

O ESPAÇO FUNERÁRIO COMO LUGAR DE MEMÓRIA

Viviane Maria Cavalcanti de Castro

RESUMO

Os objetos que pertencem aos grupos, assim como o espaço em que estão inseridos, ativam o processo no qual memória e identidades são construídas. Compartilhando do conceito de lugares de memória estamos considerando que o espaço funerário, para os grupos pré-históricos, é um dos espaços onde reafirmavam seus valores e suas crenças, realizaram rituais e construíram suas memórias. A construção da memória cessa quando o grupo deixa de existir, mas, por outro lado, os lugares de memória, como o funerário, apresentam vestígios materiais, cristalizados de vários tempos passados. Desta maneira, o espaço funerário, em nosso entendimento, cumpre também o papel de lugar de memória.

PALAVRAS-CHAVE: Espaço funerário, Lugares de memória, Identidades

ABSTRACT

The objects belonging to human groups, as well as the space in which they are placed, trigger the process under which memory and identities are built. In sharing the concept of places of memory, we are considering that the funerary space, for pre-historic groups, is one of the spaces where they reaffirmed their values and their beliefs, performed rituals and constructed their memories. The construction of memory ceases when the group no longer exists, but on the other hand places of memory, such as the funerary ones, present material remains crystallized from several periods of the past. Thus, the funerary space, in our understanding, also fulfills the role as a place of memory.

KEYWORDS: Funerary space, Places of memory, Identities



INTRODUÇÃO

O espaço exerce uma influência na afirmação das identidades. Os objetos que pertencem aos grupos, assim como o espaço em que estão inseridos, ativam o processo no qual memória e identidades são construídas.

As estruturas funerárias pré-históricas podem ser também interpretadas como lugares ou espaços de memória; por conseguinte, um espaço em que algumas identidades coletivas foram também representadas. Uma reflexão sobre o conceito de “lugares de memória” foi desenvolvida pelo historiador Pierre Nora.

De acordo com este autor, os lugares de memória podem ser definidos como locais onde já ocorreu a ruptura com o tempo, por isso expressam o desejo da volta aos ritos que definem os grupos e a própria busca do auto-reconhecimento desses grupos.

Compartilhando deste conceito estamos considerando que o espaço funerário é um dos espaços onde os grupos pré-históricos reafirmavam seus valores e suas crenças, realizaram rituais e construíram suas memórias. A construção da memória cessa quando o grupo deixa de existir, mas, por outro lado, os espaços de memória, como o funerário, apresentam vestígios materiais, cristalizados de vários tempos passados. O espaço funerário, em nosso entendimento, cumpre também o papel de lugar de memória.

Desta forma defendemos a ideia de que o espaço exerce uma influência na afirmação da identidade e que os objetos que pertencem aos grupos, assim como o espaço em que estão inseridos ativam o processo no qual memória e identidades são construídas. Apresentamos, neste trabalho, uma reflexão sobre o conceito de lugar de memória, com o objetivo de demonstrar que o espaço funerário pode ser entendido também como um lugar de memória.

IDENTIDADES E MEMÓRIA COLETIVA

Por que Identidade e Memória? Porque são inseparáveis. A memória é um elemento essencial das identidades coletivas e individuais, produtos de processos que ocorreram em tempos e espaços determinados. Todo passado tem memória e toda memória possui características próprias: as identidades.

A memória é a condição da identidade. Identidade e memória estão relacionadas. Uma é constitutiva da outra e encontram-se entrelaçadas, de modo que dão um sentido de pertença aos indivíduos e às comunidades, através do tempo e do espaço. Não são coisas fixas, são representações ou construções da realidade em diferentes tempos e espaços. Na



memória, as semelhanças são mais consideradas e isto gera, para o grupo, a percepção da existência de identidades através do tempo (HALBWACHS, 1990: 87).

