões claras afastaram a superstição e o medo, permitindo que sejamos honestos uns com os outros em um momento no qual fingimentos e mentiras bem-intencionadas só nos forneçam distanciamento, desperdiçando um tempo muito precioso (Mannix, 2019, p. 107).

De acordo com Mannix (2019), recuperar uma linguagem mais direta sobre a finitude e a morte é importante, pois permite abordar esse tema de maneira mais clara e simples. Mannix traz relatos que acompanhou ao longo de sua carreira. Essas histórias oferecem uma visão profunda das diferentes maneiras como as pessoas lidam com a morte, destacando o papel crucial dos cuidados paliativos em proporcionar dignidade, conforto e apoio emocional, a autora descreve os sinais e sintomas comuns do processo de morte, ajudando a tornar esse momento menos assustador e mais compreensível para pacientes e suas famílias.

Como médica, Mannix (2019) traz considerações sobre os últimos momentos do ser humano que vale refletir:

O padrão de declínio a caminho da morte apresenta variações; no entanto, para um indivíduo ele segue um fluxo relativamente uniforme. No início, a energia decai um pouco a cada ano, mais tarde a cada mês e, em dado momento, de semana a semana. No finalzinho da vida, os níveis de energia diminuem dia a dia e isso em geral é um sinal de que resta um pouco de tempo. Tempo para se reunir. Tempo para dizer coisas importantes que nunca foram ditas. Porém, às vezes, há uma última melhora inesperada antes da queda final: uma espécie de canto do cisne. Com frequência, isso é inexplicável, mas pode haver uma causa clara; em algumas situações, esse fluxo de energia é uma faca de dois gumes (Mannix, 2019, p. 30).

O "canto do cisne" mencionado por Mannix refere-se a uma metáfora usada para descrever uma última melhora inesperada que algumas pessoas experimentaram antes da morte. A expressão de uma antiga lenda que diz que os cisnes, conhecida por serem silenciosos durante a maior parte de suas vidas, emitiriam um belo canto antes de morrer.

No contexto médico, especialmente em cuidados paliativos, esse "canto do cisne" se refere a um aumento temporário de energia ou deixa claro que pode ocorrer nos momentos finais da vida de um paciente, o que muitas vezes surpreende familiares e cuidadores. Embora possa parecer uma recuperação, essa melhoria geralmente é breve e seguida pela morte.

Atualmente, pode se perceber um movimento diferente que precisamos refletir considerado por muitos como um espaço mais digno para a morte, nesse sentido, cabe aqui a explicar que definição de cuidado paliativo é uma tarefa complexa e desafiadora, pois trata-se de um termo moderno, pelo menos no Brasil, que se refere aos cuidados necessários no final da vida, apresentando-se como uma alternativa contemporânea à ritualização da morte.

Uma informação relevante é sobre o hotel *Mukti Bhawan*, localizado na cidade de Varanasi, na Índia. O hotel, que opera desde 1920, está situado próximo ao rio Ganges e atende pessoas que estão perto de falecer, com direito a dois acompanhantes. A previsão de morte deve ser inferior a duas semanas; caso contrário, o hóspede é solicitado a deixar o local. O local possui doze quartos, dois andares, um pátio central e uma cadeira de rodas, o atendimento é gratuito, os hóspedes devem manter uma rotina proposta de uma oração e três oferendas ao dia.

No [tripadvisor.com](https://www.tripadvisor.com),<sup>12</sup> site que avalia hotéis, temos o seguinte anúncio: *“Faça um tour privado no Mukti Bhavan, ou Hotel da Morte, onde pessoas que adoram hindus vêm para morrer e alcançar a salvação”* Sobre a morte em outras culturas e religiões, veremos mais adiante.

Sobre os cuidados paliativos, segundo o dicionário Michaelis (2014) o termo "paliativo" tem origem na palavra latina "pallium", que se traduz como manto, refletindo a ideia de proporcionar sofrimento ao sofrimento quando uma doença ou condição subjacente não pode ser resolvida. Esse tratamento é de natureza ativa e envolve o indivíduo de maneira holística, cuidando de todos os aspectos de sua existência e promovendo sua autonomia sobre a vida e a liberdade da finitude.

---

<sup>12</sup>. Varanasi é o espiritual da Índia, onde milhões de peregrinos se banham nas águas sagradas do rio Ganges e realizam rituais funerários. Faça um tour privado no Mukti Bhavan, ou Hotel da Morte, onde pessoas que adoram hindus vêm para morrer e alcançar a salvação. Aprenda sobre o fenômeno religioso e porque os idosos que estão esperando a morte chegam a abraçá-lo na terra santa.

Segundo Menezes (2004) os primeiros estudos sobre cuidados paliativos surgiram a partir das reflexões sobre a necessidade de oferecer assistência a pacientes com doenças incuráveis, focando no sofrimento do sofrimento e na qualidade de vida, em vez de buscar apenas a cura. Esse movimento ganhou força no século XX e foi influenciado por práticas que já existiam em algumas culturas, mas que ainda não tinham uma abordagem médica sistematizada.

Um marco fundamental nos estudos sobre cuidados paliativos foi o trabalho de Cicily Saunders, uma enfermeira, assistente social e médica britânica. Nos anos 1960, ela fundou o St. Christopher's Hospice em Londres, considerado o primeiro centro de cuidados paliativos modernos. Saunders dinamizou o conceito de "*dor total*", que envolve o sofrimento físico, emocional, social e espiritual de pacientes terminais. Sua abordagem multidisciplinar, integrando diferentes profissionais de saúde, foi inovadora e influenciou profundamente a medicina. Outro importante desenvolvimento ocorrido nos Estados Unidos, com a difusão do movimento hospice nos anos 1970, impulsionado por médicos como Elisabeth Kübler-Ross, conhecida por seu trabalho sobre as fases do luto.

O conceito de cuidados paliativos, inicialmente focado na assistência integral a pacientes com câncer, foi expandido a partir dos anos 2000 para atender também pessoas com outras doenças que ameaçam a vida. Com o avanço em vários países sobre essa prática, sendo recomendado pela Organização Mundial da Saúde:

Cuidado paliativo é uma abordagem que melhora a qualidade de vida de pacientes (adultos e crianças) e famílias que enfrentam problemas associados a doenças que ameaçam a vida. Previne e alivia o sofrimento através da identificação precoce, avaliação correta e tratamento da dor e outros problemas físicos, psicossociais ou espirituais (Organização Mundial Da Saúde, 2017).

Embora não seja o foco central desta pesquisa, torna-se importante mencionar brevemente a ortotanásia, que tem por objetivo preservar a dignidade do paciente, evitando medidas que prolonguem o sofrimento quando não há possibilidade de cura. Essa prática é frequentemente realizada no contexto dos cuidados paliativos, com foco no intervalo da dor e no bem-estar do paciente até o fim de sua vida. Segundo Menezes (2004):

Basicamente, a proposta dos profissionais de Cuidados Paliativos é, essencialmente, assistir o paciente até seus últimos momentos, buscando minimizar, tanto quanto possível, seu desconforto e em dar suporte emocional e espiritual a seus familiares. O ideal é que o indivíduo que está morrendo tenha

controle do processo de morte, realizando escolhas a partir das informações sobre as técnicas médicas e espirituais que considerar adequadas. A palavra de ordem é a comunicação franca entre profissionais de saúde e pacientes: o tratamento deve ser discutido, em suas várias etapas, entre enfermos, seus familiares e o médico responsável. Contrapondo-se ao modelo da "morte moderna", eminentemente curativo, no qual o doente é despossuído de sua voz, a nova modalidade de assistência valoriza os desejos do enfermo. O diálogo entre os atores sociais envolvidos no processo de morrer é central na proposta inovadora: uma vez explicitados os limites da ação do médico e os desejos do doente, é possível a deliberação sobre o período de vida ainda restante, a escolha dos procedimentos e despedida das pessoas de suas relações com o apoio de uma equipe multidisciplinar (Menezes, 2004, p. 37).

Nessa abordagem citada por Menezes, é possível que a sociedade tenha um resgate do que se espera de uma "boa morte". O campo dos cuidados paliativos tem crescido mundialmente, incorporando uma ampla gama de estudos e práticas fundamentadas em evidências. Nessa nova abordagem, os sentimentos em relação à morte são expressos, e surgem caminhos para superar as dificuldades. Incentiva-se que o paciente tenha voz ativa, faça escolhas e se comunique sobre sua condição atual, além de participar das decisões sobre os próximos passos em sua jornada final.

Uma publicação do INCA- Instituto Nacional de Câncer (2022) revela um aspecto importante a ser considerado:

Tem como objetivo melhorar a qualidade de vida de pacientes, familiares e cuidadores. Essa nova definição vem sendo adotada em alguns documentos da Organização Mundial da Saúde (OMS). Esse tipo de cuidado deve ser iniciado no surgimento de quaisquer manifestações de uma condição ou uma doença ameaçadora da vida, em conjunto com as terapêuticas capazes de modificar seu curso. A palição ganha maior importância à medida que as terapêuticas curativas perdem sua efetividade. Tem como focos, além de garantir qualidade de vida por meio do controle de sintomas, a integração dos aspectos clínicos, psicológicos, espirituais e sociais da pessoa doente e de seus familiares (INCA- Instituto Nacional de Câncer, 2022, p. 4).

Nesse contexto, é importante observar que existe a preocupação em garantia da qualidade de vida em todos os aspectos, clínicos, sociais e espirituais. A comunicação aberta com a família e o médico torna-se fundamental, permitindo que o doente tenha maior controle sobre o processo de sua despedida. Termos como "boa morte", "morte tranquila", "veio a óbito", "morreu bem" começaram a ser amplamente usados, ultrapassando o campo dos profissionais de saúde e ganhando espaço no cotidiano das pessoas.

Na obra de Menezes, é mencionado que, em 1991, três psicoterapeutas estabeleceram o Centro de Morte Natural, uma organização sem fins lucrativos dedicada à divulgação da "morte natural". Em 1993, lançaram *The Natural Death*

*Handbook*, o manual da morte natural, um livro de sucesso na Inglaterra, que aborda casos de "morrer bem" e práticas de luto saudável.

O Centro ensina cuidados para pacientes em fase terminal, em casa ou em *hospice*, independentemente da doença. Inspirando-se no parto natural, os autores sugerem que, assim como há preparação para o nascimento, poderiam ser desenvolvidas técnicas para reduzir a ansiedade diante da morte, tratando o morrer como um processo de êxtase.

O manual traz alguns direitos do paciente de acordo com Albery (2000):

Tenho o direito de não morrer só, assim como tenho o direito de ser deixado só, se assim o desejar;

Tenho o direito de contar com o religioso local ou com outro líder comunitário e solicitar ajuda da vizinhança para dar suporte a mim e aos que cuidam de mim;

Tenho o direito de contar com as "parteiras para o moribundo" (*midwives for the dying*), ou seu equivalente, para me atender em minhas necessidades físicas, emocionais e espirituais;

Tenho o direito de receber a assistência dos especialistas em alívio da dor, da mesma forma que receberia se estivesse em um hospital ou em um leito de *hospice*;

Tenho o direito de não ser levado ao hospital sem meu consentimento quando minha condição física se deteriorar ou, se for necessária uma cirurgia em hospital para alívio de dor, tenho o direito de voltar para casa em seguida;

tenho o direito de ser respeitado em qualquer dos itens do meu *Living Will*<sup>15</sup> que tiver escolhido e assinado.

Que meus desejos sejam atendidos e respeitados, mesmo não estando em condição de plena consciência; tenho o direito de rejeitar estimulantes cardíacos, transfusões de sangue ou outras intervenções médicas para o prolongamento da vida;

Tenho o direito — até o quanto desejar — de saber a verdade sobre minha condição e sobre os propósitos, alternativas e consequências dos tratamentos propostos; tenho o direito de jejuar quando a morte se aproximar — se assim o desejar — sem ser forçado a receber alimentação de qualquer forma;

Tenho o direito de discutir minha morte e o morrer, meu funeral ou quaisquer outros assuntos relacionados abertamente aos que cuidam de mim;

Tenho o direito de estar consciente e de ter uma morte o mais digna possível nas circunstâncias;

Tenho o direito — se assim o expressar e as circunstâncias permitirem — de que meu corpo permaneça sem ser perturbado em casa, por um tempo após a morte, e que meu funeral seja cuidado pelos meus parentes e amigos — se eles assim o desejarem — sem a intervenção dos agentes funerários (Menezes, 2004, apud Albery, 2000, p. 343).

Nicholas Albery (2000) aponta que a busca pela "morte natural" surgiu com o envelhecimento da geração dos anos 1960, que fomentou o movimento hippie e defendeu a expansão da consciência, amor livre e igualdade de gênero. Essa mesma geração, responsável pelos movimentos pacifistas e pelas revoltas de 1968, mais tarde escolheu práticas como o parto natural e a amamentação ao se tornarem pais.

Já Mannix (2019), aborda temas como o luto, a comunicação entre pacientes, familiares e profissionais de saúde, e a necessidade de preparação emocional para o fim da vida. Ela incentiva as pessoas a terem conversas honestas sobre a morte, incluindo o planejamento de cuidados de fim de vida e a expressão de desejos e preferências. A autora também reflete sobre como a sociedade pode se beneficiar ao adotar uma visão mais aberta e compassiva sobre a morte.

É pertinente destacar uma consideração importante acerca de uma pesquisa que classifica o Índice de Qualidade da Morte em cuidados paliativos a nível mundial. Esta avaliação leva em conta diversos fatores que refletem a qualidade do final da vida, incluindo os cuidados prestados aos pacientes, a disponibilidade de serviços de cuidados paliativos e o manejo adequado da dor.

A pesquisa apontou que o Brasil é o terceiro pior país para morrer entre oitenta e uma nações avaliadas, ficando à frente apenas do Paraguai e do Líbano. O Reino Unido foi considerado o melhor país para os momentos finais de vida, seguido por Irlanda, Taiwan e Austrália.<sup>13</sup> A avaliação levou em conta critérios como limpeza e segurança dos locais de tratamento, controle da dor e desconforto dos pacientes, qualidade dos tratamentos oferecidos, e a acessibilidade financeira dos cuidados. Com uma pontuação de 38,7, o Brasil recebeu a nota 'F', a pior possível, posicionando-se ao lado de países como Argentina, África do Sul e Etiópia.

Essa classificação reflete um declínio contínuo na qualidade dos cuidados paliativos no Brasil e evidenciam a urgente necessidade de avanços nos cuidados aos pacientes em fase terminal no Brasil, incluindo melhor formação dos profissionais de saúde e a preparação da sociedade para lidar com essa realidade.

Ana Claudia Quintana Arantes, médica brasileira especializada em geriatria e cuidados paliativos, destaca-se por sua experiência no atendimento a pacientes terminais e sua abordagem sobre a morte e o processo de morrer. Em sua obra *A*

---

<sup>13</sup> Brasil é o terceiro pior lugar para morrer - <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/saude/sd1507201001.htm>

Tratamento dado aqui a pacientes terminais só ganha da Índia e de Uganda, aponta análise feita em 40 países recém-criado, índice de qualidade de morte avalia o conforto que as nações oferecem a doentes no fim da vida. Entre as 40 nações analisadas, o Brasil só não é pior do que Índia e Uganda, de acordo com o trabalho, feito pela unidade de inteligência da revista "The Economist". Cada país recebeu sua pontuação no recém-criado índice de qualidade de morte. A nota é composta por indicadores qualitativos e quantitativos, normalizados e traduzidos em números. Dispostos em quatro categorias, os indicadores incluem desde macrodados -como expectativa de vida e porcentagem do PIB destinada à saúde- até fatores como a facilidade em se obter analgésicos e se os estudantes de medicina são treinados em cuidados paliativos.

*morte é um dia que vale a pena viver* (2019), Arantes convida à reflexão sobre o sentido da vida e a importância de aceitar a morte como parte integrante dela.

A autora compartilha histórias e aprendizados obtidos ao longo de sua prática profissional com pacientes e suas famílias, desmistificando a morte e apresentando-a como um processo que pode ser vivenciado com paz, dignidade e significado. Arantes também defende que, ao considerar a finitude da vida, é possível encontrar maior propósito e plenitude em cada dia.

Essa abordagem, segundo Arantes, tem como objetivo melhorar a qualidade de vida de pacientes e de suas famílias que enfrentam doenças ameaçadoras à vida. Seu foco está em identificar precocemente e tratar a dor, além de outros problemas de ordem física, psicossocial e espiritual, buscando prevenir e aliviar o sofrimento das pessoas em estágios avançados da doença. Segundo Arantes (2019), acompanhar uma pessoa na sua trajetória final é a experiência mais íntima que o ser humano pode ter: A isso ela relata :

Naquele momento, buscaremos o sentido de estar ao lado de quem está morrendo; quem está morrendo buscará o sentido de estar ali; virão questionamentos dos pesos, dos fardos, dos medos, das culpas, das verdades, das ilusões. Tudo ali, exposto, verdadeiramente nu. A pessoa que morre está nua, liberta de todas as vestes físicas, emocionais, sociais, familiares e espirituais. E, por estar nua, consegue nos ver da mesma forma. As pessoas que estão morrendo desenvolvem uma habilidade única de ver. Estar ao lado de alguém que está morrendo é desnudar-se também. Por isso a importância de trabalhos como o meu. Quanto tempo esse período vai durar? Ninguém sabe ainda. Esse 'não saber' do tempo nos traz a possibilidade de vivenciar o momento presente. Ele nos traz a oportunidade de experimentar a plenitude. Quando dizemos que nos sentimos plenos é porque estamos com o pensamento, o sentimento, a atitude e o corpo, todos juntos, no mesmo lugar, ao mesmo tempo. Estar ao lado de alguém que se aproxima da morte pode ser um momento de plenitude em nossa vida, algo que ocorre rápida e fugazmente (Arantes, 2019, p. 91).

Arantes destaca a importância de se libertar das "vestes" físicas, emocionais e espirituais que impedem o sentimento puro da despedida, permitindo que o processo de partir ocorra naturalmente. Nesse sentido, despir-se das diversas "roupas" que vestimos durante a vida começa a fazer sentido. Uma citação do livro de Jó considera: "Saí nu do ventre da minha mãe, e nu voltarei" (Bíblia, 2007, Jó, 1.21, p. 526).

De acordo com Arantes (2019), uma pessoa em estado terminal não deve ser vista como um fardo; ela deve sentir-se valorizada. Acompanhar alguém que está perto da morte requer a habilidade de transformar sentimentos de fracasso em dignidade e reconhecimento pela coragem de lidar com o sofrimento. Quando essa

pessoa se sente importante e percebe que faz diferença na vida de quem a acompanha, esse período adquire um significado especial.

A compreensão da morte evolui ao longo do desenvolvimento humano, desde a infância, quando o conceito é gradualmente assimilado, até a velhice, onde muitas vezes a morte é encarada com mais normalidade, frequentemente apoiada por crenças espirituais que ajudam a reduzir o medo do fim da vida.

Mesmo assim, entende-se que a morte, independentemente da fase da vida, gera reações comuns, como tristeza e sofrimento, e requer maior preparo dos profissionais de saúde para apoiar os que enfrentam a perda.

Arantes (2019, p. 101), enfatiza que não há nada mais sagrado do que acompanhar alguém em seu momento de morte. Independentemente da religião, uma pessoa pode se casar várias vezes, ter muitos filhos ou mudar de carreira, mas a morte é uma experiência única, vivida apenas uma vez.

Os rituais de despedida são essenciais para o luto, permitindo a expressão e validação da dor. Eles mostram que é possível encontrar significado na vida após uma perda. Transformar a dor em amor e gratidão, e enfrentar a finitude corajosamente, é parte da nossa humanidade.

Assim, ao refletir sobre a dualidade entre vida e morte, entre celebrações e despedidas, percebe-se que a existência segue um ciclo contínuo de finais e recomeços. Cada partida torna-se uma oportunidade para honrar a trajetória vívida e encontrar significado no presente, independentemente das situações. Portanto, ao encarar a finitude, compreende-se que aceitar a morte é, essencialmente, aprender a viver de forma plena. Esse será, então, o tema abordado no próximo capítulo.

### 3.ENTRE FESTAS E LÁGRIMAS: A DUALIDADE NOS RITUAIS DE DESPEDIDA

#### Momento num café

Quando o enterro passou  
 Os homens que se achavam no café  
 Tiraram o chapéu maquinalmente  
 Saudavam o morto distraídos  
 Estavam todos voltados para a vida  
 Absortos na vida  
 Confiantes na vida.  
 Um no entanto se descobriu num gesto largo e demorado  
 Olhando o esquife longamente  
 Este sabia que a vida é uma agitação feroz e sem finalidade  
 Que a vida é traição  
 E saudava a matéria que passava  
 Liberta para sempre da alma extinta.  
 Bandeira, 2004, Estrela da Manhã)

Os homens no café, distraídos e absortos, reconhecem a morte apenas como uma formalidade, como algo distante da agitação cotidiana. No entanto, aquele que se detém diante do esquife compreende a vida de maneira diferente. Assim como o cisne que em silêncio se retira, cada despedida tem seu próprio significado, marcando a travessia entre a agitação da vida e a serenidade do descanso eterno.

Os rituais de despedida, presentes em diversas culturas ao longo da história, mostram uma combinação entre celebração e lamento. Esses ritos incluem festas, comemorações e manifestações de alegria, representando uma transição para uma nova fase ou a consagração de um momento significativo. Ao mesmo tempo, refletem tristeza e separação, devido à perda ou mudança. Essa dualidade é um elemento central nos rituais de despedida, que são construídos em torno de cerimônias e símbolos de transição, e contêm a complexidade emocional dos momentos de despedida.

Para Rivière (1997):

Os ritos devem ser sempre considerados como conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas, com um suporte corporal (verbal, gestual, ou de postura), com caráter mais ou menos repetitivo e forte carga simbólica para seus atores e, habitualmente, para suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental, eventualmente não conscientizada, a valores relativos a escolhas sociais julgadas importantes e cuja eficácia esperada não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica do elo causa-efeito (Rivière, 1997,p. 30).

A reprodução e facilidade dessas práticas evidenciam sua necessidade, enquanto a diversidade de significados atribuídos a elas pode ser compreendida a partir das particularidades culturais, das demandas e da evolução de cada sociedade.

Durkheim (1978):

Por mais simples que seja o sistema que estudamos, nós reencontramos nele todas as grandes idéias e todas as principais atitudes rituais que estão na base das religiões mais avançadas: distinção das coisas em sagradas e profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica, de divindade nacional e mesmo internacional, culto negativo com as práticas ascéticas que são sua forma exasperada, ritos de oblação e de comunhão, ritos imitativos, ritos comemorativos, ritos de expiação. Aqui nada falta de essencial (Durkheim, 1978, p. 221).

Os rituais de despedida também têm um papel essencial no processo de luto, funcionando como uma forma de auxiliar o enlutado para enfrentar e elaborar a dor da perda. Embora esses rituais nem sempre estejam relacionados às práticas religiosas, eles se mostram fundamentais para dar significado ao momento de separação, permitindo que os enlutados expressem e validem sua dor de maneira simbólica. A realização de um ritual de despedida é considerada um fator protetor no processo de luto, pois proporciona um ambiente seguro e estruturado para que a pessoa enlutada possa lidar com suas emoções.

O luto, uma das experiências mais desafiadoras da vida humana, frequentemente resulta em uma sensação de perda de controle e fragmentação emocional. Nesse contexto, os rituais oferecem um ponto de apoio, proporcionando uma forma de reintroduzir ordem e significado na vida da pessoa enlutada, ainda que de maneira temporária.

Além disso, os rituais de despedida ajudam o enlutado a refletir e a aceitar a realidade da perda, o que é um passo crucial para a reorganização emocional. Ao participar de uma cerimônia, seja ela religiosa, familiar ou pessoal, o enlutado confronta a ausência física do ente querido, o que facilita o processo de acessibilidade e permite a expressão de sentimentos de tristeza, saudade e até de gratidão. Esses rituais também promovem o suporte social, uma vez que permitem que amigos e familiares compartilhem o peso da dor e ofereçam conforto e apoio mútuo, fortalecendo as redes de apoio.

Assim, os rituais de despedida, com suas práticas simbólicas e estruturadas, ajudam a transformar a dor da perda em um processo de reintegração emocional,

permitindo que o enlutado, aos poucos, retome o curso de sua vida sem apagar a memória de quem partiu.

Nesse contexto, a documentário *Coberta da Alma* faz uma importante contribuição para reconstruir as etapas desse ritual funerário, um dos poucos ainda praticados na cidade de Osório/RS. O rito da Coberta d'Alma, realizado após o falecimento, durante as missas de sétimo dia ou de mês, inicia-se no velório e culmina com a execução do ritual na missa de sétimo dia, funcionando como uma ferramenta para o enfrentamento do luto e adaptação à nova realidade.

No documentário "A Coberta d'Alma"<sup>14</sup>: Um Ritual para os Mortos de Osório" sob a direção e roteiro de Hique Montanari que explora uma tradição funerária particular da região de Osório, no Rio Grande do Sul, revelando os rituais e simbolismos que envolvem a preparação e o luto pelos mortos. A obra oferece um olhar sensível e profundo sobre a relação entre a vida e a morte, mostrando como a comunidade local celebra a passagem final de seus entes queridos.

No trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia em dezembro de 2018, em Brasília/DF, Cristian Leandro Metz, Doutor em Diversidade Cultural e Inclusão Social, descreve o ritual da Coberta d'Alma em três etapas: entrega da vestimenta à família enlutada, participação na missa de sétimo dia com a roupa do falecido, e uma refeição na casa da família com a vestimenta.

Metz (2016), descreve sobre o ritual em sua primeira etapa que envolve a doação de uma vestimenta pertencente ao falecido ou adquirida especificamente para esse propósito, denominada coberta da alma, com o intuito de que a alma do falecido não se apresente nua diante de Deus. O indivíduo que receberá essa peça pode ser indicado pelo próprio falecido ou pela sua família. Atualmente, essa tradição está sendo gradualmente esquecida e é menos observada pelas gerações mais jovens.

A relação entre morte e vestimenta é retratada de maneira única. As próprias pessoas, conscientes de sua partida, escolhem suas roupas preferidas e designam alguém para usá-las no ritual de despedida. Em alguns casos, essas vestimentas são

---

<sup>14</sup> Vencedor do 1º prêmio DOCTV, o documentário "*A Coberta d'Alma, um ritual para os mortos de Osório*" foi realizado entre dezembro de 2003 e março de 2004, e, em agosto de 2004, foi apresentado na rede nacional na faixa DOCTV da TV Cultura. Desde sua exibição inicial, o documentário foi reprisado inúmeras vezes, conquistando um público significativo. A obra é um retrato sensível de um ritual tradicional que envolve a morte e a memória dos mortos na cidade de Osório, no Rio Grande do Sul. Ao abordar essa prática cultural, o documentário não apenas documenta um traje local, mas também nos convida a refletir sobre as diversas maneiras de lidar com a morte e o luto, revelando as práticas religiosas e sociais que moldam a percepção de finitude nas comunidades.

costuradas especialmente para uma ocasião. Esse gesto revela uma postura madura e desprovida de tabus em relação à morte, com os participantes tratando a finitude de forma natural e consciente. A vestimenta, nesse contexto, simboliza a continuidade do vínculo entre os vivos e os mortos, durante a última jornada.

De Luca (2010) relata que, enquanto os familiares esperam na sala, a pessoa escolhida para "cobrir a alma" entra no quarto com um parente, que entrega as roupas do falecido. Durante esse ato, a pessoa vestindo a Coberta d'Alma é chamada pelo nome do falecido, por exemplo: "Fulano, estou te dando esta Coberta d'Alma para que você não passe frio lá no céu." Quando a família decide dar a Coberta d'Alma, seja para aquecer a alma do falecido, seja como um último gesto de carinho ou para trazer paz à alma em sua passagem, ela mantém viva a memória do ente querido. A partir do momento em que alguém veste essa roupa, seus laços afetivos com a família do falecido se intensificam, sendo considerado como uma representação do próprio falecido.

Na segunda etapa do ritual, quem veste a Coberta d'Alma deve ir à missa de sétimo dia representando o falecido. Segundo o documentário "A Coberta da Alma 2024", essa pessoa deve vestir a Coberta d'Alma na missa de sétimo. Acredita-se que essa roupa será usada pela alma ao se apresentar perante Deus.

De Luca (2019) observa que, na terceira fase do ritual, os alimentos e gostos do falecido também eram considerados.

A comida consiste nos pratos favoritos da pessoa morta, servida em doses generosas ao convidado, agradado por todos como se fosse realmente a pessoa morta que estivesse ali. Se tiver predileção por uma fruta, o convidado deve comê-la. Se fumar, o convidado deve fumar (De Luca, 2010:53).

Após o jantar, orações e cânticos religiosos preenchem a casa. A porta de entrada é reaberta, simbolizando a transição entre os mundos. O familiar mais velho ou de maior autoridade, junto com quem veste a "Coberta d'Alma", fica na porta e diz palavras de despedida: "*Fulano, tu já recebeste a roupa nova, o jantar, comida e bebida, e rezamos por ti. Já te demos tudo! Vai com Deus, descansa em paz e deixa-nos em paz.*" Este ritual marca a despedida final, trazendo paz aos falecidos e aos vivos.

