

O EXCLUÍDO E O ESCANCARADO: reflexões sobre a morte em Belo Horizonte

BOTH TAMED AND WIDE OPEN: Reflections on Death in Belo Horizonte

Daniela Veloso de Abreu e Matos¹

RESUMO

Este artigo reflete sobre a invisibilização e a exposição da morte em Belo Horizonte, iniciando esta reflexão a partir da chegada da Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC). Observa-se um movimento de afastamento da morte do espaço público, conforme descrito por Ariès, que a define como parte do fenômeno da "morte excluída" nas sociedades modernas. Sob os princípios modernizadores da CCNC, a morte foi deslocada para os arrabaldes urbanos. No entanto, em contraste, emerge o fenômeno da "morte escancarada", descrito por Kovács, no qual as mortes violentas ganham visibilidade por meio da espetacularização midiática, especialmente em programas policiais e de True Crime, em que as vítimas pertencem a grupos marginalizados. Esse fenômeno revela uma dualidade social: enquanto procuramos esconder a morte do nosso cotidiano, consumimos sua exposição como entretenimento, frequentemente desrespeitando a dignidade das vítimas. Essa contradição destaca a complexidade do relacionamento contemporâneo com a temática, entre o desejo de controlá-la socialmente e o impulso pela morte como conteúdo a ser consumido. O artigo adota uma abordagem histórico-conceitual, baseando-se em análise de fontes secundárias e registros históricos para examinar a transformação das práticas e percepções da morte em Belo Horizonte. Utiliza conceitos de Ariès e Kovács para explorar a dualidade entre a invisibilização e a exposição da morte. Conclui-se que o afastamento da morte do espaço público gerou uma contradição marcada pelo controle social que busca ocultá-la e pela espetacularização midiática que a expõe de forma sensacionalista.

Palavras-chave: Morte, Ariès, Kovács, Belo Horizonte.

ABSTRACT

This article reflects on the invisibility and exposure of death in Belo Horizonte, with the arrival of the Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC). Death begins to distance itself from public spaces, as described by Ariès, who defines it as part of the phenomenon of "tame death" in modern societies. Under the

¹ Mestra em Ciências da Religião pela PUC Minas, Bacharela e Licencianda em Ciências Sociais pela mesma instituição; e-mail: danielavelosodeabreu@gmail.com; Orcid: 0000-0002-0373-6684



modernizing principles of the CCNC, death was displaced to the urban outskirts. However, in contrast, the phenomenon of "wide open death" emerges, as described by Kovács, where violent deaths gain visibility through media sensationalism, especially in police and true-crime shows, in which victims belong to marginalized groups. This phenomenon reveals a social duality: while we seek to hide death from our daily lives, we absorb it as entertainment, often disregarding the dignity of the victims. This contradiction highlights the complexity of the contemporary relationship with the theme: the desire to socially control death and the impulse to consume it as content. This article adopts a historical-conceptual approach, drawing on the analysis of secondary sources and historical records to examine the transformation of practices and perceptions about death in Belo Horizonte. It utilizes concepts from Ariès and Kovács to explore the duality between the invisibility and exposure of death. It concludes that the removal of death from public spaces created a contradiction characterized by social control aimed at concealing it and media sensationalism that exposes it in a dramatic manner.

Keywords: Death, Ariès, Kovács, Belo Horizonte.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre o processo histórico de invisibilização da morte na cidade de Belo Horizonte, desde a chegada da Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC) até a instalação dos moderníssimos cemitérios-parque, reflexo e reforço ao que Ariès (1984) denomina de interdito da morte nas sociedades modernas. Em aparente oposição a esse interdito, observamos também o fenômeno contemporâneo da "morte escancarada", descrito por Kovács (2003), referente às mortes violentas – como acidentes, assassinatos e atentados – amplamente exploradas pela mídia como fontes de entretenimento, em jornais e programas policiais e do gênero *True Crime*. Esse tipo de conteúdo, que frequentemente desrespeita a dignidade das vítimas, revela uma dualidade no tratamento da morte em nossa sociedade: ao mesmo tempo em que a oculta, também a espetaculariza.

Para compreender adequadamente o processo de interdição da morte, é essencial situá-lo dentro de um contexto histórico mais amplo, que revele como os ideais de modernização e "europeização" que moldaram Belo Horizonte, a partir do final do século XIX, impactaram profundamente a relação da cidade com os mortos e os moribundos. Este panorama histórico nos permitirá entender como essas transformações contribuíram para o afastamento progressivo da morte do espaço público e a construção de um novo



paradigma funerário. Em seguida, abordaremos de forma mais detalhada os conceitos de morte excluída (Ariès, 1984) e de morte escancarada (Kovács, 2003), para, por fim, apresentar algumas conclusões que sintetizam as implicações desse processo.

O trabalho que se segue é um excerto da dissertação de mestrado intitulada "[informação do autor]", apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da [informação do autor]. Metodologicamente, o artigo adota uma abordagem histórico-conceitual, combinando a análise de fontes secundárias com o exame de registros históricos e contemporâneos relacionados à morte e às práticas funerárias em Belo Horizonte. A pesquisa fundamenta-se em conceitos de autores relevantes para a discussão, como Barreto (1996), Kovács (2003) e Ariès (1984). São analisados dados históricos sobre o planejamento urbano da capital e a construção de seus cemitérios, bem como reflexões teóricas acerca do papel da morte na sociedade contemporânea e suas representações midiáticas.