Em relação aos estudos voltados para a memória, devem ser destacados os trabalhos de Maurice Halbwachs e Frederic Barlett¹, na primeira metade do século XX. As ideias defendidas neste período serviram de fundamento para os estudos posteriores. Hoje, a memória coletiva encontra-se novamente como foco de investigações interdisciplinares de sociólogos, antropólogos e historiadores, principalmente em sua relação com as identidades.²

O trabalho de Halbwachs sobre a memória foi redescoberto, na atualidade. Este autor tem sido considerado como o responsável pela renovação do pensamento de Durkheim e da Sociologia. Em seu trabalho “*A Memória Coletiva*” (1990), defende que a memória é formada pelas relações com os diversos grupos com os quais convivemos (como a família, os amigos). A memória se apoia na história vivida pelos indivíduos. As lembranças e as ideias são geradas no interior dos grupos. Em vários momentos, mesmo que o indivíduo esteja fisicamente só, suas reflexões são coletivas, se deslocam de um grupo para outro. Os indivíduos só lembram pela interação com os outros. Para Halbwachs, os outros nos ajudam a lembrar, pois têm lembranças em comum: “(...) nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais apenas nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós (1990: 26).”

O indivíduo só tem capacidade de lembrar quando se coloca no ponto de vista de um ou mais grupos com os quais convive. A memória coletiva mantém sua duração no fato de ter como suporte um conjunto de memórias individuais. Halbwachs afirma que “(...) cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista, muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios” (1990: 51).

Halbwachs faz distinção entre memória e memória histórica. A memória se distingue da história porque conserva do passado o que ainda está vivo ou capaz de reviver na cons-

1 O sociólogo Halbwachs argumentou que a memória é coletiva, pois é constituída pelos indivíduos em contextos coletivos. Barlett, psicólogo britânico que procurou explicar os processos mentais que são formados por meio das interações sociais e responsáveis pela lembrança e pelo esquecimento (SANTOS, 2003: 22).

2 Myrian Sepúlveda dos Santos investiga a memória coletiva no âmbito da teoria social. Em seu trabalho “Memória coletiva e teoria social” (2003), demonstra os limites das abordagens teóricas que hoje analisam a memória e defende a contribuição de Maurice Halbwachs.



ciência do grupo que a mantém. Porque a memória, para este autor, é uma representação seletiva do passado, um passado que é de todos os indivíduos inseridos em seus diversos grupos de convivência. É seletiva, porque os indivíduos só lembram do que ainda está ativo em suas lembranças e porque compartilharam com outros membros de noções e lembranças comuns. No desenvolvimento da memória não há linhas de separação nitidamente traçadas, como na história. A memória de uma sociedade se limita à memória dos grupos que a compõem. Só é esquecida quando os grupos desaparecem. Quanto mais distante no tempo o grupo deixou de existir, mais as lembranças se perderam. A duração da memória está relacionada, desta forma, com a duração do grupo.

A memória histórica é mais ampla, representa o passado de uma forma resumida e esquemática. Apoiase nos acontecimentos marcantes da história de um país, em fatos que influenciaram a maioria da população, relevantes para o conjunto dos cidadãos e não apenas para o indivíduo ou seu grupo. A memória dos habitantes de um pequeno vilarejo, por exemplo, diz respeito aos acontecimentos e ações de todos. Só têm relevância os fatos relacionados a esses habitantes. Dentro de tais grupos, todos os indivíduos pensam e se recordam em comum. A memória coletiva se conserva no grupo, limitado no tempo e no espaço. Por isso, não existe uma memória universal.

142



Após a análise de Halbwachs, as memórias coletivas passaram a ser consideradas sinônimo de representação coletiva, trazem com elas a dimensão histórica. Contudo, algumas de suas afirmações foram superadas, pois se demonstrou posteriormente que estavam erradas: quando descartou o papel do inconsciente, defendido por Freud; quando afirmou que o passado só estava materializado na sociedade e não nos corpos e na mente; quando atribuiu apenas aos quadros sociais o sentido das práticas sociais. Até mesmo sua fragilidade, ao privilegiar, apenas, as representações coletivas. Hoje é fato que as memórias podem ser explicadas pelos processos interativos responsáveis pela reconstrução do passado.

