

Rituais de memória e temporalidade num Dia de Finados

Marina Ramos Neves de Castro
Professora Doutora da Universidade Federal do Pará,
Belém, Pará, Brasil
mrndecastro@gmail.com

Fábio Fonseca de Castro
Professor Doutor da Universidade Federal do Pará,
Belém, Pará, Brasil
fabiofc@ufpa.br

Resumo

O artigo parte de uma etnografia realizada num Dia de Finados, em um cemitério de Belém (Pará, Brasil), para discutir como os rituais contemporâneos de memória dos mortos tomam formas criativas e performáticas. Procura-se discutir esses rituais de memória por meio de uma reflexão sobre o fenômeno da temporalidade na construção da experiência vivenciada. Recorre-se aos conceitos de liminoide (Turner) e de alegoria (Benjamin) para refletir sobre a maneira como esses rituais ressolidarizam e renovam o tecido social, confrontando a estrutura com a *communitas* (Turner) por meio da experiência temporal. Nesse percurso, procura-se construir um diálogo entre autores (Simmel, Heidegger e Schutz) que, como Turner, têm por referencial a filosofia da experiência de Dilthey e a sua compreensão da vida social como uma composição de tecidos intersubjetivos.

Palavras-chave: Ritual, performance, Dia de Finados, experiência, temporalidade.

Introdução

Ao entrar no cemitério de Santa Isabel, no Dia de Finados de 2015, nossa percepção recorrente tinha uma dimensão temporal: há quarenta anos, quando crianças e quando o frequentávamos no Dia dos Mortos, com nossas famílias, tudo ali era bastante diferente. Em primeiro lugar, porque a movimentação era muito, muito maior. Não que fosse pequena, agora – por todos os lados as

peças se comprimiam e por todos os lados se vendiam e compravam produtos: flores, velas, bebidas, alimento – mas há quarenta anos havia mais gente. Todas as vias do entorno, então, eram bloqueadas ao trânsito e ocupadas por dezenas de barracas – nas quais se vendiam esses mesmos produtos, mas ainda outros, como roupas e brinquedos – e havia certamente mais pessoas. Além disso, os carros estacionados, nessas ruas bloqueadas e por várias quadras próximas, indicavam uma circulação bem maior do que a atual. E nossa percepção temporal identificava outras transformações: as formas de homenagear os mortos também tinham mudado. Novas práticas, novas atitudes, novas expressões de pesar, novas estratégias de expressar sentimento e solidariedade indicavam que a morte, também ela – quem diria – mudara.

Mudara a morte, pois o que de fato existe é a percepção, o sentido, as representações e alegorias que damos a ela quando a construímos socialmente¹. Iniciávamos ali uma etnografia de cemitérios. Não especificamente do Dia de Finados e nem, tampouco, das transformações experimentadas no tempo. Nosso interesse inicial era pela cultura material das sepulturas e pelas práticas de sepultamento em cemitérios urbanos da cidade de Belém. Santa Isabel fora aberto na década de 1870, no então distante bairro do Guamá, e ainda está em uso. Não obstante essa disposição inicial, a experiência de estar ali, no Dia de Finados², permitiu novas percepções e abordagens. A percepção temporal (Heidegger, 1993) indicada nos levou a refletir sobre a maneira como se transformaram as performances e as práticas dos ritos de memória nos últimos anos. A observação das interações entre as pessoas, também num plano temporal, nos levou, ainda naturalmente, a refletir sobre a maneira como as novas performances e ritos de memória constituem novas práticas e conteúdos que preenchem velhas formas sociais³. Por fim, performances, ritos de memória, conteúdos e formas sociais se uniram numa geral reflexão sobre a temporalidade e, especificamente, sobre a temporalidade da vida cotidiana na forma da experiência vivencial.

Nesses exercícios de observação essas questões evocaram autores como Turner (1974a; 1974b; 1975; 1982; 1996) e Schechner (1985, 1993, 2002), em torno dos temas dos ritos e da performance; Simmel (1983; 1999; 2006), ao pensarmos em conteúdos e formas sociais; Heidegger (1993), quando pensávamos em temporalidade e quotidianidade; e Schutz (1959; 2012), a respeito da intersubjetividade no processo de formação da experiência.

Ah, e também havia, na nossa silenciosa observação, carregada de temporalidade, uma ligeira sensação, ainda pesada de bias cultural, que nos envolvia irremediavelmente no cemitério em que estávamos e no qual estivéramos, tantas vezes, tantos anos antes, de

1 Sobre a percepção da morte ver Lauwers (2006); Neves (2004); Krüger (2010); Hertz (2004), Beltrão et al. (2015).

2 De acordo com a Enciclopédia Católica Para Todos (Droguet-Ardant; Fayard, 1989), o Dia de Finados, ou Dia dos Mortos, é comemorado no dia seguinte ao Dia de Todos os Santos, uma celebração/comemoração católica cujos primeiros registros datam do século IX.

3 A respeito de práticas sociais anteriores, relacionadas à cultura da morte, ver Ariès (1982; 1978); Teixeira (2009); Motta (2010); Rodrigues (2013).

que, hoje, a morte ganhara certa leveza. De que as encenações, as performances (Turner 1974a; Schechner 1993) da dor e da saudade já não eram tão dóidas quanto antes. De que o *drama social* (Turner 1974b; 2005) já não se fazia. De que tudo virava alegoria – símbolo repetido, signo banal, código formal não sentido, linguagem secreta esquecida... Alegoria, *allós agorein* – falar de outro, falar de outro modo, falar sem verdade, dizer sem fé... E isso evocava, ainda, um outro autor: Benjamin (1984; 1989), na sua longa e tonitruante discussão sobre a alegoria e sobre a função alegórica da experiência vivencial (*Erlebniss*) nas sociedades modernas.

Cientistas sociais, o fazemos todo o tempo. Não nos contemos: a temporalidade de nossa vivência atravessa a temporalidade de nossos campos e dos demais campos e teorias que nos formam. A todo tempo, olhar o mundo nos evoca autores. E não apenas: “*Olha a vela dura, p’ra botar na sepultura!*” O berro do vendedor vinha do passado, e não do presente. Estávamos, estivéramos e, secretamente, nos perguntávamos se, algum dia, estaríamos. Naquele momento pensávamos em Turner, para quem a experiência não é sem temporalidade. E pensávamos em Heidegger, para quem a temporalidade não é sem experiência. E ainda perguntávamo-nos: em que medida a dimensão temporal da experiência, mediada por intencionalidades, se convertia na dimensão experiencial da temporalidade?

É evidente que o lugar e a data levam à produção de temporalizações e a relativizações da experiência vivida, tanto pelos sujeitos observados como pelos pesquisadores observadores. O berro do vendedor de velas atravessava o presente, mas vinha do passado. E, percebendo-o, ainda pensávamos no quanto, também, a observação etnográfica não é sem dramaturgia, não é sem temporalidade. Geertz (1997) assinala a natureza dramátúrgica das metáforas conceituais presentes no pensamento antropológico. Clifford (1998), do mesmo modo, destaca a polifonia dos registros presentes nos procedimentos e narrativas antropológicas.

O que seguem são anotações para inscrever túmulos temporais. Desejamos refletir, nas páginas seguintes, sobre experiência, temporalidade, alegoria, performance e ritos de memória num cemitério de Belém. No tópico seguinte, chamado *Aproximações*, reunimos as discussões que nos ajudam a tratar dessas questões. Posteriormente, no tópico denominado *Etnografia*, procuramos descrever nossa observação. No tópico final, que se chama *Discussão*, refletimos sobre a observação realizada à luz dos referenciais adotados.

Aproximações

Partamos de uma dessas *alegorias* – como, a princípio, as identificamos –, uma dentre as várias formas atuais de *estar* no cemitério, no Dia de Finados: diversos grupos de pessoas que portavam camisetas similares, *mandadas fazer*⁴, com homenagem a seus mortos.

