
Uma casa boa, uma casa ruim e a morte no cotidiano

A good house, a bad house and death in everyday life

Eugênia Motta



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/9603>

DOI: 10.4000/etnografica.9603

ISSN: 2182-2891

Editora

Centro em Rede de Investigação em Antropologia

Edição impressa

Data de publicação: 1 outubro 2020

Paginação: 775-795

ISSN: 0873-6561

Refêrencia eletrónica

Eugênia Motta, « Uma casa boa, uma casa ruim e a morte no cotidiano », *Etnográfica* [Online], vol. 24 (3) | 2020, Online desde 31 outubro 2020, consultado em 02 novembro 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etnografica/9603> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etnografica.9603>



Etnográfica is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Uma casa boa, uma casa ruim e a morte no cotidiano

Eugênia Motta

A proposta do texto é refletir sobre a morte como um processo vivido, compartilhado, duradouro e cotidiano. Trata de duas mortes, a de uma mulher e a de seu filho. A distinção que ela fazia entre uma casa “boa” e uma casa “ruim” revela um universo moral em torno da aspiração por um futuro bom, da construção de pessoas boas e da manutenção de relações de proximidade. Mostro como a atribuição de agência recíproca entre casas e pessoas expressa o sucesso ou fracasso de manter o fluxo da vida nessa direção. Essas aspirações e planos coletivos se articulam ao governo da e na favela, expresso por uma espacialidade específica ligada ao comércio de drogas proibidas. Descrevo também como as casas participam do morrer no cotidiano, mobilizando pessoas, coisas e dinheiros em torno do cuidado com o moribundo. O morrer de uma pessoa é considerado um processo crítico, capaz de revelar a verdade de afetos, promover novas relações e romper outras. Essa criticidade se estende ao fazer etnográfico, ao colocar o sofrimento como um fator central na relação com os interlocutores em campo. Argumento que o texto promove um duplo movimento interpretativo, tanto etnográfico quanto íntimo, em busca de sentido para a morte.

PALAVRAS-CHAVE: morte, casa, cotidiano, favela.

A good house, a bad house and death in everyday life ♦ The purpose of the text is to reflect on death as a lived, shared, lasting and everyday process. It deals with two deaths, that of a woman and her son. The distinction she made between a “good” house and a “bad” house reveals a moral universe around the aspiration for a good future, the construction of good people and the maintenance of relationships of proximity. I show how the attribution of a reciprocal agency between houses and people, expresses the success or failure in maintaining the flow of life in this direction. These collective aspirations and plans are articulated to the government of and in the favela, expressed by a specific spatiality linked to the prohibited drug trade. I also describe how houses participate in dying in everyday life by mobilizing people, things, and money around the caring for the dying. A person’s death is considered a critical process, capable of revealing the truth of affections, promoting new relationships and breaking others. This criticality extends to doing ethnography by placing suffering as a central factor in the relationship with interlocutors in the field. I argue that the text promotes a double interpretive movement, both ethnographic and intimate, in search of meaning for death.

KEYWORDS: death, house, everyday life, favela.

MOTTA, Eugênia (motta.eugenia@gmail.com) – Programa de pós-graduação no Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), Brasil; CAPES/PNPN, Brasil.

“Para isso fomos feitos:
Para lembrar e ser lembrados
Para chorar e fazer chorar
Para enterrar os nossos mortos —
Por isso temos braços longos para os adeuses (...)”
Vinícius de Moraes, *Poema de Natal*

INTRODUÇÃO

Desde 2012, faço trabalho de campo em uma favela do complexo do Alemão, na zona norte do Rio de Janeiro, que chamarei aqui de Aliança. No decorrer desse período, passei a maior parte do tempo de pesquisa em cozinhas, na companhia de mulheres e crianças. Entre as várias casas que frequentei, aquela em que passei mais tempo foi a de Maria, que se tornou minha principal interlocutora.¹ Em 2014, no sábado seguinte ao Carnaval, recebi a notícia de que ela havia sido internada em uma unidade de saúde, depois de se consultar sobre sintomas que a afligiam havia dias e que foram se agravando. Foi transferida para um hospital e o diagnóstico definitivo sobre o mal que a acometia demorou a ser conhecido. Apenas após algumas semanas se soube que Maria tinha uma doença incurável, em estágio avançado. Morreu poucos meses depois.

Este artigo é sobre o processo compartilhado, duradouro e cotidiano que é o morrer de pessoas. Analiso a morte de Maria, da qual fui testemunha, e a de seu filho mais novo, Wellington, que não cheguei a conhecer. A reflexão está baseada na forma como duas casas, uma “boa” e outra “ruim”, participam desses dois processos.² O universo moral ao qual as duas qualificações se referem tem como base a valorização da construção e manutenção de vínculos duradouros e positivos (muitas vezes tratados por meio da linguagem do parentesco) entre pessoas boas – aquelas que não fazem coisas erradas. Que estas sobrevivam e se mantenham saudáveis é ao mesmo tempo condição e resultado de ações dirigidas a um futuro bom, que não é quadro estático e nem mesmo definido de objetivos a serem alcançados, mas se constitui a partir de um conjunto de aspirações, orientações e desejos que mobilizam as pessoas para a continuidade (inclusive através das gerações) e para o bem de si e dos seus (aqueles se constituem mutuamente).³

1 Os nomes das pessoas e localidades são fictícios. Alguns detalhes das trajetórias e dos acontecimentos foram modificados para garantir o anonimato.

2 Uso aspas duplas para indicar termos nativos e trechos de falas de meus interlocutores.

3 Manter-se sobrevivendo e estar orientado para a continuidade é o que chamo de “vida” e a sucessão de ações e combinações de processos ao longo do tempo a ela relacionados, chamo de fluxo vital ou fluxo de vida. Vida se refere a pessoas e arranjos de pessoas que partilham existências (mútuas). Reconheço nessa formulação grande proximidade com uma ideia de Antônio Damásio que me ajudou a ter clareza sobre várias questões tratadas aqui. Em seu livro mais recente o neurocientista [continua]

O cessar das funções biológicas de um ser é um instante, que marca a transição irreversível para um estado de passividade completa do corpo físico. É uma ruptura radical no que diz respeito à forma como se existe e se age no mundo. Mas o morrer se estende no tempo, para antes e depois desse momento crucial, acionando afetos e esforços interpretativos de várias pessoas, mobilizando-as, assim como a objetos, espaços e dinheiros, transformando relações e criando outras.

Descrevo no artigo como Maria concebia os nexos entre o seu morrer e o morrer de seu filho. Para ela, a casa em que morava era “ruim”, lhe “fazia mal”. Essas características eram fruto da circunstância em que a havia comprado e se contrapunham àquelas da “casa boa”, onde tinha morado anteriormente. Mostro como a moralidade particular envolvida nas formas de se construir e comprar ou vender as casas está relacionada ao governo da e na favela, às dinâmicas em torno do chamado “tráfico de drogas”, à forma como se cria os filhos e às projeções de futuro.

Na segunda parte do texto descrevo o processo de morrer de Maria a partir das transformações que foram ocorrendo na casa em que estava morando enquanto esteve doente: na posição dos móveis, no uso dos cômodos e nas formas de se circular, cozinhar e comer. O agravamento da doença causou um progressivo afastamento das funções de cuidado que Maria exercia, acionando uma série de novas práticas a partir das relações de interdependência com outras casas. Mostro também que a doença de Maria foi um momento crítico em que a natureza das relações entre familiares e amigos estava à prova e em avaliação constante sobre o cumprimento de obrigações. Desenvolvo essa questão a partir da minha relação com ela.