Na mesma época em que Halbwachs formulava suas ideias, o psicólogo Barlett (1961 apud SANTOS, 2003) defendeu uma concepção de memória que tem pontos em comum com a de Halbwachs, apesar de possuírem opções teóricas distintas.

Barlett estabeleceu os fundamentos básicos para compreender a memória como o resultado da interação entre indivíduos e entre estes e o seu meio. Afirmou que recordar é uma forma de percepção e, ao mesmo tempo, um reconhecimento. O que é lembrado

pelo indivíduo precisa antes ter sido percebido. Para Halbwachs, o passado que existe é aquele que é reconstruído continuamente no presente. Esta ideia representa uma das posições atuais que colocam o conhecimento do passado como um testemunho parcial. Uma outra postura nega e não aceita a objetividade da memória em relação ao passado. Na atualidade, questiona-se a objetividade e/ou subjetividade das memórias, a supremacia do coletivo em relação à individualidade das identidades e luta-se contra a amnésia e o esquecimento da memória (SANTOS, 2003).

Esses dois autores são considerados por Santos (2003) como os responsáveis por colocar a memória no plano social. Memória, para esses autores, é sempre o resultado da interação entre indivíduos, no presente. Suas ideias, do início do século XX, continuam válidas e são discutidas atualmente por diferentes correntes.

Posteriormente, no campo da história e de sua relação com a memória, destacamos a contribuição de Pierre Nora (1993) e Michael Pollak (1989, 1992) (influenciados pelas ideias de Halbwachs), e de Jacques Le Goff (1996).

Michael Pollak (1989) defende também a relação entre memória e identidade. Trata da memória e do esquecimento na construção da identidade dos grupos. Analisa as memórias dos grupos denominados marginalizados e como eles lutam para a consolidação de suas memórias. De acordo com esse autor, a memória é construída socialmente, mas também individualmente, e está estruturada em diferentes pontos de referência, como o patrimônio arquitetônico, as paisagens, tradições, costumes, músicas, culinária. É também produzida pelos objetos materiais, como monumentos, museus e vestígios arqueológicos. É dessa forma “guardada e solidificada nas pedras” (1989:12).

Em seu trabalho “*Memória e Identidade Social*” (1992), trata dos processos e dos atores que intervêm na formalização e consolidação da memória. Neste trabalho apresenta os elementos constitutivos da memória: acontecimentos, personagens e lugares. Esses três elementos se referem aos fatos, pessoas e lugares concretos, mas também podem se referir a situações que foram criadas. Apresenta a memória como um fenômeno mutável e seletivo. Afirma também que, apesar de mutável, há marcos ou pontos relativamente invariáveis na memória. Esses seriam os elementos que passaram a fazer parte da essência de uma pessoa ou grupo, embora outros tenham se modificado ao longo do tempo. A memória é seletiva, pois nem tudo é registrado. Ela é em parte herdada e está relacionada ao momento em que foi articulada.



Pollak destaca a ligação estreita entre memória e sentimento de identidade. A memória é um elemento constituinte da identidade, tanto individual como coletiva. É de extrema importância para o sentimento de continuidade e coerência dos grupos ou dos indivíduos, em suas reconstruções (POLLAK, 1992: 204). A identidade é construída em referência aos outros, mas não significa que é a essência de um grupo ou de uma pessoa. Ela se caracteriza pelos investimentos que um grupo ou indivíduo faz para manter a unidade, a coerência. Mas, como a identidade não é estática, pode ser negociada e modificada.

Le Goff (1996) apresenta, em seu trabalho “*Memória e História*” uma síntese dos muitos aspectos que envolvem a construção da memória. Trata da memória utilizada nas ciências humanas, principalmente na História e na Antropologia. Diferencia os diversos tipos de memória: individual, coletiva, social, étnica, psíquica. Mas, principalmente, defende a memória coletiva. Em sua opinião, a memória coletiva se relaciona aos povos sem escrita, pois nesses grupos a atividade mnésica é uma constante e faz parte do cotidiano. A memória coletiva pode ser caracterizada como construída por meio dos mitos de origem; seu campo de interesse está vinculado aos conhecimentos práticos, técnicos, do saber, e pela transmissão de conhecimentos secretos, ligados à magia.