4 Uma camiseta que é ‘mandada fazer’ significa que ela fora comprada em alguma loja de varejo da cidade e nela fora adesivada, através do processo de sublimação, uma imagem que faz referência ao morto: seja a sua própria, seja a de um santo, uma oração ou, ainda, um conjunto de representações que o evoquem.

Imagens, nomes, datas, pequenas frases e palavras gerais, *de ordem*, naquele dia, como Saudade, Amor, Eternidade e Amém. Esses grupos, em geral formados por famílias e amigos, mas também por coletivos de pessoas sem vínculo de parentesco, que ali estavam para homenagear *todos* os mortos, se reuniam em torno do túmulo do homenageado, ou de *vários* homenageados, para orar, conversar, contar histórias e cantar suas homenagens, louvando esses mortos ali sepultados. Um dos grupos trazia mesmo um violão, com o qual acompanhava as canções. Outros grupos traziam água, sanduíches, frutas, velas e flores. As camisetas que portavam eram, em geral, de malha branca e a maioria tinha uma fotografia do morto impressa. Os grupos variavam de tamanho: alguns com três ou quatro indivíduos e outros chegando a quatorze. Percebemos também a presença de um grupo formado por jovens de uma comunidade cristã. Estes também traziam um violão e usavam uma camiseta que apresentava a imagem de Jesus Cristo. Circulavam entre os túmulos, homenageando o conjunto de mortos e de vivos ali presente; andavam nas principais aleias do cemitério, aquelas que o dividiam em alas, e vez por outra paravam em uma de suas sombras, próximo a um banco ou a uma sepultura que oferecesse apoio para um sentar, um repouso, uma pequena acomodação para uma canção. Outras *alegorias* eram perceptíveis: expressões corporais, orações, jogos cênicos, falas, olhares, gestos, máscaras... Talvez devêssemos chamar as alegorias de ritos, porque, afinal, em essência, elas constituíam ritos de memória: práticas de saudades, solidariedades, remorsos, culpas. Talvez performances. Talvez dramas. Alegorias era como primeiramente as percebemos, porque se diferenciavam das preces, rezas, orações, terços e rosários rezados de antes. E das velas e círios, e das flores de antes. Chamamo-nas, primeiramente, de alegorias. Uma aproximação.

Mas, como compreendê-las? Rituais contemporâneos, performáticos, alegóricos, *liminoides*... Seria possível assim compreendê-los? A longa bibliografia antropológica sobre o ritual – Van Gennep (2013); Bell (1992; 1997); Collins (2004); Firth (1967); Goody (1961); Grimes (1990); La Fontaine (1972); Kertzer (1988); Rappaport (1999); Turner (1969) – nos permite compreendê-lo como um conjunto de atos simbólicos, formalizados e expressivos, associados a sistemas comportamentais e comunicativos que, em seu conjunto e contexto, produzem um processo intersubjetivo tipificado (Schutz 1959, 1962) conformado como um patrimônio do grupo que o produz. Não obstante, a partir da leitura que Turner (1969) fez da obra fundadora de Van Gennep (2013), fica evidente que, para além do ritual em si mesmo, subsiste, por meio dele, uma forma de experiência social centrada no questionamento e na derrisão das estruturas que o ritual, aparentemente, pretende consolidar. Seguindo essa percepção, para além das formas simbólicas que transcendem a normatividade social, qualificando-a, convalidando-a e, assim, regularizando as expectativas e as condutas, há outra dimensão da vida social que também é alcançada – e mesmo produzida – pelo ritual: aquilo a que Turner chama de *communitas*: a anti-estrutura, a possibilidade da desorganização e da reorganização das expectativas simbólicas, uma outra transcendência, não normativa, da experiência social.

Para Turner, como se sabe, as sociedades compõem-se por meio de uma trama entre estrutura e *communitas*. Enquanto a estrutura remete ao sistema de relações dos indivíduos entre si e com as instituições e, assim, à trama de posições na conquista do *status* social e ao esforço pela perduração das instituições, a *communitas* remete à espontaneidade das relações sociais. A *communitas* pode ser pensada, efetivamente, como uma antiestrutura, englobando as práticas e processos que se pautam pela espontaneidade nas relações sociais. Turner a explica como a forma primordial do relacionamento humano, observando que “extreme individualism only understands a part of man. Extreme collectivism only understands man as a part. *Communitas* is the implicit law of wholeness arising out of relations between totalities” (Turner, 1987, p. 84), em um modelo explicativo que ecoa as tradições diltheyana do *verstehen* e da abordagem não categorial e não apriorística da experiência vivida. As mesmas tradições formam o conceito de *sozialisation* (*Sozialisation*) de Simmel (1983; 1999; 2006) e de intersubjetividade (*Intersubjektivität*), tanto em Heidegger (1993) como em Schutz (1962). Em Turner, é a noção de *communitas* que tem esse papel, ainda que se possa ter em mente a percepção crítica de DaMatta (2000), quando sugere que a noção, em Turner, se forma por meio de bias e como um contraponto à própria ideologia individualista de seu sistema cultural. Porém, em seu conjunto, no contexto dessa tradição diltheyana, esses autores rompem com a tradição ontológica que forja a percepção de sociedade, exclusivamente, como estrutura.

Pensada como antiestrutura, a *communitas* se conforma como reorganização da experiência social e, sobretudo, como uma retemporalização dessa experiência. Um de seus mecanismos é o rito, que, compreendido como drama social (Turner 1974b, 1987, 1996, 2005) e como performance (Turner 1982, 1987; Schechner 1985, 2002), possibilita as rupturas e as regenerações do tecido social. Turner permite, dessa forma, que compreendamos os ritos para além do que neles é transcendência, e afirmação, ou renovação, da normatividade social. Permite que os compreendamos, também, por meio do que, neles, é transcendência, e reinvenção, ou mesmo negação, dessa normatividade.

Turner chega a essa reflexão a partir da disposição hermenêutica de Dilthey (2010) em validar as formas não apriorísticas do conhecimento e da experiência por meio da valorização da compreensão e do ato de compreender (*verstehen*), sobre o ato de conhecer analiticamente, ou explicar (*erklären*). São diversos os paralelos entre a obra de Turner e as de outros autores que seguem a mesma tradição. É o caso de Simmel, por exemplo, cuja dicotomização entre as formas sociais e os conteúdos permite uma analogia entre rito e símbolo ritual, tal como trabalhado por Turner, bem como é possível uma compreensão do conceito de drama social (Turner 1974b) por meio da noção simmeliana de *sozialisation* (Simmel, 1981; 1983; 1999; 2006). E também Heidegger, por exemplo. Toda a discussão de Heidegger sobre o caráter autêntico e inautêntico de toda colocação ontológica se assemelha à dicotomização entre estrutura e *communitas* de Turner. São possibilidades de reflexão que, resguardadas as diferenças existentes entre esses autores, se abrem quando percebemos a profunda influência do pensamento de Dilthey sobre eles e,

especificamente, a comum disposição em prospectar a experiência vivencial (*Erlebniss*) – e, nela, a intencionalidade presente no chamado mundo da vida (*Lebenswelt*).

Os ritos de memória que observamos, naquele cemitério, não são eventos simbólicos que possam ser descritos, pela percepção dominante, em sua variedade e riqueza de elementos e nem pela sua tradição, duração ou permanência. Igualmente, a exegese feita a respeito deles pelos seus partícipes aparenta não possuir uma riqueza interpretativa ou simplesmente informativa maior. São ritos que se dão no cotidiano, na vida vivida aqui e assim, agora e assim. São experiências vivenciais. Diríamos: ritos banais, prementes no mundo do assim-se-diz, assim-se-sabe e assim-se-faz que formam o estar-em-comum, o ser-com-outros (*Mitsein*) que, no pensamento de Heidegger, caracteriza as três formas da quotidianidade do *Dasein*: a ambiguidade (*Zweideutigkeit*), a curiosidade (*Neugier*) e o falatório (*Gerede*), assim perfazendo o estado ontológico dos seres que ocupam o mundo da vida e que se opõem, por conseguinte, aos três *existenciários* do estado ontológico do encontrar-se existindo (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*).