Na obra *A Morte é uma Festa*, Reis (1991, p. 192) examina como, no Brasil colonial, especialmente na Bahia, as celebrações religiosas adicionavam um caráter festivo e teatral aos rituais de luto e devoção. Famílias participavam desses eventos, levando alimentos e itens para acampar, enquanto vendedores ambulantes e músicos também estavam presentes. Na Sexta-Feira Santa, a procissão do Enterro do Senhor, organizada pela Ordem Terceira do Carmo, transportava o esquife do Senhor Morto da Igreja do Carmo até a Sé, acompanhada por uma multidão e fogos de artifício.

Em agosto, a festa de Nossa Senhora da Boa Morte, promovida por irmandades, apresentou um cortejo suntuoso, com decoração elaborada, música, fogos e banquetes. Esses rituais eram inspirados nos funerais heroicos, envolvendo o “reencontro” do falecido com os entes queridos e indicando um destino feliz, à semelhança das festividades fúnebres tradicionais. Os rituais de despedida ao redor do mundo são momentos simbólicos que auxiliam na transição entre a vida e a morte, conferindo ao luto e preservando o significado da memória dos que partiram. Um relato importante sobre o assunto é considerado por Reis (1991):

Os personagens deste estudo sobre a morte não ignoravam esse específico mui humano. Inspirado em santo Agostinho, em 1826 Luís Gonçalves dos Santos, o famoso padre Perereca, chegaria perto de uma explicação: 'As pompas funerárias, os mausoléus, as músicas, e as armações etc., etc., mais são consolações dos vivos do que alívio dos mortos'. O funeral antigo era vívido como um ritual de decompressão tão mais eficaz quanto maior fosse a difusão de signos, quanto mais gestos e objetos simbólicos fossem capazes de mobilizar. E quanto mais gente pudesse acompanhá-lo. Quando Lindley o associou à distração, captou um aspecto importante do comportamento da época. O espetáculo fúnebre realmente distraía o participante da dor, ao mesmo tempo que chamava o espectador a participar da dor alheia. Reunidos solidários para despachar o morto, os vivos recuperaram algo do equilíbrio perdido com a visita da morte, afirmando a continuidade interina da vida (Reis, 1991, p. 193).

Reis (1991) descreve que a "boa morte" rompia com as normas da igreja, incluindo a proibição de funerais noturnos, onde amigos, parentes ou desconhecidos eram convocados a levar uma tocha e seguir o cortejo. Além disso, Reis menciona que os funerais de crianças adquiriram uma conotação festiva, com bandas musicais e momentos de alegria.

Não houve região do Brasil que não conhecesse esses funerais sem lágrimas. O mercenário alemão Carl Seidler contou sua experiência quando em campanha no interior do Rio Grande do Sul, durante uma crise cispalina em fins da década de 1820. Tendo morrido uma criança de família importante da vila de Serrito, seu batalhão, ali estacionado sem ocupação, foi convidado e compareceu ao enterro, levando banda de música. O cadáver estava vestido

de anjo e sendo velado numa cama coberta de flores e coroas. Os soldados receberam um brandão aceso cada. Durante o cortejo ao cemitério, a banda militar tentou um repertório solene, mas a certa altura o padre pediu um *miudinho* e outras peças alegres, para escândalo dos oficiais prussianos. Enfim, como Kidder observou, no funeral infantil 'a ocasião era de júbilo e a procissão triunfal'. O costume adentrou o século XX, como se fosse no interior do Ceará, onde a morte do recém-nascido era recebida com tiros e foguetes, comida, bebida e música, uma festa em que se 'dançava para o anjinho'. Na Bahia, o cortejo infantil segue o modelo nacional. Ferdinand Denis observou que tanto lá como no Rio as crianças eram enterradas 'com uma pompa entre nós ignorada, e nada tem de fúnebres (Reis, 1991, p. 198).

Reis (1991), destaca ainda em sua obra, que nos funerais de negros e africanos no Brasil colonial, a simplicidade era uma característica marcante, refletindo tanto a condição social quanto as tradições culturais dessas comunidades. Os rituais funerários da elite diferente branca, que muitas vezes exibiam riqueza e ostentação, os funerais de pessoas negras não contavam com luxos ou adornos caros. Em vez disso, eram marcados por uma ornamentação modesta, que privilegiava elementos simbólicos e culturais em lugar de bens materiais.

A ausência de riquezas nos funerais dos negros e africanos também simbolizava a valorização do espírito e da continuidade da vida no além, ao invés do apego à posse de materiais. Reis observa que, para esses grupos, a morte era uma transição para o mundo dos ancestrais, e a cerimônia tinha mais foco na música, dança e nos cânticos que celebravam essa passagem, elementos que reforçavam os laços comunitários e espirituais.

Essa simplicidade era, em parte, uma consequência das condições econômicas precárias impostas pela escravidão e pela marginalização. Contudo, mesmo com recursos limitados, os negros transformaram o funeral em um momento de resistência cultural, onde o valor simbólico e espiritual prevaleceu sobre o material, reafirmando sua identidade e suas tradições em uma sociedade que os oprimia.

No Brasil, o Dia de Finados, comemorado em 2 de novembro, é marcado por um ritual mais sóbrio e introspectivo. Como observa Kovács (1992), "a visita aos cemitérios e a decoração dos túmulos com flores e velas refletem uma forma de respeito e continuidade da presença dos mortos na vida dos familiares" (p. 29). Nesse dia, muitas famílias se reúnem para orar e lembrar dos entes queridos, reforçando a ideia de devoção e reverência.

Esses rituais de despedida, por mais diferentes que sejam, revelam o profundo significado da morte em cada cultura, proporcionando "uma maneira de lidar com a

perda e de manter o vínculo com aqueles que partiram" (Kübler-Ross, 2017, p. 132 ). Embora sejam formas de honrar os mortos variados, todos esses rituais oferecem conforto e uma sensação de continuidade para os vivos.

O conceito de representações é amplo e abrange diversos elementos, incluindo as representações imagéticas. Conforme aponta a pesquisadora Vera França (2001, p. 14), as representações podem ser tomadas como sinônimo de signos, imagens, formas ou conteúdo de pensamento, atividade representacional dos indivíduos, conjunto de ideias desenvolvidas por uma sociedade. As representações nascem da interação entre pensamentos individuais e coletivos.

Dentro dos estudos comunicacionais, a representação se configura como um meio de narrar e descrever o mundo. Esse conceito está intrinsecamente ligado às ideias de imagem e linguagem, uma vez que ambas participam da construção do que é representado. A morte, por exemplo, é representada de múltiplas formas na sociedade.

No México, o *Día de los Muertos* é um exemplo marcante dessa tradição. Como aponta Brandes (2006), essa celebração é "uma oportunidade em que os vivos homenageiam os mortos com alegria e afeto, oferecendo aos enlutados um espaço para expressar o luto de maneira festiva e repleta de simbolismo" (p. 89). Os mexicanos criaram alegorias em torno dessa data por meio de um culto de origem milenar, que, ao longo do tempo, foi moldado, incorporando festas, cores e folclore, sem, contudo, perder a profundidade de sua espiritualidade.

Comemorado em um e dois de novembro, o *Día de los Muertos* inclui altares com fotos, velas, flores, alimentos e bebidas dos falecidos, caveiras de açúcar e pão dos mortos. A celebração, feita em casa e nos cemitérios, mistura o sagrado e o profano, expressando a saudade de forma alegre e irônica.

Diego Rivera (1886-1957) foi um pintor e muralista mexicano, conhecido por suas obras que abordam questões sociais e históricas. Sua arte, influenciada pela cultura e política do México, incorporou temas de identidade, luta de classes e a relação entre a vida e a morte.



**Figura: 8** - Sonho de uma Tarde Dominical na Alameda Central (1946-1947).

Em seus murais, como os dedicados ao Dia dos Mortos, Rivera simbolizou a morte como parte da continuidade cultural e social, refletindo a celebração da vida e das tradições mexicanas, além de explorar a morte como transformação e resistência. Na obra exposta no museu que leva o seu nome, é possível encontrar diversos personagens incluindo Frida Khalo, sacerdotes e Catrina<sup>15</sup> é uma figura emblemática do Dia dos Mortos no México, criada por José Guadalupe Posada como uma crítica às classes sociais altas, representada como uma mulher elegante com uma caveira, simboliza a morte e a futilidade das aparências. Popularizada por Diego Rivera, ela se tornou um ícone cultural, celebrando a morte com ironia e festividade.

Delphine Horvilleur, rabina e escritora, reflete sobre a morte em "*Viver com nossos mortos: pequeno tratado de reconforto*". Ela compartilha suas experiências em

<sup>15</sup> O Museu Mural Diego Rivera está localizado na Cidade do México e é dedicado à obra do renomado muralista mexicano. O museu abriga o famoso mural "Man at the Crossroads", que originalmente foi pintado por Rivera para o Rockefeller Center, em Nova York, mas foi destruído devido a controvérsias políticas. Além desse mural, o museu exhibe outras obras de Rivera, além de artefatos que exploram sua contribuição ao movimento muralista e à arte mexicana, sendo um importante espaço para entender sua visão artística e política.

<https://inba.gob.mx/recinto/46/museo-mural-diego-rivera>

funerais, discutindo a relação entre vida e morte e a importância dos rituais para evitar o vazio. Esses temas ganharam destaque durante a pandemia de COVID-19 em 2019. Sua escrita é conhecida por conectar a tradição religiosa com questões atuais, tratando temas complexos de forma acessível e provocando reflexões profundas sobre o papel da religião na sociedade moderna. De acordo com a tradição judaica, há inúmeras histórias que narram como a morte em nossa busca, mas que também revelam estratégias para desviá-la, impedindo o encontro inevitável.

Em sua obra, Horvilleur (2023) traz uma reflexão importante sobre acontecimentos inesperados, como a pandemia. Ela destaca a figura de Azrael, o anjo da morte na tradição judaica, que, segundo a tradição, fica à espreita, aguardando o momento de buscar os seus. Diversas lendas, segundo Horvilleur (2023), representam a morte como uma entidade que percorre as cidades e entra nas casas das pessoas.

Esse personagem tem até nome, Azrael, o anjo de morte. Dizem que ele fica à espreita, de espada na mão, por perto daqueles que vieram buscar. São apenas histórias supersticiosas, mas que dão origem a práticas bem originais. Por exemplo: em muitas famílias judias, quando uma pessoa adolescente passa a ser chamada por outro nome. Sua identidade é alterada para enganar o ser sobrenatural que teve a péssima ideia de vir buscá-la. Imagine que o anjo da morte bate na sua porta exigindo a vida de um certo Moishe; você pode responder tranquilamente: "Desculpe, aqui não mora nenhum Moishe. Esta casa é do Salomão". E o anjo, encabulado, é bem capaz de pedir desculpas por incômodos, dar meia-volta e ir embora (Horvilleur, 2023 p. 12).

Durante a pandemia de Covid-19<sup>16</sup>, a humanidade se viu obrigada a enfrentar uma nova realidade, repleta de incertezas e medos. As interações humanas foram profundamente alteradas, e muitas tradições e rituais que antes faziam parte do cotidiano social foram suspensos ou adaptados. Essa mudança trouxe à tona a importância fundamental dos ritos e rituais na vida das pessoas, especialmente no contexto do luto, da convivência e do enfrentamento da morte.

Rituais e ritos, especialmente os funerários, têm um papel essencial na estruturação emocional e social dos indivíduos e das comunidades. Eles não apenas ajudam a lidar com a perda de um ente querido, mas também servem para

---

<sup>16</sup> A **covid-19** é uma infecção respiratória aguda causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, potencialmente grave, de elevada transmissibilidade e de distribuição global. O SARS-CoV-2 é um betacoronavírus descoberto em amostras de lavado broncoalveolar obtidas de pacientes com pneumonia de causa desconhecida na cidade de Wuhan, província de Hubei, China, em dezembro de 2019. Pertence ao subgênero Sarbecovírus da família Coronaviridae e é o sétimo coronavírus conhecido a infectar seres humanos.

proporcionar um espaço de reflexão, apoio e consolo coletivo. A pandemia, ao restringir ou até mesmo proibir os rituais de despedida, como velórios, funerais e missas de sétimo dia, impôs uma ausência dolorosa desses momentos de transição, tornando ainda mais difícil o processo de luto.

O isolamento social, ao afastar as pessoas fisicamente, também retirou o apoio emocional fundamental que esses rituais costumam proporcionar. A convivência e o contato físico com amigos e familiares, a troca de palavras de consolo, o compartilhamento de memórias e de emoções, foram limitados, o que agravou a sensação de solidão e de incompletude para aqueles que estavam em luto. As limitações para realizar os ritos tradicionais da morte também impactaram a capacidade das pessoas de processar a perda de forma saudável, aumentando a carga emocional e gerando um luto não resolvido, que muitas vezes permanece silenciado ou abafado.

Além disso, muitos outros rituais que ajudam a dar sentido à vida cotidiana, como celebrações, cerimônias religiosas e eventos de confraternização, também foram cancelados ou realizados de forma virtual, sem o contato humano direto, essencial para a experiência social e emocional. O cancelamento desses momentos afetou profundamente as relações humanas, tornando a experiência da pandemia ainda mais isolada e desafiadora.

Dessa forma, os ritos e rituais, que normalmente servem como mecanismos de adaptação ao sofrimento e à perda, estiveram ausentes durante este período, resultando em uma lacuna significativa na forma como as pessoas lidam com a morte e a dor da separação. A ausência desses rituais não apenas dificultou o luto, mas também comprometeu a capacidade das pessoas de se reconectarem com sua própria humanidade, com suas emoções e com a necessidade de compartilhar experiências de vida e morte. O isolamento imposto pela pandemia gerou uma reflexão profunda sobre a importância dos ritos e rituais na construção do bem-estar emocional, social e coletivo, e sobre como a ausência dessas práticas impacta a saúde mental das pessoas e das comunidades.

Uma das narrativas apresentadas durante o período da COVID-19, por Horvilleur(2023), contribui para uma melhor compreensão dos eventos.

Um dia, logo no início do confinamento, uma família me telefonou. Eles estavam no cemitério, em frente ao caixão do pai, sem mais ninguém por perto.

Não tinha pedido a nenhum amigo que fosse acompanhá-los, pois não queria que ninguém se expusesse. Mas não conheciam nenhuma oração judaica, e por isso me pediram que os ajudassem à distância. Eu então sussurrei pelo telefone as palavras que eles, em voz alta, estavam repetindo. Pela primeira vez na minha vida, officiei uma cerimônia fúnebre sentada na sala e para uma família que nunca tinha visto. Quando desliguei, disse a mim mesma que não existiam mais comportamentos. A morte havia entrado, sem autorização, no espaço de nossas vidas. Ela descobriu nossos destinos e se insinuou em nossas casas. "nossas famílias e nas nossas consciências. Ou melhor: veio nos lembrar que nunca tinha se afastado, que seu lugar era ali e que o nosso poder se limitava a escolher as palavras e os gestos que usaríamos quando ela chegasse (Horvilleur, 2023, p. 14).

Segundo Horvilleur, nos funerais durante a pandemia, houve restrições de presença e falta de contato físico. O luto ocorreu à distância, com despedidas digitais via celular. Muitas pessoas morreram sem rituais tradicionais, dificultando o consolo e apoio às famílias. A ausência de velórios impactou o processo de luto, já que esses rituais ajudam a dar sentido à morte e oferecem amparo emocional.

As restrições ao contato social e o medo de contaminação tornaram o luto um processo mais isolado. Com menos apoio presencial de amigos e familiares, muitas pessoas enfrentaram a perda sem a presença física de seus entes queridos. A impossibilidade de realizar rituais tradicionais resultou em lutos não resolvidos, podendo causar ansiedade, depressão e estresse. Em certos casos, as famílias relataram dificuldades em processar emocionalmente a perda.

A experiência de perda durante a pandemia deixou impactos significativos na saúde mental tanto dos familiares quanto dos profissionais de saúde. Aqueles que trabalham na linha de frente enfrentaram o desgaste emocional associado à observação contínua de mortes, enquanto os familiares lidavam com a tristeza de não poder realizar despedidas adequadas.

Os rituais fúnebres e as formas tumulares preservam a memória de famílias e grupos sociais, refletindo suas percepções sobre vida e morte. Os símbolos nos túmulos e os significados rituais expressam o inconsciente coletivo, manifestando emoções e implicações culturais. O próximo capítulo abordará esse tema.

### 3.1 O ARQUÉTIPO DA MORTE NA ARTE FÚNEBRE

Cemitérios Pernambucanos

Nesta terra ninguém jaz, pois também não jaz um rio, noutro rio, nem o mar, é cemitérios de rios. Nenhum dos mortos daqui, vem vestido de caixão.

Portanto eles não se enterram, são derramados no chão. Vêm em redes de varandas abertas ao sol e à chuva. Trazem suas próprias moscas. O chão lhe vai como luva. Morto ao ar livre, agora, à terra livre é que estão. São tão terra que nem sente a terra sua intrusão (João Cabral, 1956)

Os mortos falam através de seus túmulos e lápides, pois esses espaços se tornam testemunhos silenciosos de suas vidas, referências e legados. Cada inscrição, cada símbolo esculpido ou cada forma tumular escolhida reflete não apenas a identidade do falecido, mas também a visão do mundo e os valores da sociedade que o envolve.

As lápides, ao longo dos séculos, têm sido veículos de memória, capazes de comunicar sentimentos, pensamentos e histórias que transcendem a morte física. Nesse sentido, elas atuam como registros simbólicos que dialogam com os vivos, transmitindo mensagens de continuidade, respeito e reflexão sobre a finitude humana. Os rituais fúnebres e os adornos funerários tornam-se, assim, formas de manter viva a presença do morto no coletivo, permitindo que, mesmo após a partida, o indivíduo permaneça em conexão com os que ficam.

Neste contexto, os rituais fúnebres e as formas tumulares ocorreram através dos quais as famílias e grupos sociais perpetuam suas memórias, ao mesmo tempo em que expressam suas percepções e valores coletivos sobre a vida e a morte. Os símbolos escolhidos para os túmulos, assim como os próprios rituais, estão profundamente ligados ao inconsciente coletivo, como propõe Jung (2015), funcionando como representações arquetípicas que carregam significados universais e atemporais.

Os sepultamentos e os túmulos podem funcionar como símbolos de um diálogo entre os vivos e os mortos. Ao adornar túmulos com símbolos e inscrever epitáfios, a sociedade cria representações que servem tanto para honrar a memória do morto quanto para assegurar a continuidade da vida.

Antonio Motta é um escritor e pesquisador brasileiro, conhecido por sua produção literária que explora temas existenciais, sociais e psicológicos. Seu trabalho

abrange não apenas a literatura, mas também o estudo e a reflexão sobre as relações humanas e as complexidades da vida moderna.

Motta (2009), se dedicou à pesquisa e à análise de temas profundos relacionados ao comportamento humano. Na obra “À Flor da Pedra”, Motta combina conhecimentos históricos, antropológicos e arqueológicos para estudar as dinâmicas socioculturais e formas tumulares em doze cemitérios brasileiros. Cinco estão no Rio de Janeiro, dois em São Paulo, dois em Belém, um em Salvador, um em Recife e um em Manaus. Essas cidades, com riqueza no final do século XIX e início do século XX, adotaram novas práticas de sepultamento, como jazigos familiares.

Motta (2009) investiga como essas práticas de sepultamentos, refletem as transformações sociais de cada época, revelando aspectos da relação da sociedade com a morte, a memória e a identidade coletiva. Em sua análise, ele apresenta as formas tumulares e do que elas revelam sobre os mortos e, principalmente, sobre os vivos e sua cultura. Motta demonstra uma sensibilidade para "ouvir o silêncio" dos túmulos e explorar suas histórias, ele vai além ao buscar compreender o que as sepulturas dos cemitérios têm a dizer sobre as famílias e sua organização.

Motta acredita que os mortos influenciam a sociedade mesmo após a morte. Rituais fúnebres, práticas de luto e tradições mantêm os falecidos na memória coletiva. Cemitérios, monumentos e rituais refletem valores, relações e cultura da época. Motta (2009), descreve a morfologia tumular sacralizada, marcada por representações divinas em forma humana, especialmente através de belos e curvilíneos corpos femininos.

Segundo o autor, esses símbolos funcionam como mediadores entre o céu e a terra, expressando sentimentos de tristeza e saudade. As figuras femininas são frequentemente representadas com asas em repouso, fechadas, inclinadas ou prestes a alçar voo, evocando um profundo sentimento de melancolia.

Para Motta (2009, p.86), o tema da saudade aparece nos cemitérios, em forma de figuras femininas contemplativas que expressam tristeza pela perda e serenidade diante da morte. Essas representações são apresentadas de diversas maneiras, como ajoelhadas sobre túmulos, anotando informações do falecido, apoiadas em uma coluna ou abraçadas a uma cruz. A esperança é simbolizada por figuras femininas, algumas caracterizadas como anjos, que seguram uma âncora e símbolos cristãos.

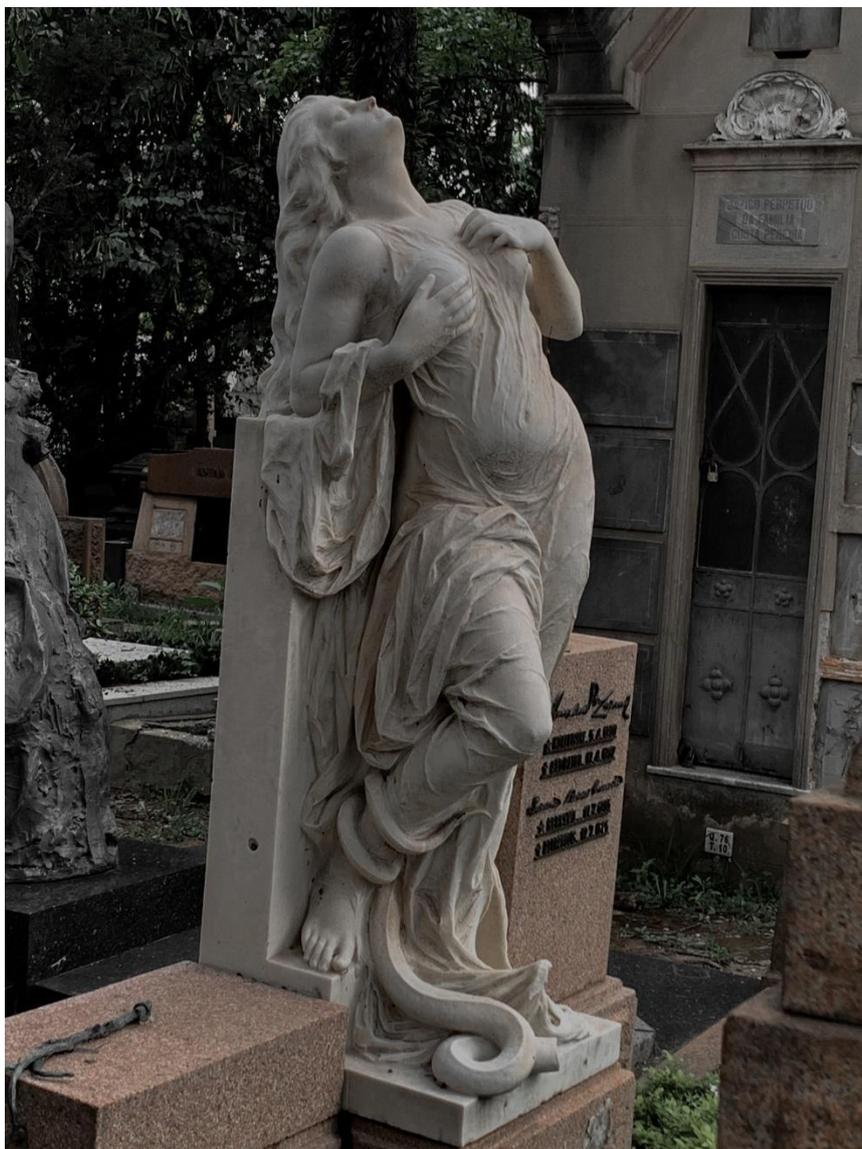
Motta observa que as figuras femininas são frequentemente retratadas ajoelhadas ou desmaiadas em pranto, indicando uma conexão profunda entre o mundo terreno e o divino. Conforme escreve Motta (2009):

O gosto e o desejo da morte ressurgiam com ímpeto poderoso na chamada *belle époque*, que soube, entre outras coisas, imprimir às representações de figuras femininas uma forte carga de sexualidade, revival do tema de Eros e Thanatos, explorados pelos pré-românticos. No período de transição entre o século XIX e o século XX, os artefatos tumulares também acompanharam as tendências estéticas da época. O movimento conhecido como simbolismo, de certa maneira legatário da velha sensibilidade romântica, reinterpretou alguns dos temas anteriores, como o fantástico e o macabro, transformando-os em uma linguagem de estilo bastante peculiar (Motta, 2009, p. 52-53).

Motta (2009, p. 52) afirma que a secularização mudou como percebemos a morte, citando uma escultura feminina no cemitério da Consolação, em São Paulo. Martins (2013), sociólogo e pesquisador, também discute essa figura na sua pesquisa sobre o mesmo cemitério. Em 2013, a prefeitura de São Paulo lançou um livreto escrito por Martins, intitulado "Arte e História no Cemitério da Consolação<sup>17</sup>", em comemoração aos 150 anos do primeiro cemitério público da cidade. O livreto apresenta curiosidades sobre os túmulos, incluindo histórias de Intelectuais, artistas e homens públicos. Segundo Martins (2013), é possível no cemitério ter acesso a diversas histórias de amor que ecoam pelos corredores do tempo, especialmente aquelas do período do amor romântico, marcadas por sentimentos intensos e, por vezes, dolorosos. Entre várias histórias, o autor destaca:

O Cemitério da Consolação tem muitas histórias de amor, dos tempos do amor romântico, dolorosas, sem dúvida, ainda que não trágicas como essa. A poucos metros da sepultura de Moacir Piza, numa viela sem saída, numa exuberante escultura de mármore branco de autor anônimo, como que ressuscita a sensualíssima figura de uma jovem plena de vida, o vestido transparente e colante esculpido com delicada competência na pedra dura. É a sepultura [Quadra 76, Terreno 30] de Luiza Crema Marzoratti (1896-1922), falecida 16 num dia primeiro de maio, um domingo. Luiza nascera na Itália e imigrara pouco antes, recém-casada, para o Brasil, com o esposo, jovem engenheiro que para aqui viera contratado por uma empresa. O marido, desolado, mandou embalsamá-la, para com ela retornar à Itália. Ela era musicista, chopiniana. A mãe, poetisa decadentista, mandou da Itália uma placa de bronze com um poema em memória da filha, escrito em italiano, que pedi fosse traduzido por Darly Nicolanna Scornaiencchi, que foi professora de Língua e Literatura Italiana na Universidade de São Paulo: "Distante da carícia materna pendeste qual pálido jacinto e agora não dizes mais aos mortais as noturnas harmonias de Chopin. Mas aquela música invisível ainda conserva e vive o amor que à vida te deu e à vida hoje te chama. Tua mãe"(Martins, 2013, p. 15).

<sup>17</sup> Fundado em 10 de julho de 1858, o Cemitério da Consolação é reconhecido como um imenso museu a céu aberto, abrigando valiosas obras de arte funerária criadas por renomados escultores, como Victor Brecheret, Rodolfo Bernardelli, Bruno Giorgi, Celso Antônio de Menezes, entre outros.



**Figura:** 9 - Esculturas de artistas não identificados, em túmulos do Cemitério da Consolação em São Paulo, 2004.

Martins finaliza o livreto com a seguinte consideração:

Nas tardes de outono, os que conseguem decifrar os grandes mistérios do amor imortal podem ouvir ao longe, por entre as ramas das árvores que cercam aquela tumba, os suaves acordes de um Noturno, de Chopin, dedilhados ao piano por mãos de uma ninfa invisível na sala de concertos da imaginação. E depois sair em silêncio pelo portão do Cemitério que dá para a rua Mato Grosso, o portão dos fundos, com a certeza de que a morte não prevalece contra a vida nem contra o belo, que da vida é próprio (Martins, 2013, p. 16).

Segundo Martins (2013), uma visita ao Cemitério da Consolação pode levar os visitantes a refletirem sobre identidade e ações coletivas. O local revela as ideias

fundamentais que moldaram a visão de mundo e mentalidade nos últimos duzentos anos, desde os primeiros sepultamentos.

Motta (2009), também, reforça que os cemitérios não são apenas locais de repouso dos corpos, mas espaços onde a sociedade manifesta sua relação com a morte, a memória e a continuidade da vida. Eles nos ajudam a compreender como os indivíduos e as culturas lidam com a ideia da morte, buscando através dos rituais fúnebres e dos monumentos uma forma de afirmar a vida, mesmo diante da finitude.

Segundo Martins (2013), por volta do século XIV, o cemitério da Consolação passou a receber visitas mais frequentes, tornando-se um espaço considerado um museu a céu aberto. A arte tumular tornou-se uma fonte de pesquisa e curiosidades.

No próximo capítulo, abordaremos o luto e suas variadas formas de expressão através de hábitos, vestuário e tradições. Uma nova trama está se entrelaçando a essa história.