No final do texto trato do lugar do sofrimento e das interdições morais que ele despertou na ponderação sobre escrever este texto. Argumento que a reflexão sistemática pretendida aqui é parte de um duplo esforço interpretativo, etnográfico e íntimo, que pode ser considerado como mais um dentre todos que foram sendo feitos sobre essas mortes e que são descritos aqui.

Durante décadas os antropólogos se ocuparam principalmente daquilo que Fabian (1973) chamou de “a morte dos outros” (Robben 2009; Palgi e Abramovitch 1984). Os rituais fúnebres e as cosmologias da imortalidade foram os temas por meio dos quais a questão da morte foi tratada ao longo do século XX. Essa abordagem deu lugar, nas primeiras décadas do século XXI, à conexão do

oferece uma caracterização pouco ortodoxa para a homeostase, que está na base da capacidade dos organismos de se manterem (vivos). Diferente da definição tradicional, que trata esse emaranhado complexo de processos como capacidade de manutenção de equilíbrio, Damásio propõe que a homeostase “ensures that life is regulated within a range that is not just compatible with survival but also conducive to flourishing, to a projection of life into the future of an organism or a species” (Damásio 2018: 25). A vida, portanto, não apenas se mantém como estado (sobreviver), mas implica uma projeção para o futuro, uma orientação para a continuidade.

assunto com os temas da ciência, da tecnologia e da política (Robben 2009). As novas tecnologias reprodutivas, o incremento das técnicas de cuidados paliativos e o avanço das ciências biomédicas em geral colocaram em pauta no debate público definições sobre o começo e o fim da vida que renovaram o interesse dos antropólogos (Kaufman e Morgan 2005).

Neste texto, afasto-me dos rituais e das cosmologias sobre a morte, assim como de seu tratamento do ponto de vista médico (técnico ou político), embora ritos fúnebres, profissionais e o sistema público de saúde tenham feito parte do processo que descreverei. O olhar que proponho não parte nem do cemitério, nem do hospital, mas de outro lugar empírico, material, simbólico e analítico, que é a casa, onde espaço e tempo se arranjam de uma maneira singular que chamo de cotidiano.

As casas são elementos centrais na vida social na Aliança. São assunto frequente de conversas e há um grande investimento imaginativo e financeiro dirigido a elas, além de serem os espaços onde grande parte da vida acontece. Colocá-las no centro do esforço analítico é o resultado de uma escolha radical pela etnografia, ou seja, por considerar as práticas e concepções nativas como a fonte primária da construção de propostas interpretativas.

Diferentes perspectivas sobre a casa alimentaram a curiosidade dos antropólogos ao longo do tempo. O que procuro demonstrar etnograficamente em meu próprio trabalho é que a casa é um elemento em torno do qual essas diversas práticas (materiais, econômicas, laborais e familiares) se articulam no fluxo ordinário da vida das pessoas e que, por isso, um olhar a partir delas (as casas) permite dar inteligibilidade integrada a processos que, por força das especializações históricas na nossa disciplina, costumam ser analisadas de forma apartada.⁴ Casas são espaços de cuidado, construções materiais, mercadorias, espaços de negócios, lugares imaginados, espaços de construção de familiaridades. Não apenas podem ser, como frequentemente são isso tudo, ao mesmo tempo. E, mais importante de tudo, essas diversas formas de existir estão intrinsecamente conectadas e são interdependentes. Uma antropologia da casa, portanto, possibilita aqui um olhar sobre a morte como um processo vivido, coletivo e socialmente criativo, visível a partir daquilo que o fim da vida mobiliza em termos materiais, imaginativos e morais.⁵

Este texto também trata de mulheres e de concepções sobre feminilidade, em que a maternidade (ou a falta dela, em diversos sentidos) tem um papel central. A própria conexão entre as duas mortes de que trato no texto se constitui a partir de uma concepção sobre o papel das mães na produção de pessoas

4 Isso foi apontado por Carsten e Hugh-Jones (1995), embora não estivessem se referindo a todas as dimensões apontadas aqui.

5 Thomas Cortado (2016) propõe chamar de “nova antropologia da casa” o conjunto de trabalhos e pesquisas recentes em torno da casa construídos a partir dessa perspectiva holista.

boas. Como ficará claro ao longo do texto, morrer e participar nos morreres são experiências generificadas e produtoras de pessoas-mulheres.

UMA CASA BOA

Várias vezes, enquanto estava doente, Maria conversou comigo sobre sua vontade de vender a casa onde estava morando. Disse que tinha pressa e que estava certa de que enquanto não se mudasse não se recuperaria. O incômodo não era novo. Anos antes, quando eu ainda começava a frequentar aquela morada, cheguei um dia e notei que vários móveis da sala tinham sido mudados de lugar. Percebendo que eu tinha reparado, ela olhou em volta e me disse: “Não adianta. Não gosto dessa casa. Ela não me trouxe coisa boa”. E foram muitas as vezes que encontrei a residência com aparência diferente que da vez anterior. As mudanças aconteciam em todos os cômodos: também no quarto do casal, na cozinha, em outro quarto, usado para guardar materiais de costura e artesanato, e até no banheiro. Quando comentava essas mudanças, ela me repetia, sempre com frases curtas, que aquela era “uma casa ruim”.

Só pude entender seu desconforto quando certa vez, caminhando por um beco na Aliança, Maria se deteve em frente a uma construção de dois andares, pintada de amarelo pálido, com um muro alto, distante não mais de um metro da parede frontal: “Essa é uma casa boa! Construí com minhas próprias mãos”. Por algum tempo ficamos paradas enquanto me eram descritos detalhes sobre a construção, cada etapa das obras, quais foram os revestimentos usados e a ordem em que cada modificação foi sendo feita. A descrição dos detalhes era entremeadada por histórias sobre o nascimento dos filhos, o começo ou fim de negócios, mudanças de emprego do marido.⁶

Ao mesmo tempo que descrevia a construção daquele edifício e construía uma narrativa sobre seu próprio passado, Maria também me mostrava o que fazia de uma casa uma casa “boa”. Essa noção é fruto de uma moralidade que valoriza o sucesso em se conseguir dinheiro e outros recursos, por meio de esforço próprio, com trabalho ou mobilizando solidariedades reconhecidas como legítimas, para construção de um espaço autônomo de cuidado que a casa deve ser, segundo a concepção das pessoas na Aliança.

No que diz respeito à construção, dois elementos são aqueles que valorizam uma casa como “boa”: sua autonomia, ou seja, seu relativo isolamento em relação à rua; e sua autossuficiência em relação a outras casas, o que implica a existência de muros, portões e portas, por um lado, e os elementos necessários para que ali seja possível para um determinado grupo de pessoas consideradas

6 Em outro texto, discuto a relação entre as casas materiais e a imaginação do passado e do futuro (Motta 2014).

família ou “como família”⁷ possa dormir, cuidar da higiene de seus corpos, guardar suas coisas e se alimentar. Outras características valorizadas dizem respeito ao processo de construção, que deve ser fruto do desenvolvimento considerado normal e desejável, resultado dos esforços de um casal em estabelecer de maneira livre uma moradia para criar seus filhos. Para Maria, ter construído aquele edifício aos poucos, incluindo novos cômodos e melhoramentos progressivamente, à medida que ela e o marido foram conseguindo juntar dinheiro, por meio de seu próprio trabalho e, por vezes, fazendo obras eles mesmos – literalmente, “com as próprias mãos” – valorava a casa positivamente e a ela própria também.