O que vimos, naquele cemitério, aproxima-se ao *liminoide* (Turner, 2001) e à experiência quotidiana e banal que possuem os ritos na contemporaneidade. Aproxima-se do *Gerede* heideggeriano, no sentido em que se pode tomar, por tal, o símbolo *imanencial*, o processo simbólico imanente, associado à experiência como experimentação, à experiência do imediato e do vivido. À experiência do *liminoide*, do trânsito no contemporâneo e na vivência de um mundo que, ao romper com a transcendência da estrutura, se reinventa e reinventa a experiência.

Não é evidente discutir formas rituais da vida quotidiana em práticas recentes, como as observadas, com apoio da reflexão sobre o simbólico presente na antropologia do ritual. No entanto, nos parece não apenas possível, mas também instigante, pensar as práticas que observamos, naquele Dia de Finados, por meio do debate sobre o ritual e, especificamente, sobre a sua dimensão liminar.

Apesar das relativas *assistematicidade* e limitações do conceito de ritual em Turner – discutidas por Grimes (1990a) –, em particular sua percepção de símbolo ritual como unidade mínima do comportamento ritual (Turner, 2005), sua contribuição é decisiva, sobretudo quando pensada a partir da apreensão teórico-existencial que elabora dos fenômenos ritualísticos – seu “*sense of ritual*”, como assinala Grimes (1990b, p. 142). Nesse sentido é que Cavalcanti (2012) indica que o ritual, em Turner, está no centro da vida simbólica e da organização da experiência não apenas social como integralmente humana.

Quando, no capítulo X de *Schism and continuity in an African society* – capítulo intitulado “A função politicamente integrativa do ritual” (Turner, 1996, p. 288-317, tradução nossa) – Turner (1996) discute a transformação da experiência *ndembu*, vemos uma renovação do debate sobre a natureza do vínculo social. Cavalcanti (2012), a esse propósito, assinala que nesse momento Turner se contrapõe tanto a Meyer Fortes como a Evans-Pritchard, ao argumentar que a unidade dos *ndembus* não é política, mas moral, na medida em que o sentido de pertencimento a um povo ou “sociedade” *ndembu* se forja nos cultos rituais, sejam eles de passagem ou de cura.

A dominante da análise do ritual parte de uma perspectiva política (Evans-Pritchard; Fortes, 1940; Gluckman, 1963; 1974). Ao centrá-la na análise do ritual como dinâmica de simbolização – e, assim, ao deslocar o foco analítico de sua dimensão política para a sua dimensão moral –, Turner (2005) inverte essa tendência dominante. Outros autores também centralizaram sua observação dos rituais africanos em sua dimensão simbólica (Wilson, 1954; Richards, 1982), mas no caso de Turner, como assinalou Peirano (1993), há uma descrição coextensiva entre o sistema simbólico e sistema social.

Nesse horizonte, Turner mostra como o ritual transforma a experiência. Para ele, o ritual possui uma dimensão ativa, e não apenas indicativa. Ela opera, produz, uma transição entre estados. Não é um mero indicador da mudança ou da experiência: portanto, constitui uma ação de criação da realidade. Reconhece-se aqui uma perspectiva durkheimiana de compreensão do símbolo como experiência social, e não como figura recorrential, ilustrativa, dela. Pode-se dizer, assim, que o pensamento de Turner sobre o ritual possui uma dimensão temporal.

“Olha a vela dura, p’ra botar na sepultura!”

É central, com efeito, no pensamento de Turner, a dimensão temporal da experiência ritual. Isso se dá porque, como diz Cavalcanti, todo drama social “opera a partir da construção de uma moldura temporal especial e de ordem narrativa” (2012, p. 418), não se tratando apenas de um encadeamento entre sequências consolidadas e contínuas de ações e reações, mas sim de uma narração, entendida enquanto ato de temporalização da vida. De acordo com Cavalcanti, o ritual, em Turner, “conduz a uma espécie de redenção pela imersão na experiência vital compartilhada, onde o tempo vira fluxo, finitude, aflições, sofrimento, cura, contradições, e sempre empatia e afeições” (2013, p. 415). Nessa narração, “o ritmo dos acontecimentos é dado por sua forma narrativa e está sempre sobredeterminado pelo destino final antecipado, não importando quão cedo ou tarde ele se realizará, ou mesmo se ele, afinal, se realizará ou não” (Cavalcanti, 2012, p. 418).

A narração de uma experiência – no caso observado, de experiências de perda e de dor – é uma forma de atualizar simbolicamente essa experiência, tornando-a uma experiência viva, ou vivida, na ordem do *Erlebniss*. Uma narração é uma vivência que funde, que elimina fronteiras entre os espaços temporais bem definidos, rompendo com as estruturas da vida social, produzindo novas liminaridades e, assim, reorganizando experiências – ou melhor, permitindo que experiências se tornem experiências vividas.

O conceito de drama social, formulado por Turner em *Schism and continuity* (1996), indica a possibilidade de ressurgência e, assim, de reorganização da *communitas*. Turner (1996) entende, por drama social, a colocação em cena de emoções, valores, intenções, interesses e atitudes, por determinados sujeitos, em determinado contexto. Constitui o drama social uma representação específica e contextual do eu: não uma máscara social no sentido trabalhado por Goffman (1959; 2012) – porque, neste autor, as máscaras constituem escolhas relativamente duradouras de representação do eu e, como tais, projeções do *self* –, mas uma máscara contextual, tomada em determinada conjuntura e que a ela se adéqua por meio de cargas emotivas.

O conceito de drama social permite uma moldura ao mesmo tempo analítica e descritiva da dinâmica das relações sociais. Ele se articula por meio da percepção do conflito, percebendo-o como um mecanismo produtor da dinâmica e da coesão da vida social. Reconhece-se, aqui, uma perspectiva simmeliana, sendo possível fazer uma analogia entre drama social e sociação (Simmel, 1999) e entre o ritual e a forma social, por meio da qual, como seus conteúdos (em Turner, os símbolos rituais) a coesão da sociedade se torna possível. Essa analogia não será estranha quando se reconhece a importância do pensamento de Dilthey para Turner e para Simmel (1999).

Quando comparamos a noção de símbolo ritual de Turner com a de conteúdo, de Simmel, desejamos referir a dimensão de dispositivo, de elemento intersubjetivamente cogniscente, que se desloca semântica e ideologicamente – diria Schutz (1962) e a tradição fenomenológica, pleno de intencionalidade – conforme o contexto. Para Turner, os símbolos rituais são dispositivos que, dotados de uma multivocalidade associativa, têm a propriedade de permitir, estimular ou mesmo produzir a ação: tanto a ação individual, estritamente subjetiva, como a ação social, intersubjetiva. Tal como em Simmel (1981, 2006) os conteúdos são elementos que, plenos de ambiguidade e de multivocalidade simbólica, preenchem as formas. Em Turner os símbolos rituais são elementos que podem se deslocar e transitar de contexto em contexto, de forma narrativa em forma narrativa.

Aquilo a que, em nossas primeiras impressões, chamamos de alegorias, são, na verdade, conteúdos que preenchem formas sociais – formas narrativas, podemos dizer. Mas, podemos, também, retornar às alegorias, para entender a performance ritual. Quando Benjamin (1984) usa esse termo não está se referindo às metonímias e metáforas da história da arte, mas à função alegórica associada ao mundo da vida (*Lebenswelt*) nas sociedades modernas – tal como Turner (2001) utiliza o termo *liminoide* para descrever os rituais contemporâneos.