### 3.2 O AVESSE DO LUTO: DESFIAPOS DE DOR E MEMÓRIA

“A morte não é para amadores. A morte não pede para você guardar os óculos antes de bater em sua cara. A morte não se intimida se é idoso ou uma criança. A morte é implacável e não espera que você prepare um discurso de adeus - os outros terão que se virar com as palavras ditas e as lembranças esparsas. A morte dói duas vezes: para quem parte sem saber e para quem fica sem compreender o sumiço. A morte desidrata a alma. A morte não lhe poupa das piores notícias, diz de uma vez, grosseira. A morte vai tirando quem você mais gosta de repente e deve se virar com o luto. A morte é a solidão da memória. A morte não respeita Dia dos Pais ou das Mães e leva o seu pai e sua mãe no meio da comemoração”. Fabrício Carpinejar

Quem ama alguém inevitavelmente enfrenta o luto, que se manifesta como uma expressão do amor pela pessoa que partiu. Enfrentar a dor é um desafio que a morte impõe sem aviso. Mais cedo ou mais tarde, todos precisam se despedir de quem amam. O luto frequentemente simboliza o desamparo, a ausência e o silêncio de quem antes tinha uma voz.

Após a dor da morte, entra em cena o luto propriamente dito acompanhado de dor e saudades, que pode permanecer por muito tempo em quem sofre a perda. Nesse sentido, é importante relembrar a história bíblica de Jacó e José:

Depois mandaram a túnica longa e colorida, cheia de sangue, ao pai, com este recado: “Achamos isto no campo. Será que é a túnica de seu filho?” Jacó a reconheceu e disse: “É a túnica de meu filho! Provavelmente um animal selvagem o devorou! Certamente José foi despedaçado!” Então Jacó rasgou as suas roupas e se vestiu com pano de saco e chorou muitos dias pela morte de seu filho. Todos os seus filhos e filhas procuraram consolar Jacó. Ele, porém, recusou ser consolado, dizendo: “Vou chorar a morte do meu filho até morrer”. E continuou a chorar (Bíblia, 2007, Gênesis 37:33-35).

O luto de Jacó pela perda de seu filho José é um dos momentos mais comoventes e significativos do relato bíblico no Livro de Gênesis. Jacó, pai de doze filhos, tinha um carinho especial por José, fruto de seu relacionamento com Raquel, seu grande amor. Este favoritismo despertou ciúmes entre os irmãos, levando-os a vender José como escravo para o Egito e, em seguida, enganou Jacó com a notícia de sua morte. Eles exibiram a túnica de José manchada de sangue, levando Jacó a crer que seu filho havia sido devorado por um animal selvagem.

A dor de Jacó foi imensa e profunda. O relato bíblico descreve Jacó rasgando suas vestes, um gesto tradicional de luto na cultura hebraica, e rejeitando qualquer tipo de consolo. Ele declarou que "desceria ao Sheol" (mundo dos mortos) em luto,

uma afirmação que revela o intenso era sua dor e o sentimento de que viver sem José seria insuportável.

Esse luto expressa não apenas a dor da perda, mas também o impacto de um luto não resolvido. Durante anos, Jacó viveu acreditando que José estava morto, um pesar que o acompanhava até a revelação da sobrevivência do filho. O encontro entre Jacó e José no Egito, décadas depois, é marcado pela alegria e pela cura, aliviando o sofrimento de uma vida marcada pela saudade e pela ausência.

A experiência de Jacó ressalta a profundidade do amor paterno e o impacto devastador da perda. Ela também explora temas universais do luto, como a dor da separação e o processo de transição emocional ao lidar com a perda de um ente querido, com uma intensidade e profundidade que reverberam na narrativa bíblica e em várias culturas.

Nesse sentido, é relevante citar aqui o que diz em Eclesiastes: “Melhor é ir à casa onde há luto do que ir à casa onde há banquete, pois naquela se vê o fim de todos os homens; e os vivos que o tomem por consideração, a tristeza torna o coração compreensivo” (Bíblia, 2007, Eclesiastes, 7:2, p. 746 )

Esse trecho bíblico, inspirado no Livro de Eclesiastes, sugere que é mais importante refletir sobre a mortalidade, como ocorre em uma casa em luto, do que se envolve apenas com os prazeres de uma festa. O luto, ao expor a realidade resultante da morte, nos lembra da finitude da vida e nos incentiva a considerar nossas escolhas e valores com profundidade.

A tristeza e a reflexão diante da morte abrem espaço para um entendimento mais sensível e consciente da existência, tornando o coração mais compreensivo e atento ao que realmente importa, a passagem valoriza o impacto transformador da reflexão sobre a mortalidade, que nos leva a uma compreensão mais profunda e significativa da vida. Esse entendimento permite o enfrentamento dos desafios da vida, os sofrimentos e a própria ideia da morte de forma mais serena e equilibrada.

Na história de Jacó, percebe-se que houve tentativas de consolá-lo em seu luto, mas Jacó recusou e permaneceu em sua dor pela perda do filho.

O luto, segundo Oliveira (2023), é um processo de elaboração, acolhedor e acessível da perda de um ente querido, seja um familiar ou um amigo próximo. Não é comum viver o luto com a mesma intensidade diante da morte de um desconhecido.

Esse processo não possui uma duração ou intensidade predefinida; cada pessoa atravessa o caminho de maneira única e pessoal. A duração e a profundidade do luto estão ligadas à força do vínculo afetivo com quem partiu, fazendo com que algumas pessoas tenham uma experiência mais suave, enquanto outras enfrentam um luto mais profundo e doloroso.

Oliveira (2023), destaca também que o contexto sociocultural atual desencoraja o luto aberto e estabelece um novo modo de morrer, caracterizado pela solidão e pelo isolamento hospitalar, onde a morte deve ocorrer de maneira discreta. Devido à exigência constante de trabalho, produção e avanço, observa-se uma supressão da vivência do luto. Nesse sentido, podemos recorrer a Ariès (2014):

A sociedade expulsou a morte, exceto aquela dos homens de Estado. Nada mais na cidade adverte que alguma coisa aconteceu: o velho carro fúnebre negro e prata se tornou um automóvel banal cinza que se perde no fluxo da circulação. A sociedade não faz nenhuma pausa: a morte de um indivíduo já não afeta sua continuidade. Na cidade tudo corre como se ninguém mais morresse (Ariès, 2014, p. 660).

Segundo esse entendimento, não se tem tempo a perder com o luto, inclusive as próprias organizações já estipulam os prazos para a volta ao trabalho de acordo com o grau de parentesco familiar. Gorer (1955), classifica os enlutados em três tipos: o primeiro é aquele que consegue ocultar completamente sua dor; o segundo é o que prefere esconder seus sentimentos dos outros, embora os guarde para si; e o terceiro é aquele que permite que sua tristeza se manifeste.

Diversas vezes, Gorer recusou convites para reuniões sociais, justificando seu luto. As respostas das pessoas foram de embaraço, como se sua explicação causasse desconforto. Ele percebeu que, se tivesse dado uma desculpa mais trivial, teria sido melhor aceita. Mesmo assim, as pessoas, embora polidas, murmuravam algumas palavras e se retiravam discretamente. Segundo Gorer (1955):

Hoje, a morte e o luto são tratados com o mesmo recato que as pulsões sexuais o foram, há um século (...) atualmente, admitimos como sendo normal que os homens e as mulheres sensíveis e razoáveis possam dominar-se perfeitamente, durante seus lutos, pela força de vontade e por seu caráter. Eles não têm mais necessidade de manifestá-los publicamente; no máximo é tolerado que eles o façam privada e furtivamente, como um equivalente da masturbação (Gorer, 1955, p. 26).

A repressão das manifestações de luto não decorre da insensibilidade dos que sobreviveram, mas sim de uma pressão social constante, que limita o envolvimento

com a dor alheia. Essa sociedade impõe barreiras e procura minimizar, desde o princípio, as expressões de sofrimento associadas à morte.

Conforme Ariès (2014) aponta, essa postura de degradação tornou-se visível ao longo do tempo. O luto, outrora vivenciado como uma experiência profunda e privada, passou a ser exposto publicamente, ainda que com resistência. Desde então, manifestações como lágrimas e outros sinais de sofrimento passaram a ser vistos de forma negativa, associados a algo indesejável ou patológico, como se fossem sintomas de uma enfermidade.

Um aspecto muito relevante no luto, é a vestimenta. No século XIX por exemplo, especialmente durante a era vitoriana, o luto tornou-se um processo altamente ritualizado e codificado, refletindo-se de forma clara no vestuário. Roupas de luto não eram apenas um sinal de respeito para uma pessoa falecida, mas também uma maneira pública de expressar a dor e o sofrimento que a perda impunha.

Na França por exemplo, conhecida por suas boas maneiras e referência em bom gosto para o mundo ocidental, o luto segue normas e durações extensas de acordo com Schimitt (2017):

Na França, sede das boas maneiras e referência de bom gosto para todo o mundo ocidental, o luto tinha regras bem definidas e tempos longos: para viúvas, dois anos no mínimo, sendo o primeiro em luto pesado. Na perda de mãe, pai ou sogros, um ano; de avós, tios, primos, cunhados: três meses. A primeira metade desses períodos, severo; a segunda, aliviado. Não havia prescrição de nojo pelos descendentes (filhos e sobrinhos). A fase do luto fechado pressupunha grande austeridade no comportamento, que se refletia nos usos indumentários. O preto era a cor por excelência e o tecido, a lã (Schimitt, 2017, p. 6).

Durante o luto fechado, esperava-se austeridade tanto no comportamento quanto na vestimenta, com predominância do preto, geralmente em tecidos de lã. Esse traje, já apresentado na França (2001), como símbolo de respeito e dignidade, influencia profundamente as normas de etiqueta e comportamento em boa parte da Europa.

As viúvas, em particular, seguiram um protocolo especificamente que incluía o uso de trajes negros, tecidos opacos e ausência de adornos por períodos extensos, representando uma expressão visual de sua dor. Esses códigos de vestuário demonstravam que o luto não era apenas uma experiência privada, mas também uma responsabilidade social, em que a manifestação pública do sofrimento indicava a profundidade da perda.

O luto se converteu em um complexo cerimonial, regulado desde as mensagens de condolências até a forma ideal de se dirigir à viúva. Dentro das residências, as cortinas eram fechadas e os relógios ajustados para parar na hora do falecimento. Os espelhos eram acolchoados, e a família evitava se reunir para as refeições enquanto o corpo permanecia no local.

Uma exposição intitulada: “A morte lhe cai bem: um século de trajes de luto”, no Metropolitan *Museum of Art* exibe mais de 5.000 anos de arte de diversas culturas. Localizado em Nova York<sup>18</sup>, o museu também alcança milhões de pessoas por meio de sua plataforma online.



**Figura:** 10 - Death Becomes Her: A Century of Mourning Attire.

Essa coleção, explora o desenvolvimento estético e as implicações culturais das vestimentas de luto do século XIX ao início do século XX. Com cerca de trinta

---

<sup>18</sup> A morte lhe cai bem: um século de trajes de luto - A exposição [Death Becomes Her: A Century of Mourning Attire](#), em exibição até 1º de fevereiro de 2015, explora o desenvolvimento estético e as implicações culturais das modas de luto do século XIX e início do século XX. Aproximadamente trinta conjuntos, muitos dos quais estão sendo exibidos pela primeira vez, revelam o impacto dos padrões de alta costura nos ditames de vestimenta dos rituais de luto à medida que evoluíram ao longo de um século.

conjuntos, muitos apresentados ao público pela primeira vez, a mostra revela a influência dos padrões de alta costura nos trajes destinados aos rituais de luto, evidenciando como esses códigos evoluíram ao longo de um século.

A exposição reúne trajes de luto femininos de 1815 a 1915, apresentando roupas e acessórios que ilustram a evolução cultural do luto. O percurso do luto é revelado, destacando a transição dos tecidos tradicionais, como o crepe de luto, para sedas adornadas com cordões, e a introdução gradual de cores discretas, como cinza e malva. Na coleção, a simplicidade das vestimentas é sutilmente expressa, enquanto a ostentação dos trajes predominantemente negros ganha destaque nas imagens capturadas pelos daguerreótipos<sup>19</sup>.

Nesse contexto, o luto no Brasil também sofreu adaptações e passou a ser rigorosamente observado, com normas e expectativas específicas para os enlutados, especialmente nas famílias de prestígio. Assim como na França, onde o luto era um reflexo da posição social e do respeito pela perda, no Brasil a sociedade esperava dos enlutados uma conduta reservada e adequada após a morte de um ente querido, reforçando a influência das práticas francesas no comportamento e nas convenções sociais locais.

Com a chegada da Família Real Portuguesa ao Brasil, em 1808, e o contato crescente com a cultura europeia, especialmente a francesa, ocorreram transformações significativas nos hábitos locais. As classes sociais mais elevadas passaram a adaptar seu comportamento e aparência para refletir sua posição social, inspirada pelos modelos europeus. O rito fúnebre tornou-se um evento imponente e dispendioso, planejado para causar grande impacto nos presentes; em alguns casos, familiares até contratavam pessoas para chorar e engrandecer a importância do falecido (Shimitt, 2017).

Em sua pesquisa de pós-doutorado, Shimitt fez uma análise de jornais do século XIX no Brasil, encontrando revistas que ofereciam orientações e sugestões sobre trajes e acessórios adequados para o luto.

Em relação a um dos jornais examinados, Shimitt (2017) observa:

---

<sup>19</sup> Aparelho primitivo de fotografia, inventado por Daguerre (1787-1851), que captava a imagem numa câmara escura. 2 Retrato ou imagem obtida por esse processo. ETIMOLOGIA *voc comp* do *np Daguerre+o+tipo*, como *fr daguerréotype*. <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=G4ad>

O jornal trazia recomendações não apenas dos tecidos e das modelagens a serem empregadas no nojo, como também dos acessórios: chapéus diversos, 12 toucados, sombrinhas, luvas, joias de vidrilho, colarinhos, punhos, bordados para aplicações variadas, gravatas e gravatinhas, cordões para relógio, leques, lenços de assoar, broches, flores de filigrana para os cabelos e também penteados – tudo para o luto completo e adequado. Havia também anunciantes de produtos de luto, como Mme. M. H. Collet, que fazia chapéus, e a Casa das Fazendas Pretas, especializada em tecidos e na confecção expressa de trajes – um serviço importante nos casos de falecimentos imprevistos (Schmitt, 2017, p. 8).

Segundo Shimitt (2017), havia também a observação a ser seguida sobre o período de duração do luto a partir da convivência e familiaridade com a pessoa que havia partido. Nesse recorte de jornal da época destaca-se as leis do luto.

224	<b>SUPPLEMENTO.</b>
<b>Lutos. — Tempo de duração conforme a Lei.</b>	
Pelas pessoas inferiores . . . Pela propria mulher . . . Pelos pais . . . . . » avós . . . . . » bisavós . . . . . » filhos . . . . . » netos . . . . . » bisnetos . . . . .	{ Seis mezes : tres de luto pesado, e tres de luto alliviado. (O luto de marido por mulher e vice-versa, bem como o dos filhos por pais, costuma hoje ser de um anno.)
Pelos sogros . . . . . » genros . . . . . » irmãos . . . . . » cunhados . . . . .	{ Quatro mezes : dous de luto pesado e dous alliviado.
Pelos tios . . . . . » sobrinhos . . . . . » primos co-irmãos . . .	{ Dous mezes : um de luto pesado, e outro alliviado.

**Figura:** 11 – Publicação tempos de luto, Jornal Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Segundo o jornal, o luto rigoroso, era uma forma de evidenciar e honrar a dor pela perda do ente querido. Conforme o jornal “A marmota fluminense” é possível entender a seriedade com que o luto era considerado. No mesmo jornal, a marmota fluminense<sup>20</sup> apontava que as normas sociais exigiam luto rigoroso. No entanto,

<sup>20</sup> **"A Marmota Fluminense"** não é apenas um conto de Machado de Assis, mas também foi o nome de um jornal carioca publicado entre 1860 e 1862. Fundado por **Machado de Assis** e outros intelectuais, o periódico tinha uma proposta satírica e crítica, voltada para a sociedade carioca da época. A publicação abordava, com humor e ironia, temas como política, comportamentos sociais, normas de etiqueta e a vida cotidiana no Rio de Janeiro do século XIX. "A Marmota Fluminense" é conhecida por suas críticas ácidas à elite e aos costumes da sociedade brasileira, além de ser um importante marco na trajetória do autor e na história da imprensa no Brasil. Embora o jornal tenha durado pouco, ele desempenhou um papel significativo na formação da escrita e das ideias que viriam a marcar a literatura de Machado de Assis. Anais BN, 1965, v.85, p.82; Fonseca, Gondin da. Biografia do Jornalismo Carioca, p.321; CEHB 5130.

criticava-se que tais práticas muitas vezes se tornavam superficiais, sem expressar verdadeiros sentimentos.

O luto as vezes é a imagem sincera da dor; é a lágrima patente da saudade; é a mortalha do sentimento; mas outras vezes, é a máscara do carnaval; é o vestido da hypocrisia; é a lagrima das carpideiras: assim morre um homem rico, e os parentes que sempre o odiaram, trazem roupas da cor da mortalha do finado, e tratam de fechar o cadáver em um caixão, temendo que o pobre defunto não se levante, e leve consigo o dinheiro que deixou. As vezes fingem uma lagrima nos olhos, cobrem-se de preto como uma mulher de mantilha; mas tem o coração alegre como si tivessem herdado a California. Assim é a sociedade; quando a dor é verdadeira, se occulta a todos; quando é fingida, deseja mostrar-se a muitos. Grafia original mantida (A MARMOTA FLUMINENSE, nº 812, janeiro de 1857, p. 3).

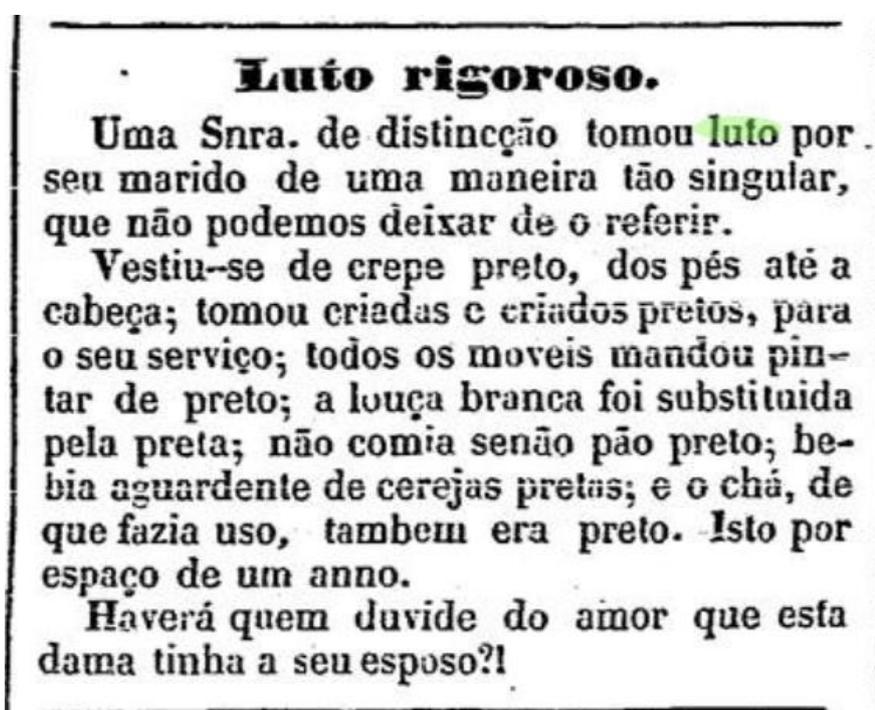


Figura: 12 - Jornal A marmota fluminense. Ano 1854.

Reis (1991) ressalta que o processo de luto no Brasil foi influenciado pela cultura portuguesa, refletindo-se em práticas específicas, como a proibição de se mencionar o nome do falecido, referindo-se a ele apenas como “defunto” ou “falecido”. A própria viúva evitou chamar o marido pelo nome, referindo-se a ele exclusivamente como “meu defunto”. Esse costume expressava a crença de que invocar o nome do

falecido seria, de alguma forma, trazer sua presença, algo considerado impróprio na época.

De acordo com Reis (1991) era prática após a saída do enterro, apagar os rastros da morte em casa

As roupas do defunto, especialmente suas roupas de cama, e o colchão (no que sono e morte figuram associados), eram destruídos ou descartados. Varria-se a casa cuidadosamente, lançando a poeira pela porta da frente, que permanecia semicerrada como sinal de luto e para facilitar a saída da alma do morto, caso ainda, por ali rondasse. Uma outra tradição diz: fechavam-se portas e janelas durante oito dias, evitando assim o retorno do morto. Ambas as atitudes previam a insistência do morto em permanecer entre os vivos. Em ambas, a casa deve ser preparada para o início do luto, nova fase da liminaridade instalada pela morte (Reis, 1991, p. 188).

Reis (1991), prossegue detalhando as práticas funerárias, ressaltando que, durante o Brasil colonial e imperial, o luto era regulamentado por normas regulamentares que determinavam o tempo e a intensidade das manifestações de acordo com a proximidade familiar com o falecido. Nesse contexto, parceiros, pais e filhos começaram a vestir-se de luto por até seis meses, enquanto parentes mais distantes, como primos, observavam o luto por poucos dias.

As viúvas, em muitos casos, mantiveram o “luto fechado” até o fim da vida ou puderam suavizar o rigor após o terceiro aniversário da morte do envolvimento. Trajes como trocar a roupa de cama preta e o uso de roupas especiais de luto demonstravam o respeito ao falecido e a crença em afastar sua alma.

A observância das práticas de luto implicava gastos significativos com vestimentas específicas, fazendo com que muitas pessoas tingissem peças e acessórios antigos de preto para economizar. A legislação colonial apoiava essa postura, impondo punições aos que desrespeitassem as regras, inclusive proibindo o uso de ornamentos luxuosos que fossem incompatíveis com a sobriedade exigida durante o luto.

Rodrigues (2006) tece uma análise sobre este tema, destacando como diferentes culturas se vestem diante deste inevitável aspecto da existência humana. A escolha das vestimentas em momentos de despedida é um ato carregado de simbolismo, uma última homenagem que reflete as emoções, memórias e tradições daqueles que ficam. Através do estudo da simbologia de roupas e tecidos utilizados

em rituais fúnebres, o autor ilumina as diversas maneiras pelas quais sociedades ao redor do globo lidam com o luto e a perda.

A escolha da roupa para a despedida, seja ela feita pelos familiares ou seguindo costumes culturais, revela muito sobre a forma como cada cultura enfrenta a morte e celebra a vida que se foi. Stallybrass (2000) aponta que:

Comecei a acreditar que a mágica da roupa está no fato de que ela nos recebe: recebe nosso cheiro, nosso suor; recebe até mesmo nossa forma. E quando nossos pais, os nossos amigos e os nossos amantes morrem, as roupas ainda ficam lá, penduradas em seus armários, sustentando seus gestos ao mesmo tempo confortadores e aterradores, tocando os vivos com os mortos (Stallybrass, 2000, p. 13).

O autor não apenas destaca o silêncio predominante em torno da morte, mas também como este tabu se manifesta nas práticas culturais, afetando tanto as percepções individuais quanto as interações sociais. A inclusão de vestimentas e tecidos nos rituais de despedida revela um rico panorama de crenças e emoções que cercam o fim da vida, sublinhando a importância destes elementos na expressão do luto e no reconhecimento da passagem.

Esta incursão nos permite vislumbrar as "roupas" que a morte veste em diferentes sociedades, desde trajes de luto até adornos rituais, destacando o papel dos tecidos como veículos de significado cultural. Estes elementos têxteis, entrelaçados com práticas fúnebres, servem como metáforas para a complexidade da morte e da finitude, refletindo a diversidade das respostas humanas ao fim da vida.

Atualmente, algumas culturas permitem um luto mais flexível. e pessoal, embora o preto ainda esteja associado ao luto no Ocidente, seu uso não é mais obrigatório. Cada vez mais, observa-se uma diversidade de núcleos, ritos e práticas que refletem tanto a personalidade de quem está de luto quanto as características de quem partiu. Algumas pessoas celebram a vida do falecido com músicas e roupas coloridas, enquanto outras ainda optam por um luto mais tradicional e discreto.

Recentemente, um estilista em São Paulo, Augusto da Paz, lançou sua coleção inusitada intitulada "Aqui Jaz Augusto Paz". O Nacional Club, em São Paulo, serviu como palco para a apresentação de vinte e dois looks que desafiaram a sobriedade do luto, promovendo uma celebração ousada e estilosa da vida.

O estilista usou suas redes sociais, especialmente o *Instagram*, para exemplificar sua escolha. "Foi uma espécie de exercício de rir na cara da morte", "Às

vezes eu ainda fico sem acreditar neste trabalho lindo que eu consegui construir ao lado de tanta gente fantástica! Uma coleção é um projeto que eu sempre quis tirar do papel e que eu sempre achei que fosse impossível” (@pazaugusto, 2024).



**Figura:** 13 - Foto: Zé Takahashi – Reprodução.

No funeral imaginado por Augusto, destacam-se uma mulher fatal, uma oportunista e uma jovem de aparência inocente, mas transgressora, em um look vermelho e branco com um chapéu estruturado que encantou o público.

De acordo com Rodrigues (2006), essa percepção da mortalidade, entrelaçada na trama da existência humana, destaca-se como um fio distintivo que tece a complexidade da natureza humana. Ao longo da história, a morte tem sido um motivo recorrente, ricamente bordado em estudos de diversas disciplinas, com a antropologia tecendo os padrões mais intrincados ao explorar as texturas culturais da morte. Esta ciência desdobra o tecido social para analisar como diferentes culturas entrelaçam seus significados com a morte, criando um mosaico de reações ao luto, práticas funerárias, rituais, e sobrevivência em uma existência além.

Segundo Maranhão (1986), na sociedade atual, evita-se falar sobre a morte ou mesmo ver o corpo de alguém em estado terminal, pois isso nos obriga a confrontar a ideia de nossa própria finitude. Na razão dessa versão à morte, é comum que os familiares e amigos ocultem do paciente a gravidade de sua condição, com a intenção de poupá-lo desse sofrimento. Essas mudanças também impactaram os rituais

fúnebres, que se tornaram mais discretos, com cerimônias breves, condolências rápidas e períodos de luto encurtados.

Depois dos funerais, o luto propriamente dito. O dilaceramento da separação e a dor da saudade podem existir no coração da esposa, do filho, do neto; porém, segundo os novos costumes, eles não os deverão manifestá-los publicamente. As expressões sociais, como o desfile de pêsames, as “cartas de condolências” e o trajar luto, por exemplo, desaparecem da cultura urbana. Causa espécie anunciar seu próprio sofrimento, ou mesmo demonstrar estar sentindo-o. A sociedade exige do indivíduo enlutado um autocontrole de suas emoções, a fim de não perturbar as outras pessoas com coisas tão desagradáveis. O luto é mais e mais um assunto privado, tolerado apenas na intimidade, às escondidas, de uma forma análoga à masturbação. O luto associa-se à idéia de doença. O prantear equívale às excreções de um vírus contagioso. O enlutado deve doravante ficar isolado, em quarentena (Maranhão 1986, p. 18;19).

Quanto mais significativo a pessoa que se foi, maior é o apego aos seus pertences, aos lugares que costumava frequentar e aos objetos criados em sua homenagem, o que torna o luto mais pesado e difícil de ser superado. A dor da perda não só provoca sofrimento intenso, mas também desperta conversas diversas, que variam de indivíduo para indivíduo.

Conforme Parkes (1998), o luto é um processo complexo, caracterizado por uma série de estados emocionais que se entrelaçam e se sucedem. entorpecimento e choque, seguido por uma busca emocional pelo ente querido, passa por uma fase de desespero e, gradualmente, leva à recuperação.

Na cultura ocidental moderna, a morte é progressivamente tratada como tabu. A partir de meados do século XX, sobretudo nas regiões mais urbanizadas e individualistas do Ocidente, surgiu uma nova concepção sobre o luto, qualquer expressão pública de pesar passou a ser percebida como mórbida e excessiva. Quando persiste, essa demonstração de sofrimento é frequentemente interpretada como descontrole emocional.

Elisabeth Kübler-Ross, psiquiatra e pioneira no campo dos estudos sobre a morte e o luto, é amplamente conhecida por seu trabalho sobre as etapas do luto, desenvolvido junto com o autor David Kessler<sup>21</sup>. A obra mais relevante sobre o tema

---

<sup>21</sup> Em parceria com David Kessler, Kübler-Ross também escreveu *Sobre o Luto: Como a perda nos transforma ( On Grief and Griev )*, publicado em 2005, uma obra a compreensão das discussões ao redor, explicando que essas etapas não são necessariamente lineares e podem variar de pessoa para pessoa. Eles também destacam a importância de validar o sofrimento e de evitar a medicalização excessiva do processo de luto, especialmente na fase de depressão, que é natural e saudável.

é *Sobre a Morte e o Morrer ( On Death and Dying )*, publicada pela primeira vez em 1969, onde Kübler-Ross define o luto em cinco fases: negação, raiva, barganha, depressão e aceitação. Esse modelo, inicialmente foi proposto para pacientes terminais, mas tornou-se amplamente aplicável ao luto de maneira geral, oferecendo uma estrutura para compreender as reações emocionais diante da perda.

Kübler-Ross (2017) considera que o luto é uma experiência pessoal e única, onde as fases podem surgir em ordem variada, ou até se repetirem, conforme o indivíduo lida com sua dor. Cada luto reflete a singularidade da pessoa e da relação que foi rompida.