Outro aspecto fazia Maria me contar sobre sua antiga residência com orgulho e melancolia. Suas duas filhas, assim que se casaram, foram morar muito próximo à mãe. No mesmo beco, a uma distância de não mais que 15 metros, estavam suas antigas moradias, também classificadas por Maria como “boas”. Quando moravam ali, ela podia dar mais atenção aos netos, “ajudar na casa” das filhas. As relações entre as casas, na configuração que tinha a de Maria como centro, eram mais fáceis e mais próximas. A circulação cotidiana das pessoas, especialmente das crianças, e de alimentos, além da “ajuda”,⁸ que é a participação em atividades como limpeza e cozinhar, mantêm a relação cotidiana entre casas e que as constituem como parte dos arranjos que chamamos de configurações.⁹

A possibilidade de manter relações com outras casas e, mais do que isso, de garantir aquelas circulações que se consideram fazer parte das obrigações entre parentes e amigos, valoriza a casa. A proximidade material entre moradias em uma configuração é uma característica valorizada secundariamente em relação a essa primeira, já que existem várias formas de manter laços cotidianos, fortes e significativos entre casas, mesmo que elas estejam distantes fisicamente uma das outras.¹⁰

7 Pessoas consideradas muito próximas, chamadas por vezes de “amigos”, também são qualificadas por meio da linguagem do parentesco, cuja operação se dá por meio da palavra “como”. Por exemplo: “Maria é como uma irmã” ou “José é como um filho”. Essas denominações remetem não apenas aos laços de afeto e proximidade, mas ao tipo de assimetria envolvida na relação e, portanto, às obrigações que ela engendra.

8 “Ajuda” é uma categoria central no que diz respeito à relação entre casas. Como mostro ao longo deste texto, ela pode ser usada para tratar doações de dinheiro, serviços como limpeza e cuidado com as crianças, por exemplo. A ajuda é considerada obrigação entre pessoas próximas e de cada ato não se espera retribuição direta, mas a disposição em ajudar quando necessário. Diferente de doações que se considera como “presentes” a ajuda é dada quando se considera que a pessoa ou casa dela “precisa”.

9 A noção de configuração de casas foi formulada por Louis Marcelin (1996, 1999) em sua tese de doutorado sobre famílias negras no Recôncavo Baiano. Propus em outro texto (Motta 2014) e utilizo aqui uma definição que parte da formulação de Norbert Elias (1980) sobre configuração e se diferencia daquela proposta por Marcelin.

10 Como mostra Handerson Joseph (2015) em relação às casas diáspora no Haiti.

Uma casa boa, portanto, é aquela que participa de um fluxo vital que se projeta em direção a um futuro bom, especialmente naquilo que diz respeito à manutenção e perpetuação de laços positivos entre pessoas que se consideram (a si próprias e são consideradas pelos outros) como familiares. A normalidade e o sucesso de se criar e manter laços positivos entre as pessoas tem por condição e resultado que elas se mantenham vivas e saudáveis.

UMA CASA RUIM

Maria tinha 50 anos quando a conheci. Era casada com Antônio, poucos anos mais velho que ela. Com ele teve quatro filhos. Andréa, a mais velha, foi fruto de uma relação fugaz entre eles, quando Maria ainda vivia com os pais adotivos no Rio de Janeiro. Foi expulsa de onde morava quando engravidou e, mais tarde, com a menina ainda pequena, foi para Pernambuco, para onde Antônio tinha retornado, com as poucas referências que tinha sobre a cidade na qual ele morava. A família dele acolheu a mulher e a filha e fez com que o rapaz aceitasse se casar. No sítio da família, construíram uma casa e depois de pouco tempo ele foi para São Paulo em busca de trabalho. Prometeu levar a pequena família para a nova cidade assim que conseguisse se estabelecer por lá. Como tardava a ir buscá-la, Maria insistiu que ele voltasse.

O segundo filho, um menino, morreu de desidratação com poucos meses, durante uma seca severa. Resolveram então ir para o Rio de Janeiro, onde morava o irmão mais velho de Antônio. Durante algum tempo, Maria e o marido compartilharam a casa de José no alto de uma das favelas do Complexo do Alemão. Depois conseguiram comprar uma para eles, também no alto do morro, até ser possível adquirir um terreno em outra comunidade, na Aliança, onde construíram uma “casa boa”, aquela que me fora mostrada, e tiveram mais dois filhos: Kelly e, depois, Wellington.

O filho mais novo foi o pivô da grande transformação na vida da família, da interrupção de uma trajetória coletiva positiva, marcada pela ida para uma “casa ruim”. Ela me contou que, com 18 anos, ele se “envolveu com o tráfico”. Disse não ter acreditado quando foi alertada pelos vizinhos que o garoto “andava com más companhias”. Confrontou-o e ele confirmou as suspeitas. O rapaz disse, porém, que não “fazia nada errado”, o que significava que não participava de ações violentas ou da venda direta das drogas. Como era muito inteligente, contou Maria, ajudava na contabilidade e nada mais. Disse a ela que tinha inclusive vomitado durante os rituais de iniciação que envolviam manipular cadáveres. A mãe disse que acreditou, porque considerava o filho sensível e pacífico. Wellington, portanto, segundo ela, não teria aderido completamente ao mundo da “bandidagem”.

A venda a varejo de drogas proibidas constitui um mercado importante na cidade do Rio de Janeiro. A atual configuração desse mercado tem origem

na década de 1980 e se caracteriza pelo domínio territorial por grupos armados, principalmente nas favelas, responsáveis pela venda, majoritariamente, de maconha e cocaína. O negócio mobiliza principalmente homens jovens, seja nas atividades propriamente comerciais ou na proteção dos pontos de venda e dos territórios controlados. Não são raros os enfrentamentos com trocas de tiros quando há disputa entre organizações rivais pelo controle de uma área ou com a polícia. Os grupos armados mantêm com essa e com outros agentes estatais uma relação tensa, fundada na possibilidade de aplicação de punições violentas, baseadas ou não em justificativas legais, aos jovens que participam desses grupos ou a seus familiares. A possibilidade dessas punições é negociada por meio de trocas que envolvem dinheiro, favores e proteção (Misse 2007).

O poder dos grupos nas favelas sobre seus moradores, obrigados a conviver com tiroteios que podem interromper sua rotina a qualquer momento (Cavalcanti 2017; Silva 2008), se estende para além do comércio das substâncias proibidas. Eles podem ter papel relevante na regulação de outros mercados, como o mercado imobiliário, atuar na arbitragem de conflitos entre moradores e na punição exemplar de supostos traidores. Trata-se de formas particulares de governar a e na favela que se estendem da gestão de um negócio ilegal para a vida cotidiana de todos os moradores, participando de maneira decisiva na forma como tocam a vida.

O engajamento de jovens com atividades ligadas à venda de drogas ou a atividades que se identifica como relacionadas a elas, como roubo, gera uma condenação moral por parte dos vizinhos e conhecidos que atinge a família e especialmente as mães. “Fazer coisa errada” é comumente interpretado como uma falha no cuidado com as crianças. É reconhecida como uma responsabilidade feminina a criação de pessoas boas. A categoria “trabalhador” qualifica em oposição à de “bandido” ou “vagabundo” os homens considerados honrados, cumpridores de suas obrigações com seus próximos.¹¹ Famílias que se consideram como honradas e motivo de orgulho e satisfação são aquelas capazes de criar e manter em seu bojo pessoas boas: boas mães, homens trabalhadores.