O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DA FUNDAÇÃO DE BELO HORIZONTE

Em 1891, o Congresso Constituinte Mineiro tomou a decisão de transferir a sede de seu governo, localizado em Ouro Preto, para “uma nova Capital [...] centro de atividade intelectual, industrial e financeiro, e ponto de apoio para a integridade de Minas Gerais, seu desenvolvimento e prosperidade” (Lima, 1891, p.22).

Esse desejo de transferência não era novo; remontava à Inconfidência Mineira de 1789, quando os inconfidentes cogitaram transformar São João Del-Rei no centro do poder estadual, com o intuito de criar um símbolo urbano que representasse o triunfo dos ideais republicanos sobre o domínio colonial português. No final do século XIX, Augusto de Lima, então presidente de Minas Gerais, decretou a tão aguardada mudança da capital para uma localidade com melhores condições higiênicas, a ser definida por uma comissão técnica (IPHAN, 2024). Embora Várzea do Marçal tenha sido inicialmente recomendada, questões pouco claras, como problemas de salubridade e a má qualidade dos terrenos,



pontados em ambas as localidades², levaram à realização de uma terceira rodada para a escolha da segunda opção mais viável: Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rey.

No artigo "Do Curral Del Rey à Belo Horizonte: resgate imagético da experiência negra na cidade", Dias (2023) levanta questionamentos sobre as motivações por trás da escolha da localidade para a nova capital. O autor especula se os critérios vagos e amplos não teriam sido uma estratégia deliberada para selecionar uma região cuja composição étnico-racial, semelhante à da população local, facilitaria o processo de desocupação. Dias sugere que:

[...] acompanhando a mentalidade de época, a escolha de um território a ser desapropriado e que encontrava-se ocupado por uma população majoritariamente negra faz sentido considerando-se a dificuldade ou impossibilidade de resposta à tal violência, ou ainda, a não necessidade de garantir indenização dessa população mesma ao ser desapropriada, o que ficou explicitado no artigo de Josemeire Pereira (2019a: 22-23), em que a historiadora compartilha que a despeito da relevância populacional da população negra naquele região não há indícios documentados de que tal população foi corretamente indenizada (Dias, 2023, p.190).

Outra especulação em torno da escolha de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rey como capital, já mencionada em 1893, envolve o possível favorecimento dos acionistas do Banco Regional de Minas. Acredita-se que, para solucionar uma crise financeira interna, o banco teria influenciado os congressistas na seleção, em uma manobra suspeita relacionada aos terrenos devolutos onde a nova capital seria construída. Em um trecho dos anais dessa sessão, coletado por Assis (1997), nota-se o tom irônico de um dos congressistas ao comentar a decisão:

V.exco sabe perfeitamente que consta do Diário Oficial haver se efetuado assembléia geral do Banco Regional de Minas, para o fim referido pelo nobre deputado sr. Duarte da Fonseca, comparecendo os acionistas; isto é, aqueles que são imediatamente interessados na gestão ou na liquidação do estabelecimento. A diretoria disse-lhes, com a maior franqueza, conforme consta da ata: "As condições financeiras do Banco são, como sabem todos, péssimas; no entanto, o banco tem uma concessão de tal importância e magnitude que, uma vez que se realizem

² “Os não-mudancistas “passaram a atacar o terreno alagadiço da Várzea do Marçal [...] Belo Horizonte, por seu lado, era acusado de insalubre, de abrigar surto de bócio endêmico, de topografia inadequada e insuficiência de água” (Assis, 1997, p.15-16).



certas hipóteses, que a valorizem, os vossos interesses serão oportunamente atendidos, os vossos sacrifícios bem compensados; esperai.....acrescentou como que à meia voz: 'não podemos ser muito explícitos, trata-se de negócio reservado, mas tranquilizai-vos; agentes nossos estão a serviço da instituição (Veiga apud Assis, 1997, p.16).

As obras que transformariam o vilarejo em sede do funcionalismo público mineiro começaram aproximadamente dois meses após as discussões mencionadas, com a criação da Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC), estabelecida pelo Decreto Estadual nº 680 e seu regimento anexo.

Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rey, criada por Ordem Régia em 1752, foi elevada à condição de capital e renomeada Cidade de Minas pela Lei Estadual nº 3, de 17 de dezembro de 1893. A cidade foi oficialmente inaugurada em 12 de dezembro de 1897, apenas seis anos após a decisão do Congresso Constituinte, não porque estivesse concluída, mas para cumprir o prazo estabelecido pela Constituição do Estado. Assim, a capital republicana de Minas Gerais, idealizada como o centro de onde "toda a vida deveria fluir para a periferia do Estado, certo de que a civilização não pode emanar senão da grande cidade" (Lima, 1891, p. 157), consistia apenas em um conjunto de edificações monumentais cercado por pequenas casas, muitas ainda com características coloniais, ao redor da antiga Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem. Abaixo, apresentamos duas fotografias da capital, registradas no ano de sua inauguração.