De acordo com as idéias apresentadas anteriormente e consciente da impossibilidade de reconstrução dos rituais funerários dos grupos pré-históricos, o que queremos é demonstrar que o conceito de lugar de memória pode ser aplicado ao contexto arqueológico. Porque a estrutura funerária é parte de um contexto que salvaguarda a memória social do morto (ou do próprio grupo), o qual, após a morte, preservou o seu status, o seu lugar, as suas identidades, como também sua representação, mais especificamente a coletiva. O espaço funerário é um desses contextos privilegiados, pois é um lugar especial e sagrado para os grupos que o ocuparam.

ESPAÇO E MEMÓRIA COLETIVA

Halbwachs (1990) chama a atenção para a importância do espaço na memória coletiva. Defende que a memória coletiva se apoia nas imagens espaciais. Os grupos resistem às mudanças para manter seus hábitos locais. Quando um grupo vive durante um longo período em um determinado local adapta àquele espaço não apenas os seus movimentos, como também os seus pensamentos. Para o autor, o espaço é o suporte das memórias, porque os grupos moldam o espaço, ao mesmo tempo em que são marcados por ele. O espaço é uma realidade que dura e fixa as características do grupo. Só desta maneira pode-



-se recuperar o passado que não se conservou no meio material.

Para o autor, o espaço é uma realidade social, desempenha um papel importante na manutenção da memória. “Nosso entorno material leva ao mesmo tempo nossa marca e a dos outros“ (HALBWACHS, 1990: 131); assim, cada aspecto e detalhe do lugar que foi ocupado por um grupo tem sentido que se torna inteligível apenas para os membros do grupo, pois todas as partes ocupadas correspondem a algum aspecto de sua vida e da sociedade da qual faz parte. Da mesma forma, as mudanças ocorridas no grupo em relação ao seu espaço podem mudar a memória e, conseqüentemente, o espaço já não será o mesmo.

Não há grupo ou atividade coletiva que não tenha uma relação com uma parte do espaço. Assim, as atividades relacionadas à prática funerária têm seu espaço definido. São espaços especiais e sagrados. Os espaços religiosos sobrevivem, pois os grupos escolhem esses locais e os mantêm de acordo com suas lembranças e seus rituais. Assim, a manutenção da atividade ritual está relacionada à existência e à manutenção do lugar. Na interpretação pós-processual, por exemplo, os megalíticos europeus são considerados paisagens rituais, espaços cerimoniais e sagrados, ou de simbologia astronômica e cósmica, que foram construídos e mantidos ao longo do tempo. Neste caso, houve a manutenção dos sítios como um local especial, com a incorporação de novos elementos, ao longo do tempo. Esses espaços serviram para a manutenção da memória dos grupos que os construíram e utilizaram.

O contrário, ou seja, a destruição e/ou descaracterização dos espaços, pode ser verificado em vários momentos históricos. Em algumas situações, ocorreu a dominação de um povo por outro e os espaços religiosos foram destruídos e/ou profanados, como forma de apagar a memória do grupo subjugado. Podemos citar, como exemplo, todo o empenho para apagar a passagem (o governo) de alguns soberanos egípcios, por seus sucessores; também podemos mencionar a destruição das imagens e descaracterização dos templos maias e incas, com a conquista de seus territórios, pelos espanhóis, nos séculos XV e XVI. Assim, podemos concluir que a memória, em conjunto com o espaço, ajuda na manutenção das identidades culturais.

Pollak (1992: 202) também considera os lugares como elementos constitutivos da memória. São locais ligados a uma lembrança pessoal ou coletiva, de comemoração. Pode ser o local de origem de um migrante, a sua cidade natal ou a casa dos pais.



O historiador Pierre Nora desenvolveu, em 1984, uma reflexão sobre os “lugares de memória”. O conceito foi elaborado para um contexto atual das sociedades contemporâneas. Nora analisa a questão principal de nossa época: de um lado, o desejo de memória, de outro, a crescente globalização, pela qual o mundo se torna um só e as informações são repassadas rapidamente, e, nesta aceleração, as memórias são perdidas.