A possibilidade de envolvimento com o tráfico é vivida pelas mães como uma ameaça concreta, que ronda todos os rapazes e precisa ser ativamente evitada pela família. As mulheres – os homens também, mas com menos frequência – falam bastante sobre o assunto. Duas são as formas que se considera poderem afastar os meninos do tráfico. Uma delas é o rigor com que as ações consideradas inadequadas são punidas. A violência física, a repressão verbal com gritos e o uso de palavrões e xingamentos, mesmo com crianças bem pequenas, em geral são interpretados como um esforço educativo justificável e desejável. Ouvem-se comumente variações da frase “Bato nele dentro de casa e enquanto eu posso porque não quero que ele apanhe na rua ou na cadeia

11 Sobre as categorias “bandido” e “trabalhador” ver Zaluar (2000), Feltran (2007) e Teixeira (2012).

depois”. Atos infantis considerados errados ou inadequados são lidos como indícios ou versões amenizadas de ofensas sérias e as punições são feitas com base nessa lógica. Uma educação permissiva ou uma mãe “frouxa” são frequentemente acionadas para explicar o envolvimento de um jovem com o tráfico. Outra forma de se proteger os filhos é mantê-los “longe da rua”, “nas vistas” dos pais ou “dentro de casa”. Os muros que separam as casas da rua cumprem um duplo papel de salvaguarda material e simbólica para manter afastadas pessoas e olhares indesejáveis (evitar que entrem) e manter protegidos os seus membros (mantê-los dentro).¹² É “na rua” que as crianças ficam suscetíveis à “má influência” de pessoas que podem seduzi-las a praticarem delitos ou usar drogas.

Em relação às meninas, o tipo de preocupação dos pais diz respeito ao seu comportamento sexual e, principalmente, ao medo de que engravidem antes do momento que se considera como ideal, isto é, depois que se casem e constituam uma casa. O sexo, o romance e a gravidez são também as formas mais comuns pelas quais as mulheres se ligam ao mundo do tráfico, por meio de relacionamentos com “bandidos” e “traficantes”. Para muitas mães é importante manter as meninas afastadas dos lugares e da estética (as roupas, as músicas e a forma de falar) que, se supõe, as aproximam desses homens perigosos.

As famílias estão sempre atentas para evitar que suas crianças se aproximem desse mundo onde há muito dinheiro, festas, poder, armas, mas também condenação moral por parte daqueles que se percebem fora dele. E um mundo, também, em que se morre muito cedo. As taxas de homicídio de homens jovens nas grandes cidades brasileiras são alarmantes e se comparam às de lugares nos quais há guerras declaradas.¹³ Além disso, sabe-se que ocultam um número ainda maior de mortes ocorridas durante enfrentamentos entre grupos de traficantes e deles com a polícia, classificadas como “desaparecimentos” ou “autos de resistência” (Misse, Grillo e Neri 2015).

Além das mortes, há casos em que conflitos ou condenações acarretam expulsões das favelas e obrigam pessoas e até famílias inteiras a se mudarem para lugares onde não possam ser encontradas. Tudo isso faz com que a aproximação dos jovens com o tráfico, especialmente dos meninos, seja percebida como o início de um processo de morrer, como interrupção do fluxo da vida em direção a um bom futuro, seja pela perspectiva de uma morte prematura por meio de agressões por arma de fogo, da prisão ou como resultado da

12 Sobre muros, ver Cortado (2020).

13 Segundo dados do IBGE, calculados com informações de 2015, a taxa de homicídios no Brasil foi de 28,9 por 100 mil habitantes. Nesse ano, 53,8% das vítimas eram homens com idade entre 15 e 19 anos. No estado do Rio de Janeiro a taxa de homicídios de homens entre 15 e 29 anos foi de 134,7 a cada 100 mil (IPEA e FBSP 2017). Segundo o Fórum de Segurança Pública, houve mais mortes violentas intencionais no Brasil, entre 2011 e 2015, do que em período semelhante na Síria, país em guerra: respectivamente, 279.567 e 256.124 (Fórum Brasileiro de Segurança Pública 2016).

condenação de familiares, que podem chegar a romper completamente os laços com uma pessoa. A exclusão de um membro das relações familiares não é um recurso pouco comum para se separar as famílias do mundo do crime.

Maria insistia para que o filho deixasse a atividade no mercado de drogas proibidas. Além dos pedidos que fazia a ele, empreendeu outros esforços para afastá-lo do tráfico. Vendeu sua casa (a “boa”) e comprou outra, às pressas. Mudou-se para a casa em que morava quando a conheci, a “casa ruim”. As motivações para a compra e sua urgência fizeram com que a nova moradia não fosse fruto de conquistas e escolhas livres, nem parte de um processo de melhora, mas de uma contingência infeliz, uma perturbação na vida que Maria considerava seguir um bom caminho até ali.

A distância entre as duas casas não era maior do que 300 m. Intrigou-me, de início, que Maria considerasse que a mudança poderia resultar no afastamento efetivo de Wellington dos negócios ilegais, já que a distância física era mínima. Os dois aspectos cruciais da mudança, porém, não tinham a ver com dificultar o acesso do filho à boca,¹⁴ mas era um afastamento moral da família em relação ao tráfico: era o reconhecimento público de que os pais sabiam e reprovavam o comportamento do filho. Foi um deslocamento dentro da geografia moral da favela que opõe “beco” e “rua”, sendo o primeiro concebido como espaço característico das favelas e o segundo associado ao “asfalto” ou “pista”, ao lugar que não é favela.

Chamam-se de becos as passagens estreitas entre as construções na favela, onde se circula a pé e, eventualmente, se pode circular de moto. Essas passagens, escadas e vielas entrecortam as localidades, como veias capilares. São conhecidos apenas pelas pessoas que frequentam a comunidade por muito tempo. A sinuosidade e estreiteza fazem com que não haja muita visibilidade sobre o caminho à frente. São lugares ao mesmo tempo de perigo e de liberdade. São também o espaço daqueles que pertencem à favela, que nela vivem faz muito tempo. Forasteiros são incapazes de se deslocar sozinhos por eles, geralmente escolhendo as ruas, mais largas, com movimento de carros e Kombis. Essa geografia moral é a expressão das formas de governo (Foucault 2008 [1977-78]; Neiburg 2014) dos espaços na favela, marcadas fortemente pelas dinâmicas em torno do comércio de drogas proibidas.

A tentativa frustrada de afastar Wellington e a família do tráfico foi o que construiu a oposição moral entre as duas casas. Mas o que tornou essa polaridade radical e dotou a casa nova do poder de influir negativamente na vida de Maria foi o que ela considerou como uma falha pessoal em sua capacidade de ser uma boa mãe: a frustração dos esforços em manter seu filho vivo.

14 Chamam-se de “bocas” os pontos fixos de venda das drogas proibidas nas favelas. Sobre a dinâmica das bocas e do comércio de drogas proibidas no Rio de Janeiro, ver Grillo (2008).

O rapaz já não trabalhava com os “meninos”, forma como os moradores comumente se referem aos rapazes que atuam no comércio local de drogas proibidas. Foi seduzido, assim acreditava Maria, por seu antigo chefe a participar de uma incursão a uma favela no outro lado da cidade para vender drogas em uma festa. O negócio era muito arriscado, já que não era “área deles”, mas foram mesmo assim. Tarde da noite foram surpreendidos por policiais que chegaram ao local atirando. Wellington foi morto com um tiro nas costas, enquanto tentava socorrer um amigo. A morte do filho devastou Maria, lançando-a em uma profunda depressão, que levou a família a fechar sua lanchonete e fez com que ela “ficasse mais de um ano sem sorrir”, como dizia. A mãe se culpava e repetia, quando falava do filho, que deveria ter levado o rapaz para “o norte”.