Figura 1 - Vista da cidade a partir do Bairro Funcionários em 1897.



Fonte: Barreto, 1996, p. 516.

Figura 2 - Largo do Rosário em 1897.



Fonte: Barreto, 1996, p. 536.



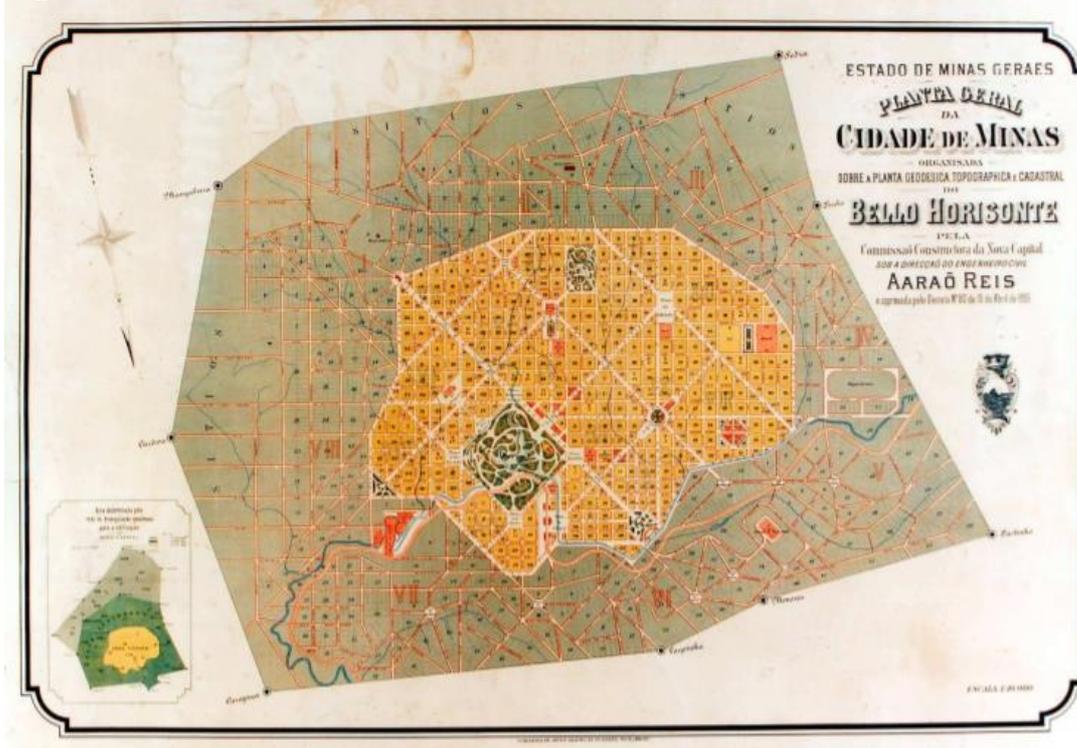
A realização da utopia republicana, que almejava um rompimento completo com o passado imperial e a implementação de um urbanismo moderno, alinhado aos padrões do "mundo civilizado", ainda estava longe de se concretizar na Cidade de Minas. No entanto, a simples transferência da sede do governo já simbolizava, para o grupo dos mudancistas, a vitória do poder republicano sobre o recém-extinto Império em Minas Gerais.

A comparação entre as plantas da Cidade de Minas e de Ouro Preto com o plano de renovação urbana liderado por Haussmann, em Paris, evidencia claramente o ideal europeizante que norteava o projeto da nova capital. Sob o comando de Napoleão III, Haussmann conduziu um ambicioso plano de reformas urbanas, de quase duas décadas (1853-1870), com o objetivo de melhorar as péssimas condições de higiene e salubridade da cidade. Diferentemente do governo francês, que teve tempo e recursos para adaptar a arquitetura às necessidades da era industrial, Minas Gerais, ainda distante do início de sua industrialização, projetou sua capit

al para um futuro imaginado. Para os republicanos, o grande problema a ser resolvido na Cidade de Minas era justamente o fato de que ela não se parecia em nada com a Europa.

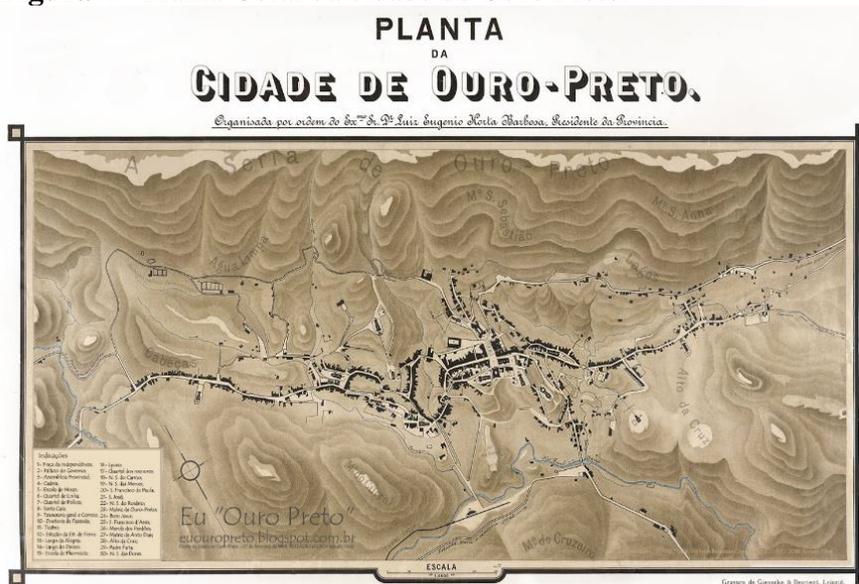


Figura 3 - Planta Geral da Cidade de Minas.