Discutir o luto ou falar sobre os falecidos é considerado quase como um risco, uma possível “contaminação” emocional, algo a ser evitado por todos. Sobre isso Kübler-Ross (2017) descreve:

Muitos parentes se preocupam com memórias e ficam ruminando fantasias, chegando, muitas vezes, a falar com o falecido como se este ainda estivesse vivo. [...] Para alguns, esta é a única forma de aceitar a perda, e seria cruel demais censurá-los ou colocá-los frente a frente todo dia com a inaceitável realidade (Kübler-Ross, 2017, p. 183).

Experimentar o sofrimento de alguém próximo que está à beira da morte é como vivenciar, antecipadamente, a própria mortalidade, ainda mais quando esse “outro” representa alguém com quem temos laços de afeto e amizade. Como destaca Landsberg (2009, p. 20), “a morte de alguém que ama com tal amor deve nos dizer algo decisivo e ultrapassar a esfera do fato biológico”. Segundo Landsberg (2009), a morte de um ente querido pode afetar psicologicamente uma pessoa, trazendo à tona sua condição de mortal, por outro lado, a morte de um estranho tende a ser sentida como algo distante, sem apelo emocional direto. O impacto psicológico da perda é proporcional à intensidade do vínculo; é na morte de alguém próximo que compreendemos o verdadeiro peso da mortalidade.

O “Modelo Kübler-Ross”, desenvolvido pela psiquiatra, descreve fases emocionais pelas quais as pessoas passam ao lidar com a perda e o luto: negação, raiva, barganha, depressão e acessíveis. Embora essas fases sejam comumente associadas ao luto pela morte de um ente querido, Kübler-Ross concluiu que elas também podem surgir em qualquer experiência de perda significativa, como um diagnóstico terminal, o fim de um relacionamento ou a perda de um emprego. É

importante ressaltar que essas fases não seguem uma ordem e que cada indivíduo pode viver de forma única, retornando a uma fase anterior ou pulando etapas.

Segundo Kübler-Ross (2017, p. 43) o primeiro estágio do luto, é a negação, descrita pela incredulidade e pelo choque diante da notícia da perda. Esse mecanismo, pode ser entendido como um mecanismo de defesa temporário, que permite ao enlutado lidar com a intensidade da situação. A negação, as vezes pode ser percebida com palavras como “não caiu a ficha”, “parece que estou sonhando”, “Isso não pode ser verdade”, “Ainda estou esperando-o entrar pela porta.” ou até “Ele/ela está em um lugar melhor agora.” Essas ações, segundo Kübler-Ross, configuram uma tentativa de negar completamente os últimos acontecimentos na tentativa de lidar com o impacto emocional e a complexidade psicológica da perda de alguém querido.

Kübler-Ross (2017, p. 56), observa o segundo estágio que ela descreve como raiva, no qual sentimento de revolta e frustração ganham força, muitas vezes sendo direcionados a terceiros ou entidades divinas, com o objetivo de encontrar um responsável pela dor vivenciada. Durante esse período, segundo a autora, é comum ouvir expressões como: “Por que isso aconteceu com ele/ela?”, “Isso não é justo!”, “Se algo tinha sido feito, talvez fosse evitado.”, “Por que Deus permitiu isso?”, “Eu não consigo aceitar isso.”, “Por que exatamente agora?”, “É culpa de [alguém ou algo]” ou “Nada faz sentido!”. Em alguns casos, uma pessoa pode manifestar seu descontrole emocional por meio de comportamentos agressivos, como danificar objetos ou atacar profissionais de saúde ou pessoas próximas, como forma de transferir a culpa e expressar a frustração.

Após a raiva, Kübler-Ross (2017, p. 87) é comum que um indivíduo entre na fase de barganha, em que tente “negociar” com Deus ou consigo mesmo, propondo mudanças em troca de uma revisão da perda. Nessa fase, usamos muitas vezes algumas frases bem conhecidas, tais como “Por favor, Deus, só mais um dia com ele/ela”, “Eu faria qualquer coisa para tê-lo/la de volta”, “Eu cuidarei de tudo, só traga ele/ela de volta”, “Se ele/ela melhorar, eu nunca vou reclamar da vida de novo”, “E se eu rezar mais, posso mudar alguma coisa?” “Eu só queria mais um momento para dizer adeus.” Ou até mesmo, “Deus, eu sei que tu me amas, então traga-o de volta para mim!”. Esse estágio, segundo Kübler-Ross é frequentemente acompanhado de

culpa, com o enlutado imaginando cenários onde poderia ter evitado a perda, reforçando um sentimento de impotência.

No quarto estágio, Kübler-Ross (2017,p. 92) chama de depressão, onde o indivíduo experimenta uma tristeza profunda pela perda, um processo natural que não deve ser confundido com depressão clínica. Kübler-Ross (2017), alerta contra a medicalização excessiva dessa fase, lembrando que é uma etapa saudável do luto, que na maioria dos casos se resolve com apoio psicoterapêutico e não medicamentoso. É bem comum, nessa fase, os familiares por preocupação, definirem e permitirem que o enlutado tome muitos medicamentos para dormir, para esquecer a dor entre outros. Essa fase da depressão, pode durar muito tempo, e pode ser também de forma cíclica, como uma gangorra emocional.

Finalmente, Kübler-Ross (2017) descreve a quinta fase que ela chama de aceitação, etapa em que o enlutado compreende que a perda é irreversível e começa a dar novos significados à vida sem o ente querido. Embora a dor ainda esteja presente, a acessibilidade permite que o indivíduo reintegre sua própria vida, crie laços e aprenda a conviver com a ausência (Kübler-Ross, 2017, p. 25).

Carlos Drummond de Andrade (2015) colabora com o tema que cabe uma reflexão:

#### AUSÊNCIA

Por muito tempo achei que a ausência é falta. E lastimava, ignorante, a falta. Hoje não a lastimo. Não há falta na ausência. A ausência é um estar em mim. E sinto-a, branca, tão pegada, aconchegada nos meus braços, que rio e danço e invento exclamações alegres, porque a ausência, essa ausência assimilada, ninguém a rouba mais de mim (Andrade, 2015, 21).

Drummond apresenta uma reflexão sobre a ausência como algo mais profundo do que a mera falta. Inicialmente, lamenta a ausência, percebendo-a como uma perda irreparável. Com o tempo, essa dor se transforma, e a ausência passa a ser vista como uma presença interna, algo incorporado à sua própria existência. A descrição da ausência no poema citado, pode estar relacionada ao estágio de aceitação descrito por Kübler-Ross. Nesse estágio, a dor intensa da perda dá lugar à saudade serena, que não anula a ausência, mas a integra como parte da vida e da memória.

Essa transformação, apresentada no poema como a ausência se tornando uma presença interna e inviolável, reflete a ideia de que não é necessário "vencer" ou "expurgar" o luto. O luto então, não é uma batalha com vencedores ou perdedores,

mas um processo de adaptação emocional e espiritual. A saudade, longe de ser um fardo, pode se transformar em algo belo e significativo, algo que enriquece a vida ao lembrar-nos do vínculo que permanece.

O livro "Tudo bem não estar tudo bem: Vivendo o luto e a perda em um mundo que não aceita o sofrimento", de Megan Devine (2021), examina a experiência do luto. A autora relata suas vivências após uma perda significativa e argumenta que o luto deve ser vivido no seu próprio tempo e de maneira autêntica, em vez de ser superado rapidamente.

Devine destaca a importância de permitir-se sentir a dor do luto, sem a pressão de seguir um processo linear ou buscar uma recuperação rápida. Ela critica a ideia de que é necessário "superar" a perda para seguir em frente. Para a autora, é cruel pressionar alguém a reprimir sua dor ou fingir que a ausência pode ser esquecida. O luto é contínuo e transformador, moldando como nos lembramos e nos conectamos emocionalmente com aquilo ou aqueles que perdemos.

A tentativa de minimizar a dor alheia torna-se cada vez mais comum; hoje, as dores são amenizadas com medicação e com a famosa frase "a vida continua", mas continua como? De que maneira alguém em luto consegue seguir sua história sem a presença do outro? Talvez não se tenha respostas.

Freyre (1980) destaca que o morto é chorado e lembrado com frequência, e sua ausência é marcada pelo luto, cuja duração varia conforme o parentesco e a cultura. Práticas sociais como visitas aos túmulos, missas pela alma do morto, o depósito de flores nos caixões ou jazigos, e as visitas de pêsames ajudam os parentes a lidarem com a dor da perda e a reintegrarem-se à vida cotidiana.

Outro aspecto contemporâneo é a expressão do luto nas redes sociais, que se tornou um espaço onde as pessoas expressam as suas perdas, recebem apoio e homenageiam aos falecidos. A "presença digital" permite que amigos e familiares se conectem e expressem condolências, tornando o luto uma experiência mais compartilhada e menos isolada. Apesar da flexibilidade atual, algumas pessoas ainda optam por gestos simbólicos duradouros, como tatuagens em homenagem aos falecidos, doações a instituições de caridade em nome dos entes perdidos ou preservação de objetos com valor sentimental.

É relevante destacar que, conforme aponta a autora Kübler-Ross (2017), o processo de luto não ocorre de maneira linear, podendo ser cíclico. Isso significa que a pessoa enlutada pode retornar a estágios anteriores sempre que for impactada por algo que evoque lembranças da sua perda.

O luto caracteriza-se como um processo não linear, em que a pessoa enlutada revisita diversas emoções e memórias associadas à perda. Esse processo de ressignificação pode ser contínuo. No próximo capítulo, será abordado o processo dinâmico de reinvenção, no qual a subjetividade psíquica se reconstrói constantemente.

### 3.3 FIOS DA EXISTÊNCIA: AS DOBRAS SUBJETIVAS DA MORTE

Houve um tempo em que nosso poder perante a morte era muito pequeno, e de fato ela se apresentava elegantemente. E, por isso, os homens e as mulheres dedicavam-se a ouvir a sua voz e podiam tornar-se sábios na arte de viver. Hoje, nosso poder aumentou, a morte foi definida como a inimiga a ser derrotada, fomos possuídos pela fantasia onipotente de nos livrarmos de seu toque... a morte não é algo que nos espera no fim. É companheira silenciosa que fala com voz branda, sem querer nos aterrorizar, dizendo sempre a verdade e nos convidando à sabedoria de viver. Quem não pensa e não reflete sobre a morte, acaba por esquecer da vida. Morre antes, sem perceber! (Alves, 1991, p 67).

A dobra, no contexto da costura, é uma metáfora para a formação da subjetividade, onde, assim como ao dobrar e unir o tecido, o ser humano vai costurando sua identidade ao longo da vida. Cada dobra e ponto na costura simbolizam os momentos de união e transformação que ocorrem entre o interior e o exterior, criando formas e significados.

O ato de costurar, assim como a dobra, é um processo dinâmico de reinvenção e ajuste, onde a subjetividade se reconstrói constantemente, entrelaçando nossas experiências e nossa relação com o mundo, formando um território existencial em constante mudança. Dentro dessa metáfora, uma subjetividade emerge como uma terceira dobra, um aspecto profundamente individual e, ao mesmo tempo, mediado por contextos culturais e psíquicos que nos conectamos ao coletivo.

A morte, em vez de ser um evento isolado, atua de forma subjacente nas relações sociais, influenciando os laços comunitários e moldando costumes e rituais que refletem a maneira como cada cultura lida com a finitude. Assim, as dobras da subjetividade humana comportam uma multiplicidade de saberes, que se entrelaçam e se influenciam mutuamente. Dessa forma, abre-se espaço para uma compreensão da morte que transcende o físico, permitindo que se vislumbre a complexidade da finitude através da subjetividade, que se configura como a terceira dobra no entendimento. Considerar conceitos de Freud e Jung é importante para entender esse contexto.

Sigmund Freud (1856-1939) foi um médico neurologista austríaco, considerado o fundador da psicanálise. Nascido em *Freiberg*, na Morávia e posteriormente radicado em Viena, Freud revolucionou o entendimento da mente humana ao

introduzir conceitos como o inconsciente, os mecanismos de defesa, a repressão e as pulsões que passaremos a ver a partir de agora.

A obra de Freud, " O ego e o ID e outros trabalhos" (1923), marca uma evolução significativa na metapsicologia freudiana ao rerepresentar o modelo estrutural da mente . Esse modelo complementa o modelo proposto anteriormente, que dividia a psique em consciência, pré-consciência e inconsciente. Na nova concepção, Freud descreve três instâncias psíquicas, o id , ego e superego como componentes que interagem constantemente e desempenham um papel central na regulação dos indivíduos.

Para Freud (1923), o ego é como uma organização mental coerente que está presente em cada indivíduo. Ele é o responsável por conectar a mente à consciência controlar as ações que permitem a interação com o mundo externo, como as respostas motoras. O ego supervisiona os pensamentos mentais que ocorrem em seu interior e, mesmo durante o sono, continua ativo em certa medida, exercendo uma função de censura nos sonhos. Além disso, o ego desempenha um papel importante nas repressões, bloqueando certas tendências ou desejos da mente não apenas da consciência, mas também de outras formas de expressão e atividade mental.

Segundo Freud, a repressão surge no início do desenvolvimento da angústia, sendo seu ponto central a resolução do Complexo de Édipo, sobre o qual opera o Complexo de Castração. Cabe ressaltar, que Freud foi considerado polêmico e, por vezes, rotulado como "pervertido" por parte da sociedade e até por alguns de seus contemporâneos devido às suas teorias, especialmente aquelas relacionadas à sexualidade, temas esses, considerados tabus e incompatíveis com os valores morais da época.

O Complexo de Édipo , concebido por Freud, foi inspirado na tragédia grega *Édipo Rei* , de Sófocles<sup>22</sup>. Na mitologia, Édipo, filho de Laio e Jocasta, é condenado à morte ainda recém-nascido devido a uma profecia de que ele mataria o próprio pai e

---

<sup>22</sup> O mito de Édipo, escrito por Sófocles, é uma tragédia grega sobre o filho do rei e da rainha de Tebas. Édipo estava destinado a matar o próprio pai e desposar a mãe. O mito de Édipo é uma história antiga que ficou mais conhecida pela tragédia *Édipo Rei*, escrita pelo dramaturgo grego Sófocles no século V a.C. Édipo é um personagem da mitologia grega, ele foi mencionado por outros escritores gregos, mas a versão de Sófocles foi a que tornou o personagem mais popular. Esse dramaturgo também escreveu outras peças, como *Antígona* e *Édipo em Colona*. A trama do mito de Édipo é encontrada na peça de *Édipo Rei* e conta da profecia que um oráculo dá sobre o filho de Laio e Jocasta, rei e rainha de Tebas. Essa profecia fala que Édipo matará seu pai e desposará sua mãe, e isso causa seu abandono pela família. Uma vez adulto, a profecia se cumpre, e Édipo realiza o que o oráculo anunciou. <https://www.historiadomundo.com.br/grega/mito-de-edipo.htm>

se casaria com a mãe. Contudo, ele é salvo por um servo e criado por outro casal, sem conhecimento de sua verdadeira origem. Já adulto, na tentativa de escapar de seu destino, acaba por cumpri-lo, mata o pai em um embate e, ao resolver o enigma de Esfinge, desposa a mãe. Ao descobrir a verdade, Jocasta tira a própria vida, enquanto Édipo cega a si mesmo.

Conforme descrito por Elisabeth Roudinesco (1998) no *Dicionário de Psicanálise*, publicado originalmente em 1997, Freud associou o Complexo de Édipo à fase fálica do desenvolvimento infantil. Essa etapa ocorre por volta dos dois ou três anos de idade e é marcada pelo despertar das sensações de prazer e pela exploração do próprio corpo, aspectos fundamentais no processo de construção psicosexual da criança. O menino, especificamente, desenvolve um apego emocional intenso pela mãe, que é acompanhado pelo desejo de exclusividade sobre ela. Conseqüentemente, ele passa a enxergar o pai, antes admirado, como um rival em potencial.

Freud descreveu o Complexo de Édipo como sendo composto por duas dimensões complementares, uma posição positiva e uma posição negativa. Na posição positiva, o menino expressa ternura em relação ao pai e hostilidade em relação à mãe. Já na posição negativa, ocorre o oposto, a mãe é vista de maneira afetuosa e o pai como uma figura a ser enfrentada.

O Complexo de Édipo tende a se dissolver com o surgimento do Complexo de Castração, momento em que o menino percebe que o pai é uma figura de autoridade que impede a realização de seus desejos. Essa percepção faz com que ele abandone o investimento emocional direcionado à mãe, atualizando-o por um processo de identificação com o pai.

No que se refere ao Complexo de Castração, Freud (1925) argumenta que este gera ansiedade de morte, especialmente no menino, que experimenta o desejo inconsciente de morte do pai e de sedução pela mãe. Freud (1925) explica que "o menino imagina o castigo do pai na forma de castração", o que provoca uma ansiedade de perda generalizada e difusa. Embora inicialmente relacionada ao Complexo de Édipo, essa ansiedade acaba por ser reprimida e tornar-se inconsciente.

A relação entre o desejo e a realidade, segundo Freud (1923), torna-se, confusa, uma vez que a criança acredita, em certa medida, na onipotência de seu

pensamento. O medo da morte dos pais, especialmente da mãe, manifesta-se inicialmente como ansiedade de abandono. Contudo, a criança também se depara com o desejo inconsciente de morte do pai "malvado", o que é reprimido e transformado em culpa. Esse sentimento reprimido caracteriza um conflito psíquico, em que o desejo e a realidade se confundem (Freud, 1923).

Esse medo, conforme Freud (1923), tem uma função defensiva, servindo como barreira contra o incesto. Para o menino, o Complexo de Castração gira em torno da perda, enquanto para a menina ele organiza-se em torno da falta., nesse sentido, Freud (1923) observa que "a menina, com seus órgãos genitais menos visíveis, entende a falta como uma prova original", o que reforça no menino a ansiedade de morte, já que ele vê na menina a prova da realização de sua fantasia de castração. A menina, por sua vez, irá organizar sua vida futura em torno dessa carência, buscando formas de compensação.

De acordo com Laplanche e Pontalis (1992), Freud apresenta, em *Além do Princípio do Prazer* (1920), o conceito de pulsão, indicando que o princípio do prazer, longe de ser antagônico à destruição, atua em consonância com ela. Tal conceito, embora exija um maior esforço de interpretação, oferece importantes contribuições para este estudo, ao abordar o desejo e a morte e as representações psíquicas do inconsciente.

Sérgio Telles Garcia Roza, (1985) foi um psicólogo e escritor brasileiro, conhecido por suas contribuições à psicanálise e análises críticas da obra de Sigmund Freud. Ele adaptou as teorias psicanalíticas ao contexto brasileiro, tornando-as mais acessíveis e relevantes para o país. Especialista em psicanálise freudiana e lacanianiana, Garcia colaborou para esse entendimento.

Pulsão, diz Freud, é " um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático" ; ou ainda, " é o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente"... Essas duas definições apresentadas por Freud num mesmo parágrafo trazem o inconveniente de confundir a pulsão enquanto representante dos estímulos internos, com os representantes psíquicos da pulsão (Garcia, 1985, p. 116).

Na teoria freudiana, o principal conflito é entre o Id impulsivo e o Ego. Freud descreve a pulsão de morte como uma força destrutiva que se opõe às pulsões de vida, vinculada ao desejo de destruir como um impulso biológico. A partir desse ponto, Freud distingue duas forças instintivas fundamentais: a pulsão de vida e a pulsão de

morte, que coexistem e se complementam. Ele sugere que o instinto de vida se manifesta na busca por satisfazer as necessidades vitais, enquanto a pulsão de morte está ligada a um ciclo de repetição que conduz o ser humano de volta ao estado anterior, ou seja, à morte.

Laplanche (1992) oferecem suporte teórico essencial para a compreensão no contexto do estudo das pulsões.

Correlativamente, a noção de pulsão de morte não é simplesmente um conceito genérico que engloba indistintamente tudo o que anteriormente fora descoberto como manifestações agressivas, e apenas isso. Efetivamente, uma parte daquilo a que se pode chamar luta pela vida pertence a Eros; inversamente, a pulsão de morte chama a si, e indubitavelmente de maneira mais incontestável, aquilo que Freud tinha reconhecido, na sexualidade humana, como específico do desejo inconsciente: sua irredutibilidade, sua insistência, seu caráter desreal e, do ponto de vista econômico, sua tendência à redução absoluta das tensões (Laplanche, 1992, p. 13).

Laplanche (1992), reforçam que, Freud associa Eros<sup>23</sup> à pulsão de vida, inserindo sua teoria das pulsões;

A partir de Além do princípio do prazer (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920), Freud utiliza correntemente Eros como sinônimo de pulsão de vida, mas é para inscrever a sua nova teoria das pulsões numa tradição filosófica e mítica de alcance universal (por exemplo, o mito de Aristófanes, em *O Banquete de Platão*). Assim Eros é concebido como o que tem por objetivo ... tomar a vida complexa reunindo a substância viva, estilhaçada em partículas, em unidades cada vez mais extensas e, naturalmente, conservá-la neste estado (Laplanche, 1992, p. 151).

Freud sugere que a vida é impulsionada por duas forças fundamentais e opostas: Eros, o instinto de vida, que busca unir e preservar a vida em estruturas complexas e integradas; e o instinto de morte, ou Thanatos<sup>24</sup>, que visa a dissolução e o retorno ao estado inorgânico primordial. Para ele, a existência e o comportamento

---

<sup>23</sup> Termo pelo qual os gregos designavam o amor e o deus Amor. Freud utiliza-o na sua última teoria das pulsões para designar o conjunto das pulsões de vida em oposição às pulsões de morte. **Eros** era o deus grego do amor e do desejo. Ele é frequentemente representado com um arco e flechas, simbolizando seu controle sobre as paixões humanas. Seu mito central envolve histórias de amor e sua relação icônica com Psiquê, destacando temas de confiança e superação de desafios. Seus poderes estão ligados às flechas encantadas, sendo que as de ouro induzem o amor e as de chumbo causam repulsa. <https://www.historiadomundo.com.br/grega/deus-eros.htm>

<sup>24</sup> No vocabulário de (Laplanche e Pontalis, 1992, p. 151), Thanatos se origina do termo grego (a Morte) às vezes utilizado para designar as pulsões de morte, por simetria com o termo “Eros”; o seu emprego sublinha o caráter radical do dualismo pulsional conferindo-lhe um significado quase mítico. Não encontraremos o termo “Thanatos” nos escritos freudianos, mas, segundo Jones, Freud utilizava-o por vezes em conversa. Federn é quem o teria introduzido na literatura analítica. Sabe-se que Freud empregou o termo “Eros” no quadro da sua teoria das pulsões de vida\* e das pulsões de morte\*. Refere-se então à metafísica e aos mitos antigos para inscrever as suas especulações psicológicas e biológicas numa concepção dualista do mais largo alcance,

humano são moldados pela interação ou pelo conflito entre essas duas tendências: a construção e conservação de vida, a destruição e o retorno ao estado de paz anterior à vida.

Essa abordagem intensificou o olhar sobre Thanatos, pois a morte passa a ser não só uma realidade inevitável, mas, em certos casos, um caminho de fuga para a dor provocada pelas aspirações impossíveis do amor ideal. Dessa forma, Eros e Thanatos, tornaram-se mais que simples representações do amor e da morte, eles se transformaram em símbolos da ânsia de transcendência e do conflito entre o desejo e a finitude.

Freud conclui que o objetivo final da vida, paradoxalmente, pode ser a morte, uma vez que "tudo o que vive caminha inevitavelmente para o fim" (Freud, 1977d, p. 75). Para ele, a psicanálise não pode desconsiderar a pulsão de morte, que opera em conjunto com o *Eros* como seu aliado. Esse reconhecimento é crucial, pois revela que a vida e a destruição coexistem de forma inseparável, sendo a pulsão de morte uma resistência constante à cura e à preservação da vida.

Freud e Jung, embora divergentes em muitos aspectos, compartilharam um interesse profundo pelas questões fundamentais da existência humana, incluindo a morte. Para Freud, conforme visto, a morte estava intimamente ligada à pulsão de morte, um impulso destrutivo e regressivo que coexistia com a pulsão de vida (*Eros*), enquanto Jung a enxergava como uma transição simbólica e uma transformação arquetípica, conectada ao inconsciente coletivo e ao processo de individuação.

Carl Gustav Jung (1875–1961) foi um psiquiatra e psicoterapeuta suíço, reconhecido como fundador da psicologia analítica. Nascido na Suíça, Jung inicialmente acompanhou os passos de Sigmund Freud, com quem manteve uma colaboração significativa entre 1906 e 1913, mas posteriormente se avançou para desenvolver suas próprias teorias.

Conforme cita Ferreira (2017) na sua obra "Freud & Jung: do complexo de Édipo à alma naturalmente religiosa", a autora descreve algumas das semelhanças e divergências dos autores. Jung e Freud, O primeiro encontro pessoal entre eles, ocorrido em 1907, foi marcado por uma grande camada intelectual, que promoveu aprofundamentos importantes nos estudos do inconsciente. À época, Jung já tinha acumulado mais de seis anos de experiência como psiquiatra

A teoria Analítica de Jung apresenta uma compreensão sobre o dinamismo psíquico estruturada didaticamente em três instâncias que se interagem: a consciência, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo<sup>11</sup>. Neste funcionamento, a análise das imagens simbólicas pode ser considerada o fio condutor primordial de toda a interpretação autorreguladora da psique, onde o homem através de suas decodificações e criações busca compreender as imagens de seu mundo interno em interação com o mundo externo (Ferreira, 2017, p. 77).

Nesse contexto, Jung organiza o dinamismo psíquico, em três instâncias interativas: consciência, inconsciente pessoal e coletivo.

[...] parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desaparecem da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos (Jung, 2011b p. 51).

A divisão da psiquê, de acordo com Jung, contempla duas dimensões principais: o consciente e o inconsciente. No consciente, o ego atua como núcleo central, intermediando as interações entre os conteúdos psíquicos e a percepção consciente. É a partir da relação dos conteúdos psíquicos com o ego que eles se tornam parte da consciência.

Já o inconsciente coletivo é entendido como um conhecimento universal e anterior à experiência individual, resultante de vivências humanas recorrentes que se inscrevem na psique. Ele se manifesta nos sonhos, armazenando imagens e símbolos, e nas ações humanas ao longo da história, onde os arquétipos emergem e são continuamente perpetuados. Para Jung, essa dimensão é essencial para compreender a constituição da psique.

Um dos conceitos centrais na tese de Jung é a individuação, que exige do indivíduo a exploração do inconsciente, com a identificação e compreensão de suas sombras, os aspectos reprimidos de sua personalidade bem como o contato direto com arquétipos e complexidades que compõe a psique .

O conceito de individuação, segundo Jung, é um dos pilares fundamentais de sua psicologia analítica. Ele se refere ao processo de desenvolvimento e realização de si mesmo, no qual o indivíduo busca integrar os diferentes aspectos de sua psique para alcançar uma totalidade pessoal. Esse processo envolve a harmonização entre

o consciente e o inconsciente, permitindo que uma pessoa se torne verdadeiramente quem ela é, em oposição a simplesmente se conformar com padrões sociais ou expectativas externas.

Para Jung (2014), é importante entender a diferença entre tornar-se consciente e realizar-se a si mesmo, conforme descreve:

Para aqueles que estão familiarizados com a psicologia complexa talvez pareça uma pura perda de tempo insistir na diferença, há muito tempo introduzida, entre “tornar-se consciente” e “realizar-se a si mesmo” (individuação). Mas observo cada vez mais que se confunde o processo de individuação com o processo de tornar-se consciente, e que o eu é, conseqüentemente, identificado com o si-mesmo, o que naturalmente acarreta uma irremediável confusão entre os conceitos, pois com isto a individuação se transforma em mero egocentrismo e autoerotismo. Ora, o si-mesmo compreende infinitamente muito mais do que apenas o eu, como nolo mostra o simbolismo desde épocas imemoriais: significa tanto o si-mesmo dos outros, ou os próprios outros, quanto o eu. A individuação não exclui o mundo; pelo contrário, o engloba (Jung, 2014, p.186).

Para Jung (2014), durante a individuação, uma pessoa se depara com figuras arquetípicas do inconsciente, como uma persona, que corresponde à máscara social que utilizamos para interagir com o mundo; o anima ou animus<sup>25</sup>, que representam os aspectos internos femininos e masculinos, respectivamente; e o eu, que simboliza a totalidade da psique e constitui o objetivo final do processo de individuação. A integração da psique como um todo resulta em uma personalidade mais autêntica e equilibrada, permitindo que o indivíduo alcance um maior autoconhecimento e amadurecimento emocional.

Jung ressalta ainda que embora a individuação seja essencialmente um caminho individual, isso não implica isolamento social, pois, ao contrário, uma pessoa que passou por esse processo tende a se relacionar de maneira mais saudável e autêntica com os outros. Isso ocorre porque suas ações não são pautadas apenas por convenções sociais ou expectativas externas, mas por um profundo entendimento de si mesma. Assim, a individuação pode ser entendida como um processo de transformação psicológica que possibilita ao indivíduo tornar-se uma versão mais completa e integrada de si mesmo.

---

<sup>25</sup> Carl Jung, apresentou os conceitos de Anima e Animus para representar aspectos inconscientes da psique humana. A Anima simboliza o lado feminino presente nos homens, enquanto o Animus reflete o lado masculino nas mulheres.

Esses arquétipos, definidos por Jung como estruturas autônomas, transcendem a psique pessoal e operam predominantemente no inconsciente, sobre os quais os indivíduos têm pouco ou nenhum controle direto.