Nesse universo moral, portanto, as casas são dotadas de características que expressam sua participação nas projeções de futuro (presentes ou passadas). Se os bonitos revestimentos da casa boa eram fruto e sinal do trabalho duro e da dedicação do casal, a pouca circulação de ar causada pelas janelas pequenas da casa ruim era resultado da pressa com que a tiveram que a escolher. As motivações e as escolhas das pessoas são incorporadas materialmente nas casas, que têm uma agência recíproca sobre os que nelas vivem. Maria atribuíra à casa o fato de ter adoecido. Contava que deveria ter se mudado antes, que a casa lhe fizera mal. Mas se debatia com o desejo de preservar a memória do filho, que vivera seus últimos dias no quatinho sem janela que servia como um tipo de depósito quando a conheci. A ação da casa ruim sobre Maria estendia o morrer de Wellington, por meio das sensações e experiências desagradáveis que o espaço lhe causava. A morte do rapaz foi o ponto culminante da ruptura com um fluxo vital que Maria considerava conduzir a um futuro bom.

A visão que Maria expunha quando conversava comigo e comparava as duas casas era uma perspectiva presente sobre um futuro que se apresentava como possível no passado, antes de Wellington trabalhar no tráfico. É possível que sua apreciação sobre cada momento tenha se transformado, ou seja, que na época em que morava na casa “boa” não a considerasse como tal, sequer considerasse que a vida, naquele momento, se movia em uma direção positiva. A moralidade que opõe as duas casas se inscreve em uma temporalidade não linear, mas compósita, na qual vários futuros (passados) possíveis são comparados ao futuro que se delineia no presente.

Chamei atenção para a forma como Maria procurava, ao me falar sobre a morte do filho, mostrar o engajamento fraco – e que, portanto, ela considerava reversível – com o mundo do tráfico. Ele “só trabalhava na contabilidade”, “não fazia maldades”. Além de tudo, morreu, ela supunha, ajudando a um amigo, um ato altruísta. Ela procurava me mostrar que o filho era, sim, uma pessoa boa, o que justificava seu esforço em reverter seu envolvimento com o tráfico e ao mesmo tempo a redimia, em parte, das supostas falhas em sua criação.

Maria se esforçou em manter um futuro bom à frente, mesmo depois da morte de Wellington. Criou um “projeto social”, no qual atendia crianças da comunidade em que morava, organizando festas com distribuição de presentes em datas como Natal e Dia das Crianças, e promovendo atividades lúdicas e esportivas. Ela dizia que era uma forma de “transformar dor em amor” e de “evitar que outras mãos passassem pelo mesmo”. Esse tal projeto ocupava grande parte do tempo dela e mobilizava quantidades significativas de dinheiro. Maria, porém, não lograva engajar suas filhas, marido e boa parte dos familiares, que consideravam perda de tempo e desperdício de dinheiro. O projeto social era um esforço solitário, incapaz de mobilizar outros familiares em torno dele.

As continuidades entre os processos de morrer de Wellington e Maria, reconhecidos por todos os amigos e parentes, eram cabíveis para eles porque as duas mortes tinham em comum o fato de serem consideradas como ruins ou anormais, ou seja, divergentes daquelas formas de morrer que se consideram como resultado de uma vida boa. O rapaz foi morto de forma violenta, muito jovem. Maria ficou doente “de repente”, tinha apenas 52 anos e sofreu com dores e incapacitação.

As concepções sobre “morte boa” e “morte ruim” já foram tratadas por outros antropólogos em diferentes contextos etnográficos (Abramovitch 1999; Cátedra 1992; Straus 1978) e, no caso que descrevo, não dizem respeito somente à dor, à precocidade ou ao caráter abrupto das formas individuais de morrer, mas a concepções mais amplas sobre o que são boas formas de se viver. A morte de Wellington perturbou as projeções de um futuro bom para a família, que Maria tentou reconfigurar dando um lugar honrado a um acontecimento que desonrado, por meio do projeto social. Mas a falha que ela percebia na sua condução como mãe continuava agindo por meio da casa onde foi morar por causa do envolvimento do filho com o mundo da “bandidagem”.

A MORTE DE MARIA

Depois de quase dois meses internada, Maria pôde finalmente voltar para casa, passando a visitar periodicamente uma clínica médica para tratamento e acompanhamento de seu estado de saúde. A doença a foi debilitando em um processo doloroso de afastamento das atividades que faziam de sua casa o centro de um arranjo extenso. Essa centralidade estava baseada em dois dos aspectos fundamentais da constituição de casas e das configurações. O primeiro é a hierarquia do cuidado dentro das casas e entre elas, sendo esta última derivada da primeira. O segundo aspecto é a interdependência.

Maria costumava ter o controle da cozinha, decidindo o que seria comprado e onde, administrando o uso dos alimentos, preparando as refeições. Uma das coisas que ela fazia, por exemplo, era definir, mesmo que fosse o marido a fazer

as compras no mercado, as quantidades de carne e frango a serem compradas, de acordo com a disponibilidade de “dinheiro da casa” e do espaço de que dispunha na geladeira e no congelador, além dos eventos – festas, por exemplo – que ocorreriam em um certo período e para os quais era preciso preparar uma quantidade maior de comida.¹⁵ Ao longo do mês, ia decidindo quais ingredientes seriam usados nas refeições. Nos dias imediatamente posteriores aos de pagamento do marido, havia carne. Quando esta acabava, comia-se frango. Quando o mês durava mais que os estoques dos dois produtos, comia-se ovo frito. Nunca faltavam feijão ou arroz e de vez em quando havia salada e, muito raramente, azeite para temperá-la. Era possível saber pelas refeições se o dinheiro da casa estava acabando.

Na preparação cotidiana das refeições, ela cozinhava, definia a ordem em que a comida seria servida para cada pessoa, convidava ou não visitantes eventuais para as refeições e intervinha inclusive na quantidade e variedade de alimentos consumidos por cada um. Maria cozinhava todos os pratos ao mesmo tempo, coordenando habilmente os tempos para picar, refogar e cozinhar cada coisa. Aceitava algum tipo de ajuda, pedindo a alguma das mulheres que estivessem na cozinha para “olhar a panela” ou descascar algum legume. Mas o tempero e o veredito final sobre a comida estar pronta eram dela.

O tempero é considerado a característica mais importante da comida. É comum que se use o termo como referente também às cozinheiras, como, por exemplo, “o tempero de Maria é o melhor”. Esse uso mostra que o tempero é algo transmitido da pessoa à comida. É uma característica de cada mulher, que se expressa por meio da comida que ela prepara. Mesmo com tentativas de reprodução dos pratos por meio de receitas, supõe-se que ele não poder ser imitado, porque está intrinsecamente ligado à mão de quem prepara os alimentos.

A gestão dos alimentos e do dinheiro era parte da centralidade ocupada por Maria em sua casa e na configuração de casas da qual a dela fazia parte. As filhas dela já eram adultas e tinham seus próprios filhos. Lembrando de Fortes (1971), sobre a importância de se atentar para o momento do ciclo de desenvolvimento doméstico para a compreensão das relações entre os parentes, note-se que o cuidado, no caso de um casal com mais idade e com filhos já adultos, se dirige principalmente aos netos ou se justifica em relação a eles. Mesmo não sendo “moradores” na residência dos avós, a eles se dirigem uma série de práticas, como alimentar e tomar conta no caso de doença, que acontecem dentro da casa e a mantinham como lugar de cuidado, além de afirmar sua posição hierárquica em relação às casas das filhas.