Etnografia

Adentramos o cemitério de Santa Isabel de Belém do Pará, por volta das 9h15 da manhã do dia 2 de novembro de 2015, Dia de Finados, o feriado da cosmologia cristã comemorado desde o século IX e que entrou na liturgia católica romana no século XIII (Droguet-Ardant; Fayard, 1989). A movimentação era grande em seus arredores, sobretudo na Av. José Bonifácio, onde se localizam seus três portões. Carros, vendedores ambulantes de toda sorte de produtos – flores, velas, incensos, comidas e bebidas –, policiais, guardas de trânsito e gente, muita gente. Os vendedores ocupavam a calçada em frente ao cemitério e o percorriam. Os vendedores de comida e bebida carregavam isopores ou os levavam em carrinhos de mão ou bicicletas, havendo também as bicicletas cargueiras com aquários⁵ e muitos vendedores de *chop*, o saco plástico no qual se congela sumo de frutas, chamado se *sacolé* no Sudeste brasileiro. Vendiam-se

5 Assim são chamados, em Belém, as caixas em vidro colocadas na parte da frente de bicicletas cargueiras, geralmente com a dimensão de 50cm x 70cm x 40cm. Nelas ficam expostos salgados a serem vendidos.

salgados de toda sorte – coxinhas de frango, empadas, quibes, unhas de caranguejo, sanduíches. Também vendiam-se bombons, gomas, balas, biscoitos e chocolates. Algumas pessoas vendiam doces artesanais, embrulhados em papéis coloridos. Vendiam-se também bebidas de toda sorte – água, refrigerantes, sucos, cerveja.

Próximo a um dos portões, uma pequena banca vendia bijuterias, como brincos, colares e pulseiras, e havia também diversos vendedores de DVDs e de CDs, com filmes e música, principalmente os sucessos paraenses do *melody*, *techno*-brega e arrocha. Ali, eles misturavam-se às muitas vozes e ruídos da grande balbúrdia. Adentramos em Santa Isabel pelo portão à esquerda da entrada, mais próximo da parte dedicada aos judeus – setor que não tem movimento no Dia de Finados.

A prefeitura procurou deixar o cemitério limpo e seguro. Há policiamento ostensivo, o que não ocorre em dias normais, quando o índice de violência é grande. Esse cemitério, o maior da cidade de Belém e o mais antigo ainda em uso, é conhecido pelos assaltos ali ocorridos. Nem mesmo seus zeladores se aventuram, em dia normal, a caminhar por seus setores mais distantes. Relatos de assaltos, estupros e violências físicas fazem parte da rotina do cemitério de Santa Isabel e por isso mesmo, no feriado, a polícia reforçava sua segurança.

A prefeitura municipal, que administra o Santa Isabel, também se esforçou na limpeza do espaço. Suas alamedas estavam limpas e seus meios-fios pintados com cal. As sepulturas em sua maioria estavam bem tratadas, limpas, pintadas e floridas. Nesse dia em especial, os zeladores se esmeram em apresentar o resultado de ano de trabalho. Há dezenas de zeladores no lugar. Eles não são funcionários do cemitério, mas pessoas autorizadas, pela administração, a trabalharem nele, fazendo a manutenção das sepulturas. São pagos pelos proprietários delas e recebem, por seu serviço, entre R\$ 20 e R\$ 100 ao mês, conforme a dimensão e o prestígio simbólico da sepultura. Alguns são pagos por mês de trabalho e outros por períodos maiores: trimestres e mesmo anualmente. Não sabemos quantos são; eles próprios não sabem, mas trabalham segundo uma rigorosa divisão de espaços, havendo grande potencial de conflitos causados pela “invasão” de áreas. Para eles, o dia é especial, porque podem mostrar seu serviço e porque, para a maioria, é também dia de pagamento.

Há também os funcionários do cemitério, que trabalham num conjunto de três salas, anexas à capela, espaço destacado de Santa Isabel. Há cerca de vinte empregados públicos trabalhando ali, dentre gestores e serventes, que é como são chamados aqueles que fazem a manutenção das áreas comuns do lugar. Os gestores fazem o trabalho burocrático, de registro e autorização de sepultamentos. No Dia de Finados seu serviço é imenso, porque centenas de pessoas pedem seu apoio para localizar sepulturas. Os registros estão digitalizados, mas a demanda é grande e há apenas um mapa disponível do cemitério, afixado numa parede do “escritório”, que é como é conhecido o conjunto de salas.

O movimento é também grande na capela, uma construção simples, mas que ocupa lugar destacado, ao final da alameda que inicia no portão principal. A cada duas ou três horas, naquele dia, havia um padre rezando missas. Havia previsão de cinco missas para o

Dia de Finados, a primeira delas às sete horas da manhã. Nos intervalos, a capela também estava cheia de gente.

O vai e vem de pessoas era intenso e o calor também. A temperatura alcançava os 30 graus e o clima, muito úmido e abafado, contribuía para que a sensação de calor aumentasse. Uma pausa nas sombras das árvores era imperativa. Santa Isabel possui muitas mangueiras – arborização tradicional de Belém –, mas há grandes espaços sem qualquer arborização. Muitas pessoas sentavam-se em bancos, localizados sob as mangueiras, ou mesmo no chão. Porém, parecia não haver lugar, sob a sombra, para todos que quisessem.

Nesse vai e vem de pessoas havia trechos nos quais era difícil caminhar, mesmo nas maiores alamedas, mesmo porque era nelas que as bicicletas dos vendedores, com seus grandes isopores e aquários, também transitavam. Nas imediações dos túmulos de devoção, evidentemente, a aglomeração era maior. Há alguns deles em Santa Isabel, com destaque para a sepultura do médico Camilo Salgado, a quem se atribui milagres. Outros túmulos bastante visitados e sobre os quais acendem-se muitas velas são os de Severa Romana, moça morta pelo marido no início do século XX, igualmente milagreira; o de Josephina Conte, a “moça do táxi”, a quem se atribui aparições – e a assustadora história de ter tomado um táxi, já morta, para sua antiga casa –, e de Magalhães Barata, ex-governador do estado, líder da revolução de 1930 no Pará, que, na verdade, é um túmulo vazio, já que seus restos mortais foram deslocados para um memorial em sua homenagem situado em outro lugar da cidade.

Por todo lado se prestavam homenagens aos mortos e realizavam-se ritos de memória, as alegorias, os *liminoides*, que passamos a observar. Nesse movimento, tomavam corpo pequenos ritos emoldurados (Cavalcanti, 2011) pela cosmologia cristã católica, combinados com elementos de outras tradições, como o espiritismo kardecista, a umbanda e o candomblé. Percebíamos esses ritos de memória como performances (Schechner, 1993; 2002) presentes nas disposições corporais de seus atuantes e na dinâmica do jogo de interações sociais (Simmel, 1999) dos grupos de pessoas que homenageavam seus mortos.

Observamos duas senhoras idosas procurando se aproximar de uma sepultura que não se localizava numa alameda, mas na parte central de uma quadra. Para chegar lá, elas precisam passar por cima de duas outras e contornar mais algumas, num percurso sinuoso e difícil para pessoas com mobilidade dificultada, mas elas alcançaram o lugar pretendido. Aproximaram-se dele lentamente. Olharam atentamente para a sepultura e começam a fazer uma pequena limpeza. Aparentemente a sepultura estava limpa: não havia sujeira, mato crescendo nela e nem folhas ou gravetos caídos das árvores ou trazidos pelo vento, mas as duas senhoras limpam-na, usando as mãos, com energia. Na verdade, parecem competir em determinação.

A sepultura parece receber cuidados sistemáticos. Ela é revestida com mármore branco e nenhuma das pedras que a compõem está danificada, mas mesmo assim as duas senhoras se lançam nessa tarefa, aparentemente inútil, que dura cerca de dez minutos. Após a limpeza, tiram de um saco algumas flores que trouxeram, ajeitando-as cuidadosamente num vaso, também de mármore, que tem a sepultura. Esmeram-se para que as flores

fiquem “em pé”, como se estivessem vivas e plantadas com raiz; como se fossem durar muitos dias. Também se lançam nessa tarefa com energia. Não trocam palavras, apenas arrumam as flores, procurando uma posição ideal que parece exigir que não haja flores inclinadas, quebrando a harmonia pretendida. Afinal, tiram de suas bolsas um pacote de velas. Cada uma das duas senhoras trouxe o seu pacote. Uma delas retira da bolsa um isqueiro e a outra uma caixa de fósforos. Acendem muitas velas, todas as dez ou doze velas de cada pacote e, enquanto o fazem, começam a orar. Percebemos os movimentos de seus lábios. Continuam sem trocar palavras, uma com a outra, mas oram. Oram com a voz baixa, mas enunciam a oração. Começaram sua oração fazendo o sinal da cruz, antes ainda de acenderem a primeira vela. Quando terminaram suas orações, trocaram algumas frases e fizeram, novamente, o sinal da cruz. O sinal da cruz era uma forma de iniciar e encerrar a oração, como indicando a entrada num momento sagrado. Na verdade, durante a oração as duas fizeram outras vezes esse sinal, mas de uma maneira que nos pareceu um tanto automática, rápida, como se fossem marcações intermediárias. Com efeito, quando uma o fazia, a outra, quase imediatamente, a acompanhava, dessa maneira demarcando uma forma de sociação, de vínculo.