Fonte: UFMG, 2017.

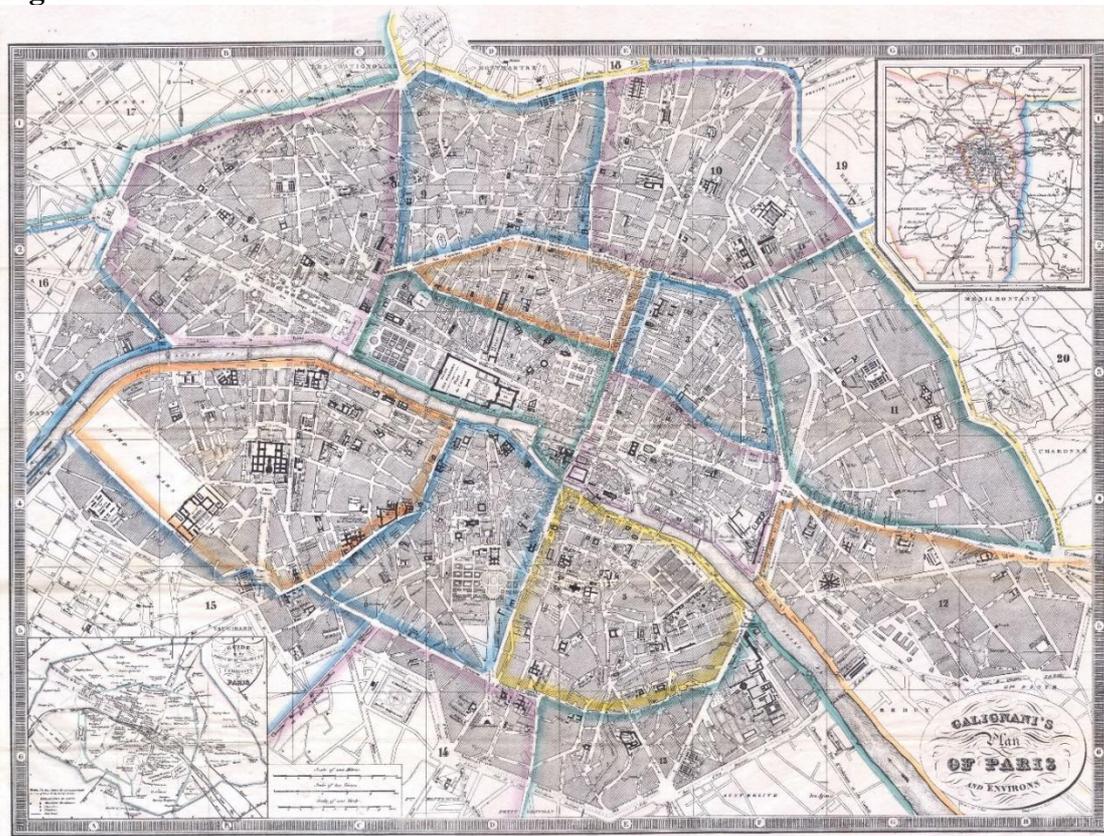
Figura 4 - Planta Geral da cidade de Ouro Preto.



Fonte: Bertarelli Bibbó, 2017.



Figura 5 - Planta de Paris.



Fonte: Les Paris DLD, 2024.

Nos registros da Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC), é possível perceber o desprezo de seus membros pelos hábitos dos moradores de Nossa Senhora da Boa Viagem, agora Cidade de Minas. Marcados por costumes rurais e religiosos, em contraste com os ideais da CCNC, que vislumbrava a cidade e seus habitantes como representantes da modernidade, os habitantes locais representavam um desafio para os esforços do Estado em impor suas normas de "civildade". Esses desafios se manifestavam desde a arquitetura das casas até as práticas funerárias, e até mesmo nas condições físicas dos habitantes, que eram descritos como pálidos e magros, os "filhos cá da terra" (Julião apud Monte Raso, 2011, p.122).

A própria aparência física dos nativos, com mais de 80% da população composta por negros e pardos, era vista como um obstáculo à concretização da desejada "ordem e progresso" mineiro. Segundo Fábio Leal e o padre Martins Dias, ambos presentes no Arraial durante o



período de reformas promovidas pela CCNC, faltava à população curralense:

[...] dotes melhores das raças fortes. Salvas muitas exceções eram criaturas de compleição vulgar, pálidas, retraídas, pouco dadas à alegria, formando um contraste saliente com a beleza e invejáveis predicados de salubridade de sua terra natal, contraste que despertava, imediatamente, em quem o notasse, esta pergunta: por que são assim alguns filhos de um lugar tão belo e sadio? (Barreto, 1996, p. 271).