Maria foi progressivamente sendo obrigada a abandonar essas atividades e foi precisando cada vez mais ser cuidada por outros. Essa foi uma subversão do

15 O conceito nativo “dinheiro da casa” é discutido em Motta (2014).

que se considera como desejável. Os pais podem se tornar objeto de cuidado, mas se espera que isso ocorra quando sejam mais velhos e passem eventualmente a morar com os filhos. Com a doença avançando, as refeições na casa de Maria passaram a ser preparadas por outras mulheres. Antônio não escondia sua insatisfação em ter que lavar louça às vezes ou preparar alguma coisa para comer. Mas isso aconteceu pouco. Cecília era membro da paróquia que Maria tinha voltado a frequentar havia alguns meses. Viúva e com um filho adulto, a vizinha podia se dedicar a cozinhar para Antônio e sua mulher e pernoitando quando ele estava trabalhando. Uma comadre de Maria também ia fazer comida e faxinar. Como morava longe e tinha filhos ainda pequenos, não podia estar com ela com tanta frequência. A terceira que ia ajudar tinha se tornado amiga dela havia pouco tempo, quando chegou à Aliança sozinha, vinda do Nordeste para trabalhar em uma lanchonete que sua irmã administra com o filho. Também sem marido ou filhos pequenos, Lena podia se dedicar ao cuidado de outra casa. As filhas de Maria e seus respectivos maridos têm empregos fora da comunidade e crianças para cuidar. Algumas vezes dormiam na casa da mãe, mas raramente cozinham ou limpavam.

Essas novas e renovadas circulações entre as casas estiveram relacionadas também a mudanças internas na residência de Maria. Elas ocorreram para acomodar suas novas limitações, uma nova organização da cozinha e os cuidados de que ela precisava. Na cozinha, o balcão de um dos armários deu lugar a uma caixa onde eram guardados seus vários remédios. Todos os outros objetos foram retirados dali. Um dos dois quartos era usado como uma espécie de depósito, onde se guardavam roupas, móveis fora de uso e materiais por ela usados para fazer artesanato. Antônio comprou uma cama de casal nova para o quarto dos dois e a antiga foi colocada nesse segundo quarto. Além de garantir um maior conforto para a doente, que passava cada vez mais tempo deitada, o segundo leito permitiu que o segundo quarto fosse usado pelas mulheres que passaram a cuidar da casa para descansar ou mesmo passar a noite. Os móveis foram realocados várias vezes para facilitar que as pessoas apoiassem a doente enquanto caminhava e para que ela pudesse alcançar os objetos mais usados com facilidade.

Além da cama, outros novos objetos foram incorporados à casa. Antônio comprou um *smartphone* para que sua esposa acessasse da cama as redes sociais de que tanto gostava sem precisar se sentar em frente ao computador. Quando Maria já quase não saía de casa, foi comprada uma televisão nova, maior e mais moderna do que a anterior. O dispêndio de dinheiro com esses objetos era significativo em relação à renda do casal, que naquele momento precisava também para pagar uma série de medicamentos. Mas ninguém considerou que fossem gastos supérfluos. Em uma tarde, presenciei uma discussão sobre o preço dos remédios e a possibilidade de não haver suficiente dinheiro para comprar todos. Uma das coisas levadas em conta na enumeração dos gastos

foram as parcelas da compra a prazo da TV, considerado como um item de gasto tão obrigatório quanto os medicamentos.

A subversão da hierarquia do cuidado e a impossibilidade de exercer as atividades que a tornavam o centro de um arranjo amplo de casas e pessoas foi parte do processo de morrer de Maria e foi vivido por ela com grande pesar. Seu incômodo se revelava nas críticas ao tempero, à consistência e à quantidade de comida preparada por outra mulher e à reprovação quanto à nova posição de algum móvel. Ninguém fazia tão bem as coisas quanto ela.

As novas circulações na casa e o exercício de certas atividades por outras mulheres, por exemplo, foram as formas pelas quais a morte de Maria se incorporou à vida de todos e ao cotidiano, ou seja, a formas rotinizadas, previsíveis e normais de agir. Por meio da atualização prática das obrigações morais de irmãos de religião, amigas que eram “como irmãs”, o processo de morrer de Maria engajou e mobilizou de diferentes formas as pessoas próximas a ela.

AS PROVAS DO AFETO

Essa mobilização de pessoas, coisas e dinheiro foi um processo crítico no que diz respeito às responsabilidades morais de amigos e parentes em relação à sua participação no morrer de Maria. Uma morte ruim é considerada como uma prova (no sentido de provação) ao engajamento prático e afetivo com o moribundo. A participação na morte exige sacrifícios – limpar, cozinhar, suportar lamentos – que, conforme pude observar, colocam em xeque a verdade e sinceridade das relações. Se uma pessoa é capaz de suportar a participação na morte de outra, isso revela um altruísmo que seria característico do afeto genuíno. E uma das pessoas que estava em escrutínio constante era eu.

Tinha conhecido Maria em 2012. Participara de algumas reuniões promovidas por um órgão da prefeitura para a instalação de um banco comunitário. Meu objetivo era conhecer e me aproximar de pessoas de modo que eu pudesse “entrar em campo”. Ao final de uma dessas reuniões, Maria, com quem eu me encontrara pela primeira vez naquele mesmo dia, me questionou sobre as razões de estar ali. Respondi que procurava pessoas que pudessem me mostrar a comunidade e conversar sobre a vida lá. Maria respondeu de pronto: “Encontrou! Sou eu!”. Combinamos um novo encontro para o dia seguinte, quando comecei a “ajudar no projeto”. Passei a ser identificada com ele e com Maria, o que garantia, como ela me disse um dia, que as pessoas soubessem que eu “era do bem” e não seria alvo de desconfiança ou ameaças dos “meninos”. Com o tempo, me aproximei do cotidiano familiar e doméstico de Maria. Quando ela adoeceu já tínhamos uma relação muito próxima, eu frequentava festas familiares e participava do circuito de fofocas e circulação de comida. Mas sempre se manteve uma desconfiança difusa em relação ao meu afeto. Por um lado, eu poderia facilmente desaparecer dali. Por outro, minha

capacidade como cuidadora esteve sempre em dúvida e, por isso, minha completude como mulher.

Maria, antes de ficar doente, quase nunca me deixava ajudar no preparo dos alimentos ou na organização da casa. Nos dias de festa, porém, eu costumava participar dessas atividades, assim como outras mulheres. Toda vez que me observava cortando legumes, lavando a louça ou varrendo a cozinha, ela fazia observações de surpresa sobre minha habilidade: “Mas não é que ela sabe mesmo cortar a couve bem fininha!”. Depois de algum tempo comecei a brincar sobre ela nunca esperar que eu fizesse nada direito. Ela não negava.

Alguns motivos havia para que eu não fosse vista por Maria como uma mulher afeita às atividades domésticas. Ser moradora de um bairro de classe média, e ser “da universidade” eram duas características que me aproximavam da ideia de “madame”, forma como eram tratadas as mulheres para quem ela e outras amigas trabalhavam como empregadas domésticas. Quando nos conhecemos, ela me perguntou várias vezes se eu não tinha uma empregada ou “alguém que me ajudasse em casa”. Por algum tempo, era nítido que não acreditava quando eu respondia que não. Minha “delicadeza”, o meu “falar baixo”, segundo a sua percepção, não combinavam com a habilidade em lavar, limpar, cozinhar ou carregar peso, atividades das quais ela procurava me poupar. Talvez o fato de ser mais jovem – Maria tinha uma filha da minha idade – também contribuisse para essa imagem, de uma mulher incompleta, fortemente associada também ao fato de eu não ter filhos.