Entre o primeiro e o último sinal da cruz ocorria o momento mais proeminentes do ritual. Nele, seus semblantes fecham, ganham seriedade e ficam taciturnos. Seus olhos não se fechavam, enquanto as duas colocavam as velas e oravam; mantinham-nos atentos, mas voltados exclusivamente para a sepultura. Havia, ali, uma desconexão entre elas e o mundo em seu entorno. Não olhavam para os lados e nem para o céu, não olhavam o seu entorno, como se o processo ritual (Turner, 1974a) ao qual se dedicavam as envolvesse totalmente, abduzindo-as do mundo.

As duas ficaram cerca de meia hora por lá. Terminada a oração, trocaram algumas palavras, sorriram, inclinaram-se para passar a mão sobre o mármore, como num gesto de despedida. Arrumaram um pouco mais as flores. Uma delas beijou os dedos indicador e médio, curvados, e com eles tocou a fotografia do morto, apensa a um porta-retratos, na lápide.

Optamos por observar as pessoas. Desejávamos perceber suas maneiras de interagirem, não somente entre si, mas, também, com a materialidade da morte, do cemitério e das sepulturas.

Na sequência, mais à frente, passamos por uma sepultura muito simples, rente ao chão. Não possuía nenhuma elevação, nenhuma inscrição, nem nome, nem data, nem referências. Apenas um beiral, formado com azulejos desgastados e quebrados, a separavam das demais, conferindo-lhe unidade e identidade. Pouco indicava que estava ali, uma elevação de terra de dois ou três centímetros, esse beiral de azulejos e só. No entanto, naquele Dia de Finados, ela estava incrivelmente enfeitada, coberta com flores artificiais, dessas flores de plástico, como as que enfeitam colares havaianos e que se vendem em lojas de miudezas. Tudo evocava simplicidade, mas também os poucos recursos de quem as comprara e para ali as levava.

Ao notar nosso interesse pela sepultura, uma moça aproximou-se e disse-nos: “É da minha mãe, pode ser simples, mas é feita com muito amor”. Retribuímos a gentileza e preocupamo-nos em valorizar sua relação com aquela sepultura. Dissemos-lhe que a

sepultura estava bonita. A moça, percebendo que tínhamos uma máquina fotográfica e que estávamos fazendo imagens de algumas sepulturas – a pesquisa, como dissemos acima, se iniciara como observação da cultura material de cemitérios –, indagou se estávamos fotografando o cemitério. Respondemos que sim, e que nos interessava retratar o cuidado com que as sepulturas dos entes queridos são tratadas. Perguntamos se ela permitia que fotografássemos a sepultura da sua mãe. Prontamente, e aparentando regozijo e contentamento, disse que sim. Aparentemente a moça já estava ali há algum tempo, mas para evitar o sol, afastara-se até a sombra de uma árvore próxima. Quando percebeu nosso interesse, se aproximou. Indagamos se ela sempre enfeitava daquele jeito a sepultura da mãe e ela respondeu que sim, que sempre o fazia em Finados, que chegava cedo para enfeitar a sepultura e que ficava por ali várias horas, “esperando o tempo passar”. Aquele era o tempo dela, era também o tempo que ela dedicava a quem já ido tinha. O tempo de sua mãe. A ela, à mãe, à senhora que ali estava, a moça dedicava o seu tempo. É um tempo suspenso; emoldurado pelo culto do ente que já se foi.

“Olha a vela dura, p’ra botar na sepultura!”

Continuamos nossa andança entre sepulturas e pessoas, entre velas, flores e alegorias. Avistamos alguns grupos de pessoas, que chamaram nossa atenção pelo fato de vestirem camisetas de malha padronizadas, portando homenagens a algum morto. O primeiro desses grupos que percebemos vestia camisetas de malha branca sobre as quais fizeram gravar a imagem do rosto do seu morto com uma curiosa interferência na edição da imagem: acrescentaram uma esfera azul como fundo da imagem. Percebendo melhor, via-se que era o planeta Terra visto do espaço, com o que faziam uma referência ao céu. Esse grupo contava com cinco pessoas, mas logo chegaram outras, todos vestindo camisetas similares. Os demais chegaram aos poucos, tranquilos e serenos, e se cumprimentaram sem exaltações. Trocaram alguns afagos de maneira comedidas, com beijos no rosto, outros com aperto de mão. Percebemos que nem todos eram muitos próximos, ou pertenciam à mesma família. Talvez fossem amigos, vizinhos, conhecidos, colegas de trabalho. Havia certo distanciamento entre alguns e uma proximidade maior entre outros. Havia entre eles, assim, um cuidado em encenar certa circunspeção, certo pesar, feito por meio do controle de gestos e de expressões de rosto. Não estavam tristes, mas havia essa preocupação em expressar comedimento e respeito.

Depois que todos estavam presentes, colocaram-se em volta de um túmulo, perfazendo um pequeno círculo no limite do que foi possível, entre sepulturas. Em seguida, colocaram seus pertences, como bolsas e sacolas, aos pés da sepultura, de certa maneira protegendo-os, deram-se as mãos, e oraram. Um membro do grupo, um senhor mais velhos, puxou em voz alta a oração e os demais ou seguiram-no, em voz baixa, ou permaneceram calados. A maioria deles abaixou a cabeça, virando-a em direção ao chão, e fechou os olhos. O senhor que puxava a prece parava de vez em quando, permanecia em silêncio alguns segundos e em seguida a reiniciava. Depois de algumas orações, passou a liderança para outra pessoa. Rezavam a Ave Maria e o Pai Nosso, apenas, e sem a

regularidade ou entonações próprias de quem estaria rezando o terço. Entre uma oração e outra, abriam os olhos e levantavam-se levemente as cabeças, o indicativo sutil se fazia, era a passagem da palavra ou oração a outra pessoa. Novo pronunciamento e as cabeças, novamente, abaixavam-se levemente, e os olhos voltavam a fechar. Quando os olhos não ficavam totalmente fechados, ficavam entreabertos e voltados para baixo. Assim, o tempo deles suspendia-se. Pequenos movimentos, sutilmente sincronizados, indicavam o momento de retornar àquele estado de imersão no qual se transformava sua prece. Era como se houvesse uma suspensão no tempo e no espaço dos sentidos. Lá, naquele momento, o tempo estava suspenso: “Nesse tempo extraordinário, a vida simbólica torna-se especialmente nítida e expressiva” (Cavalcanti, 2011, p. 3)

Suspenso o tempo emoldurado (Cavalcanti, 2011), aos poucos os participantes daquele pequeno ritual começaram a voltar ao tempo corrido, ao tempo de toda hora e ao espaço do cemitério. Assim como no início do pequeno ritual alguns levantaram as mãos para fazerem o sinal da cruz, no final da oração também o fizeram. Não foram todos, notamos. A forma de rezar daquelas pessoas, fechar e abrir os olhos nos momentos de pequenas alterações, da mudança no condutor da reza sinalizando, pelas palavras, que a finalizavam, o pequeno e sutil silêncio que se fazia entre uma oração e outra, era o sinal dado para que pequenos movimentos se permitissem a acontecer, as cabeças moviam-se sutilmente ao levantar, os olhos abrirem, era um sinal.