Segundo Camarate (1894), engenheiro técnico da comissão de Aarão Reis:

[...] o tipo geral deste povo é doentio. Magros, amarelos, pouco desempenados na maioria; havendo uma grande proporção de defeituosos, aleijados e raquíticos. Ora, esta fisionomia quase geral da população de Belo Horizonte desarmoniza completamente com a amenidade do clima, com o ar seco e batido quase constantemente pela brisa, com a natureza do solo que é magnífica [...] (Camarate apud Simão, 2008, p.127).

Outro grupo que gerava preocupação para a CCNC eram os chamados “papudos”, indivíduos que sofriam de bócio, uma condição que causa o aumento da glândula tireoide, tornando-a visível no pescoço. Durante as discussões sobre o local da nova capital, a freguesia foi apelidada por seus opositores de “papudópolis” (Barreto, 1996), numa tentativa de convencer a opinião pública de que a cidade não atendia aos requisitos sanitários necessários. Assim, a presença visível de pessoas com bócio, caminhando pelas ruas com o "papo" exposto, tornou-se mais um aspecto físico dos moradores que desagradava à comissão.

A solução para o "empecilho" representado pela população local antes da chegada da Comissão Construtora da Nova Capital foi sua remoção para as periferias. Com sua visão modernizadora e republicana, a CCNC mantinha traços de colonialidade, não considerando os "filhos cá da terra" dignos de viver na mesma cidade que os funcionários públicos que nela se instalariam. Para dar espaço aos novos moradores, os antigos residentes foram deslocados para as áreas suburbanas, além da Avenida do Contorno, o que favoreceu o surgimento das primeiras favelas. Um exemplo notório desse processo de expulsão é o caso de Maria "Papuda", que teve sua "cafua" destruída para dar lugar à construção do Palácio da Liberdade (Dias, 2023). Não há registros sobre seu destino após a demolição.



Como nos diz Pereira (2019):

É importante ressaltar, contudo, que a “modernização mineira” proposta pelos liberais locais guardava a particularidade de não romper por completo com a tradição colonial – portanto, tampouco rompia com os valores políticos e ideológicos que sustentavam a dinâmica da sociedade de base escravista. Assim, na concepção das elites políticas e econômicas do estado de então era perfeitamente plausível aliar, nas práticas e interesses de natureza política e econômica, traços de “modernização” considerados úteis ao desenvolvimento econômico, a elementos de tradição colonial escravista que se apresentassem conciliáveis com tais interesses. Desta perspectiva não haveria contradição entre a destruição do antigo Curral Del Rey para a construção de uma capital moderna e a manutenção de Ouro Preto, posteriormente transformada em referência de memória pelos movimentos modernistas brasileiros, dos quais participaram ativamente muitos intelectuais mineiros (Pereira apud Dias, 2023, p.190)

Inspirados por concepções político-ideológicas fundamentadas no positivismo, que viam a indústria e a ciência como símbolos do futuro (Almeida, 2013, p.10), os intelectuais republicanos – incluindo os mineiros – tinham como missão forjar uma nova identidade nacional, apagando as marcas deixadas pelo Império português.

O INÍCIO DA EXCLUSÃO

Nesse contexto, a urbanidade “aportuguesada”, “acaçapada e tosca” (Leal apud Signorini, 2017, p.30), precisava ser erradicada e substituída rapidamente por algo totalmente novo e funcional sob a ótica do Estado. O princípio orientador era o de ordenação e funcionalidade: cada coisa e pessoa deveria ter um lugar e uma função bem definidos.

É nesse cenário que a morte é excluída do espaço público de Belo Horizonte: tanto os vivos quanto os mortos estavam sujeitos aos ideais de ordem e progresso, que determinavam lugar e função para cada metro quadrado urbano. Nessa lógica, a cidade dos vivos, com suas atribuições específicas, não poderia compartilhar espaço com a cidade dos mortos. Além disso, a proximidade entre as pessoas e os cadáveres era uma preocupação crescente entre os higienistas da época. Até a chegada da CCNC, a proximidade era comum, já que os cadáveres cristãos, de acordo com a prática do



“sepultamento eclesiástico”, deveriam ser enterrados dentro da igreja (*ad sanctos*), em espaços adjacentes (*apud ecclesiam*) ou em terrenos pertencentes à instituição. Essa prática de sepultamento foi uma das primeiras a ser alterada pela comissão em julho de 1894. A condição das sepulturas dos cadáveres curralenses enterrados nos adros da Matriz é descrita de maneira impactante por Barreto, especialmente quando comparada aos padrões atuais de assepsia:

À frente da igreja ficava o cemitério, fechado por pequeno adro, cuja terra empapada de óleo humano e entremeada de ossos, acusava excessiva quantidade de cadáveres humanos que havia recebido, além da sua capacidade. Aí, a abertura de uma cova era espetáculo curioso para os desocupados, que se divertiam vendo desenterrar quatro ou cinco ossadas juntas. Tempos antes, os enterramentos se faziam também dentro da matriz (Barreto, 1996, p.251).