A incompletude das mulheres que se aproximavam da ideia de “madame” era objeto de conversas entre as que trabalhavam como empregadas domésticas. Algumas eram tratadas por “coitadas”, frágeis, “loucas” ou preguiçosas. Incapazes de cuidar elas mesmas de suas casas, maridos e filhos, precisavam de outras. A posição das patroas era mais aviltante, nas narrativas que escutei, quando comparada às das empregadas, que eram capazes de cuidar não de uma, mas de duas ou mais casas.

Quando foi ficando cada vez mais difícil para Maria varrer, lavar e arrumar, eu fui uma das mulheres que passou a executar esse tipo de tarefa na casa dela. No começo, ela resistiu, mas acabou deixando que eu participasse da faxina e da arrumação e lavasse a louça. Ao mesmo tempo que a entristecia não poder ela mesma fazer isso tudo, o fato de eu o fazer reforçou a percepção dela e de outras pessoas sobre a genuinidade de nossa amizade, que ela várias vezes expressara dizendo que eu era “como uma irmã” e para outros, era uma “verdadeira amiga”.

Considerações do mesmo tipo, sobre se eram ou não “verdadeiras” as amizades, eram feitas sobre outras pessoas, algumas positivas, outras muito negativas. Conversas giravam em torno do “abandono” por parte de alguns, que sempre era considerado como revelador da falsidade ou superficialidade da pessoa ou da relação.

Se, por um lado, a morte é um tipo de afastamento – das atividades de cuidado na casa, da rua – por outro ela promove aproximação. Fiquei amiga de uma das mulheres que também cuidavam de Maria, justamente porque compartilhava com ela os momentos em que uma ou outra acabava por se deixar abater pelas dificuldades e pela tristeza. Nossa proximidade persiste e Maria ainda é assunto de muitas de nossas conversas.

Estranhei quando Maria me pediu um dia, quando eu já estava me despedindo para deixar a casa, que preparasse um mingau para ela antes que saísse. Ela nunca tinha me deixado fazer comida sozinha na cozinha dela. Disse-me que um mingau era a única coisa que a apetecia. Surpresa e triste, o preparei segundo suas instruções bastante precisas a respeito da quantidade de açúcar e da consistência. Dei o prato a ela, que experimentou e pareceu ter aprovado: “E não é que você fez um mingau direitinho?”. Rimos juntas. Foi a última vez que vi Maria viva.

NOTA NECESSÁRIA: A BUSCA DE SENTIDO

Durante o tempo em que Maria esteve doente e nos meses que se seguiram à sua morte, experimentei um verdadeiro pudor em transformar em texto o que tinha se passado com ela, em sua casa e comigo durante aquele tempo. Era uma interdição moral, autoimposta, sobre usar como dado etnográfico aquilo que foi vivido como verdade afetiva. É fato que essa mesma questão poderia se colocar em qualquer momento, para qualquer situação etnográfica. Mas o sofrimento dela, e o meu também, me pareceram mais imperativos em interditar essa tradução. Observar e participar são parte fundamental do fazer etnográfico e podemos escolher qual o termo deve predominar sobre o outro. A questão que se colocou para mim é que, quanto mais participei, mais observar me pareceu fora de propósito. O meu projeto de conhecimento, para usar a expressão de Favret-Saada (1990), não apenas esteve em risco, mas, por algum tempo, considerei que fracassara.

A única coisa que permite superar isso é considerar minhas próprias emoções como fonte sobre a criticidade dos processos de morrer. E foram elas que me levaram a investigar e procurar dar inteligibilidade a tipos parecidos de sentimentos (emoções e moralidades) que eu percebia que as pessoas à minha volta estavam experimentando. Ou seja, observar a minha própria participação, resultado necessário da radicalidade etnográfica que escolhi para os outros, e que se impôs a mim mesma. Com isso também explico não apenas por quê escrevo, mas por quê escrevo sobre escrever sobre a morte de Maria.

Essa aproximação fez com que escrever se tornasse necessário e pertinente quando me dei conta que as interpretações que eu podia fazer sobre o que eu tinha observado e experimentado eram umas entre tantas outras que eu poderia descrever e que mobilizaram Maria, seus familiares e amigos. Somei-me a

eles em procurar dar sentido à sua morte. A pertinência de apresentar uma interpretação etnográfica se somou à necessidade íntima de dar sentido à perda, que foi minha também. Este texto se tornou necessário porque era inevitável continuar participando da morte de Maria (e isso me faz sofrer) e esta foi a forma possível para que pudesse fazê-lo de maneira mais serena.

Renato Rosaldo (1984) escreveu sobre como só pôde entender a raiva dos caçadores de cabeça nas Filipinas e sua relação com o luto quando ele mesmo viveu a experiência da morte de pessoas muito próximas. Para ele o objetivismo, a negação do papel das fortes emoções pelos etnógrafos, faz com que importantes aspectos da vida das pessoas que eles estudam sejam desconsiderados. O autor sugere que a associação implícita entre elaboração ritual e densidade cultural pode ser enganosa e que a observação da morte para além dos ritos funerários é fundamental. Me somo a ele nesses dois pontos.

Não me detive sobre eles aqui, mas participei também dos momentos que se sucederam à morte de Maria. Estava no velório, segui seu caixão até seu destino final, no mesmo cemitério em que seu filho foi enterrado. Estive em diversas missas em sua memória. É certo que poderia ter escrito sobre quem compareceu, os choros, as rezas, a anotação do número da sepultura para apostas.¹⁶ Mas um dos momentos mais significativos etnograficamente e que me comove pessoalmente até hoje foi o que descrevi no fim da seção anterior. Uma atividade banal, dentro da sua casa, sem testemunhas.

Nele estão os elementos fundamentais daquilo que procurei descrever: o morrer partilhado por meio de práticas corriqueiras, a comida como veículo do cuidado e do afeto, a casa como espaço vital, a nossa construção como mulheres. A emoção que experimentei e que experimento até hoje ao lembrar do episódio me sugerem sua densidade também etnográfica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A morte se espalha no tempo e no espaço. A forma como as pessoas continuam a interpretar, explicar e lembrar das pessoas e da forma como deixaram de existir fisicamente atualiza o morrer, o torna presente e o faz um processo de transformação contínua. Quando uma pessoa adoece, envelhece ou coloca sua vida em risco, sua morte é experimentada em vida e tudo isso tem a participação daquele que em breve se vai.

Quando a morte não segue o curso considerado natural e desejável, ela requer um investimento imaginativo ainda maior, porque precisa ser mais

16 Não é incomum que se anote o número de sepulturas para usá-los para fazer apostas, especialmente no chamado Jogo do Bicho, uma loteria informal bastante antiga no Rio de Janeiro, que não é reconhecido pelos órgãos estatais e que enfrentou grande repressão há algumas décadas. Sobre Jogo do Bicho, ver Soares (1993).

explicada, fazer sentido. Uma morte “ruim” é um morrer mais longo, mais capaz de estender sua carga negativa no espaço e no tempo.