Para o autor, a individuação é indispensável para a realização pessoal e o equilíbrio psíquico, permitindo uma vida mais plena e significativa. Jung (1978), explica que:

Há uma destinação, uma possível meta além das fases ou estádios de que tratamos na primeira parte deste livro: é o caminho da individuação. Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por "individualidade" entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo. Podemos, pois, traduzir "individuação" como "tornar-se si-mesmo" (Verselbstung) ou "o realizar-se do si -mesmo" (Jung, 1978, p. 49).

Nesse sentido, o conceito de individuação de Jung refere-se ao processo pelo qual um indivíduo se torna plenamente ele mesmo, alcançando a integração de todas as partes da psique. É um movimento de autodescoberta e desenvolvimento pessoal que busca a harmonia entre o consciente, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo, permitindo que uma pessoa realize seu potencial único.

Aniela Jaffé (1903–1991) foi uma psicóloga e escritora suíça de origem alemã, reconhecida por sua colaboração próxima com Carl Gustav Jung e por suas contribuições à psicologia analítica. Jaffé estudou psicologia em Hamburgo e, mais tarde, trabalhou com Jung em Zurique, atuando como sua secretária e colaboradora nos últimos anos de vida de Jung. Em seu ensaio, *A Morte à Luz da Psicologia* (1995), Jaffé, descreve que Jung via a morte como uma etapa essencial do processo de individuação, considerando-a parte integrante da jornada psicológica e espiritual do ser humano.

Para Jung, o processo de individuação, que conduz ao pleno desenvolvimento da psique, não se encerra com a morte física, mas prossegue em um nível diferente de existência. Jung acreditava que o inconsciente humano possuía uma sabedoria intrínseca sobre a morte, muitas vezes manifestada por meio de arquétipos padrões simbólicos universais presentes na psique de todas as pessoas. Jung via a morte não como um fim, mas como uma transição para uma nova forma de existência. Essa visão se baseia nas experiências pessoais de Jung, incluindo sua própria vivência de quase morte após um infarto em 1944.

Jaffé (1995) narra que Jung, durante sua recuperação, teve visões e experiências profundas que ele interpretou como uma forma de "antecipação" do que ocorre após a morte. Esses eventos reforçaram em Jung a ideia de que a morte deve

ser encarada como parte do processo de individuação, uma etapa essencial da jornada psicológica e espiritual do ser humano.

Através do estudo dos sonhos e símbolos, Jung identificava sinais que preparavam a psique para essa transição final. Jung (1978) utiliza o percurso diário do sol como uma metáfora para descrever e caracterizar essa etapa de transição.

Suponhamos um Sol dotado de sentimentos humanos e de uma consciência humana relativa ao momento presente. De manhã, o Sol se eleva do mar noturno do inconsciente e olha para a vastidão do mundo colorido que se torna tanto mais amplo quanto mais alto ele ascende no firmamento. O Sol descobrirá sua significação nessa extensão cada vez maior de seu campo de ação produzida pela ascensão e se dará conta de que seu objetivo supremo está em alcançar a maior altura possível e, conseqüentemente, a mais ampla disseminação possível de suas bênçãos sobre a terra. Apoiado nesta convicção, ele se encaminha para o zênite imprevisto – imprevisto, porque sua existência individual e única é incapaz de prever seu ponto culminante. Precisamente ao meio-dia, o Sol começa a declinar e este declínio significa uma inversão de todos os valores e ideais cultivados durante a manhã. O Sol torna-se, então, contraditório consigo mesmo. É como se recolhesse dentro de si seus próprios raios, em vez de emití-los. A luz e o calor diminuem e por fim se extinguem (Jung, 1978 p.778).

Jung utiliza a metáfora do Sol para ilustrar o ciclo da vida humana. A ascensão simboliza o crescimento e a expansão do indivíduo na primeira metade da vida, marcada pela busca de realizações externas. O declínio representa a segunda metade, quando ocorre uma inversão de valores, com foco na introspecção, acessível da finitude e busca pelo sentido interior.

A visão Jung sobre a morte está profundamente ligada à sua teoria da individuação. Para Jung, a morte não é vista como um fim definitivo, mas como uma transição ou transformação para outra forma de existência. Ele acreditava que a morte era um aspecto inevitável e natural da vida, fazendo parte do ciclo de desenvolvimento da psique.

Jung considerava que a consciência humana se expandia durante a vida e que a morte representava a última etapa desse processo, uma integração final da psique. Ele entendia que o inconsciente continha uma sabedoria profunda sobre a morte, muitas vezes revelada através de símbolos e sonhos que preparam a pessoa para essa transição.

Em seus estudos Jung (1978), notou que pessoas próximas da morte frequentemente têm sonhos que indicam essa preparação psicológica, como imagens de viagens, transições ou passagens para outra dimensão. Além disso, Jung

associava a morte a uma "mutação" para uma nova forma de ser, uma visão que se alinhava com suas crenças espirituais. Ele via a morte como parte de um processo contínuo que não terminava com a extinção da vida física.

Ora, o problema da morte deveria constituir o "centro de interesse" essencial para o homem que está envelhecendo, como também a oportunidade de familiarizar-se precisamente com essa possibilidade. Uma inelutável interrogação lhe é colocada e é necessário uma resposta de sua parte. Para esse fim ele deveria dispor de um mito da morte, porque a "razão" só lhe oferece o fosso escuro no qual está prestes a entrar; o mito poderia colocar sob seus olhos outras imagens, imagens auxiliares e enriquecedoras da vida no país dos mortos. Quem acredita nisso ou lhe concede algum crédito tem tanta razão como aquele que não crê. Mas aquele que nega avança para o nada; o outro, o que obedece ao arquétipo, segue os traços da vida até a morte. Certamente um e outro estão na incerteza, mas um vai contra o instinto, enquanto o outro caminha com ele, o que constitui uma diferença e uma vantagem para o segundo (Jung, 1978, p. 266).

Os arquétipos, amplamente conhecidos na obra de Jung, são elementos primordiais que desempenham um papel crucial na compreensão da psique humana, eles representam padrões primordiais do inconsciente coletivo e atuam como guias internos que influenciam as percepções e experiências dos indivíduos.

Nesse sentido, os arquétipos funcionam como pontes entre o inconsciente pessoal (composto por experiências individuais) e o inconsciente coletivo (estruturado por padrões universais). Esses arquétipos revelam estruturas fundamentais da psique, permitindo ao indivíduo identificar e compreender os padrões universais que influenciam suas ações e escolhas. Essa integração, segundo Jung (2000), favorece o processo de individuação, que é o caminho de autodescoberta e integração de todos os aspectos da personalidade, conduzindo ao desenvolvimento pleno e equilibrado do self.

Uma característica central dos arquétipos é a sua universalidade. Eles representam temas e experiências humanas fundamentais, como o nascimento, a morte, o amor e o conflito, e são comuns a todas as culturas. Segundo Jung (2000), os arquétipos "não são adquiridos, mas nascem novamente com o indivíduo; são formas preexistentes" (p. 42).

Jung descreve os arquétipos como "predisposições herdadas para produzir ideias semelhantes" (Jung, 2000, p. 44), o que significa que eles não possuem um conteúdo específico, mas oferecem uma forma que é preenchida pelas experiências individuais. Os arquétipos se expressam por meio de símbolos, imagens e mitos. Por

exemplo, o arquétipo da Mãe pode se manifestar de diversas maneiras, como na figura da mãe biológica, na Mãe Terra ou em divindades maternas de diferentes culturas. Jung (2000) afirma que "os arquétipos são os instrumentos naturais da mente" (p. 62), servindo como intermediários entre o inconsciente coletivo e a consciência.

Esses arquétipos podem ser entendidos como modelos inatos que organizam as experiências e moldam as percepções dos indivíduos, manifestando-se em sonhos, mitos, religiões, artes e nos comportamentos humanos (Jung, 2000). Os arquétipos representam modos de percepção, e sempre que nos deparamos com padrões de compreensão que se manifestam de forma recorrente e uniforme, estamos diante de um arquétipo, mesmo quando não identificamos seu caráter mitológico.

Os arquétipos são formas de apreensão, e todas as vezes que nos deparamos com formas de apreensão que se repetem de maneira uniforme e regular, temos diante de nós um arquétipo, quer reconheçamos ou não o seu caráter mitológico (Jung, 2000, p. 280).

Essas ideias primordiais, arcaicas e típicas da nossa espécie, os arquétipos são o que define nossa psique como humana. Segundo Jung (2000, p. 82), "o arquétipo é, na realidade, uma tendência instintiva, tão marcada como o impulso das aves para fazer seu ninho e o das formigas para se organizarem em colônias."

Para Jung, os arquétipos são padrões que fazem parte do inconsciente coletivo, moldando o pensamento, o comportamento e as experiências humanas. Eles são estruturas básicas da psique, presentes em todas as culturas e épocas, e não são adquiridos por meio da experiência pessoal, mas herdados como parte da mente humana (Jung, 2000). Nesse sentido, os arquétipos não são adquiridos através da experiência pessoal, mas sim herdados como uma parte intrínseca da mente humana.

Os arquétipos para Jung, são dinâmicos e influenciam o desenvolvimento da personalidade ao longo da vida. Eles atuam como forças que orientam o crescimento e a evolução do indivíduo, facilitando o processo de individuação, ou seja, o desenvolvimento da totalidade do ser. Jung destaca que o arquétipo não é apenas um padrão estruturado, mas um dinamismo que possui uma força própria e exerce uma poderosa influência sobre a personalidade. Ao se manifestarem em sonhos, comportamentos e experiências, os arquétipos possibilitam a integração de diferentes aspectos da psique, contribuindo para um equilíbrio interno.

Jung (2000) adverte que "não devemos confundir as representações arquetípicas transmitidas pelo inconsciente com o arquétipo em si". Essas representações são estruturas variadas que nos remetem a uma forma básica, irrepresentável, marcada por elementos formais e significados essenciais, que só podem ser captados de forma aproximada.

No pensamento junguiano, a psique tem uma natureza mito poética, ou seja, ela cria mitos. Um desses mitos da alma é o da sobrevivência. Em *Memórias, Sonhos, Reflexões*, Jung (1990) afirma que sobre a morte e o que está além dela, "só se pode mitologizar". A abordagem simbólica proposta por sua psicologia exige atenção aos mitos misteriosos da alma. Jung destaca que o verdadeiro significado contido nos mitos e narrativas sobre a vida após a morte permanece inacessível.

A morte, nesse sentido, representa um polo dessa dinâmica arquetípica. De outra forma, podemos dizer que a vida e a morte constituem as faces de uma mesma e única moeda, não podemos perder de vista que a morte é parte da vida. Não há vida sem morte, nem morte sem vida. É justamente ao nos confrontarmos com o horizonte da morte, finitude e limitações, que tomamos consciência de nossa vida. Esse caráter simbólico permite que os arquétipos se adaptem a contextos culturais e pessoais específicos, atualizando-se de maneira única em cada indivíduo.

Jung destacou a importância do inconsciente coletivo, que contém esses arquétipos universais. Símbolos de morte e renascimento aparecem em mitologias, sonhos e rituais ao redor do mundo, refletindo como a humanidade sempre lidou com a morte através de figuras arquetípicas. O arquétipo do herói, por exemplo, frequentemente enfrenta a morte como parte de sua jornada, passando por uma transformação que simboliza o renascimento ou a transcendência, o que também ocorre em muitas narrativas religiosas.

Jung exemplifica alguns tipos comuns de arquétipos, que incluem a Mãe, o Herói, a Sombra e o Ancião Sábio. O arquétipo da Mãe, por exemplo, simboliza o cuidado, a proteção e a nutrição, e pode se manifestar em figuras como a mãe biológica ou a Mãe Natureza. O Herói representa a jornada de superação e transformação, enquanto a Sombra se refere aos aspectos reprimidos ou desconhecidos da personalidade. O Ancião Sábio simboliza a sabedoria e a

orientação, aparecendo frequentemente como um mentor ou guia espiritual (Jung, 1995).

Jung observou também que muitas tradições religiosas tratam a morte como um renascimento espiritual. No cristianismo, por exemplo, o arquétipo da morte e ressurreição é central, com a promessa de vida eterna simbolizando o ciclo de morte e renovação. Esses símbolos religiosos, como a cruz, o círculo (mandala) e os ritos de passagem, funcionam como expressões dos arquétipos do inconsciente coletivo, ajudando a enfrentar o medo da morte. As religiões, por sua vez, oferecem narrativas simbólicas que ajudam a lidar com esses arquétipos e a processar a morte de maneira menos temerosa.

Dessa forma, para Jung, a morte é uma passagem para uma nova etapa de existência, e a religião desempenha um papel fundamental ao fornecer estruturas simbólicas e espirituais que ajudam a psique a enfrentar e integrar essa transição. Os arquétipos que emergem nos rituais religiosos e nas experiências próximas à morte facilitam essa aceitação, oferecendo uma visão mais profunda e menos temerosa da finitude humana, conectando o indivíduo ao ciclo eterno de vida, morte e renascimento.

Os símbolos revelados em sonhos com conteúdo coletivos são manifestações arquetípicas, cuja essência é impossível de compreender por completo. No entanto, ele ressalta que o inconsciente não reconhece a morte como um fim definitivo; há uma suposição arquetípica de sobrevivência além da morte, uma ideia universal que permeia diversas culturas e religiões ao longo do tempo e em diferentes lugares.

A morte nos é conhecida simplesmente como um fim e nada mais. E o ponto final que se coloca muitas vezes antes mesmo de encerrar-se o período, e depois dela só existem recordações e efeitos subseqüente, nos outros. Mas para o interessado a areia escoou-se na ampulheta; a pedra que rolava chegou ao estado de repouso. Em confronto com a morte, a vida nos parece sempre como um fluir constante, como a marcha de um relógio a que se deu corda e cuja parada afinal é automaticamente esperada. Nunca estamos tão convencidos desta marcha inexorável do que quando vemos uma vida humana chegar ao fim, e nunca a questão do sentido e do valor da vida se torna mais premente e mais dolorosa do que quando vemos o último alento abandonar um corpo que a pouco vivia (Jung, 2013, p. 796).

Para Jung, (2013), a morte não representava um fim definitivo, mas uma transição para um novo estado de existência, refletindo a continuidade da vida em

outros planos. Essa visão está em harmonia com muitas tradições religiosas, que também veem a morte como uma passagem e não como uma extinção.

Jaffé também discute como, para Jung, o inconsciente humano está intrinsecamente ligado à ideia da morte, sendo que muitos dos símbolos presentes nos sonhos das pessoas em momentos próximos da morte indicam a preparação para essa passagem. Jafé, em seu ensaio, aborda a perspectiva de Jung de que a morte deve ser entendida como um rito de passagem, marcando uma transição que dá sequência à existência em um plano distinto.

Jung (2000), reconhece que há um terror da morte pelos indivíduos e está profundamente ligado à recusa de aceitar o ciclo natural da vida, que envolve ascensão, plenitude e declínio. Ele argumenta que a segunda metade da vida marca uma inovação desenvolvida, em vez de expansão e crescimento, o foco passa a ser a introspecção e a preparação para o fim. Negar esse processo significa tanto a vida quanto a morte, já que ambos estão intrinsecamente conectados. O medo da morte, portanto, surge do apego exagerado à fase inicial da vida, ignorando que as acessibilidades do termo fazem parte de viver plenamente.

Do meio da vida em diante, só aquele que se dispõe a morrer conserva a vitalidade, porque na hora secreta do meio-dia da vida inverte-se a parábola e nasce a morte. A segunda metade da vida não significa subida, expansão, crescimento, exuberância, mas morte, porque o seu alvo é o seu término. A recusa em aceitar a plenitude da vida equivale a não aceitar o seu fim. Tanto uma coisa como a outra significam não querer viver. E não querer viver é sinônimo de não querer morrer. A ascensão e o declínio formam uma só curva. (Jung, 2000, p. 359-360).

No contexto da psicologia junguiana, esse terror ou angústia em relação à morte pode revelar um obstáculo no progresso do processo de individuação. Afinal, o “horizonte da morte” é um dos elementos que desenvolveram esse desenvolvimento.

É importante mencionar aqui um conto de grande relevância para essa temática, cujo título, desde o início, já provoca certa estranheza: *A Terceira Margem do Rio*. O conto "A Terceira Margem do Rio", de Guimarães Rosa (2001), explora de forma simbólica e profunda a relação com a morte e a transcendência, oferecendo uma reflexão sobre o medo da finitude e o mistério da existência. No conto, o pai, sem explicação, decide abandonar-se da vida cotidiana e viver em uma canoa no meio do rio, sem nunca mais retornar à margem. Esse ato enigmático cria um abismo emocional em sua família, que, incapaz de compreender seu gesto, vive atormentada

pela ausência e pelo desconhecido. O conto propõe uma reflexão sobre o mistério da morte e do desconhecido, indicando que a "terceira margem" é o espaço metafórico onde o ser humano é confrontado, ambicioso e inominável. Esse confronto gera tanto temor quanto fascínio, levando à conclusão de que, ao aceitar a incerteza da morte, talvez o ser humano consiga reconciliar-se, em alguma medida, com sua própria mortalidade.

Sem alegria nem cuidado, nosso pai enalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. Nem falou outras palavras, não pegou matula e trouxe, não fez a alguma recomendação. Nossa mãe, a gente achou que ela ia esbravejar, mas persistiu somente alva de pálida, mascou o beijo e bramou: — "Cê vai, ocê fique, você nunca volte!" Nosso pai suspendeu a resposta. Espiou manso para mim, me acenando de vir também, por uns passos. Temi a ira de nossa mãe, mas obedeci, de vez de jeito. O rumo daquilo me animava, chega que um propósito perguntei: — "Pai, o senhor me leva junto, nessa sua canoa?" Ele só retornou o olhar em mim, e me botou a bênção, com gesto me mandando para trás. Fiz que vim, mas ainda virei, na grota do mato, para saber. Nosso pai entrou na canoa e desamarrou, pelo remar. E a canoa saiu se indo — a sombra dela por igual, feito um jacaré, comprida longa (Rosa, 2001, p.80).

Este trecho do conto, Guimarães Rosa, retrata o momento em que o pai da família toma uma decisão radical e misteriosa: partir de casa para viver em uma canoa no meio do rio, sem retorno.

Sua partida é silenciosa e transmitida de simbolismo. Ele coloca o chapéu e se despede sem muitas palavras, sem levar bagagem, e sem oferecer explicações ou orientações à família. Essa despedida, feita sem emoção aparente, provoca diferentes reações: a mãe, em um estado de contenção entre o choque e a raiva, expressando seu ressentimento e abandono ao perceber a irreversibilidade da escolha do marido. Nesse sentido, ninguém pode acompanhá-lo na jornada, pois era apenas dele! O menino cresce, a irmã se casa, a família muda de endereço, mas ele permanece ali, fiel ao pai. Finalmente, o pai a escuta e dá sinais de que está disposto a ceder-lhe o lugar na canoa. No entanto, feito pelo pavor, com "os cabelos arrepiados", o filho foge desesperado, "num procedimento desatinado", sentindo que o pai vinha "da parte de além". E assim, o conto se encerra.

Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rasos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água que não para, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio adentro - o rio (Rosa, 2001, p. 85).

A "terceira margem" pode representar um lugar além da vida e da morte, um espaço simbólico que transcende a existência concreta das margens e simboliza a

incerteza diante da mortalidade. O medo da morte se manifesta nos personagens, principalmente no filho, que assiste à partida do pai sem entender seu propósito e viver com a dor da perda e a angústia do incompreensível. Esse medo surge não apenas como o medo da própria finitude, mas também como uma profunda inquietação diante da ideia de que algo ou alguém possa cruzar voluntariamente essa linha entre vida e morte. Assumir o lugar na canoa do outro não é possível, cada uma precisa passar pela sua experiência.

## 4. ALINHAVANDO RAZÃO E EMOÇÃO: A COSTURA DA INTELIGÊNCIA HUMANA

Eu quero conhecer os pensamentos de Deus...O resto é apenas detalhe”.

ALBERT EINSTEIN

Hoje se vive em uma era de rápidas transformações tecnológicas, onde o avanço digital redefine constantemente como interage com o mundo. O ciclo de atualização tecnológica fica cada vez mais curto, e as inovações revolucionárias tornam-se rapidamente obsoletas, exigindo dele uma adaptação constante de infraestrutura e competências humanas. O fluxo incessante de dados, gerado por dispositivos interconectados, transforma a economia, mas também desafia conceitos de privacidade, segurança e governança. Paralelamente, as novas gerações percebem objetos antes indispensáveis como relíquias, enquanto se habitua a um mundo integrado à internet, com comunicação instantânea e acesso global à informação, algo impensável para gerações passadas.

Segundo Castells (1999), a revolução da tecnologia da Informação tem sido um fator crucial para o surgimento de uma nova concepção de espaço. Embora essa transformação não elimine a visão tradicional de “espaço de lugares”, ela é caracterizada pela predominância de fluxos de informações, capitais, mercadorias e pessoas. A evolução da comunicação humana é uma prova notável da capacidade criativa e adaptativa da nossa espécie.

Ao longo da história, a inteligência humana tem impulsionado inovações que encurtam distâncias e aprimoram a comunicação. Desde as cartas manuscritas e o telégrafo até o telefone, a internet e o Wi-Fi, cada avanço tecnológico surgiu para resolver problemas específicos, como a necessidade de maior velocidade ou eficiência na troca de informações. Essas invenções, como a máquina de escrever e o telefone de discar, foram continuamente aprimoradas por tecnologias mais avançadas, como smartphones e armazenamento na nuvem, refletindo a constante busca por melhorias e soluções mais integradas.

Segundo Castells (1999, p. 80), “A inovação tecnológica e a inovação constante são características fundamentais da nova economia, onde os avanços se sucedem rapidamente, levando à obsolescência precoce das tecnologias”.

O avanço tecnológico contínuo reflete a engenhosidade humana em criar soluções para as demandas de cada época. Apesar das tecnologias atuais, como Wi-Fi e smartphones, serem consideradas essenciais, elas logo poderão se tornar obsoletas diante de novas descobertas. A interação com a inteligência artificial já faz parte do cotidiano, com assistentes virtuais facilitando tarefas e sistemas bancários oferecendo transações rápidas e seguras por meio de biometria e criptografia.

Moisés de Lemos Martins, sociólogo e teórico da comunicação, é Professor Catedrático da Universidade do Minho e autor de uma obra significativa no campo da semiótica social, sociologia da comunicação e estudos lusófonos. Entre suas contribuições, destaca-se o livro: *Crise no Castelo: Da Cultura das Estrelas para os Ecrãs*, publicado em 2011, no qual analisa as transformações culturais e comunicacionais na era das mídias digitais.

Em sua análise, Martins (2011) aborda a intensa inserção da tecnologia na vida cotidiana, com destaque para as biotecnologias e a engenharia genética. O argumento que essas inovações sustentam o ideal do “corpo perfeito” e promovem a possibilidade de prolongar a vida para além dos limites biológicos naturais.

A imagem tecnológica é redundante relativamente ao mundo. Nessa redundância gera-se um outro corpo (Benjamin). A nova silhueta não é a de um corpo de carne; é antes de uma infinidade de píxeis (polígonos). Ao tomar forma, a nova imagem de corpo exorbita para um novo plano da realidade. O corpo passa, então, a fazer parte daquilo a que Vattimo (1992:14) chama o mundo das mercadorias, das imagens, o mundo fantasmagórico dos mass media. Historicamente emana do corpo (de um corpo esgazeado, entenda-se), a nova imagem do corpo é ela própria um outro corpo do mesmo corpo (Martins, 2011, p. 180).

Essas inovações, segundo Martins, refletem o ritmo acelerado da transformação digital e o papel cada vez mais central que a inteligência artificial e outras tecnologias avançadas desempenham em nossas vidas. Com o contínuo desenvolvimento dessas ferramentas, o futuro promete ainda mais mudanças revolucionárias, que transformarão ainda mais a maneira como nos comunicamos, realizamos tarefas e até nos relacionamos com a memória e a presença de outras pessoas.

O progresso tecnológico, ao impactar diversas esferas da vida cotidiana, também influenciou significativamente os métodos de avaliação cognitiva ao longo do tempo. À medida que novas ferramentas ampliam nossas formas de interação e entendimento do mundo, torna-se evidente a importância histórica de iniciativas que buscaram compreender o funcionamento da mente humana.

Nesse contexto, é possível resgatar contribuições pioneiras, como as de Alfred Binet e Pierre Simon, que, por volta de 1900, desenvolveram uma metodologia voltada à avaliação da capacidade de aprendizagem infantil, com o intuito de identificar dificuldades no desenvolvimento.

Abrantes (2009) relata que, por volta de 1900, Alfred Binet e Pierre Simon desenvolveram uma metodologia para avaliar a capacidade de aprendizagem das crianças, identificando dificuldades no desenvolvimento. Em 1905, Binet criou o primeiro teste de QI, baseado na diferença entre "idade mental" e idade cronológica, com perguntas e figuras lógicas para medir habilidades em áreas como lógica-matemática, viso espacial e verbal-linguística.

Nesse campo verificamos sempre a nossa ignorância, e se, em grosso, para os casos mais nítidos, para os indivíduos extremos, os diagnósticos de idiotia de imbecilidade ou debilidade mental, podiam apresentar valor, assim, nas minúcias, essas classificações ficavam de tal modo envolvidas em sombra de dúvidas, de incertezas, de contradições, que uma revisão se nos impunha (Binet, 1929, p. 13).

Segundo Abrantes (2009), Binet fez um grande avanço na avaliação da inteligência cognitiva, mas ressaltou a necessidade de métodos mais éticos e inclusivos. Seu teste identificava crianças com dificuldades de aprendizagem para intervenções pedagógicas no sistema educacional francês. A escala media memória, atenção, raciocínio verbal e compreensão, criando o conceito de "idade mental," que comparava o desempenho das crianças com seus pares. Esse teste, no entanto, foi usado discriminatoriamente e negava outros fatores importantes para o sucesso ou fracasso. O teste verificava se uma criança está no nível intelectual esperado para sua idade.

Jean Piaget, psicólogo e epistemólogo suíço, é conhecido por suas teorias sobre o desenvolvimento cognitivo, que sugerem que a inteligência evolui continuamente para alcançar um equilíbrio refinado e promover a adaptação ao meio.

Piaget (1976), fez contribuições significativas ao estudo do desenvolvimento humano, com foco no pensamento lógico das crianças. Seu método clínico investigou as ideias infantis e impactou pesquisas sobre pensamento e linguagem, auxiliando na compreensão da alfabetização.

A diferença principal entre Alfred Binet e Jean Piaget está no objetivo e abordagem. Binet criou o teste de inteligência para medir habilidades cognitivas quantitativamente, visando identificar crianças que precisavam de apoio educacional. Em contraste, Piaget focou no desenvolvimento cognitivo, propondo que as crianças passam por estágios de desenvolvimento ao interagir com o ambiente. Enquanto Binet via a inteligência como adaptável e mensurável, Piaget a entendia como um processo qualitativo em evolução.

Jean Piaget (1976) argumentou que a atividade intelectual está intrinsecamente ligada ao funcionamento total do organismo, considerando o funcionamento intelectual como uma forma específica de atividade biológica. Segundo Piaget, a inteligência envolve funções de compreensão e invenção, manifestadas através da construção de estruturas mentais, segundo ele, a inteligência humana

Para Piaget, a inteligência resulta de um processo dinâmico de assimilação e acomodação. O indivíduo interage com o ambiente e adapta suas estruturas cognitivas. Ele acreditava que o desenvolvimento intelectual envolve tanto processos biológicos quanto operações mentais, refletindo as coordenações nervosas do cérebro. A inteligência organiza experiências e promove uma adaptação contínua ao meio.

As funções essenciais da inteligência consistem em compreender e inventar, em outras palavras, construir estruturas estruturando o real. E, de fato é cada vez mais patente que estas duas funções são indissolúveis e que, para compreender um fenômeno ou acontecimento, é preciso reconstruir as transformações de que elas são resultantes, e ainda que para reconstituí-las de transformação, o que supõe uma parte de invenção ou de reinvenção. (Piaget. 1976:36)

Piaget postula que as funções primordiais da inteligência são compreender e inventar, o que implica construir e organizar a realidade. Para entender um fenômeno, é necessário reconstruir suas transformações, o que requer um elemento de invenção ou reinvenção, demonstrando a interdependência entre compreensão e criação.

Posteriormente, o psicólogo e professor norte-americano Howard Gardner, conhecido por sua teoria das inteligências múltiplas, proposta em 1983, apresentou a

teoria das Inteligências Múltiplas. Gardner sugeriu que a inteligência não consiste em uma única habilidade, mas em um conjunto de capacidades distintas e independentes, tais como a inteligência linguística, lógico-matemática, espacial, musical, corporal-cinestésica, interpessoal, intrapessoal e naturalista. Baseando-se em estudos de neuropsicologia, ele concluiu que o cérebro possui várias formas de processar informações, visto que a perda de uma habilidade específica não afeta outras. De acordo com Gardner (1995):

Uma inteligência implica na capacidade de resolver problemas ou elaborar produtos que são importantes num determinado ambiente ou comunidade cultural. A capacidade de resolver problemas permite à pessoa abordar uma situação em que um objetivo deve ser atingido e localizar a rota adequada para esse objetivo (Gardner, 1995, p.21).