Aceleração: o que o fenômeno acaba de nos revelar bruscamente, é toda a distância entre a memória verdadeira, social, intocada, aquela cujas sociedades ditas primitivas, ou arcaicas, representaram o modelo e guardaram consigo o segredo – e a história, que é o que nossas sociedades condenadas ao esquecimento fazem do passado, porque levadas pela mudança (NORA, 1993: 8).

O autor considera que não há mais memória no mundo contemporâneo, tudo que se considerava como memória não existe mais. O que existe são tentativas de se acessar essa memória, que passa a reviver por meio de referências e suportes exteriores, já que os grupos que a possuem não existem mais.

Neste contexto, manter traços e vestígios de memória torna-se uma maneira de lutar contra a devastação causada pela rapidez. Assim, memória e história se tornam opostas, mesmo se dedicando ao mesmo objeto: o passado. Nora defende, como Halbwachs, que existe uma separação, uma oposição entre a história e a memória. O autor diferencia duas memórias: uma tradicional (imediate) e outra histórica (transformada).

A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções (NORA, 1993: 09).

Em sua opinião, à “(...) medida que desaparece a memória tradicional, nós nos sentimos obrigados a acumular religiosamente vestígios, testemunhos, documentos, imagens, discursos, sinais visíveis do que foi (...)” (NORA, 1993: 15). Hoje, a memória tornou-se história.



A ameaça do esquecimento causado pela aceleração histórica justificou a necessidade do registro dos traços e vestígios das memórias. Como não existe mais memória, restam os lugares de memória. Os lugares de memória expressam o desejo da volta aos ritos que definem os grupos e a própria busca do auto-reconhecimento desses grupos. São locais onde já ocorreu a ruptura com o tempo. De acordo com Nora:

Os (...) lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais (...) (1993: 13).

Os lugares de memória podem ser definidos como aqueles em que se pode acessar uma memória reconstituída que dê sentido de identidade. Existem no sentido material, funcional e simbólico, pois possuem materialidade, função coletiva e operam no campo do simbólico. Podem ser museus, arquivos, cemitérios, monumentos, santuários, entre outros. “(...) são os marcos testemunhas de uma outra era, das ilusões de eternidade” (NORA, 1993: 13).

Os lugares de memória são espaços portadores de simbolismo e ritual, onde a ritualização de uma memória histórica pode ressuscitar as lembranças. Por sua vez, o processo ritual necessita de um espaço físico para a formação de um tipo de memória coletiva.

O espaço funerário está constituído de vestígios de uma memória coletiva porque resulta de ações coletivas. São locais onde os grupos reafirmavam seus valores e suas crenças, realizaram rituais e construíram suas memórias. Por este motivo o espaço funerário, em nosso entendimento, cumpre também o papel de lugar de memória.

Pode-se também propor essa relação entre os lugares, a memória e as identidades, para os espaços das práticas funerárias pré-históricas. A forma como os enterramentos foram organizados no espaço, os materiais e as técnicas utilizadas na preparação do corpo e da cova, e os materiais presentes na sepultura (os acompanhamentos) são elementos que corroboram a ideia de ativação da memória dos grupos que utilizavam esses espaços para sepultar os seus entes mortos. O arranjo no espaço funerário funciona como “apoio da memória” (SANTOS, 2003).



Defendemos, portanto, a ideia de que o espaço funerário pré-histórico pode ser percebido como um espaço (lugar) de memória e de construção e manutenção de identidades coletivas, pois, a partir do momento em que ocorreu um enterramento, o espaço funerário se torna atemporal. Concluimos que o espaço funerário, como lugar de memória, foi palco de ritos e guarda vestígios de uma memória que está hoje inacessível. Mas, também é espaço de identidades que podem ser, dependendo do contexto, parcialmente (re) construídas do exterior.