A ordem para que findasse a prática de sepultamento eclesiástico está registrada no relatório dos trabalhos da comissão, no qual se lê: “[...] o preparo de um cemitério provisório para impedir que continuassem os enterramentos a ser feitos no adro da Igreja Matriz, onde já não se podia abrir cova sem exumar corpos ainda mal decompostos [...]” (Bicalho apud Almeida, 2013, p.140).

Com a inauguração do cemitério provisório³, alguns corpos anteriormente sepultados em templos religiosos⁴ foram exumados e transferidos para essa nova localidade, que, conforme estabelecido por artigo⁵ constitucional, era secular e administrada pela autoridade municipal.

Os membros da CCNC, contudo, não demonstraram a mesma preocupação com a suposta violação da individualidade e memória das pessoas negras sepultadas na Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, já que a sua demolição não incluiu a exumação e o translado dos corpos ali enterrados, uma vez que faziam parte de “uma categoria social específica e quase anônima, considerada inferior numa sociedade

³ Localizado no quarteirão que liga a Rua São Paulo à Rua Tamoios.

⁴ Curral del Rey contava com 4 templos: a Matriz de Boa Viagem, a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a Capela de Santana e a Capela de São João Batista. Com exceção da Matriz, todos foram demolidos entre os anos de 1893 e 1897.

⁵ “§ 5º Os cemiterios terão caracter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam a moral publica e as leis” (BRASIL, 1891)



marcada pela rigidez hierárquica” (Belo Horizonte apud Dias, 2023, p.199). Nesse sentido, destacamos que o mencionado relatório dos trabalhos da comissão, ao ordenar a construção do cemitério provisório, trata explicitamente apenas dos sepultamentos feitos no adro da Matriz (Bicalho apud Almeida, 2013).

A partir do final do século XIX, o Brasil, acompanhando o exemplo europeu que já adotava essa prática desde o final do século XVIII, passou a sepultar os corpos em áreas fora dos limites urbanos. Dessa forma, o cemitério ficava fora da vista, mas suficientemente próximo para que os vivos pudessem prestar suas homenagens sempre que quisessem. Em Belo Horizonte, a primeira necrópole estava situada a cerca de 650 metros do perímetro urbano.

Com o surgimento da medicina social no final do século XVIII, as práticas tradicionais de sepultamento e tratamento dentro da cidade começaram a ser vistas como um grave problema de saúde pública (Ariès, 1984). Conferências nacionais e internacionais sobre higiene discutiam o perigo miasmático, que se referia ao risco de contaminação por doenças transmitidas pela exalação pútrida de origem animal ou vegetal:

Tais exalações, tornadas contagiosas, comunicam-se pouco a pouco e, por assim dizer, regeneram-se das próprias cinzas, ou de animal para animal, tornando-se geralmente contagiosas e capazes de dizimar províncias. [...] Ramalzini reivindica que a maioria das doenças contagiosas vem das exalações pútridas dos cadáveres ou dos vapores corrompidos das águas estagnadas (Navier apud Ariès, 1984, p. 647).

Assim, o planejamento da primeira necrópole da capital, em 1897, o Cemitério do Bonfim, surge com uma dupla motivação: primeiro, a organização do espaço entre os vivos e os mortos; segundo, a adesão aos padrões científicos internacionais de assepsia, saúde pública e controle sanitário. Não vamos nos aprofundar nos detalhes desse primeiro cemitério, mas é importante compreender que ele fez parte do processo histórico de afastamento da morte do espaço público em Belo Horizonte.

Como relatado por Barreto (1996), o cemitério da antiga Matriz de Boa Viagem era considerado um local bárbaro. Esse ambiente atraía pessoas para uma contemplação mórbida, observando o sepultamento de várias ossadas ao mesmo tempo. Dada essa



situação, é possível afirmar que havia preocupações legítimas sobre a salubridade, mesmo que a teoria dos miasmas mefíticos, que justificava o afastamento, tenha sido posteriormente desacreditada.

No entanto, como já mencionado, os problemas higiênicos não eram os únicos a serem considerados. A morte começou a ser vista como um incômodo, um sinal de falha das ciências modernas que não conseguiam controlá-la. Então, nossa finitude precisava ser ordenada, “regulada e organizada por uma burocracia”, já que não pode ser evitada por completo, ela deveria incomodar “o menos possível, no interesse geral” (Ariès, 1984, p. 793).

Além das questões sanitárias e de regulação da morte no espaço público, a CCNC expressava preocupações sobre a perda da individualidade e sobre a ausência de demarcação de espaço privado para cada um dos cadáveres, o que também revela alguns dos ideais com os quais a Cidade de Minas estava sendo construída. Conforme Camarate:

[...] uma coisa que me constrange e comove [...] é que, de há dois meses para cá, vejo enterrarem - se, numa cova que mal daria, em tamanho, para o corpo de um recém-nascido, cadáveres, sobre cadáveres; desenterrando - se os crânios dos antigos posseiros, ainda trazendo pedaços de pele pegados ao osso, e isto acompanhado do nauseabundo cheiro de cadáveres mal curtidos, de profanações (que não são outra coisa) com os crânios rolando pela terra onde todos pisam; essa terra que dá ingresso ao Templo de Cristo, que entre todos os respeitos que pregou, também pregou o respeito pelos mortos! [...] Sei que este tristíssimo episódio que, nestes últimos tempos se tem repetido cinco ou seis vezes, pode perfeitamente ser lançado à conta do passado de Belo Horizonte; mas eu, em todo o caso, protesto contra ele, como cristão e como homem e protesto, **com a indignação sincera, de quem lhe dói a alma ou o coração de ver, na quietação e repouso da eterna vida, repetir - se essa constante luta dos humanos e que se define singela e eloquentemente, nesta frase popular: 'tira - te, para que me ponha!' Parece que, em Belo Horizonte, a luta pela vida se prolonga, continua e emenda, na luta pela cova!** (Camarate apud Almeida, 2013, p.1981, grifo nosso).