No momento da reza, o corpo responde com movimentos precisos. Toda musculatura corporal é voltada para a concentração do ato. Os movimentos são contidos quase que milimetricamente; a respiração é pausada e não pode interferir, nem na concentração de quem ora, nem na do outro partícipe daquele ritual. O corpo volta-se para o fenômeno que ali, naquela hora, ocorre. Com movimentos precisos o grupo acompanha a oração em benefício do ente que foi. Cada abaixar e levantar de cabeça, cada fechar e abrir de olhos, ocorre em uníssono, sem nem mesmo que os partícipes tenham ali combinado, antevisto, o que ia ocorrer. A esses atos performáticos que conformam uma performance ritualística (Schechner, 2006) nenhum dos participantes escapou, todos compuseram o ritual configurando-o enquanto tal; dessa forma estamos compreendendo aqui performance enquanto uma relação entre gestos e sons, que Schechner (2002; 2006) qualifica como performance da ordem do *make belief*, esta da qual falamos está enquadrada dentro de um processo mais amplo, o do drama social de culto aos mortos, através da qual os indivíduos produzem a realidade da qual fazem parte.

A oração final foi feita, a impoção da voz do condutor era mais proeminente, e ele era o mesmo que tinha aberto o início das rezas. As palavras finais foram ditas e os olhos iam abrindo-se lentamente, as mãos juntas e dadas uma a uma, aquelas que contribuíram para a formação do círculo, foram deixando-se. No final da oração eles se abraçaram em uma espécie de festividade contida, de agradecimento e reciprocidade diante do partilhar do ritual conjuntamente. Naquele momento, eles tinham algo em comum. O semblante de todos, a partir de então, tinha ganhado leveza. O grupo se fechou mais, agora mais próximos e não mais em torno da sepultura, mais ao lado dela,

visto que havia espaço. Falavam-se mais, sorriam e até riam alto. Podíamos notar certa comunhão. Havia leveza, mas não havia um efusão de sentimentos. Estavam ali para partilhar algo, e o defunto, agora compendiado na sepultura, era o ponto nodal desse estar junto que ganhava concretude no ritual (Cavalcanti, 2011) através das performances que todos encenavam juntos, conferindo sentido àquele estar junto. Conversaram ainda por cerca de vinte minutos depois da oração, do ritual, e, aos poucos, foram se despedindo e partindo, com afagos e abraços bem mais calorosos do que no início do pequeno ritual.

A partir do que foi colocado, podemos ainda evocar o padrão processual do ritual observado por Schechner (1985), que alude à separação – do entorno ordinário e criação de um cenário, a transição –, à passagem da banalidade para o rito propriamente, e à incorporação – quando todos estão imbuídos de um estado, de um determinado estado psíquico, e encenam, atuam o ritual (Müller, 2005). Assim, usamos as categorias de Schechner (1985) para salientar como ocorre um processo *liminóide*, um ritual pós-moderno, em um estado *liminóide* de interações sociais, quando a morte evidencia uma forma social. Dessa maneira, observamos o ritual enquanto um processo de construção simbólica que está presente nas formas de estar junto na contemporaneidade, processos esses que entendemos que

são da ordem da performance, i.e., daquilo que depende da realização concreta e única, então pode dar certo e pode dar errado, pode não acontecer – como num desfile que você acha chato, porque simplesmente “não funcionou”, ou porque alguma coisa deu errado e “uma alegoria quebrou”. Então o imperfeito, o dar errado, a falha, em suma, o que foi feito para acontecer e não aconteceu é um aspecto intrínseco dessas formas da cultura popular aparentadas de algum modo com a teatralização (Cavalcanti, 2011, p. 09-10).

Convém observar que nada fora dito sobre o que deviam fazer a cada ato, mas todos partilhavam daquele conhecimento, daquela forma de fazer junto o ritual e de dar sentido a ele. Cada um conhecia, talvez intuitivamente, seu papel no drama e sabia como devia se conduzir performaticamente: “São agregados de cenas, articuladas por algum tipo de roteiro, que se desenvolveriam sequencialmente.” (Cavalcanti, 2011, p. 4).

Descrevemos o clima geral do Dia de Finados nesse cemitério e, nele, três exemplos dessas alegorias contemporâneas da morte, dentre muitos outros observados. Percebidos como uma experiência de coesão social, entendemos como eles, em seu conjunto, atualizam a *communitas*. Na sua encenação, eles ressignificam a perda, a distância, a ruptura e a saudade. Ressignificam, igualmente, o sentido da coesão, da sociação, rompendo com os distanciamentos impostos pela estrutura social.

Discussão

Podemos perceber, no campo etnográfico realizado, as transformações por que vêm passando os rituais de memória nas sociedades contemporâneas, particularmente a maneira como, nos cemitérios, no Dia de Finados, os cultos tradicionais aos mortos passam

a conviver com novas práticas e valores. Observamos, lá, uma série de performances que, alegoricamente, encenam rituais de memória. Dramas sociais? Talvez. Turner (1996) descreve o drama social em quatro etapas: crise, ampliação da crise, regeneração e rearranjo ou cisão. Nenhuma dessas quatro etapas está presente no fenômeno observado, mas encontramos, nele, uma dimensão alegórica que se manifesta temporalmente – por meio de uma experiência temporal – reatualizando o drama social da morte. No Dia de Finados não se tem uma crise e nem a sua ampliação; não se tem uma regeneração do tecido social e nem o seu rearranjo ou sua cisão, mas tem-se uma evocação da experiência dessa crise e desse drama social vivenciado no passado por meio de uma reencenação performática. Por meio de uma alegoria, ou de rituais alegóricos, que reatualizam a memória da perda e da pessoa perdida.

A performance em questão, assim, é uma alegoria da experiência dessa crise e desse drama social, vivenciado no passado, uma temporalização. Ao destacarmos-la dessa maneira buscamos compreendê-la por meio da noção de *liminoide* e, assim, procuramos explorar a possibilidade de discuti-la a partir de uma abordagem não essencialista e não totalizadora, a nosso ver consequente com a problematização, colocada pela antropologia contemporânea (Geertz, 1973; 1997; Clifford; Marcus, 1986; Marcus; Fischer, 1986; Taussig, 1993), dos modelos dicotômicos fundamentados em premissas como estrutura e contexto, ou coletividade e individualidade. Essa diretiva está presente na discussão de Strathern (2006) a respeito do estatuto dos conceitos no âmbito das ciências sociais e, especificamente, do processo pelo qual uma aproximação ao mundo através de modelos cumulativos de conhecimento cede espaço para novas possibilidades de experimentação das condições do pensamento. Na mesma direção segue Viveiros de Castro (2007), que, através da sua leitura de Deleuze, debatendo a possibilidade de pensar o que antes eram “substâncias extensivas” como “diferenças intensivas”, propõe evitar as formas assimétricas de construir diferenças e, assim, adotar perspectivas mais cautelosas na compreensão que fazemos daquilo a que costumamos chamar “alteridades”. Trata-se, com efeito, de perceber a “alteridade” por meio de seus “devires” (Viveiros de Castro, 2007), ou seja, por meio dessas relações intensivas que pensam as coisas não como coisas, entidades, produtos, totalidades, consequências, pontos de vista, mas, simplesmente, como modos e estares de inscrição no mundo.

Procuramos evitar, com essa abordagem, o paradigma estruturalista, centrado na dicotomia entre estrutura e evento. Procuramos percebê-lo, intensivamente, como um espaço de performance, ou melhor, como um espaço que permite a ritualização mobilizadora de metáforas e metonímias num processo de resignificação de afetos e memórias. Isto é, como eventos e memórias passadas são reinterpretadas e resignificadas, a partir de novas vivências, inseridas em novos *Erlebnisse*.

Os rituais contemporâneos de memória, por seu caráter alegórico, evidenciam experiências *liminoides*. Através do *liminoide* o indivíduo expressa-se, coloca para fora, provoca a catarse, “a experiência se completa através de uma forma de ‘expressão’” (Dawsey,

2005, p. 164). E a *performance* daria a concretude a essa experiência, materializando-a, deixando-a ser vista, partilhando-a.