MEMÓRIA E RITUAIS FUNERÁRIOS

Tratar de vestígios funerários é entrar no campo da ritualidade. Uma estrutura funerária é parte de um ritual ou de um conjunto de rituais nos quais os vivos relacionam-se com a morte. As estruturas funerárias resultam do comportamento dos grupos perante a morte. Para Mircea Eliade (2001:150 a 151), o ritual de morte implica numa mudança social e ontológica, pois não se refere a um fenômeno apenas natural. O morto deve enfrentar certas provas que se referem ao seu destino. Para alguns povos, só o enterramento confirma a morte e este deve ser realizado de acordo com o costume do grupo.

Os vestígios funerários constituem os remanescentes dos rituais funerários que podem ser utilizados no estudo dos grupos pré-históricos. As práticas funerárias, como a parte material e técnica dos rituais, são definidas, de acordo com Sérgio Silva (2001: 17), pela relação das disposições de ordem técnica e ritual que um determinado grupo realiza diante da morte de um de seus membros. Essas práticas se referem às ações realizadas na preparação do morto e na destinação final do seu corpo. Envolvem a posição e a disposição do corpo e dos membros inferiores e superiores, a preparação e forma da cova, os materiais utilizados para forrar e/ou cobrir a cova, os elementos utilizados como envoltórios e os materiais presentes como acompanhamentos.

Por isso estamos considerando que os contextos funerários evidenciados nos sítios cemitérios são resultantes de ações ritualizadas. O ritual funerário é uma dessas ações sociais, pois ao preparar o corpo de uma determinada maneira, ao escolher o local do enterramento, ao definir a forma da sepultura, ao colocar ou não objetos junto ao morto, o grupo está comunicando suas escolhas, suas preferências. Está transmitindo uma parte de sua memória, por meio do ente falecido. Assim, as estruturas funerárias, que são os vestígios do ritual realizado, se transformam em elementos de comunicação.

Existe uma riqueza simbólica que se expressa durante a realização de um ritual fune-



rário. Os corpos, as maneiras em que foram tratados e os objetos presentes estão carregados de significados simbólicos. Nos rituais, símbolos são utilizados para explicitar a estrutura social. O ritual se torna então uma fonte privilegiada para entender outros aspectos culturais de um grupo.

Vincent Thomas, em seu trabalho “*Antropología de la Muerte*” (1993), realiza um exaustivo estudo sobre a morte, em seus aspectos físicos, biológicos e sociais. Em sua opinião, o simbólico está também relacionado com a morte. As práticas funerárias correspondem a uma linguagem simbólica que foi elaborada pelo grupo, com a intenção de exprimir ou responder à perda de um indivíduo. Um objeto presente no enterramento é, ao mesmo tempo, por exemplo, um adorno ou um instrumento, mas também um objeto simbólico, pois é veículo de informação, reconhecido pelos que participaram do ritual, pelos que leem o símbolo. O símbolo une os membros que o entendem, pois estes pertencem a um determinado grupo; permite aos membros do grupo se reconhecer e selar sua unidade.

El símbolo es por lo tanto un lenguaje que solidariza a la persona humana, por una parte con el cosmos, y por la otra con la comunidad de que forma parte, al proclamar directamente a los ojos de cada miembro del grupo su “identidad colectiva profunda”. El símbolo introduce una circulación entre los planos diferentes de la realidad: tiende “a integrar el todo en un sistema”, “a reducir la multiplicidad a una situación única”, de manera de hacerla lo más transparente posible (THOMAS, 1993: 517).

Um ritual pode ser definido como “uma ação formal, que segue padrões determinados e repetitivos, que expressa valores, significados e crenças comunitários” (EDGAR; SEDGWICK, 2003: 288).

Os rituais estão em todas as esferas sociais. “Em qualquer tempo ou lugar, a vida social é sempre marcada por rituais” (PEIRANO, 2003: 7). O rito está relacionado com a ação, com o que é feito. De acordo com Mariza Peirano, que estuda os rituais numa perspectiva antropológica, o ritual é um fenômeno especial para a sociedade, que aponta e revela representações e valores, mas que também ressalta o que já é comum a esta sociedade. Servem para transmitir conhecimentos, resolver conflitos e reproduzir as relações sociais.