A ausência de sepulturas individualizadas, como as europeias, que eram marcadas por monumentos e inscrições identificando o falecido, era vista como uma luta que se estendia além da morte – a luta pelo pedaço de terra para o descanso eterno. Sem emitir juízos de valor, essa individualização no tratamento dos mortos representou uma das maiores rupturas em relação à forma como lidamos com a morte atualmente. A demarcação das sepulturas surgiu de um processo social que valorizava cada vez mais o



indivíduo em detrimento da coletividade, assim como os cultos privados em detrimento dos públicos.

De acordo com Ariès, a partir da metade do século XVIII, os “espíritos esclarecidos” passaram a considerar inaceitável o fato de a Igreja “ter feito tudo pela alma e nada pelo corpo” (Ariès, 1984, p. 74). Nesse contexto, as sepulturas coletivas passaram a ser vistas como uma grave violação da dignidade e da memória dos mortos. Mais do que simbolizar a imortalidade da alma daqueles que partiram por meio dos ritos fúnebres católicos, a construção de túmulos individuais passou a representar o afeto dos sobreviventes pelo parente falecido e a dificuldade da família em aceitar a perda (Ariès, 1984). Assim, o culto aos mortos, que antes era público e coletivo, tornou-se privado, dividido em pequenos jazigos familiares.

A partir desse momento, a transferência da morte coletiva e pública para o privado aconteceu rapidamente. Não estamos sugerindo que as covas coletivas na frente das igrejas fossem preferíveis, mas destacamos que, atualmente, reconhecemos a inumação de corpos humanos em fossas coletivas não identificadas como uma grave violação da memória e da dignidade dos mortos, com base em valores culturais contemporâneos. Portanto, embora compreendamos o contexto da época e a necessidade de os republicanos afirmarem seus ideais modernizantes, é importante destacar que não podemos afirmar que havia violações da dignidade ou da memória dos cadáveres em Curral del Rey. Na realidade, o sepultamento eclesiástico – com sepulturas sem identificação individual – era o padrão honorífico entendido como digno e ainda refletia a concepção de que “o homem é pó e à terra deve retornar sem vaidade” (Campos, 2000, p.51), uma ideia que persistiu por muito tempo, especialmente em Minas Gerais e seus interiores.

Nesse contexto, a necessidade de “privatização” da sepultura por parte dos republicanos mineiros, aliada aos ideais higienistas que temiam a proximidade entre os vivos e os mortos e ao desejo de ocultar o incômodo da morte (um fato biológico a ser superado pela ciência), deu início a um percurso histórico que gradualmente retirou as manifestações visíveis da morte da paisagem urbana e confinou o luto à esfera privada. Ariès descreve esse estágio social como a “morte invertida”:



[...] é a imagem invertida, o negativo: a sociedade expulsou a morte, salvo a dos homens do Estado. Nada mais anuncia que alguma coisa aconteceu na cidade [...]. A sociedade já não faz uma pausa, o desaparecimento de um indivíduo não mais lhe afeta a continuidade. Tudo se passa na cidade como se ninguém morresse mais (Ariès, 1984, p. 756).

Ainda segundo Ariès (1984), o afastamento da morte do espaço público, a partir do século XIX, também está relacionado à diminuição das expressões simbólicas nos cemitérios e à preferência pela construção de cemitérios do tipo parque no século XX. As necrópoles desse formato – também chamadas de *rural cemeteries* ou *lawn cemeteries* – surgiram nos Estados Unidos, em 1831, com o propósito de se tornarem espaços de meditação como instituições cívicas e culturais, além de funcionarem como uma escola moral que “tornará todos mais sensatos e mais sérios, principalmente os jovens” (Ariès, 1984, p.717). Inicialmente, a concepção desses cemitérios não estava ligada à noção de interdição da morte, mas à conexão que os americanos e ingleses mantinham com certa “natureza comovente” que tomava o lugar da arte – em oposição à França, onde a natureza foi completamente absorvida pelo monumento (Ariès, 1984).

No entanto, a relação entre os cemitérios-parques e a exclusão da morte se intensifica no século XX, à medida que os objetivos iniciais se misturam com a necessidade de esconder a “indecência do luto” para atender à obsessão burguesa por limpeza e sobriedade. Como Ariès observou, a crença, ainda que vaga, na continuidade e benevolência da natureza permeou as práticas religiosas e morais das sociedades anglo-saxãs, levando, em primeiro lugar, à “crença em uma natureza que parecia eliminar a morte; em seguida, a crença numa técnica que substituiria a natureza e eliminaria a morte com mais segurança” (Ariès, 1984, p. 803).