A dimensão alegórica dos rituais contemporâneos está presente, também, na discussão de Isambert (1982) sobre a permanência do simbólico e do ritual nas festas contemporâneas, quando sugere que “la fête revêt des formes rituelles, obligatoires, sans que le rite ait ici nécessairement le caractère religieux ni l’obligation d’une valeur morale” (Isambert, 1982, p. 162) e é discutida por Rivière (1995), quando reflete sobre a maneira como, nas sociedades contemporâneas, o sagrado e o profano se divorciam: “le rite profane trouve sa logique dans son effectuation et se satisfait de son intensité émotionnelle” (Rivière, 1995, p. 45).

Numa descrição não estrutural dos ritos contemporâneos ganha destaque a fase liminar, talvez porque seja nela que se concentra a temporalidade e, assim, o potencial transformador da realidade do ritual. Com efeito, a fase liminar é a fase antiestructural de todo ritual e, em consequência, o momento em que os indivíduos mais se aproximam da experiência da *communitas*. Em Van Gennep (2013), a liminaridade corresponde a uma fase dos ritos de passagem, àquela na qual os indivíduos se encontram suspensos entre a condição anterior e a futura. Já em Turner (1974), a liminaridade se torna uma das possíveis manifestações da *communitas*.

Mas há mais, há outra dimensão, na contemporaneidade dos ritos, que faz com que a experiência liminar se torne ainda mais destacada: essa sua peculiar dimensão alegórica, que, como assinala Benjamin (1984; 1989) se torna preponderante com a experiência moderna, e que Turner chama de *liminoide*.

Pensar o ritual, nas sociedades contemporâneas, permite pensar a sua fase liminal como *liminoide*. Segundo Dawsey (2005), o *liminoide* se constitui fora dos espaços da cultura institucionalizada, fora dos espaços “sérios”. Entendemos que Turner compreende o *liminoide* como os processos rituais presentes na vida quotidiana, inseridos em sociedades contemporâneas ou pós-modernas, desenvolvidos às margens das instituições, possuidores de características idiossincráticas em que as dimensões pessoais e psicológicas se sobrepõem às dimensões objetivas e sociais, podendo em alguns casos atuar, se colocar, como uma crítica a valores e posicionamentos sociais (Dawsey, 2005).

Os rituais da morte, velório, sepultamento, orações e missas de 7º e de 30º dias, comuns na vida contemporânea, são prestações à sociedade, são da ordem do liminal e da estrutura. Já os rituais de memória observados naquele cemitério, no Dia de Finados, são da ordem da *communitas* e do *liminoide*. Eles rompem com a normatividade do luto e do pesar, com a formalidade dos tecidos comunicativos, com os fluxos intersubjetivos e com o rigor identitário dos símbolos. Eles rompem, sobretudo, com a experiência apriorística exigida pela estrutura e pela participação dos indivíduos na temporalidade da narrativa social.

Pensemos a *communitas* naquela experiência social. Turner (1974) estabelece uma tipologia da *communitas*. Ele menciona três padrões nessa tipologia. Um primeiro refere-se ao que Turner identifica como a *communitas* “existencial”, ou “espontânea”; caracterizam-na a espontaneidade mais plena, a emoção e o imediato. Um segundo tipo de *communitas* é chamado por Turner de “normativa”. Ela surge da *communitas* espontânea e pressupõe

uma dinâmica de produção de controle social, pois estabelece hierarquias e ordens. Por fim, o terceiro tipo de *communitas* é qualificado, por Turner, como “ideológica”. Ela se refere aos modelos utópicos e projeta um horizonte ideal, e, nesse sentido, profético e milenarista.

Podemos pensar as três tipologias da *communitas* em sua perspectiva temporal. O primeiro tipo, a *communitas* “existencial”, sugere uma temporalidade centrada no presente, na experiência vivencial. O segundo tipo, uma temporalidade nostálgica, centrada num momento passado, e o terceiro, a *communitas* “ideológica”, um horizonte futuro. Trata-se apenas de uma abordagem interpretativa do pensamento de Turner, à qual recorreremos a fim de melhor descrever nossa observação. Efetivamente, interessa-nos abordar a dimensão da temporalidade na conformação do *liminoide*, ou, colocando de outra forma, digamos, a dimensão da temporalidade no drama social observado.

Ao alegorizar a perda, esses ritos contemporâneos e urbanos realizam ao menos uma das fases estruturantes dos dramas sociais estudados por Turner: a fase regenerativa, aquela na qual a experiência vivida ganha temporalidade, ou melhor, se torna temporalidade, permitindo a mútua conversão entre passado, presente e futuro. Propriamente, é nessa fase em que os rituais se realizam. É nela que se produz uma espécie de suspensão das relações quotidianas e, assim, de reatualização da memória. O rito alegórico torna-se uma dramatização, um drama social. Os vivos reencenam a crise – a morte, a perda, os conflitos decorrentes – de forma alegórica e, por meio desse encenar, se forma um tecido de solidariedade entre os remanescentes, entre os vivos, pautado pela alegoria da perda, da distância e do sofrimento. Forma-se uma “comunidade de sofrimento” (Gluckman, 1996, p. XIX, apud Cavalcanti, 2012, p. 114), na qual o sofrimento é uma preocupação do grupo, e por meio da qual a *communitas* aflora, reorganizando, ressignificando e ressolidarizando o corpo social.

A temporalidade da vida quotidiana desfaz a estrutura temporal convencional que regulamenta a vida social. Abre fissuras, por meio das quais as relações sociais e o mundo se organizam. Em Turner, esse processo equivale, talvez, ao *flow*, que ele define como uma “sensação holística que envolve totalmente o indivíduo” (Turner, 1982, p. XX). Embora a reflexão de Heidegger se dê no plano filosófico, e especificamente ontológico, e não num plano social, a temporalidade quotidiana é pensada como experiência de fazer parte de uma comunidade de horizontes, de um grupo, de um conjunto de semelhantes que partilham um mesmo estar no mundo. A verdade, o sentimento de verdade, se desloca para um saber coletivo que, independentemente de sua assertividade, ponderabilidade ou coerência, se torna mais plausível que a verdade presumível pela ordem narrativa estabelecida. Essa ideia é melhor compreendida quando lembramos que, no §31 de *Ser e Tempo*, Heidegger (1993) apresenta a noção de compreensão (*Verstehen*) por meio da ideia de que o sentido, ontologicamente, é precedido pela ação de compreender. Trata-se de uma compreensão similar à de Benjamin (1984) sobre as alegorias, na medida em que as considera como aceitações, pactuações de sentido, construídas socialmente por meio da

experiência vivencial e, em seu contexto, mais fortes que as representações e as lógicas simbólicas.

Nos rituais de memória observados pode-se perceber como, por meio de atos performáticos cujo nexos está numa retemporalização da perda, numa renovação dos vínculos com o morto, centrada na plausibilidade da vida cotidiana e num experimentar comum do presente, se constroem novas coesões e se superam ordens temporais anteriores. Esses rituais são marcados por um espírito de atualização, de recuperação do morto da temporalidade estrutural no qual ele foi lançado pelos ritos formais, públicos e sólidos do sepultamento, para a temporalidade privada e cotidiana da memória afetiva. É nesse processo que os símbolos se preenchem por essa dinâmica alegórica, da vivência partilhada e do sentido banal, de que fala Benjamin e em que o indivíduo – o *Dasein*, o ser-aí heideggeriano – imerge na dimensão coletiva do *Mitsein*, ser-com-outros, e se torna *in der Welt Sein*, um ser-no-mundo, abrigado por uma temporalidade cotidiana com a qual se protege da angústia existencial de estar no mundo sem respostas e fadado à morte.