Essa abordagem exige que os educadores considerem como cultivar essas múltiplas inteligências em cada indivíduo, desafiando o paradigma educacional tradicional. Gardner destaca a importância de reconhecer e valorizar essas várias inteligências, promovendo uma educação que se adapte às habilidades e talentos individuais.

A partir do final do século XX, o estudo da inteligência cognitiva passou a incorporar insights da neurociência cognitiva, que busca entender as bases neurais dos processos cognitivos. O uso de técnicas de neuroimagem, como a ressonância magnética funcional, tem permitido aos pesquisadores mapearem as regiões do cérebro envolvidas em diferentes funções cognitivas.

Nos anos subsequentes, diversas pesquisas, como as realizadas pelo psicólogo Daniel Goleman, passaram a ser relacionadas ao conceito de inteligência, ampliando as discussões sobre um novo tipo: a inteligência emocional. A partir de 1995, esse conceito ganhou maior visibilidade com seus estudos, que definiu a inteligência emocional como a capacidade de reconhecer e administrar os próprios sentimentos, bem como os sentimentos alheios. Em sua obra *Inteligência Emocional: Por Que Ela Pode Importar Mais do Que o QI* (1995), o autor argumenta que essa habilidade pode ter mais impacto no sucesso pessoal e profissional do que o quociente de inteligência tradicional.

A inteligência emocional, segundo essa abordagem, inclui cinco habilidades principais. A autoconsciência, que é a capacidade de considerar e compreender as próprias emoções, é o primeiro componente. A segunda habilidade, a autorregulação,

envolve a capacidade de controlar ou redirecionar emoções perturbadoras. Em seguida, a motivação se refere ao desejo intrínseco de perseguir objetivos com entusiasmo e perseverança. A quarta habilidade, a empatia, permite compreender as emoções dos outros e responder de forma adequada. Por fim, as habilidades sociais englobam as competências para gerenciar relacionamentos e construir redes sociais eficazes.

A inteligência emocional ganhou notoriedade como uma alternativa à tradicional ênfase em medidas puramente cognitivas da inteligência, como o Quociente de Inteligência (QI). Embora o foco histórico da inteligência tenha sido o raciocínio lógico e habilidades cognitivas mensuráveis, a inteligência emocional propõe que as emoções desempenham um papel central na forma como as pessoas interagem consigo mesmas e com os outros.

De acordo com Goleman (1995):

Apesar de um alto QI não ser nenhuma garantia de prosperidade, prestígio ou felicidade na vida, nossas escolas e nossa cultura privilegiam a aptidão no nível acadêmico, ignorando a inteligência emocional, um conjunto de traços - alguns chamariam de caráter - que também exerce um papel importante em nosso destino pessoal. A vida emocional é um campo com o qual se pode lidar, certamente como matemática ou leitura, com maior ou menor habilidade, e exige seu conjunto especial de aptidões. E a medida dessas aptidões numa pessoa é decisiva para compreender por que uma prospera na vida, enquanto outra, de igual nível intelectual, entra num beco sem saída: a aptidão emocional é uma metacapacidade que determina até onde podemos usar bem quaisquer outras aptidões que tenhamos, incluindo o intelecto bruto (Goleman, 1995, p. 48).

Goleman ressalta que desenvolver a competência pessoal e aprender a gerenciar as próprias emoções são elementos essenciais para o crescimento pessoal e profissional. Essa habilidade não apenas aprimora nosso relacionamento intrapessoal, mas também influencia positivamente os relacionamentos interpessoais em diversos contextos, como o ambiente de trabalho, a família, a faculdade e outros espaços de convivência.

Vale ressaltar, contudo, que o controle total de nossas emoções é impossível, uma vez que, ao sermos afetados por uma emoção, nem sempre sabemos antecipadamente como iremos reagir.

Segundo Mayer:

A Inteligência Emocional é a capacidade de perceber, avaliar e expressar emoções com precisão; a capacidade de acessar ou gerar sentimentos quando estes facilitam o pensamento; a capacidade de entender as emoções e o

conhecimento emocional e a capacidade de regular emoção para promover o crescimento emocional e intelectual (Mayer, 1997, p.401).

Goleman (1995) ressalta a relevância do controle emocional, no qual as perspectivas e crenças moldam os pensamentos que, por sua vez, impactam diretamente as emoções. Cada indivíduo possui crenças, pensamentos e opiniões diferentes, o que leva a uma variedade de sentimentos e emoções.

Quando uma emoção é desencadeada, ela prepara automaticamente o corpo para uma resposta específica. Assim, podemos conceber que a mente humana se divide em duas: a mente emocional e a mente racional. A principal diferença entre eles é que a mente emocional responde de forma muito mais rápida, agitada de modo impulsivo e sem tempo para reflexões, ao contrário da mente racional.

A inteligência emocional (IE), segundo Goleman (1995), trouxe novas perspectivas para o estudo das habilidades interpessoais e intrapessoais. Além das medidas cognitivas, consideram-se as emoções no sucesso pessoal e profissional. O modelo de Goleman combina habilidades emocionais com traços de personalidade e outras competências, como motivação e desempenho social. Essa combinação impacta profundamente as interações em diversos contextos, influenciando a educação, saúde mental e ambientes organizacionais.

A neurociência também trouxe novas perspectivas sobre a neuroplasticidade, ou a capacidade do cérebro de se modificar em resposta a estímulos e experiências. Esses avanços sugerem que, ao contrário das concepções anteriores, a inteligência cognitiva não é totalmente fixa e pode ser aprimorada por meio de intervenções específicas ao longo da vida.

Dada a relevância dos estudos sobre inteligência emocional, surge a necessidade de investigar outras dimensões da inteligência humana. Essa forma de inteligência compreende tanto capacidades racionais quanto emocionais, com o objetivo de entender questões existenciais, o propósito de vida e a conexão com entidades transcendentais, conhecida como inteligência espiritual.

No próximo capítulo, esta tese abordará a inteligência espiritual, revisando suas origens, conceitos fundamentais e as contribuições da neurociência para compreender como a espiritualidade influencia a experiência humana.



## 4.1 INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL: A TERCEIRA COSTURA NA TECIDO DA EXISTÊNCIA

A mente humana tem sido amplamente estudada para compreender seus processos de aprendizagem, memória e emoções. Desde o nascimento, o ser humano é impulsionado a aprender, a escola nesse sentido, desempenha um papel importante para estimular habilidades como leitura, escrita, cálculo e o estudo de disciplinas como história e ciências. Esse processo promove o desenvolvimento da inteligência cognitiva, preparando o indivíduo para desafios acadêmicos e sociais. A reflexão sobre as diferentes inteligências humanas também destaca o desenvolvimento social e ético, levantando a questão sobre o que realmente nos distingue dos outros animais.

As capacidades cognitivas e emocionais são componentes essenciais dessa diferença, mas será que existe uma inteligência específica que transcenda as habilidades racionais e emocionais, abordando uma dimensão mais profunda do ser humano? Essa questão leva ao conceito de uma possível inteligência voltada para a espiritualidade humana, também chamada de inteligência espiritual.

Para compreender o conceito de Inteligência Espiritual, é essencial revisitar iniciativas pioneiras que impulsionaram avanços subsequentes na área. O conceito de Inteligência Espiritual, também conhecido como QS (do inglês *spiritual quotient*), não é novo, no entanto, até recentemente, o conceito de uma inteligência espiritual que pudesse oferecer respostas sobre questões de transcendência e propósito de vida não havia recebido a devida atenção.

Beauregard (2023) descreve os primeiros estudos nesta área, destacando a pesquisa do neuropsicólogo Michael Persinger, da Universidade Laurentian, realizada na década de 1990. Persinger sugeriu que certos estímulos poderiam desencadear reações químicas nos lobos temporais do cérebro, influenciando a percepção da realidade. Junto com sua equipe, ele desenvolveu um equipamento capaz de emitir campos eletromagnéticos fracos e direcioná-los para regiões específicas do córtex cerebral. O dispositivo, semelhante a um capacete de motociclista, foi denominado *God Helmet* (capacete de Deus), projetado para estimular o lobo temporal. O nome foi escolhido porque o aparelho parecia induzir experiências espirituais ou místicas.

Segundo Beauregard (2023), Persinger argumentou que essas sensações poderiam ser explicadas por processos neurológicos, indicando que experiências religiosas podem ter origem na atividade elétrica do cérebro, sem necessidade de uma causa sobrenatural. Os experimentos conduzidos ao longo de anos envolveram muitos voluntários.

Um dos principais achados do estudo foi a capacidade do capacete de induzir a sensação de uma presença, que poderia ser interpretada tanto como espiritual quanto física, mesmo sem a presença de outras pessoas. Durante três minutos de estímulo, os participantes contaram suas percepções conforme suas opiniões e cultura. Alguns afirmaram sentir a presença de Deus, outros mencionaram Buda, enquanto alguns descreveram uma energia benevolente ou uma conexão profunda com o universo.

Persinger sugeriu que experiências religiosas poderiam se dever a alterações na atividade elétrica cerebral. Ele propôs que figuras históricas como Moisés, São Paulo, Maomé e Buda tiveram estados neurológicos semelhantes. Em seus experimentos, cerca de oitenta por cento dos voluntários relataram sentir uma presença invisível, unidade com o universo, alucinações visuais e sons acelerados. Beauregard (2023), analisa criteriosamente os experimentos de Persinger em seu livro *O Cérebro Espiritual* e descreve sobre o interesse da pesquisa de Persinger:

Persinger interessava-se em particular pelo conceito de “presença sentida” — a sensação de que alguém está conosco, talvez um segundo eu — quando é claro que estamos sós. Ele criou a hipótese de que tais experiências ocorrem quando o hemisfério esquerdo do cérebro toma consciência de uma espécie de “eu” no hemisfério direito. Em um trabalho anterior, ele chamou os outros “eus” de “transitórios do lobo temporal”, e mais tarde de “consciência parasitária” (Beauregard, 2023, p. 41).

Beauregard (2023), afirma que novos estudos das neurociências permitem explorar a inteligência espiritual, ajudando a entender melhor a espiritualidade na experiência humana. Beauregard descreve os experimentos de Ramachandran, neurocientista da University of California, em San Diego, que em 1997 propôs um “circuito de Deus” no cérebro humano, ligado ao instinto evolucionário de acreditar na religião.

Ele sugere que os lobos temporais contêm uma estrutura neural complexa associada à experiência religiosa, evoluída para ajudar na organização social. A

intensidade da crença religiosa pode estar relacionada ao nível de estímulo dessa rede cerebral.

Ramachandran (2004), em seu livro “Fantasmas no cérebro”, publicado em 2004, descreve seus experimentos da seguinte forma:

Para testar esta possibilidade, fiz contato com dois colegas meus especializados no diagnóstico e tratamento da epilepsia o Dr. Vincent Iragui e a Dra. Evelyn Tecoma. Dada a natureza altamente controversa de todo o conceito de “personalidade do lobo temporal” (nem todo mundo concorda que estes traços de personalidade sejam vistos mais frequentemente em epiléticos), eles ficaram muito intrigados com minhas ideias. Alguns dias depois, convocaram dois de seus pacientes que manifestavam “sintomas” óbvios desta síndrome hipergrafia, inclinações espirituais e uma necessidade obsessiva de falar de seus sentimentos e de tópicos religiosos e metafísicos. Estariam dispostos a se submeter voluntariamente a um estudo? Ambos estavam ansiosos para participar. No que pode se tornar a primeira experiência científica jamais feita diretamente sobre religião, acomodei-os em cadeiras confortáveis e liguei eletrodos inofensivos em suas mãos. Uma vez colocados em frente a uma tela de computador, foram lhes exibidas amostras aleatórias de vários tipos de palavras e imagens — por exemplo, palavras que significavam objetos comuns inanimados (um sapato, vaso, mesa e coisas assim), rostos familiares (pais, irmãos), faces desconhecidas, palavras e fotos sexualmente incitantes (modelos de revistas eróticas), palavras chulas envolvendo sexo, extrema violência e horror (um crocodilo comendo uma pessoa viva, um homem ateando fogo a si próprio) e palavras e ícones religiosos (como a palavra “Deus”). Se você e eu nos submetêssemos a este exercício, mostraríamos enorme GSR às cenas de violência e às palavras e fotos sexualmente explícitas, uma boa reação a rostos familiares e geralmente nenhuma reação a todas as outras categorias (a não ser que você tenha um fetiche com sapato, caso em que reagiria a ele) (Ramachandran, 2004, p. 152,153).

A hipótese, é que os pacientes apresentassem um aumento uniforme na resposta emocional a diferentes estímulos. No entanto, os testes com dois indivíduos mostraram um padrão inesperado, suas reações foram intensificadas apenas para palavras e símbolos religiosos, enquanto outros estímulos, incluindo imagens de teor sexual, despertaram respostas reduzidas em comparação com pessoas sem epilepsia.

Segundo Ramachandran, esses achados indicam que a epilepsia do lobo temporal não amplifica todas as conexões cirúrgicas, mas sim fortalece seletivamente a resposta aos estímulos religiosos. Isso levanta a possibilidade de usar uma resposta galvânica da pele para medir a religiosidade genuína, ajudando a diferenciar verdadeiros devotos de possíveis simuladores. Ramachandran indica em seus estudos que essa área do cérebro pode ter um “circuito de Deus”, que influencia a propensão para a religiosidade, mas ressalta sobre suas pesquisas:

Então, qual é o ponto essencial? A única conclusão clara que surge de tudo isso é que existem circuitos no cérebro humano que são envolvidos com experiências religiosas e que estes se tornam hiperativos em alguns epiléticos. Ainda não sabemos se estes circuitos evoluíram especificamente para religião (como psicólogos da evolução poderiam afirmar) ou se eles geram outras emoções que são meramente conducentes a essas crenças (embora isso não possa explicar o fervor com que as crenças são defendidas por muitos pacientes). Ainda estamos, portanto, muito longe de mostrar que existe um “módulo de Deus” no cérebro que pudesse ser geneticamente especificado, mas, para mim, a ideia empolgante é que simplesmente se possa começar a abordar cientificamente questões sobre Deus e espiritualidade (Ramachandran, 2004, p.154).

Beauregard (2023), relata que embora importante, o estudo de Ramachandran carece de validação científica e nunca foi publicado em um periódico especializado, além disso, a experiência de conexão com o divino envolve várias áreas específicas, não se restringindo ao lobo temporal.

O estudo de Ramachandran até agora não foi publicado por um jornal especializado; apesar da publicidade recebida, jamais passou de um resumo para uma sessão na reunião da Sociedade de Neurociência em 1997. Mas ele afirma que estudos futuros podem apoiar suas descobertas de que temos circuitos neurais especializados para a crença. Além da falta de confirmação, a visão de Ramachandran apresenta vários problemas. A experiência de união com Deus não está associada apenas ao lobo temporal; é multidimensional. As regiões do cérebro envolvidas relacionam-se com a consciência do eu, com aspectos fisiológicos e experimentais das emoções e alteração da noção de espaço do eu, além da imagística visual da mente (Beauregard, 2023, p.39).

Para Beauregard (2023) os estudos sobre espiritualidade e morte enfrentam limitações devido à complexidade da relação entre ambos e à necessidade de métodos mais integrativos para captar a diversidade das experiências individuais. Refletir sobre esses pontos permite explorar novas pesquisas e intervenções que abordem a morte sob uma perspectiva espiritual, promovendo uma abordagem holística que contemple aspectos psicológicos e espirituais, incentivando uma compreensão mais compassiva da jornada final.

No livro *A Parte Divina do Cérebro* de Matthew Alper (2008), argumenta que a crença em uma dimensão espiritual é uma característica inata do ser humano, enraizada em nossa biologia evolutiva. Ele relata que sua investigação começou a partir de uma inquietação pessoal, relacionada ao sentido da vida e à natureza da crença religiosa. Alper questionava se a espiritualidade e a crença em Deus seriam

fenômenos puramente culturais e sociais, ou se haveria uma explicação mais profunda, enraizada na biologia humana.

Alper, buscou respostas sobre Deus e a espiritualidade movido por questões existenciais e filosóficas que têm intrigado a humanidade por séculos. Ele relata que sua investigação começou a partir de uma inquietação pessoal, relacionada ao sentido da vida e à natureza da crença religiosa. Alper questionava se a espiritualidade e a crença em Deus seriam fenômenos puramente culturais e sociais, ou se haveria uma explicação mais profunda, enraizada na biologia humana. A partir dessa busca, ele se voltou para a ciência, particularmente para a neurociência e a biologia evolutiva, na tentativa de entender se a crença em uma realidade transcendente seria uma adaptação evolutiva do cérebro.

Alper buscava investigar se Deus e a espiritualidade seriam criações da mente humana, concebidas como mecanismos para lidar com medos e incertezas existenciais, como a morte, ou se, ao contrário, representariam manifestações de uma verdade transcendental. A partir dessa busca, ele se voltou para a ciência, particularmente para a neurociência e a biologia evolutiva, na tentativa de entender se a crença em uma realidade transcendente seria uma adaptação evolutiva do cérebro.

O autor propõe que o cérebro humano desenvolveu uma "função espiritual" ao longo do tempo, permitindo-nos criar e sustentar a ideia de uma realidade transcendente.

Segundo Alper (2008), essa inclinação para o sobrenatural está ligada à sobrevivência, fornecendo conforto diante da morte e ajudando na coesão social. A ideia de que a morte pode ocorrer a qualquer momento gera, de maneira natural, um "medo exagerado da morte" em todos os seres vivos. Esse temor, que parece ser intrínseco à nossa natureza, é mais presente até do que o medo do sofrimento. É interessante notar que a certeza da morte só causa angústia nos momentos em que algo traz à tona em nossa imaginação.

A motivação de Alper pelo desejo de encontrar uma explicação racional e científica para a fé religiosa, levou ao questionamento se essa seria uma necessidade biológica enraizada no cérebro humano, em vez de uma verdade externa ou divina. Apesar de Alper abordar aspectos importantes, ele reconhece que sua tese carece de comprovações mais robustas. Ele propõe, de maneira intrigante, que a crença em

Deus por parte de nossos ancestrais tenha surgido do desejo de perpetuar a vida após a morte.

Em 1945, o escritor e filósofo indiano Danah Zohar e o psicólogo Ian Marshall iniciaram os estudos sobre a "inteligência espiritual" com a publicação do livro *"SQ: Connecting With Our Spiritual Intelligence."* Esse livro propõe que a inteligência espiritual é uma forma de inteligência que lida com questões de significado, valores, propósito e conexão com algo maior do que nós mesmos.

Apesar de ser um tema relativamente recente, a inteligência espiritual tem sido conceituada como a capacidade de desenvolver e aplicar a espiritualidade de maneira significativa no cotidiano. Essa habilidade não está ligada a uma religião específica, mas refere-se a uma compreensão pessoal e ampla da espiritualidade, englobando valores, princípios, significados e propósito de vida.

Zohar e Marshall (2020), também relatam sobre a experiência de Ramachandran, mas destacam que a espiritualidade não pode ser reduzida a uma única região cerebral, pois envolve uma interação mais ampla de processos cognitivos, emocionais e perceptivos. Eles argumentaram que a consciência espiritual resulta da complexa integração entre diferentes áreas da identidade do cérebro, incluindo aqueles responsáveis pelas, pelas emoções e pela percepção da realidade. Dessa forma, a experiência espiritual não é determinada exclusivamente pelo lobo temporal, mas sim por um conjunto de fatores neurais que são relevantes para sua manifestação.

Os autores definem a Inteligência Espiritual como "a inteligência com que abordamos e solucionamos problemas de sentido e de valor" (Zohar, 2020, p. 18). Segundo esses autores, essa forma de inteligência confere aos seres humanos maior criatividade, capacidade de reflexão e habilidade para compreender o sentido da vida. Os autores também ressaltam a importância da Inteligência Intelectual (QI), compreendida como a habilidade de resolver problemas lógicos, e da Inteligência Emocional (QE), que envolve a capacidade de automotivação, resiliência, controle de impulsos e gestão de estados emocionais, além da habilidade de desenvolver empatia e confiança nos outros. No entanto, Zohar destaca que a Inteligência Espiritual (QS) vai além do conhecimento puramente cognitivo e emocional.

Zohar (2020) sugere que a inteligência espiritual é essencial para entender quem somos e encontrar propósito em nossas vidas. Ela permite uma visão transcendente da existência, ajudando-nos a enxergar além do material e buscar respostas para questões fundamentais como propósito, valores e ética. Assim, a inteligência espiritual é crucial para o desenvolvimento integral das pessoas.

Com base nessa perspectiva, propomos um novo olhar para a inteligência espiritual, que envolve um processo de "costura" e "alinhavo" de ideias, levando-nos a construir uma compreensão mais rica e integrada sobre essa dimensão da inteligência humana. Assim, a inteligência espiritual surge como um conceito renovado, que pode contribuir não apenas para o autoconhecimento, mas também para a transformação ética e social dos indivíduos.

Segundo Zohar (2020), os seres humanos são essencialmente espirituais. Essa inteligência espiritual permite buscar sentido, propósito e um entendimento mais profundo da existência, conectando-os a algo maior e promovendo o desenvolvimento integral.

A inteligência espiritual unifica, integra e reveste-se do potencial de transformar o material surgido dos outros dois processos: razão e emoção. Ela fornece um centro de crescimento e transformação, dá ao eu, um centro ativo, unificado, gerador de sentido (Zohar, 2020, p. 21).

Para Zohar, o desenvolvimento da inteligência espiritual ocorre na medida em que o ser humano cultiva habilidades para explorar questões ligadas ao propósito e ao sentido da vida, além de estabelecer uma conexão profunda com algo maior, seja este denominado Deus, Universo, Consciência Cósmica ou outra forma de transcendência espiritual.

Zohar, (2020), considera a inteligência espiritual como a terceira inteligência humana e sugerem que, quando desenvolvido, o quociente espiritual (QS) pode proporcionar uma vida mais enriquecida, com maior autoconhecimento, propósito, direção pessoal e um forte senso de finalidade.

O QS é nossa bússola "na borda". Os problemas existenciais mais irritantes existem fora do esperado e do familiar, fora de regras dadas, além da experiência passada, além do que sabemos como resolver. Na teoria do caos, a "borda" é a linha entre a ordem e o caos, entre sabermos tranquilamente o que queremos e estarmos inteiramente perdidos. É também o lugar onde podemos ser os mais criativos. O QS, nosso senso profundo, intuitivo, de sentido e valor, é o nosso guia na borda. É nossa consciência. (Em hebraico, as palavras relativas à "consciência", "bússola" e "verdade oculta, interior, da alma" têm a mesma raiz.) Podemos usá-lo para nos tornarmos espiritualmente inteligentes sobre religião. O QS nos leva ao âmago das coisas, à unidade por

trás da diferença, ao potencial além de qualquer expressão concreta. Pode nos pôr em contato com o sentido e o espírito fundamental subjacentes a todas as grandes religiões. O indivíduo com alto teor de inteligência espiritual pode praticar qualquer religião, mas sem estreiteza, exclusividade, fanatismo ou preconceito. De igual maneira, pode ter qualidades extraordinariamente espirituais sem ser absolutamente religioso (Zohar, 2020, p. 27).

Para compreender quem uma pessoa realmente é, o significado que as coisas têm para ela e como elas impactam os outros, conferindo-lhes um sentido em seu próprio universo pessoal, é essencial explorar o QS.

Uma pessoa utiliza o Quociente Espiritual para projetar-se em direção ao pleno potencial de desenvolvimento que possui. Seu caráter é moldado por uma combinação entre experiências vividas e sua visão de mundo, marcada pela tensão constante entre o que ela é no presente e aquilo que poderia ser em sua melhor versão.

Nesse contexto, os indivíduos são frequentemente orientados pelo ego, focando em interesses pessoais, ambições materiais e uma visão autocentrada, todavia, eles também possuem a capacidade de ir além dessas limitações, desenvolvendo visões que transcendem o ego e se conectam a valores como bondade, beleza, perfeição, generosidade e sacrifício. Essas aspirações transpessoais auxiliam na superação do imediatismo do ego, direcionando para um sentido mais profundo de existência e realização pessoal. Sobre isso, Zohar (2020) afirma que:

O QS nos ajuda a superar nosso ego imediato e nos estendermos para as camadas mais profundas das potencialidades ocultas existentes em nós. Ajuda-nos a levar a vida em um nível mais profundo de sentido. E, finalmente, podemos usá-lo para enfrentar os problemas do bem e do mal, os problemas da vida e da morte, as origens mais profundas do sofrimento humano e, não raro, do desespero. Com excessiva frequência, tentamos racionalizá-los e eliminá-los com argumentos espúrios ou, então, somos por eles emocionalmente envolvidos ou arrasados. Para dominarmos nossa inteligência espiritual precisamos, em algum ponto no tempo, ter visto a cara do inferno, ter conhecido a possibilidade do desespero, da dor, do sofrimento profundo, da perda, e ter feito nossa paz com essas condições. “Quando somos unos com a perda”, diz o antigo texto chinês Tao Te Ching, “a perda é experimentada com satisfação.” Precisamos ter ansiado por longo tempo, na parte mais profunda de nosso ser, por um sentido que nos comova, pela sugestão de alguma coisa nova, alguma coisa pura, alguma coisa vivificadora. Nesse anseio, podemos ter esperança de encontrar o que aspiramos e compartilhar com outros os frutos dessa descoberta criativa (Zohar, 2020, p. 28).

Já Francesc Torralba (2013) discute que duas inteligências podem ser vistas como sinônimas e integradas numa única categoria, eliminando a necessidade de

uma terceira inteligência. Ele destaca a ênfase do século XXI em identificar e compreender essa forma de inteligência espiritual ou transcendente.

Francesc Torralba é um filósofo e pensador espanhol, doutor em Filosofia, Teologia, Pedagogia e História, Arqueologia e Artes Cristãs, conhecido por sua abordagem interdisciplinar, Torralba integra filosofia, espiritualidade e ética em suas reflexões. Ele desenvolve o conceito de inteligência espiritual, compreendido como a capacidade de perceber e viver a dimensão transcendental da vida, buscando sentido, propósito e plenitude existenciais.

Para Torralba, a educação deve formar os indivíduos não apenas intelectualmente, mas também espiritualmente e eticamente, preparando-os para os desafios da vida cotidiana e para uma compreensão mais profunda da existência. Torralba em sua obra “inteligência espiritual” (2013), ressalta que a inteligência espiritual complementa a inteligência emocional e lógico-racional, capacitando para o enfrentamento de sofrimentos, dores, criação de valores, criação de sentidos e significado na vida.

Segundo suas investigações, as pessoas que cultivam esta forma de inteligência, a última que tem sido explorada até o presente, são mais abertas à diversidade, têm uma grande tendência a perguntar-se sobre o porquê e o para que das coisas, buscam respostas fundamentais e, além disso, são capazes de enfrentar com coragem as adversidades da vida. De acordo com sua perspectiva, as pessoas espiritualmente inteligentes buscam uma concepção do mundo, tendem a dar valor a suas ações e ao conjunto de seu itinerário e de suas opções de vida (Torralba, 2013, p. 38).

Torralba reforça os autores dizendo que a inteligência espiritual possibilita alcançar significados profundos, refletir sobre os propósitos da existência e suas motivações mais elevadas. Trata-se de uma inteligência voltada para o eu interior, que enfrenta as questões fundamentais da vida e busca, a partir delas, respostas coerentes e fundamentadas. O autor adverte que a inteligência espiritual não deve ser confundida com experiências religiosas, pois é um aspecto antropológico, não de fé. Para ele, a crença religiosa é uma manifestação dessa inteligência, baseada em verdades sustentadas pela fé, não pela razão (Torralba, 2013, p. 42).

Para o autor, a vida espiritual não é exclusiva das pessoas religiosas; todos têm a capacidade de cultivá-la, tanto dentro quanto fora do contexto religioso. Torralba (2013) ainda reflete sobre os poderes da inteligência espiritual na busca do sentido da

existência, destacando dezessete aspectos que passaremos a descrever algumas delas:

*A busca de sentido:* para Torralba, a inteligência espiritual permite interrogar o sentido da existência, buscando respostas para as indagações humanas:

A pergunta pelo sentido é a primeira evidência de que o ser humano não é um mero fato natural. Ele está aberto a realidades e a valores que dão à sua vida dignidade. Seja qual for a formulação concreta, “Vale a pena viver?”, “A vida tem sentido?”, “O que posso esperar?”, são perguntas que deixam explícito o caráter misterioso da pessoa, caráter que aflora quando fazemos perguntas sobre nós mesmos e sobre o mundo. Quando se supera o nível das aparências acessíveis e se chega às raízes mais profundas, tem início uma intensa vida espiritual (Torralba, 2013, p. 42).

Segundo Viktor Frankl,(2006) psiquiatra e fundador da Logoterapia, há três caminhos principais para encontrar o sentido da vida, onde o sentido da vida é único para cada indivíduo e precisa ser descoberto em suas próprias circunstâncias.

De acordo com a logoterapia, podemos descobrir este sentido na vida de três diferentes formas: 1. criando um trabalho ou praticando um ato; 2. experimentando algo ou encontrando alguém; 3. pela atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável. A primeira, o caminho da realização, é bastante óbvia. A segunda e a terceira necessitam de uma melhor elaboração. A segunda maneira de encontrar um significado na vida é experimentando algo - como a bondade, a verdade e a beleza, experimentando a natureza e a cultura ou, ainda, experimentando outro ser humano em sua originalidade própria - amando-o (Frankl, 2006, p. 76).