Para esta autora, que adota o conceito de Stanley Tambiah, o ritual é constituído de sequências padronizadas de palavras e atos que podem ser expressos de variadas formas;



o ritual apresenta repetição, formalidade; comunica e produz valores (PEIRANO, 2003: 11). As características do ritual não implicam que o mesmo seja imutável e definitivo.

O ritual, na definição do antropólogo Stanley Tambiah, é “um sistema cultural de comunicação simbólica” (TAMBIAH, apud PEIRANO, 2003: 11). Os rituais são realizados em espaços específicos e com a mediação de objetos. Tomando como base esta perspectiva, os rituais funerários também podem ser usados para produzir e manter valores, memórias e identidades.

Nos estudos pioneiros dedicados à compreensão e análise dos rituais funerários, destacam-se as contribuições de Émile Durkheim, Arnold Van Gennep e Robert Hertz. Esses estudos contribuíram para situar os rituais no campo do social e do coletivo.

Durkheim (2001) não estudou especificamente os rituais, porém defendeu, em seus trabalhos, uma concepção de sociedade que mantém um vínculo com os rituais e com as representações. Sua contribuição reside no fato de relacionar as práticas rituais com a coletividade, pois atrás dos rituais as sociedades se recriam e se afirmam. Os rituais criam um corpo de ideias e valores que são partilhados socialmente e assumem uma conotação religiosa. Assim, o autor associa os rituais com religião e magia. Compreende que os ritos estão relacionados a outras instâncias da sociedade, de modo que as mudanças que ocorrem nos ritos estão relacionadas a mudanças na estrutura social. O ritual cumpre, portanto, na concepção de Durkheim, a função de integrar o indivíduo no todo social. Defendia os rituais como formas elementares de sociabilidade.

Van Gennep (1978) foi um dos primeiros a tratar dos rituais em si, fora do campo religioso. Examinou as partes que constituem um ritual. Este autor desenvolveu um estudo sobre os “ritos de passagem”, no início do século XX. Os ritos de passagem são definidos como os momentos em que ocorrem mudanças e transições dos indivíduos ou dos grupos, de uma situação social para outra, ou de uma etapa de vida para outra. Refere-se às cerimônias e rituais públicos que marcam a transição de um estágio de vida para outro. São exemplos os casamentos, a iniciação, a gravidez, o parto, os funerais. Os rituais funerários se encaixavam no conceito de ritos de passagem, pois a morte é considerada como uma passagem para outro mundo, um mundo sobrenatural.

Os ritos de passagem não dependem de crença em poderes ou entidades sobrenaturais, eles marcam a mudança na vida de um indivíduo ou de todo o grupo. O rito é um delimitador do espaço e do tempo social. Nesta concepção, os rituais apresentam as seguintes



fases: primeiro, a separação das condições sociais prévias (rito de separação); depois, a transição (rito de margem); e a incorporação final a uma nova situação (rito de agregação). Nos funerais, predominam os ritos de separação, isto é, ocorre uma mudança de situação. Ainda de acordo com Van Gennep, o rito de separação é uma cerimônia em que os envolvidos com o morto mudam as suas condições de vida e passam a ficar segregados. Esses envolvidos ficam separados e são marcados com roupa, gestos, separação física. Por último, ocorre o rito de incorporação; quando este se realiza, os envolvidos voltam à sua vida normal.

Para Hertz (1960 apud MONTARDO, 1995: 9), o ritual tem a função de restaurar a ordem na sociedade, que ficou abalada com a perda de um membro. No mesmo grupo, de acordo com a posição social que o morto ocupava, o ritual pode variar. No interior de uma sociedade a emoção causada por uma morte varia segundo o caráter social do falecido. A morte de um chefe ou de um homem de poder tem um significado diferente, comparado com a morte de uma criança. Para o autor, com a finalização do ritual todo o grupo encerra essa fase que abalou os seus membros e volta ao curso normal de suas vidas.