Referências

- ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- BELL, Catherine. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- _____. *Perspectives and dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- BELTRÃO, Jane et al. Vida & morte entre povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 206–238, jan./jun. 2015. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/issue/current/showToc>>.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Paris, capitale du XIXème Siècle, Le Livre des Passages*. Paris: Cerf, 1989.
- CAVALCANTI, Maria L.V. C. Drama, ritual e performance em Victor Turner. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 411–440, jul. / dez. 2013.
- _____. Luzes e sombra no dia social: o símbolo ritual em Victor Turner. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 103–131, jan./ jun. 2012.
- _____. *Ritual, drama e performance na cultura popular: uma conversa entre a antropologia e o teatro*. Rio de Janeiro: UFRJ (Fórum de Ciência e Cultura), 2011.
- CLIFFORD, J. Sobre a alegoria etnográfica. In: GONÇALVES, José R. (Org.). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998. p. 63–99.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Org.). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1986.
- COLLINS, Randall. *Interaction ritual chains*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 7–29, 2000.
- DAWSEY, John C. Victor Turner e antropologia da experiência. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p.163–176, jan./ mar. 2005.

- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas Ciências Humanas*. São Paulo: Unesp, 2010.
- DROGUET-ARDANT; FAYARD (Ed.). *THÉO*. L'encyclopédie catholique pour tous. 1989.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan; FORTES, Meyer (Org.). *African political systems*. London: Oxford University Press, 1940.
- FIRTH, Raymond. *Tikopia ritual and belief*. Boston: Beacon Press, 1967.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *The Interpretation of Cultures*. Nova York: Basic Books, 1973.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação*. 2. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.
- _____. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor Books, 1959.
- GLUCKMAN, Max. *Order and rebellion in tribal Africa*. Londres: Cohen & West, 1963.
- _____. Ritos de rebelião. *Cadernos de Antropologia*, n. 4. Brasília: Ed. UnB, 1974.
- GOODY, Jack. Religion and ritual: the definitional problem. *British Journal of Sociology*, Londres, v. 12, n. 2, p. 142-164, jul./ dez. 1961.
- GRIMES, Ronald L. *Ritual criticism: case studies in its practice. Essays on its theory*. Columbia: University of South Carolina Press, 1990a.
- _____. Victor Turner's definition, theory and sense of ritual. In: ASHLEY, K. (Org.). *Victor Turner and the construction of cultural criticism: between literature and anthropology*. Indiana: Indiana University Press, 1990b. p. 141-146.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 4. ed. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993. 2 v.
- HERTZ, Robert. *Death and the Reight Hands*. London; New York: Routledge, 2004.
- ISAMBERT, F.-A. *Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Paris: Minuit, 1982.
- KERTZER, David. *Ritual politics and power*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- KRÜGER, Oliver. The suspension of death. The cryonic utopia in the contexto of the U. S. funeral culture. *Marburg Journal of Religion*, Marburgo, v. 15, n. 1, p. 1-19, jan./dez. 2010. Disponível em: <<http://archiv.ub.uni-marburg.de/ep/0004/2010/109/3421/>>. Acesso em: 12 ago. 2016.
- LA FONTAINE, Jean Sybil. *The interpretation of ritual*. Londres: Tavistock Publications, 1972.
- LAUWERS, Michel. Morte e mortos. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: Edusc. 2006. p. 243-261. 2 v.
- MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. J. *Anthropology as Cultural Critique: An experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- MOTTA, Antônio. Estilos Mortuários e modos de sociabilidade em cemitérios brasileiros oitocentistas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 16, n. 33, p. 55-80, jan./ jun. 2010.
- MÜLLER, Regina P. Ritual, Schechner e performance. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 67-85, jul./ dez. 2005.
- NEVES, Ednalva M. Alegorias sobre a morte: a solidariedade familiar na decisão do lugar de “bem morrer”. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luiz, v. 1, n. 2, p. 55-74, ago./ dez. 2004.
- PEIRANO, Mariza. As árvores Ndembu, uma re-análise. *Anuário Antropológico Brasileiro*, Brasília, v. 18, n. 1, p. 9-64, jan./ dez. 1993.
- RICHARDS, Audrey. *Chisungu: a girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia*. Londres: Routledge, 1982.
- RAPPAPORT, Roy. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos mortos na cristandade ocidental. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 5, n. 15, p. 105-129, jan. 2013. Disponível em: em <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30208/15755>>. Acesso em: 16 ago. 2016.

- SCHECHNER, Richard. *Performance Studies, an introduction*. Londres: Routledge, 2002.
- _____. *The future of ritual: Writings on culture and performance*. Londres: Routledge, 1993.
- _____. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2006.
- _____. *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. Paris: PUF, coleção Sociologie, 1999.
- _____. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, E. (ORG.). *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- _____. *Sociologie et Epistemologie*. Paris: PUF, 1981.
- Rivière, Claude. Les Rites profanes. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 92, 1995.
- SCHUTZ, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. (Edição crítica organizada por Helmut Wagner). Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.
- _____. *Collected papers I. The problem of social reality*. Haya: Ed. Martinus Nijhoff, 1962.
- _____. Le problème de l'intersubjectivité transcendantale selon Husserl (Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl). In: GANDILLAC, M. (Org.). *Husserl. Colloque de Royaumont*. Paris: Minit, 1959. p. 81-107.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Campinas: EdUnicamp, 2006.
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity*. New York/Londres: Routledge, 1993.
- TEIXEIRA, Marco A. D. A Morte e o culto aos mortos nas tradições populares de Rondônia. *Saber Científico*, Porto Velho, v. 2, n. 2, p. 1-36, 2009. Disponível em: <<http://revista.saolucas.edu.br/index.php/resc/article/view/128/0>>. Acesso em: 17 ago. 2016.
- TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Ed. UFF, 2005.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. From 'Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual (1982). In: COUNSELL, Colin; WOLF, Laurie (Ed.). *Performance analysis: An introductory coursebook*. London: Routledge, 2001. p. 202-210.
- _____. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press, 1996.
- _____. *The Anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications, 1987.
- _____. *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. Nova York: PAJ, 1982.
- _____. *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca; London: Cornell University Press. ed. 1975.
- _____. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974a.
- _____. *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974b.
- VAN GENNEP, Arnold. Os funerais. In: _____. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, São Paulo, v. 77, n. 1, p. 91-126, jan./ dez. 2007.
- WILSON, Monica. Nyakyusa ritual and symbolism. *American Anthropologist*, Arlington, v. 56, n. 2, p. 228-241, Jan. /Apr. 1954.

Rituals of memory and temporality in All Souls Day

Abstract

The article presents an ethnography conducted on an All Souls' Day, in a cemetery in Belém (Pará, Brazil) and discusses how contemporary rituals of memory take creative and performative forms. We discuss these memory rituals through a reflection on the phenomenon of temporality in the construction of lived experience. We utilize the concepts of *liminoide* (Turner) and allegory (Benjamin) to reflect on how these rituals renew and promotes solidarity in the social tissue and how their temporal experience confronts the social structure with the *communitas* (Turner). In this way, we seek to build a dialogue between authors (Simmel, Heidegger and Schutz) who, like Turner, have a common reference in Dilthey's philosophy of experience and on his understanding of social life as a composition of intersubjective tissues.

Keywords: Ritual, performance, All Souls' Day, experience, temporality.

Rituales de memoria y temporalidad en un Día de Finados

Resumen

El artículo parte de una etnografía realizada en un Día de Finados, en un cementerio de Belém (Pará, Brasil), para discutir cómo los rituales contemporáneos de memoria de los muertos toman formas creativas y performáticas. Se busca discutir esos rituales de memoria por medio de una reflexión sobre el fenómeno de la temporalidad en la construcción experiencia vivenciada. Se recurre a los conceptos de liminoide (Turner) y de alegoría (Benjamin) para reflexionar sobre la manera en que estos rituales resolidarizan y renuevan el tejido social, enfrentando la estructura con la *communitas* (Turner) a través de la experiencia temporal. En este recorrido, se busca construir un diálogo entre autores (Simmel, Heidegger y Schutz) que, como Turner, tienen por referencia la filosofía de la experiencia de Dilthey y su comprensión de la vida social como una composición de tejidos intersubjetivos.

Palabras clave: Ritual, rendimiento, Día de Finados, experiencia, temporalidad.

Data de recebimento do artigo: 31/08/2017

Data de aprovação do artigo: 18/12/2018