Sendo assim, Torralba reforça que o sentido da vida não depende do tempo nem do espaço, mas no encontro com a razão pelo qual valha a pena viver e existir.

*o perguntar último:* que é a capacidade de interrogar e identificar questões fundamentais da existência, como por exemplo: Para que estou no mundo? O que esperar depois da minha morte? Ou o que vale a pena ser vivido? A inteligência espiritual não se satisfaz com o *como*, nem o *porquê*. Necessita conhecer o *para quê*? (Torralba,2013,p. 74)

*a capacidade de distanciar-se:* Segundo Torralba, quando tomamos distância de algo que nos aflige, conseguimos ver as coisas de outra perspectiva, sem a distância devida, ficamos presos ao contexto. Tomar distância nesse sentido, oportuniza ir além das nossas necessidades, transcender numa separação espiritual do mundo físico sem saímos dele.

Nesse sentido, ao visitar museus, percebo que o distanciamento é essencial para apreciar uma obra de arte em sua comunidade. Ele permite captar a harmonia entre formas e proporções e interpretá-la corretamente como técnicas de perspectiva,

A distância evita as lesões causadas pela proximidade e favorece uma experiência estética mais intensa, permitindo que o observador interprete melhor os simbolismos e emoções que a peça transmite.

Para Torralba “todo o distanciamento dá origem ao problema do sentido. Com ele, o ser humano se interroga sobre o dado originário de que é, à luz de um “ser mais”, de um “ser melhor”, que se abre a algo além de si mesmo, e com que não se identifica” (Torralba,2013,p. 83).

A autotranscendência: para Torralba, consiste em ir além movendo-se para um rumo desconhecido, o autor ressalta que a transcendência está para além da religiosidade. Segundo Torralba, o desenvolvimento criativo da inteligência espiritual permite transcender, é o que permite o ser humano mover-se rumo ao que não conhece. Transcender é um movimento de superação, de inovação e de criatividade. (Torralba,2013,p. 87).

*o assombro*: que difere da existência, mas a capacidade de se dar conta e admirar-se de sua própria existência e do mundo. Segundo Torralba:

Uma coisa é existir. Outra, muito diferente, é dar-se conta de que se existe. A planta existe, ocupa o lugar no espaço, dispõe de um tempo de vida, porém ela não sabe que existe. Nunca chegará a sabê-lo, nunca poderá tomar distâncias da realidade natural, nem perguntará pelo sentido de sua existência. A lagarta também existe, porém não sabe que tem o dom de ser, que goza desta maravilhosa possibilidade. Não experimenta a surpresa de existir, nem a vertigem do fluir temporal (Torralba,2013,p. 94).

Segundo Torralba, exceto o ser humano, nenhum ser vivo se surpreende com a sua própria existência, a admiração e a surpresa por existir é uma capacidade da inteligência espiritual. Torralba ( 2013,p. 98), reforça que “o assombro do ser humano é ainda mais forte quando enfrenta a morte pela primeira vez, com pela consciência, e junto com a finitude de toda existência também se lhe impõe a vaidade de todo afã”.

*O autoconhecimento*: para Torralba, a inteligência a espiritual possibilita o desenvolvimento do autoconhecimento, capacitando-nos a compreender emoções, pensamentos, memórias e perspectivas, com o objetivo de alcançar uma visão clara e autêntica de quem realmente somos. Segundo Torralba, quando a pessoa cultiva a inteligência espiritual, ela tem a capacidade para distinguir a personagem do ser, tendo capacidade de olhar o mundo como algo separado.

*conexão com algo maior*: para Torralba, implica estabelecer um vínculo profundo e significativo com o que está além do eu individual, como uma presença

divina, o universo ou uma força cósmica. Além disso, destaca-se a capacidade de buscar e encontrar um propósito maior, atribuindo sentido às experiências e desafios vívidos e abrange a vivência de valores e princípios éticos, que orientam a ação compassiva em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo ao redor. Por fim, a transcendência e a transformação pessoal são essenciais, pois permitem superar as limitações do ego e vivenciar estados de consciência expandidos, promovendo o crescimento e a renovação interior.

Torralba (2013), define a inteligência espiritual como a capacidade de avaliar os aspectos profundos da vida, apreciar a beleza, contemplar o mistério na natureza, buscar sabedoria e sentir-se parte do todo. Ela inclui superar a dualidade, ver o outro como um irmão na existência, valorizar o simbólico, seguir a chamada interior que guia ideais e valores, desenvolvendo-se pelo autoconhecimento e busca de sentido.

A inteligência espiritual também envolve a capacidade de religação, humor e ironia, refletindo a habilidade de rir de si mesmo e do mundo, adotando novas perspectivas.

Zohar (2020) enfatiza que uma atrofia espiritual tem sido observada na cultura moderna, caracterizada pela perda de valores fundamentais. O foco no imediatismo e em soluções rápidas tem deixado as pessoas despreparadas para lidar com a velhice, a doença e a morte. A sociedade tem se tornado insensível ao significado mais profundo dos símbolos e contextos existenciais. Como esse ponto foi alcançado?

A ideia de que a morte pode ocorrer a qualquer instante desperta em muitos um temor avassalador, mas, como nos lembra Torralba (2013), é justamente na fragilidade e no reconhecimento da nossa finitude que a inteligência espiritual se desenvolve e se fortalece. Diante da inevitabilidade da morte, é importante o questionamento de como vamos passar por essa fase, como uma fonte de medo ou como uma oportunidade de crescimento espiritual.

O autoconhecimento, peça central da inteligência espiritual, nos permite olhar para dentro e compreender nossas verdadeiras emoções, valores e limites. Esse processo nos oferece a possibilidade de lidar com a morte não apenas com medo, mas com uma serenidade ancorada na compreensão de nossa essência.

Vestir-se com a "roupa da inteligência espiritual" significa escolher um caminho de sabedoria, onde o reconhecimento da fragilidade humana abre portas para uma

vida mais autêntica e alinhada com nosso propósito. Torralba destaca ainda que o desenvolvimento dessa inteligência capacita o indivíduo a compreender e enfrentar a própria finitude e os sofrimentos inevitáveis da vida, promovendo uma busca por significado que abrange não apenas a sobrevivência material e emocional, mas também uma paz interior e uma visão equilibrada da existência e da mortalidade.

Em contraste, a angústia e o medo da morte são referentes ao desconforto existencial frente à nossa própria mortalidade, especialmente presente nas sociedades modernas que, segundo Zohar e Marshall, estão "espiritualmente atrofiadas". Essas sociedades muitas vezes perdem a capacidade de integrar simbolismos e significados espirituais em suas vidas cotidianas, o que leva a um distanciamento emocional em relação à morte e uma incapacidade de enfrentá-la de maneira serena.

A ausência de uma compreensão espiritual ou transcendental pode gerar uma cultura de medo e evasão da morte, já que, sem valores espirituais profundos, as experiências de doença, envelhecimento e morte se tornam fontes de desespero e alienação. A inteligência espiritual, nesse contexto, atua como um antídoto ao medo da morte, oferecendo uma base para que o ser humano lide com sua própria finitude e encontre significado e propósito mesmo em meio à dor e à perda. Torralba sugere que, ao cultivar essa inteligência, somos capazes de transcender a dimensão imediata do ego e nos conectar a algo maior, reduzindo o impacto negativo do medo da morte e promovendo uma flexibilidade mais importante da vida em sua totalidade.

Diante disso, fica a questão: com que "roupa" quero me vestir para seguir em frente? Escolho a armadura pesada do medo, que restringe e obscurece o caminho, ou me visto com a leveza da inteligência espiritual, que ilumina e orienta uma jornada de significado? Na última análise, essa escolha determina não só como lidamos com a morte, mas, principalmente, como vivemos.

## 5. CONCLUSÃO

### COM QUE ROUPA EU VOU? ARREMATES FINAIS

Não tenho medo da morte, mas sim medo de morrer  
 qual seria a diferença, você há de perguntar  
 é que a morte já é depois, que eu deixar de respirar  
 morrer ainda é aqui, na vida, no sol, no ar  
 ainda pode haver dor, ou vontade de mijar  
 “A morte já é depois já não haverá ninguém como eu aqui agora pensando  
 sobre o além já não haverá o além;  
 o além já será então não terei pé nem cabeça nem fígado, nem pulmão  
 como poderei ter medo se não terei coração?  
 Não tenho medo da morte, mas medo de morrer, sim morte e depois de mim,  
 mas quem vai morrer sou eu o derradeiro ato meu e eu terei de estar  
 presente assim como um presidente dando posse ao sucessor terei que  
 morrer vivendo sabendo que já me vou.  
 Então nesse instante, sim, sofrerei quem sabe um choque um piripaque, ou  
 um baque, um calafrio, ou um toque, coisas naturais da vida como comer,  
 caminhar, morrer de morte matada, morrer de morte morrida.  
 Quem sabe eu sinta saudade como em qualquer despedida.  
 (Gil, Gilberto, 1973)

Não tenho medo da morte, mas sim medo de morrer" ,diz a canção de Gilberto Gil. O medo da morte é o medo do que não se pode ver, do que não se pode tocar, o medo do vazio do além, mas o medo de morrer é a angústia do desconhecido que ainda envolve o ser humano aqui e agora.

Morrer é algo que acontece na vida, no sol, no ar, em qualquer lugar. Morrer é o medo do que virá enquanto o corpo ainda vive, enquanto o coração ainda bate, mas já sente a despedida. A morte, por sua vez, para alguns, de revela na promessa de um depois, uma realidade sem mais dor ou medo. Entre a morte e o morrer, há uma diferença sutil e infinita, uma linha tênue que separa o ocorrido do vívido, o final do processo. E é justamente no viver que o medo se constrói, não no fim, mas no caminho.

A morte pode ser comparada ao momento em que um bordado chega ao seu fim, um processo muitas vezes marcado pela angústia, como se cada ponto finalizasse uma parte de nós mesmos. Muitas pessoas fogem desse confronto, como quem evita o último ponto em uma peça de costura, temendo a sensação de desamparo que ele traz. Mas ao encarar essas angústias, o ser humano pode

descobrir novas reflexões sobre sua existência, como ao observar o bordado completo e compreender a beleza de cada ponto.

É crucial repensar como lidamos com a finitude. Em um mundo que prioriza a prolongação da vida a todo custo, é necessário refletir: até que ponto estamos dispostos a ir para garantir mais tempo de existência? Embora todos desejem viver, a questão central é: a que preço? Diante disso, surge uma pergunta: o que em nós sente medo da morte? Por que o ser humano teme tanto a morte? O que faz da morte algo tão assustador?

A conclusão de uma peça de roupa simboliza tanto o fim de um processo criativo quanto o surgimento de algo novo e completo. Cada ponto de costura, cada viés e cada acabamento representam etapas necessárias para transformar um simples tecido em uma vestimenta única. Da mesma forma, a finitude não é um encerramento absoluto, mas uma transição. Assim como um tecido cortado e ajustado se torna uma nova peça, a morte pode ser vista não como um ponto final, mas como a finalização de um ciclo e o início de uma nova forma de existência. Em outras palavras, a morte não representa apenas o fim de um ciclo, mas o início de um novo entendimento da realidade.

A inteligência espiritual, nesse sentido, pode ser vista como uma capacidade de aceitar a finitude de forma serena e profunda. Ao integrar a consciência da morte com uma perspectiva mais ampla e espiritual, somos capazes de reconfigurar nossa relação com a vida e com a morte. Como a obra literária que se encerra, nossa existência também é um ciclo que se completa para dar espaço a novas formas de compreensão e presença no mundo.

A inteligência espiritual permite-nos transcender as limitações do tempo e da finitude, vendo a vida e a morte mais profundamente. Em vez de temermos a morte, sugere vê-la como parte do contínuo fluxo da existência e como uma transição, não um fim, superando a visão materialista da vida.

A pergunta "**Com que roupa eu vou?**", que deu início a esta tese, transcende a simples escolha de vestuário para um evento e revela-se uma metáfora profunda para o preparo espiritual e cultural antes do encontro imediato com a morte. Em cada sociedade, a morte vestiu suas próprias "roupas", tecendo significados únicos e adornando-se com simbolismos que refletem as maneiras como diferentes épocas e

culturas e costuraram seus entendimentos sobre o fim da vida. Vimos que em cada tempo, cada sociedade a morte foi tecida de diferentes formas, refletindo a relação humana com a finitude e a busca por transcendência. Na Idade Média, ela era uma presença familiar, um fio entre a vida e o além, vivida no lar e cercada pelos entes queridos. No Romantismo, foi bordada com beleza e lirismo, transformando-se em uma passagem adornada de saudade e esperança. Contudo, com o tempo, esse tecido simbólico se desgastou. No século XX, a morte se tornou um pano escondido, frio e impessoal, afastada dos laços humanos e relegada aos hospitais, onde as despedidas se tornaram silenciosas e apressadas.

Assim como uma peça de roupa inacabada precisa de suas últimas costuras para ganhar forma, o ser humano, ao longo da vida, busca dar sentido à sua trajetória e preparar-se para o inevitável fim. A inteligência espiritual, nesse contexto, surge como um fio essencial que une a experiência da vida à compreensão da morte. Essa inteligência permite que o indivíduo transcenda o medo do fim, enxergando a morte não como uma ruptura abrupta, mas como uma transição. Assim como um tecido é cortado para ser remodelado, a finitude não representa um fim absoluto, mas um novo começo em outra forma.

Ao desenvolver a inteligência espiritual, o ser humano aprende a costurar um significado mais profundo para sua existência, aceitando a morte como parte do grande tear da vida. Cada cultura, ao longo da história, bordou sua própria narrativa sobre a finitude, e hoje, podemos encontrar na espiritualidade um viés que permite lidar com a morte com mais serenidade, compreendendo-a como um acabamento necessário na peça da existência. Afinal, mesmo o fio que se rompe no tear não desaparece, ele apenas se entrelaça em um novo padrão de continuidade.

Essa relação reflete a necessidade humana de compreender e lidar com a finitude da vida. A inteligência espiritual se apresenta como um meio de mitigar o medo da morte, oferecendo uma perspectiva de transição ao invés de um término abrupto. Tradições espirituais e filosóficas que interpretam a morte como uma passagem podem reduzir a ansiedade relacionada à finitude, promovendo uma visão mais serena da existência. Assim, ao desenvolver a inteligência espiritual, os indivíduos podem alcançar uma maior aceitação da morte, compreendendo-a como parte integrante do ciclo natural da vida.

A vida humana é uma trama que vai se formando com os dias, os momentos e as escolhas que fazemos. E, de maneira paradoxal, a morte também é parte dessa tessitura, com suas costuras e remendos, que muitas vezes são invisíveis, mas sempre presentes. Assim como um tecido que se desgasta com o tempo e com o uso, a vida se desgasta na medida em que os anos avançam, mas a morte, longe de ser um ponto de ruptura, aparece como uma transição, uma troca de tecidos ou de peças de vestuário, um véu que vai caindo lentamente, revelando, com delicadeza, a fragilidade do ser.

Os bordados da vida, feitos com as linhas das nossas experiências, muitas vezes são interrompidos pelo fio invisível da morte. Porém, ao invés de ser um corte, a morte é uma espécie de remendo, que integra o fim de um ciclo ao início de outro, como se o tecido da existência fosse reparado e restaurado em um novo padrão. Cada vida é um bordado único, e cada morte, um ponto que, de alguma forma, perpetua o design maior do cosmos.

A morte ensina que a vida não é uma linha reta, mas um emaranhado de linhas, fios e pontos que se cruzam de formas inesperadas. A costura das nossas jornadas vai se entrelaçando com a costura das outras vidas, criando um padrão comum que, muitas vezes, não conseguimos enxergar.

Para Alper, a inteligência espiritual está relacionada à conexão com algo maior, seja uma presença divina, o universo ou uma força cósmica, permitindo ao indivíduo transcender sua própria existência. Esse conceito abrange a busca por um propósito significativo na vida, atribuindo sentido às experiências e desafios enfrentados. Além disso, a vivência de valores éticos e a prática da compaixão são aspectos fundamentais, orientando ações mais conscientes e harmoniosas.

A transcendência e a transformação pessoal desempenham um papel essencial, pois possibilitam superar as limitações do ego e expandir a consciência, promovendo o crescimento interior e um estado de renovação contínua. Dessa forma, a inteligência espiritual se torna um tecido essencial da existência, entrelaçando a busca por significado com a vivência plena da realidade.

Freud, ao refletir sobre a pulsão de morte, sugeriu que ela é uma força invisível, uma espécie de tecido que se forma nas sombras da psique humana, moldando nossos medos e ansiedades. Ela não é uma ruptura, mas uma parte do tecido psíquico

que nos define. Para Jung, por sua vez, a morte é como uma etapa do grande bordado da alma, uma transição necessária para a individuação. A morte não é um fim, mas uma virada na trama da existência, como se a linha que liga a vida à morte fosse, na verdade, um contínuo, um viés que atravessa o tecido de forma imperceptível, mas profunda. A morte, nesse sentido, não interrompe, mas altera a forma do que já estava tecido, trazendo novos padrões e significados à trama da vida.

Porém, o ser humano, muitas vezes, teme esse remendo final, temendo o “desfiar” da sua existência, o fim da linha que o define. A sociedade, com seus ritmos apressados, tenta esconder o desgaste natural do tecido da vida, negando a morte, coberta por um véu de ilusões e distrações. Mas a verdade é que a morte, como o desgaste do tecido, é inevitável. Assim como o tecido de uma roupa desgasta, se rasga ou se parte, a vida também segue esse processo, e a morte é o último ponto que dá acabamento à nossa trajetória.

A inteligência espiritual, nesse contexto, surge como uma forma de aprender a ver o design maior da vida e da morte. Ela nos permite compreender que a morte não é o corte final, mas um bordado necessário que acrescenta uma camada de profundidade à trama da existência. Ao desenvolver essa inteligência, nos tornamos mais conscientes de que nossa vida é um tecido que se transforma continuamente, com os fios de nossas experiências se entrelaçando com os fios da existência de outros seres. A morte, em vez de ser uma interrupção abrupta, se torna uma transformação, uma reconfiguração da linha que continua a tecer, de alguma forma, a rede do universo.

Assim, a morte pode ser vista como o véu que, lentamente, cai sobre a nossa existência, não de forma abrupta ou dolorosa, mas como parte de um processo natural de transformação. O véu que cobre a face da morte não é um manto de desespero, mas uma peça que revela uma nova compreensão da vida, permitindo que o tecido da nossa experiência seja completado com serenidade. O remendo final não é uma falha, mas uma conclusão que dá sentido à costura, ao bordado e ao tecido de nossa vida. A morte, portanto, não é um fim, mas uma parte da trama que vai se desfiando, nunca se rompendo por completo, pois as linhas da existência continuam a se entrelaçar, conectando-nos uns aos outros em um design maior, que transcende a finitude humana.

Ao refletir sobre a morte, somos chamados a aprender com a arte do bordado e da costura: a vida é uma obra contínua, cheia de remendos e transformações, onde cada fio tem seu lugar e cada ponto final se insere em um novo padrão, que vai se construindo sem pressa, com paciência e significado.

A inteligência espiritual nesse sentido, pode oferecer uma perspectiva única sobre a morte, ajudando a enxergá-la não como um fim absoluto, mas como parte de um processo contínuo. Através dela, desenvolve-se uma compreensão serena e profunda da existência e da morte, fornecendo recursos internos para lidar com o medo da finitude.

A inteligência espiritual permite que o indivíduo encontre propósito e significado na vida, ou que torne a morte menos assustadora, pois há uma sensação de realização. Práticas e reflexões espirituais podem ajudar a integrar a morte como parte natural da vida, promovendo serenidade diante do desconhecido. De acordo com Francesc Torralba e Danah Zohar, a inteligência espiritual envolve a autoconsciência, a conexão com algo maior, a busca por um propósito maior e a vivência de princípios éticos. Além disso, a transcendência e a transformação pessoal são fundamentais para o crescimento espiritual e a superação do medo da morte.

A morte não nos apaga, mas nos reinventa, e ao aceitá-la, deixamos de temê-la, podendo viver com mais leveza e profundidade, sabendo que a linha da vida, em seu contínuo movimento, nunca realmente se rompe. Ela se transforma, como os tecidos que compõem o nosso ser.

Como todas as costuras, percebo a existência de alguns fios soltos ao longo do tecido, como a complexidade da relação entre espiritualidade e morte e a necessidade de métodos de análise mais integrativos para captar a diversidade das experiências individuais. Refletir sobre esses pontos permite vislumbrar novas linhas de pesquisa e intervenções que abordem a morte de uma perspectiva espiritual, fornecendo novas costuras de apoio e promovendo uma abordagem holística, que contemple tanto os aspectos psicológicos quanto espirituais, e incentive uma compreensão mais compassiva e integrativa da jornada final.

A motivação e entendimento sobre a inteligência espiritual e a morte através de explicação racional e científica para a fé religiosa levanta questões interessantes sobre a origem da crença no divino. No entanto, não é necessário que possamos

provar cientificamente nossa capacidade de sentir o divino para reconhecê-la como uma experiência legítima.

A busca por sentido e transcendência já faz parte da natureza humana, algo que transcende a necessidade de comprovações. O vínculo com o sagrado, a percepção do divino, não se restringe à razão pura ou à evidência científica, mas se manifesta nas emoções, nas experiências espirituais e na capacidade humana de se conectar com algo maior, algo que, para muitos, é vivido e sentido de maneira profundamente pessoal e única. A crença em Deus ou em forças superiores pode, portanto, ser uma expressão dessa dimensão transcendente da existência, independente da validação científica.

Diante disso, fica a questão: com que "roupa" quero me vestir para seguir em frente? Escolho a armadura pesada que restringe e obscurece o caminho, ou me visto com a leveza da inteligência espiritual, que ilumina e orienta uma jornada de significado? Na última análise, essa escolha determina não só como lidamos com a morte, mas, principalmente, como vivemos.

Ao longo deste trabalho, percorri um caminho de costura quase invisível e solitário, onde a morte se fez presente de maneira inesperada, engasgando-me diversas vezes ao tentar dar continuidade a essa escrita. A morte, então, foi se apresentando com novas roupas, com suas múltiplas vestes, não como um simples fim de ciclo, mas como um tecido contínuo, entrelaçado na trama da vida. Ela me acompanhou como uma sombra silenciosa, porém constante, que, paradoxalmente, revelou-se como parte integrante e indissociável da existência.

Como na infância, quando minha mãe, com suas mãos experientes, desenhava e cortava, ajustava e apertava, costurava com carinho o destino das peças, assim também a minha compreensão da morte foi sendo moldada, entre laços e pontos, ao longo de toda minha pesquisa.

A partir dessas costuras, vislumbro possibilidades de novas roupas serem produzidas, tornando a informação e educação sobre a morte relevante. Faz-se necessário refletir sobre a importância de uma educação para a morte? Preparamos as crianças para assumirem diversos papéis sociais, mas muitas vezes as privamos de uma compreensão real sobre a finitude da vida e de como lidar com suas emoções em relação à morte. Ao não abordarmos esse tema de forma aberta e consciente, não

estamos apenas negligenciando um aspecto fundamental da experiência humana, mas também limitando a capacidade de as pessoas se prepararem para lidar com a perda e o luto.

A educação para a morte, pode ajudar a costurar essas emoções, promovendo um entendimento mais acessível e saudável do processo de morrer. A comunicação aberta e o suporte emocional são cruciais para que tanto o indivíduo quanto seus entes queridos possam vivenciar a morte de forma mais tranquila, permitindo-lhes enfrentar esse momento com dignidade e resiliência

A morte, como a última peça do vestuário da vida, se apresenta ora de forma delicada, ora abrupta, mas sempre marcada pela necessidade de ajustes que a vida nos impõe. O que aprendi é que, assim como a roupa que minha mãe criava, a morte se veste de maneira única para cada ser, refletindo as diversas formas de viver e de partir, com suas próprias cores, formas e texturas. Em cada despedida, há uma costura que se desfaz, mas também há remendos, ajustes e reencontros possíveis no vazio que se instala.

Minha jornada de entendimento se entrelaçou com as leituras e as experiências de vida, cada uma como um fio que, ao ser puxado, desvela novas camadas de significado. A morte se apresentou não apenas como o fim de um corpo, mas como uma transição, um desnudamento da alma que se permite partir para outros caminhos. Como a roupa que se entrega ao cliente, a morte também é uma entrega, onde o ser se despede de sua forma terrena, mas continua sua trajetória, de outras maneiras.

Nas culturas que exploramos, a morte aparece como um ritual de costura e de recomposição do luto. Como o velório que se desenrolou no sertão, com suas paradas e homenagens, a despedida é um processo que, embora doloroso, também é um remendo da dor, onde o coletivo se reúne para suavizar a dor da ausência. Ali, no abraço, no gesto de servir café, na visita constante, cada um foi, de alguma maneira, costurando o espaço do outro, um fio de consolo, um tecido de cumplicidade.

Na pandemia, quando a morte veio sem aviso, sem a possibilidade de uma despedida visível, sentimos o corte abrupto de um fio que nos conectava ao ser querido. Não poder escolher a roupa do morto, não poder dizer as palavras finais, foi como perder a linha que nos unia a ele. E esse vazio, essa lacuna, se fez uma costura

que, por vezes, leva mais tempo a ser refeita, mas que também se torna um aprendizado doloroso e necessário.

É nesse contexto de dor e perda que a inteligência espiritual entra como uma agulha que pode dar forma a esse tecido despedaçado. Ao cultivarmos a inteligência espiritual, podemos aprender a costurar de novo a nossa relação com a vida e a morte, dando a cada ponto o seu significado. Como uma costureira que domina a arte de tecer, a inteligência espiritual nos permite fazer ajustes delicados na nossa percepção da finitude. Ela nos ensina que, ao invés de temer a morte, podemos aceitar que ela é parte do grande tecido da existência, um fio que nunca se quebra, apenas se transforma.

Assim como aprendemos a costurar e a ajustar uma peça, a inteligência espiritual nos ajuda a ajustar nossa visão sobre a vida. Ela nos proporciona a capacidade de entender que a morte não é uma ruptura, mas uma transição, e que a nossa jornada aqui na Terra tem um propósito que vai além do imediato, além do visível. Ela permite que, mesmo na dor da despedida, possamos ver além da tristeza e encontrar significado, como se a perda fosse apenas um ponto em uma costura maior, que ainda está por vir.

Quando a inteligência espiritual se entrelaça com o processo de luto, ela desempenha um papel crucial ao transformar o medo da morte em aceitação e serenidade. Em vez de vivermos com temor, passamos a compreender que cada perda faz parte de um movimento contínuo que nos conecta à eternidade. A inteligência espiritual nos prepara para essa aceitação, vendo a morte como uma etapa do processo e não como o fim.

Atualmente, a morte é frequentemente tratada com uma frieza que a distância da convivência humana. No entanto, ao integrar a inteligência espiritual, podemos transformar esse ciclo de dor e medo. Ela nos permite ver além da separação física, compreendendo a morte como uma transição. Em vez de temê-la, podemos aceitá-la como parte integrante do ciclo da vida, o qual, apesar de suas perdas e rupturas, continua a ser tecido com esperança, dignidade e aceitação.

Assim, podemos ressignificar a morte, não como um ponto final, mas como a última linha de um bordado complexo, cheio de significados que transcendem a dor e trazem compreensão e paz. Este entendimento confere serenidade e transforma a

percepção da morte, permitindo-nos enfrentá-la com dignidade e compreensão, ao invés de medo. E ao aprender a costurar nossa inteligência espiritual, o ser humano se aproxima de entender a morte não como um fim, mas como uma nova etapa, um novo tecido, uma nova forma a ser conhecida. Como uma roupa bem-feita, a vida e a morte se tornam aspectos de uma mesma costura: ela nos veste, nos conforta, e nos prepara para o que vem a seguir.

Assim, esta tese foi costurada com carinho, com dedicação e com o aprendizado de muitos fios que, mesmo frágeis, se entrelaçam para dar sentido à perda. E ao finalizar este trabalho, me vejo como minha mãe ao entregar a roupa pronta. É hora de entregar as palavras e desapegar dessa peça que fez e fará parte do meu guarda-roupa, mas também permitir que outros a usem e continue seu caminho, sem pressa, com cuidado, como um tecido que, aos poucos, vai sendo acolhido pela alma.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### O GUARDA-ROUPA DO CONHECIMENTO

ABRANTES, José; ABRANTES, Maria Helena Barbosa. Por que as mulheres são mais inteligentes que os homens? Rio de Janeiro: WAK, 2009.

ALBERY, Nicholas; WIENRICH, Stephanie (eds.) The New Natural Death Handbook. Londres: Virgin, 2000.

ALMEIDA, Letícia Gonçalves Alfeu de. O papel da memória na pedagogia da morte (século XV). 2013. 154 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, 2013.

ALPER, Matthew. A parte divina do cérebro: como a fé religiosa surgiu no cérebro humano. São Paulo: Editora A Girafa, 2008.

ALVES, Rubem. A morte como conselheira. In: CASSORLA, Roosevelt M. S. (Coord). Da morte. Campinas: Papyrus, 1991.

ANDRADE, C. D. Corpo. Companhia das Letras, (2015).

ARANTES, A. C. Q. A morte é um dia que vale a pena viver. Rio de Janeiro: Sextante, 2019.