As abordagens de Durkheim, Van Gennep e Hertz cumpriram a função de colocar os rituais como parte do social. Posteriormente, houve a contribuição de Victor Turner (1974) e Lévi-Strauss (1970), incorporados nos estudos dos ritos. Atualmente, temos a contribuição de Stanley Tambiah, numa abordagem antropológica que situa o ritual como um sistema de comunicação (PEIRANO, 2003: 10).

Se os rituais estão relacionados às ações sociais, servem para transmitir conhecimentos e valores coletivos. Em nossa compreensão e considerando os rituais funerários como ritos de passagem, os enterramentos são ocasiões especiais, momentos que servem para o grupo reelaborar e reafirmar suas crenças, valores, memória e identidades.

Os rituais podem ser considerados como práticas mnemônicas, isto é, usados para memorizar eventos, pessoas, objetos; essas práticas são usadas como ponto de partida para a recordação. As comemorações, por sua vez, servem para invocar o passado no presente, pontuando os fatos importantes para o grupo, que são continuamente lembrados. Nesta perspectiva, também os objetos atuam como dispositivos mnemônicos, pois condensam a recordação ou fazem recordar algo, como os monumentos, objetos de museu e as sepulturas.

Os rituais são uma das formas de aprendizado e reprodução social para as sociedades sem escrita. Os ritos sancionam, geração após geração, a passagem dos estágios da vida e



a incorporação de novas identidades, assim como a manutenção de antigas. Os ritos cumprem uma função de enfatizar o sentimento de pertença a um coletivo, a um grupo. Assim, podemos afirmar que os rituais que ocorreram por ocasião de um enterramento funcionam na manutenção da memória coletiva dos grupos que os realizaram.

Concluimos então que o espaço funerário, considerado por nós como lugar de memória, foi palco de ritos funerários e guarda vestígios de uma memória e de identidades que estão hoje inacessíveis. Mas, que podem ser, dependendo do contexto, parcialmente (re)construídas do exterior.

Viviane Maria Cavalcanti de Castro
Departamento de Arqueologia – UFPE



REFERÊNCIAS

- DURKHEIM, É. 2001. *As formas elementares de vida religiosa*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. 2.ed. São Paulo: Paulus (Sociologia e religião).
- EDGAR, A.; SEDGWICK, P. (Orgs.). 2003. *Teoria cultural de A a Z: conceitos-chave para entender o mundo contemporâneo*. Tradução de Marcelo Rollemberg. São Paulo: Contexto.
- ELIADE, M. 2010. *O Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- HALBWACHS, M. 1990. *A Memória coletiva*. Tradução de Laurent Leon Schaffter. São Paulo: Vértice.
- LE GOFF, J. 1996. “Memória”. In _____. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 423-483.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1970. *O Pensamento selvagem*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional.
- MONTARDO, D. L.de O. 1995. *Práticas funerárias das populações pré-coloniais e suas evidências arqueológicas (Reflexões iniciais)*. Dissertação de mestrado em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- NORA, P. 1993. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. *Revista Projeto História*, São Paulo, n. 10, 7-28.
- PEIRANO, M. 2003. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Passo- a- passo, 24).
- POLLAK, M. 1989. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Revista Estudos Históricos*, São Paulo, v. 2, n. 3, 3-15. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>>. Acesso em: 17 jun 2007.
- _____. 1992. “Memória e identidade social”. *Revista Estudos Históricos*, São Paulo, v. 5, n. 10, 200-215. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/104.pdf>>. Acesso em: 17 de jun. 2007.
- SANTOS, M. S. dos. 2003. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume.
- SILVA, S. F. S. M. da. 2001. *Um Outro olhar sobre a morte: arqueologia e imagem*



de enterramentos humanos no catálogo de duas coleções – Tenório e Mar Virado, Ubatuba, São Paulo. Dissertação de mestrado em Arqueologia. Museu de Arqueologia e Etnologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

THOMAS, L. V. 1993. *Antropología de la muerte.* Traducción de Marcos Lara. México: Fondo de Cultura Económica.

TURNER, V. 1974. *O processo ritual.* Petrópolis: Vozes.

VAN GENNEP, A. 1978. *Os ritos de passagem.* Petrópolis: Vozes.