Essas questões só se tornam visíveis a partir de um olhar sobre a morte no cotidiano. As concepções e práticas em torno do morrer de alguém se dão não apenas durante os rituais fúnebres ou de explicações cosmológicas coerentes. Elas acontecem misturadas às atividades e conversas corriqueiras, participam de moralidades amplas, ficam impregnadas nos espaços construídos. Além disso, certos morrerres se cotidianizam porque são normais, no sentido de recorrentes, previsíveis, a despeito de que continuem sendo considerados como ruins. Esse é o caso das mortes de jovens moradores de favelas por agressões com armas de fogo. Ouvi Maria conversando várias vezes com outras mulheres e a pergunta “Você também perdeu um?” mostrava como ter um filho jovem morto é um fato comum.

Morrer é um processo crítico, em que relações são postas à prova, seja na observação atenta sobre a dedicação ao moribundo ou a partir da iminência da distribuição de seus pertences entre parentes e amigos.¹⁷ É obviamente crítico para os que estão morrendo, que buscam sentido numa vida que está por terminar. Também é crítico etnograficamente, pela força emocional que mobiliza, dos interlocutores no campo e do próprio pesquisador e da delicadeza das questões que este pode vir a ter que lidar e, por isso mesmo, analiticamente produtivo.

Norbert Elias (1982) sugere ser absurdo pensar em um sentido (*Sinn*) para uma vida, já que esta é fruto, necessariamente, assim como o significado (*Bedeutung*) das palavras, do compartilhamento e da interdependência. O olhar sobre a morte no cotidiano é justamente a busca pelo sentido, na acepção proposta por Elias, que se expressa e se atualiza quando o fim de uma vida está próximo (no passado ou no futuro).

17 Cátedra (1992) mostra a tensão que vivem os vaqueiros em relação à sucessão em torno da casa.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMOVITCH, Henry, 1999, “‘Good death’ and ‘bad death’”, em R. Malkinson, S. Rubin e E. Witztum (orgs.), *Traumatic and non Traumatic Loss and Bereavement*. Nova Iorque, Psychosocial Press, 255-272.
- CARSTEN, Janet, e Stephen HUGH-JONES, 1995, “Introduction”, em Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones (orgs.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CÁTEDRA, María, 1992, *This World, Other Worlds: Sickness, Suicide, Death, and the Afterlife among the Vaqueiros de Alzada of Spain*. Chicago, The University of Chicago Press.
- CAVALCANTI, Mariana, 2017. “Tiroteios, legibilidade e espaço urbano: notas etnográficas de uma favela carioca”, *Dilemas – Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 1 (1): 35-59.
- CORTADO, Thomas Jacques, 2016, *Houses Made out of Eyes: An Ethnography of Brick Walls at the Urban Fringe of Rio de Janeiro*, artigo apresentado na reunião da European Anthropological Association, Milão.
- CORTADO, Thomas Jacques, 2020, “Casas feitas de olhares: uma etnografia dos muros em um loteamento periférico do Rio de Janeiro”, *Etnográfica*, 24 (3): 665-682.
- DAMÁSIO, António, 2018, *The Strange Order of Things: Life, Feelings and the Making of Cultures*. Nova Iorque, Pantheon Books.
- ELIAS, Norbert, 1980, *Introdução à Sociologia*. Braga, Edições 70.
- ELIAS, Norbert, 1982, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Berlim, Suhrkamp.
- FABIAN, Johannes, 1973, “How others die: reflections on the anthropology of death”, em Arien Mack (org.), *Death in American Experience*. Nova Iorque, Schocken, 177-201.
- FAVRET-SAADA, Jeanne, 1990, “Etre affecté”, *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8: 3-9.
- FELTRAN, Gabriel, 2007, “Trabalhadores e bandidos: categorias de nomeação, significados políticos”, *Temáticas*, 15: 11-50.
- FORTES, Meyer, 1971, “Introduction”, em Jack Goody (org.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge, Cambridge University Press, 1-14.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2016, *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2016*. São Paulo, FBSP, disponível em <http://www.forumseguranca.org.br/storage/10_anuario_site_18-11-2016-retificado.pdf> (última consulta em outubro de 2020).
- FOUCAULT, Michel, 2008 [1977-1978], *Segurança, Território e População*, curso no Collège de France. São Paulo, Martins Fontes.
- GRILLO, Carolina Christoph, 2008, “O ‘morro’ e a ‘pista’: um estudo comparado de dinâmicas do comércio ilegal de drogas”, *Dilemas – Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 1: 127-148.
- IPEA e FBSP, 2017, *Atlas da Violência 2017*. Rio de Janeiro, IPEA, disponível em <http://www.ipea.gov.br/portal/images/170602_atlas_da_violencia_2017.pdf> (última consulta em outubro de 2020).
- JOSEPH, Handerson, 2015, “Diáspora: sentidos sociais e mobilidades haitianas”, *Horizontes Antropológicos*, 43 (21): 51-78.
- KAUFMAN, Sharon R., e Lynn M. MORGAN, 2005, “The anthropology of the beginnings and ends of life”, *Annual Review of Anthropology*, 34: 317-341.

- MARCELIN, Louis Herns, 1996, *A Invenção da Família Afro-Americana: Família, Parentesco e Domesticidade entre os Negros do Recôncavo da Bahia, Brasil*. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, tese de doutorado.
- MARCELIN, Louis Herns, 1999, “A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano”. *Mana*, 5 (2): 31-60, disponível em < <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131999000200002> > (última consulta em outubro de 2020).
- MISSE, Michel, 2007, “Mercados ilegais, redes de proteção e organização local do crime no Rio de Janeiro”, *Revista de Estudos Avançados*, 21 (61): 139-157.
- MISSE, Michel, Carolina Christoph GRILLO, e Natasha Elbas NERI, 2015, “Letalidade policial e indiferença legal: a apuração judiciária dos ‘autos de resistência’ no Rio de Janeiro (2001-2011)”, *Dilemas – Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, número especial 1: 43-72.
- MOTTA, Eugênia, 2014, “Houses and economy in the favela”, *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 11 (1), janeiro a junho. Brasília, ABA, 118-158.
- NEIBURG, Federico, 2014, “Foucault em chave etnográfica: o governo dos guêto de Porto Príncipe”, *Análise Social*, 212, XLIX (3): 742-747.
- PALGI, Phyllis, e Henry ABRAMOVITCH, 1984, “Death: a cross-cultural perspective”, *Annual Review of Anthropology*, 13: 385-417.
- ROBBEN, Antonius C. G. M., 2009, “Death and anthropology: an introduction”, em Antonius Robben (org.), *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Nova Jérсия, John Wiley & Sons, 1-16.
- ROSALDO, Renato, 1984, “Grief and headhunter’s rage: on the cultural force of emotions”, em Edward M. Bruner (org.), *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. Washington, DC, American Ethnological, 178-195.
- SILVA, Luiz Antônio Machado da, 2008, *Vida sob Cerco: Violência e Rotina nas Favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SOARES, Simone Simões Ferreira, 1993, *O Jogo do Bicho: a Saga de um Fato Social Brasileiro*. Rio de Janeiro, Bertrand.
- STRAUS, Anne S., 1978, “The meaning of death in Northern Cheyenne culture”, *The Plains Anthropologist*, 1 (6): 1-12.
- TEIXEIRA, Cesar Pinheiro, 2012, “‘Frios’, ‘pobres’ e ‘indecentes’: esboço de interpretação de alguns discursos sobre o criminoso”, em Michel Misse e Alexandre Werneck (orgs.), *Conflitos de (Grande) Interesse*. Rio de Janeiro, Garamond, 179-203.
- ZALUAR, Alba, 2000, *A Máquina e a Revolta: As Organizações Populares e o Significado da Pobreza*. Rio de Janeiro, Brasiliense.