ARIÈS, P. História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

ARIÈS, P. O Homem Diante da Morte. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

BANDEIRA, Manuel. Manuel Bandeira: poesia completa e prosa, volume único. Prefácio, organização e estabelecimento do texto André Seffrin. 5 ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009.

- BANDEIRA, Manuel. Meus poemas preferidos. 8ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- BAYARD, J. P. Sentido oculto dos ritos mortuários: Morrer é morrer São Paulo: Paulus, (1996).
- BEAUREGARD, M. O'LEARY, D. O cérebro espiritual: uma explicação neurocientífica para a existência da alma . Tradução de AP Santos. 3.ed. Rio de Janeiro: Best-Seller, 2023.
- BECKER, E. (1976). A negação da morte. 19º ed. Rio de Janeiro, Record, 2024 Nova Fronteira.
- BÍBLIA. Bíblia Sagrada. Tradução de Fernando. 3ª Edição. Rio de Janeiro - RJ: Editora NVI, 2007.
- BORGES, Maria Eliza Linhares. História & Fotografia. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- CANABARRO, Ivo. Fotografia, história e cultura fotográfica: aproximações. In: KERN, Maria Lúcia Bastos (Org.). [et al...]. Revista de Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre: PUCRS, v. XXXI, n. 2, p. 25, dez. 2005.
- CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede. 6ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- COINCY, Gautier de. Miracles de Nostre Dame, Ed. E. F. Konig, 4vol, Genève: Libraire Droz, 1955-1970.
- DE LUCA, Derlei Catarina. Além da lenda. Florianópolis, SC: Assembléia Legislativa do Estado de Santa Catarina, Coordenadoria de Divulgação, 2010. 148 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARRI, Félix. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DELUMEAU, Jean. Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). (trad. Álvaro Lorencini). Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DEVINE, Megan. Tudo bem não estar tudo bem: Vivendo o luto e a perda em um mundo que não aceita o sofrimento. Rio de Janeiro: Sextante, 2021.

DURKHEIM, Emile. Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; o suicídio; as formas elementares da vida religiosa. Émile Durkheim; seleção de textos de José Arthur Giannotti; traduções de Carlos Alberto Ribeiro de Moura et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo Perspectiva, 2011.

EVANS-WENTZ, W. Y. O Livro Tibetano dos Mortos. São Paulo: Pensamento, 2015.

FERREIRA, Soraya Cristina Dias Freud & Jung: do complexo de Édipo à alma naturalmente religiosa [recurso eletrônico] / Soraya Cristina Dias Ferreira. - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

FRANÇA, V. Paradigmas da Comunicação: conhecer o quê? *In*: MOTTA, L. G.; Brasília: UnB, 2001.

FRANKL, Victor. Em busca de sentido. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 2006.

FRÉDÉRIC Lenoir, Jean-Philippe de Tonnac, La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et de croyances (Bayard, 2004), 894. (our translation).

FREUD, S. (1930) O mal-estar na civilização. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (v. XXI, pp. 75-171). Rio de Janeiro, RJ: Imago. 1977d.

FREUD, Sigmund. Além do Princípio do Prazer. Rio de Janeiro: Imago, 1920.  
GARDNER, Howard. Inteligências múltiplas: a teoria na prática. Porto Alegre: Artmed, 1995.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id. Rio de Janeiro: Imago, 1923.

FREYRE, Gilberto.(1933). Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. Cem anos de solidão. 112. ed. Trad. Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Record, 2019.

GARCIA-ROZA, L.A. Freud e o Inconsciente. 29 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

GODELIER, Maurice (Org.). Sobre a morte: invariantes culturais e práticas sociais. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017.

GOLEMAN, D. Inteligência Emocional. Rio de Janeiro: Objetiva. 1995.

GORER, Geoffrey. "Pornography of death". Encounter, Issue Nº16, October.1955.

Gil, G. & Zappa, R. Gilberto bem de perto. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira.

HERZLICH, C. Os encargos da morte. Rio de Janeiro: UERJ/IMS, 1993.

HORVILLEUR, Delphine. Viver com nossos mortos: pequeno tratado de reconforto. Tradução de Ari Roitman. 2. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2023.

HUIZINGA, John. O outono da Idade Média. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2010.

JAFFÉ, Aniela; ROHN, Liliane Frey; FRANZ, Marie-Louise von. A morte à luz da psicologia. São Paulo: Cultrix. 1995.

JUNG, C. G. A natureza da psique. (1971). OC vol. VIII/2. 3º ed. Vozes, Petrópolis: 1991.

JUNG, C. G. Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. (1976). OC vol. IX/2. Vozes, Petrópolis: 1982.

JUNG, C. G. O eu e o inconsciente. (1971). OC vol. VII/2. 12º ed. Vozes, Petrópolis: 1987.

JUNG, C. G. O Eu e o Inconsciente. Petrópolis: Vozes, 1978.

JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. (1976). OC vol. IX/1. 6º ed. Vozes, Petrópolis: 2008.

JUNG,C. G. Os Arquétipos e o Inconsciente coletivo. CW vol. 9/1. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG,C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. v. 9-1. 7ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011b.

JUNG,C.G. A natureza da psique / C.G. ; tradução de Mateus Ramalho Rocha. – Petrópolis, Vozes,2014.

JUNG,C.G. Espiritualidade e Transcendência. (B. Dorst & N., Schneider, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JUNG,C.G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Tradução Maria Luiza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

JUNG,C.G. Prefácio. In EVANS-WENTZ, W. Y. O Livro Tibetano dos Mortos. São Paulo: Pensamento, 2015.

JUNG, Carl Gustav. Memórias, sonhos, reflexões (1961). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

JUNG, Carl Gustav. A Natureza da Psique. Petrópolis.RJ: Vozes, 2013.

KOVÁCS,M.J.(1992) .Morte e desenvolvimento humano.3ªed. São Paulo: Casa do Psicólogo,1992. 243 p.

KÜBLER-ROSS, Elizabeth . Sobre a morte e o morrer: o que os doentes terminais têm para ensinar a médicos, enfermeiras, religiosos e aos seus próprios parentes. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

LANDSBERG, Paul Ludwig. Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios. Rio de janeiro: Contraponto, 2009.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. Vocabulário da Psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, Jacques. A Bolsa e a Vida. Economia e religião na Idade Média. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

LOURAU, R. (1983). Genèse du concept d'implication. Pour, 88,14-18.

LOURAU, R. (2004a). Pequeno manual de análise institucional. In S. Altoé (Org.). René Lourau - Analista institucional em tempo integral. (pp. 122-127). São Paulo: Hucitec.

MANNIX K. Precisamos falar sobre a morte. 1ª ed. Rio de Janeiro: Sextante; 2020.

MARANHÃO, J. L. S. O que é morte. 2 ed. São Paulo/; Brasiliense, 1986.

MARK, Joshua J. Religious Responses to the Black Death. World History Encyclopedia. 16 abr. 2020.

MARTINELLI, Marcelo. Cartografia Temática: Caderno de Mapas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

MARTINS, José de Souza. História e arte no Cemitério da Consolação. São Paulo : Secretaria de Cultura : Secretaria de Serviços, 2013.

MARTINS, Moisés de Lemos. Crise no castelo da cultura. Coimbra: Grácio, 2011.

MAYER, J. D.; SALOVEY, P. What is emocional intelligence? In: SALOVEY, P.; D. J. SLUYTER (Org.). Emotional development and emocional intelligence: Educational implications. New York: Basic Books, 1997.

MELO NETO, João Cabral de. . Morte e vida Severina: e outros poemas para vozes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996

MENEZES, Rachel Aisengart Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos. Rio de Janeiro : Garamond : FIOCRUZ, 2004.

METZ, Cristian Leandro. Uma deferência aos mortos de Osório/RS: a veste como objeto ritual e as memórias da prática do rito funerário da Coberta d'Alma. 2016. 137 f. Dissertação (Mestrado em Processos e Manifestações Culturais) - Feevale, Novo Hamburgo, RS, 2016.

MORIN, Edgar. O Homem e a Morte. Tradução: João Guerreiro Boto e Adelino dos Santos Rodrigues. Portugal: Publicações Europa-América; LDA, 1976.

MOTTA, Antonio. À flor da pedra. Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros. Recife: Fundação Joaquim Nabuco Editora Massangana, 2009.

OLIVEIRA, Renato Alves de Teologia da morte. São Paulo, SP : Edições Loyola, 2023.

PARKES, Colin Murray. Luto: Estudos sobre a perda na vida adulta. Ed. Summus, 1998.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (orgs.). Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulinas, 2020.

PIAGET, J. Psicologia e Pedagogia. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Forense/ Universitária, 1976.

PIRES J, Herculano. Educação Para a Morte. São Paulo. Ed. Correio Fraternal. 1984.

PISETTA, É. E. MORTE E FINITUDE. Síntese, 2007.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Prefácio. In: LAPLANTINE, François. Aprender Antropologia. São Paulo: Brasiliense, 2003.

RAMACHANDRAN, V. S., & Blakeslee, S. Fantasmas no Cérebro: uma investigação dos mistérios da mente humana (2ª ed.). (A. Machado, Trad.) Rio de Janeiro, R.J, Brasil: Record, 2004.

REIS, João José. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, São Paulo, Cia. das Letras, 1991.

- REIS, Zenir Campos. Augusto dos Anjos: poesia e prosa. São Paulo: Ática, 1977.
- RINPOCHE, S. O Livro Tibetano do Viver e do Morrer. São Paulo: Palas Athena, 1999.
- RIVIÈRE, C. Os ritos profanos Petrópolis: Vozes. (1997).
- RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- RODRIGUES, José Carlos. Tabu da morte. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- ROLNIK, Suely. Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- ROSA, J. G. Primeiras estórias 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p.14-48.
- ROUDINESCO, Elisabeth. Dicionário de psicanálise/Elisabeth Roudinesco, Michel Plon; tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SCHIMITT, J. L. de M. Vestuário e comportamento de luto no Brasil oitocentista. 13º colóquio da moda. Unesp. São Paulo. 2017.
- SCLIAR M. O olhar médico: crônicas de medicina e saúde. São Paulo: Ágora; 2005.
- STALLYBRASS, Peter. O casaco de Marx: roupas, memória, dor. São Paulo: Autêntica, 2000.
- THOMAS, L. V. Anthropologie de la Mort. Paris: Payot, 1976.
- TORRALBA, Roselló Francesc. Inteligência Espiritual. Tradução João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis.RJ: Vozes, 2013.
- VALERA, L. MORTE NO HINDUÍSMO: TRANSMIGRAÇÃO E LIBERTAÇÃO. Religare, 2016.
- ZOHAR, Danah; MARSHALL, Ian. Q S: Inteligência espiritual. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Viva livros, 2020.

**SÍTIOS CONSULTADOS NA INTERNET:**

A SETE Palmos. Alan E. Ball. EUA: HBO, 2001. Série de TV exibida pela plataforma Netflix.

AH. Aventuras na história. Criança morta, ao centro, junto com seus irmãos / Crédito: Domínio público. Disponível em:

<<https://aventurasnahistoria.com.br/noticias/galeria/historia-o-que-eram-as-fotos-post-mortem.phtml>>. Acesso em maio 2024.

ANA Nóbrega. Karma: conceito, funcionamento e exemplos. ECYCLE, 2023. Disponível em: <<https://www.ecycle.com.br/karma/>>. Acesso em setembro 2024.

ARS Moriendi. Provença. Século XV. Disponível em: <<https://tendimag.com/tag/ars-moriendi/>>. Acesso em 10 de novembro 2024.

BRUEGEL, o Velho O Triunfo da Morte (c.1562) de (1525-1569). Óleo sobre madeira, 117 x 162 cm, Museo del Prado, Sala 025. Disponível em: <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/el-triunfo-de-la-muerte/d3d82b0b-9bf2-4082-ab04-66ed53196ccc>>. Acesso em agosto 2024.

BÚSSOLA. Plataforma de conteúdo na Exame, 2023. Disponível em: <<https://exame.com/bussola/como-a-tecnologia-e-a-inovacao-podem-contribuir-para-o-momento-de-luto/>>. Acesso em 24 maio 2024.

COINCY, Gautier de. Miracles de Nostre Dame, Ed. E. F. Konig, 4vol, Genève: Libraire Droz, 1955-1970. Disponível em:

<<https://periodicos.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/31036/24655>>. Acesso em dezembro 2024.

CONTORNANDO a morte. Pailin Wedel. Tailândia, 2018. Série de TV exibida pela plataforma Netflix.

COSTA, Ricardo da. O Triunfo da Morte (c.1562) de Bruegel, o Velho (c.1525-1569) Uma leitura sonora do macabro espetáculo artístico. BRATHAIR (ONLINE), v. 20, p.

320-352, 2020. Disponível em: <<https://www.ricardocosta.com/artigo/o-triunfo-da-morte>>. Acesso em março 2024.

EXAME. Como a tecnologia e a inovação podem contribuir para o momento de luto. *Bússola*, 2023. Disponível em: <<https://exame.com/bussola/como-a-tecnologia-e-a-inovacao-podem-contribuir-para-o-momento-de-luto>>. Acesso em 24 maio 2024.

FACEBOOK. *Central de ajuda* . Disponível em: <https://www.facebook.com/help> .

FUNERAL Home. *Aceita um bem velado*. São Paulo, 2011. Disponível em: <[https://www.funeralhome.com.br/noticia/revista-veja\\_-aceita-um-bem-velado](https://www.funeralhome.com.br/noticia/revista-veja_-aceita-um-bem-velado)>. Acesso em 28 novembro 2024.

GARNIER Pierre. *Dança Macabra* Biblioteca Municipal de Grenoble, Grenoble, França. 1728. Disponível em: <<http://www.dodedans.com/Dparis-1486.htm>>. Acesso em outubro 2024.

GAUTIER de Coincy (1177-1236). *La Vie et les miracles de Notre-Dame*. França (c. 1260-1270). In: VORONOVA, Tamara e STERLIGOV, Andréï. *Manuscrits enluminés occidentaux VIII-XVI siècles à la Bibliothèque nationale de Russie de Saint-Pétersbourg*. England/Russie: Edits. D'Art Aurora/Parkstone, 1996, p. 69. Disponível em: <<https://daidademedia.blogspot.com/2014/04/a-morte-do-usuario-e-do-mendigo.html>>. Acesso em dezembro 2024.

HEMEROTECA digital brasileiro. *Marmota Fluminense: Jornal de Modas e Variedades* (RJ) - 1854 a 1858. Disponível em: <[https://hemerotecapdf.bn.gov.br/706914/per706914\\_1857\\_00812.pdf](https://hemerotecapdf.bn.gov.br/706914/per706914_1857_00812.pdf)>. Acesso em julho 2024.

HEMEROTECA Digital da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro de 1875, ed. 32, p. 224. Ano 1854\Edição 00442 (1). Disponível em: <<https://bit.ly/3dLgvv7>>. Acesso em julho 2024.

HOLANDA, Maria Júlia Batista de. *Consciência espiritual no ato docente*. 2014. 167 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica de Brasília, Brasília,

2014. Disponível em: <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/handle/123456789/770>. Acesso em março 2022.

HOUSE of Models. Funeral Chic: Quando a Moda Faz as Pazes com a Morte e Renova Votos com a Vida, 2020. Disponível em: <https://houseofmodels.com.br/2024/08/19/funeral-chic-quando-a-moda-faz-as-pazes-com-a-morte-e-renova-votos-com-a-vida/>. Acesso em novembro 2024.

INSTITUTO Nacional de Bellas Artes y Literatura. Disponível em: <https://inba.gob.mx/recinto/46/museo-mural-diego-rivera>. Acesso em janeiro 2025.

INSTITUTO NACIONAL DE CÂNCER - INCA (Brasil). A avaliação do paciente em cuidados paliativos / Instituto Nacional de Câncer. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em:

[https://www.inca.gov.br/sites/ufu.sti.inca.local/files/media/document/completo\\_serie\\_cuidados\\_paliativos\\_volume\\_1.pdf](https://www.inca.gov.br/sites/ufu.sti.inca.local/files/media/document/completo_serie_cuidados_paliativos_volume_1.pdf) . Acesso em novembro 2024.

LEÃO, Deusilene Silva de. Inteligência Espiritual em contraposição a cultura normótica: Os desafios do novo paradigma. 2017. 211 f. Tese (Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3839>. Acesso em abril 2022.

LIMA Silva, Maria dos Remédios . Inteligência espiritual em um colégio confessional de Porto Alegre/RS, 2017. (Dissertação De Mestrado) Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7371>. Acesso em maio 2022.

MANUEL Sanches. Olhar Budista. Budismo, Meditação, Vida e Cultura. Disponível em: <https://olharbudista.com/2024/03/05/bardo-thodol-o-processo-da-morte-e-dos-pos-morte-de-acordo-com-o-livro-tibetano-dos-mortos/#6-bardos>. Acesso em fevereiro 2025.

MARTINS, José de Souza. História e arte no Cemitério da Consolação. São Paulo: Secretaria de Cultura. Disponível em:

<[https://biblio.fflch.usp.br/Martins\\_JS\\_659\\_2449762\\_HistoriaEArteNoCemiterioDaConsolacao.pdf](https://biblio.fflch.usp.br/Martins_JS_659_2449762_HistoriaEArteNoCemiterioDaConsolacao.pdf)>. Acesso em 21 fevereiro 2025.

MELO NETO, João Cabral. *Duas águas - Poemas reunidos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 47. Disponível em: <<https://panorama-direitoliteratura.blogspot.com/2013/10/poesia-joao-cabral-cemiterios.html>>. Acesso em julho 2024.

MENDES, Mary Jane Shalders Pereira. O conceito de "inteligência espiritual". 2016. 104 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/19714>. Acesso em abril 2022.

MET. The Metropolitan Museum of Art, Nova York. A morte lhe cai bem: um século de trajes de luto, 2009. Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/exhibitions/listings/2014/death-becomes-her/gallery-views>>. Acesso em 28 novembro 2024.

METZ, C. L. Resenha do documentário "A coberta d'alma - um ritual para os mortos de Osório". *ILUMINURAS*, Porto Alegre, v. 16, n. 38, 2015. DOI: 10.22456/1984-1191.57442. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/57442>>. Acesso em 1 março 2025.

MORAES, Fabricio Fonseca. Algumas reflexões acerca da Morte e seu simbolismo. Centro de Psicologia Analítica do Espírito Santo, 2025. Disponível em: <<http://www.psicologiaanalitica.com/algumas-reflexes-acerca-da-morte-e-seu-simbolismo>>. Acesso em 13 outubro 2024.

PISETTA, Écio Elvis. MORTE E FINITUDE. Síntese: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 34, n. 109, p. 219–246, 2007. DOI: 10.20911/21769389v34n109p219-246/2007. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/208>. Acesso em 10 janeiro 2025.

Poemas de Augusto dos Anjos.

<https://www.escritas.org/pt/t/12229/debaixo-do-tamarindo>. Acesso em março 2025.

SILVEIRA, Claudia. Casa de velório tem pacote de R\$ 40 mil com 'bem-velado' e música ao vivo. G1, São Paulo, 2008. Disponível em: <<https://g1.globo.com/Noticias/SaoPaulo/0,,MUL756887-5605,00-CASA+DE+VELORIO+TEM+PACOTE+DE+R+MIL+COM+BEMVELADO+E+MUSIC+A+AO+VIVO.html>>. Acesso em 24 maio 2024.

SOUZA, Jonathan Felix de. Inteligência espiritual: um estudo sobre o despertar de uma espiritualidade não religiosa como qualidade humana profunda nas organizações. 2020. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Disponível em:

<https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/25309>. Acesso em fevereiro 2022.

SOZO, Martha Luci Maria. Educação e espiritualidade : um estudo de caso ressignificando lideranças. 2014. 176 f. Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <<https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/3795>>. Acesso em março 2022.

TRIPADVISOR. Visita ao Hotel da Morte em Varanasi: experiência oferecida por Tour Varanasi, 2005. Disponível em: <[https://www.tripadvisor.com.br/AttractionProductReview-g297685-d14196611-Visit\\_to\\_Death\\_Hotel\\_in\\_VaranasiVaranasi\\_Varanasi\\_District\\_Uttar\\_Pradesh.html](https://www.tripadvisor.com.br/AttractionProductReview-g297685-d14196611-Visit_to_Death_Hotel_in_VaranasiVaranasi_Varanasi_District_Uttar_Pradesh.html)>. Acesso em 28 novembro 2024.

## ANEXOS

### ANEXO 1 – UM VESTIDO PARA A MÃE

Lembrar não é só reviver, é, sim, refazer, reconstruir, repensar o que foi vivido. Memória não é só sonho e, sim, um trabalho de construção e de constituição, nesse sentido, me atrevo a alinhar nas entrelinhas, algumas tramas da minha infância.

“Nasci em uma família muito simples e humilde. Minha mãe era costureira, e eu me recordo de brincar aos seus pés com os retalhos que caíam de suas costuras. O som da máquina de costura, por vezes, me fazia adormecer ou acordar. Parte de nosso sustento vinha dessas roupas.

Não me lembro de vê-la costurando trajés para a morte, mas sim para ocasiões alegres, como festas, batizados e casamentos. No entanto, tenho uma lembrança específica da morte de seu pai, meu avô. Eu estava ao seu lado nesse momento de dor, mesmo sem compreender completamente o que acontecia. Ela foi até o guarda-roupa e escolheu uma roupa nova que meu avô quase não havia usado, para que ele fosse sepultado de forma digna.

Anos depois, já adultas, minha irmã e eu escolhemos a roupa para a despedida de nossa mãe. Lembro-me de entrarmos em seu quarto e pegarmos o vestido que nossa mãe tanto gostava, juntamente com uma meia para seus pés. Não foi uma escolha fácil para quem sempre a ajudava a se preparar para as festividades. Sei que um dia, meus filhos escolherão a minha roupa também!”

## ANEXO 2- CRISÂNTEMOS AMARELOS

Lembro-me de uma das experiências mais dolorosas que uma criança pode vivenciar: o primeiro contato com a morte. Em uma manhã de domingo, meu colégio organizou um passeio ao zoológico na cidade do Rio de Janeiro, onde nasci. Minha irmã mais velha ficou responsável por levar a mim e ao meu amigo Claudinho ao ônibus, uma vez que a mãe dele estava de resguardo pelo nascimento de seu irmão. Lá fomos nós, pulando de alegria, que mal cabia no peito. Claudinho era meu melhor amigo, tínhamos a mesma idade, sete anos.

Ouvia-se a gritaria eufórica dos meus colegas, ansiosos pelo passeio. Já na entrada para o ônibus, ele me chamou para comprar um picolé que um vendedor oferecia do outro lado da rua. Eu insisti para que não fosse, pois o ônibus já estava de partida, mas ele me puxou com força para atravessar a rua e eu soltei sua mão. Mesmo gritando para que parasse, ele não me ouviu e foi em direção ao picolé, mas acabou sendo atingido por um carro, e o pior aconteceu. Lembro-me da freada brusca e dos gritos por toda parte, enquanto ele era lançado violentamente para cima do veículo. Corri desesperada. A cena era horrível: muito desespero, colegas chorando, mães assustadas retirando seus filhos dos ônibus para poupá-los da tragédia. Ajoelhei-me perto do seu corpo inerte e segurei seu sapato azul, que chamávamos de "conga", enquanto minha irmã tentava me tirar de lá. Ao chegarmos em casa, a notícia já havia alcançado a mãe do menino, que desmaiara de pavor. Aquela noite, não consegui dormir, revendo a cena de meu amigo e sem saber como lidar com aquilo. No dia seguinte, soube que iríamos ao cemitério para o enterro. Nunca havia ido a um cemitério e não sabia sequer o que acontecia lá. Ao chegar ao velório, meu coração palpitava de medo e pavor. Vi pessoas em outras salas, dentro de caixões, até que chegamos à sala onde estava meu amiguinho.

Nunca esquecerei o que vi: ele estava coberto de flores brancas e com algodão no nariz. Todos os meus amigos estavam lá, vestidos de uniforme, para se despedir. No caminho do sepultamento, notei várias flores amarelas plantadas, os crisântemos, e até hoje, ao vê-los, recordo essa história. Após esse primeiro encontro com a morte, fui sendo introduzida a outros velórios, de amigos de meus pais, que faziam questão de nos levar para a despedida final. Eles acreditavam que as crianças precisavam se acostumar com a morte. Diga-se de passagem, até hoje, não me acostumei.

### ANEXO 3 - “A MORTE NÃO USA MÁSCARAS”

O choro pode durar uma noite, mas a alegria vem pela manhã.

Salmo 30:5

Me autorizo, portanto, nesse fim de capítulo a contar uma própria experiência de vida que talvez seja relevante para essa etapa.

Vivi a pandemia e o isolamento na cidade de Recife, havia iniciado o doutorado e nossas aulas foram de forma online. Inicialmente, havia escolhido como tese falar sobre ensino religioso, um tema muito especial. Nesse contexto, meu esposo me chama e sugere que eu troque de tema, pois muitas pessoas iriam morrer e se eu escrevesse sobre a morte teria mais relevância social. Me interessei de imediato, conversei com meu orientador e passei a refazer toda minha pesquisa.

Após um semestre, eis que recebemos a visita da covid em nossa casa, e num passe de mágica as coisas foram tomando proporções enormes. Eu e meu esposo estávamos contaminados. Me recordo de levá-lo ao hospital e deixá-lo internado e voltar para casa sozinha, depois de tantos anos de casada. Após dois dias de internação, recebo uma mensagem de madrugada do meu amado que dizia:

“Amor ❤️ vc é uma mulher de Deus e entende a o se Deus quiser Ele é Deus. Vou ser sincero eu não estou evoluindo eu sinto. Agora a noite piorou Jonathan teve que abrir mais o O2. A última fisioterapia foi com muita dor. Não consigo comer mais, não consigo dormir mais, meu corpo dói demais nessa cama e quando vejo se passaram poucos minutos 🤔. Não sei o final disso, se Deus vai me permitir retornar pra nossa casa ou a DELE. Como te disse vc é mulher de Deus e tem que estar em condições. Sei que vc quando partir quer ser cremada, e se porventura o pior vir acontecer quero tb. Vou tentar amenizar pra Felipe a situação e pra Carol. Jonathan tem agora uma outra percepção da saúde. Não queria te acordar com essa mensagem, mas senti no coração ❤️ vontade de escrever e dizer te amo. Continuarei lutando a cada dia fazendo minha parte, mas está bem difícil. Se isso acontecer, Damaso vai te ajudar nos tramites finais. Te amo sempre”. (Marco Aurélio, 2021 – texto original do WhatsApp)

Quando recebi aquela mensagem, liguei imediatamente para nosso filho, que estava ao lado dele. Chorei profundamente, como se já pressentisse a despedida. Na manhã seguinte, fui ao seu encontro o mais cedo que pude e pedi que ele se acalmasse, garantindo que tudo ficaria bem. Ao final daquele dia, nos despedimos: ele segurou minhas mãos e pediu que eu orasse por ele. Olhei em seus olhos e disse

que estávamos juntos na saúde e na doença, e ele respondeu, com doçura, "**Sim, amor, até que a morte nos separe.**" Foram suas últimas palavras.

O que ficou depois daquele momento foi uma dor imensa e uma saudade que jamais cessam. Escrever sobre essa perda tornou-se meu desafio diário. Senti na pele o vazio deixado pela partida, a dor da ausência e a impossibilidade de escolher uma última homenagem, de me despedir ao seu lado, de chorar junto ao seu corpo. A cerimônia de cremação durou apenas trinta minutos, restrita à presença de nossos filhos e do amigo Dâmaso.

A saudade continua, silenciosa e profunda, enquanto eu busco traduzir essa ausência com palavras.

## ANEXO 4 O SILÊNCIO E O GRITO DO LUTO

Escrever sobre o luto representa uma forma de dar voz à dor causada pela perda e pela ausência devastadora de um ente querido. O luto não se supera; ele é algo como o que aprender a conviver. Ao longo da vida, enfrentei diferentes tipos de luto: a morte de meus pais, de um bebê e de colegas próximos. Contudo, a perda que mais me abalou foi do meu esposo, vítima da COVID-19. É difícil colocar em palavras a intensidade da dor que ainda sente em razão de sua ausência. Lembro-me de que passei cerca de seis meses sem trocar os lençóis da cama, sem notar minha própria resistência em abrir mão de algo que me conectava a ele.

Após a perda, cada momento parecia me fazer reviver o passado. Pequenas coisas se tornavam gatilhos para lembranças intensas: uma palavra solta, um comercial na TV, o cheiro de um perfume, um passeio ou até uma simples corrida na praia de Boa Viagem, onde costumávamos ir juntos.

Não consegui mais seguir esses hábitos nem mesmo frequentar os mesmos lugares. Os primeiros anos parecem intermináveis, marcados pela angústia das “primeiras vezes” sem ele: o primeiro Natal, o primeiro aniversário, o Dia dos Pais, o Dia das Mães e tantas outras datas que antes traziam alegria e agora carregam a ausência.

Nos primeiros meses de luto, você conta com o apoio de familiares e amigos. No entanto, com o passar do tempo, percebe que as pessoas começam a se afastar, não por maldade, mas por não conseguirem lidar com o seu sofrimento contínuo. Muitas vezes, aqueles que não sabem o que dizer tentam oferecer soluções rápidas, como "você é jovem, vai encontrar outro marido" ou, no caso de alguns colegas de profissão, frases como "esse seu luto já está durando demais; você precisa seguir em frente, ele faria isso." E então você descobre uma nova dor: a solidão profunda de quem sofre sem ser compreendido.