Ao analisarmos o imperativo republicano de deslocar a morte para fora dos limites urbanos, os cemitérios-parques surgem como uma maneira de manter o interdito em um período de crescimento populacional que gradualmente absorve as necrópoles. Nesse contexto, estando dentro do perímetro urbano, elas precisam ser ainda mais discretas e silenciosas. A arquitetura dos cemitérios passa a ser projetada para suprimir qualquer expressão simbólica que possa lembrar aos cidadãos a presença constante da morte – mesmo que ela se manifeste nas tragédias cotidianas. Esse é o padrão dos cemitérios-



parques de Belo Horizonte, que são caracterizados por cercas arborizadas e placas discretamente colocadas no solo; sem a sinalização vertical da prefeitura, seria difícil para os transeuntes reconhecê-los como necrópoles. Esquecer esse fato torna-se essencial em uma sociedade que não deseja fazer pausas.

A situação se agrava ainda mais quando se avança do limiar da inversão da morte para o estágio da “morte excluída”, onde qualquer referência ao tema passa a ser evitada, como se uma simples menção pudesse atrair o mal maior. A morte se torna algo feio e sujo, não que isso não fosse verdade antes, mas o ideal higiênico burguês a transforma em algo insuportável. Ela “já não causa medo apenas por causa de sua negatividade absoluta, provoca náuseas como qualquer espetáculo repugnante. Torna-se inconveniente como os atos biológicos [...] é indecente torná-la pública” (Ariès, 1984, p. 768, grifos do autor).

Neste estágio, mesmo no âmbito privado, moribundos e enlutados têm suas expressões de dor e sofrimento reprimidas. Quem perde alguém, um evento muitas vezes ignorado pela comunidade, também não encontra espaço para uma pausa dentro dessa lógica social. Caso decida fazê-lo, a pessoa tem o direito de usar a “licença nojo” por dois dias consecutivos, mas apenas se o falecido for alguém muito próximo. Se o luto precisar durar mais do que 48 horas, deve ser discreto, sem exigir muita atenção, adequado ao ambiente de trabalho e sem atrapalhar a produção.

A “sujeira” das doenças fatais, com seu “cheiro de urina, suor, gangrena, ou com lençóis sujos” (Ariès, 1984, p. 768), e o sofrimento dos familiares começam a ser regulamentados pelas normas burocráticas. A dor de todos os envolvidos é abafada, sob o risco de ser vista como algo que foge às expectativas de um “luto saudável”, um diagnóstico “indissociável de seus efeitos políticos e sociais, uma vez que eles estabelecem a divisão entre como se deve sofrer e como não se deve sofrer, entre quais formas de experiência são saudáveis e quais são patológicas” (Franco, 2023, p. 122). Nesse contexto, psiquiatras são frequentemente recomendados, muitas vezes como medida preventiva; sugere-se também a intensificação do trabalho como uma maneira de “ocupar a mente”, pois o ócio reflexivo, especialmente quando relacionado à



contemplação da morte, é visto apenas como uma forma de prolongar o sofrimento. Ao fim e ao cabo, o melhor a fazer é simplesmente não pensar sobre o assunto.

Como nos dirá Han (2023), a sociedade produtiva na qual estamos inseridos utiliza o capital como uma espécie de proteção contra a morte. Nessa lógica, se o tempo é dinheiro, é necessário adquirir e acumular tempo, incluindo o tempo de vida. Esse capital, que é ilimitado e acumulativo, “cria a ilusão de um tempo infinito. O capital trabalha contra a morte como prejuízo absoluto. Ele tem que suprimir o tempo limitado de vida” (Han, 2023, p. 83), para que nos esqueçamos de sua inevitabilidade.

Segundo Ariès (1984), a ocultação da morte na modernidade também foi resultado do triunfo da medicalização sobre todos os processos biológicos a partir do século XX. Se antes os moribundos morriam em casa, sob os cuidados de parentes, hoje, via de regra, passam seus últimos momentos sob a tutela hospitalar, distantes de seus familiares e amigos, exceto durante os horários de visitas.

Com os rápidos progressos da ideia de conforto, privacidade, intimidade e assepsia, nossos sentidos deixaram de tolerar as consequências fisiológicas da morte no ambiente doméstico, o que ainda era rotina no século XIX. Ainda que não se confesse abertamente, “o hospital ofereceu às famílias o asilo onde elas puderam esconder o doente inconveniente, que nem o mundo nem elas próprias já não podiam suportar, entregando a outros com boa consciência [...] a fim de continuarem uma vida normal” (Ariès, 1984, p.770).

Nessa lógica, as famílias foram sendo persuadidas de sua incompetência em lidar com o moribundo, assim, a morte do doente, “de início, irresponsável, em seguida, inconsciente” (Ariès, 1984, p. 642), deixa de pertencer a si a aos seus. É comum que o sujeito hospitalizado sequer seja informado sobre sua condição como forma de poupar a todos de uma informação que, obrigatoriamente, alterará a rotina. Não há mais reconhecimento público da iminência da morte:

Essa dissimulação tem por efeito prático afastar ou retardar todos os sinais que alertavam o doente, **e em especial a encenação do ato público que era a morte antigamente** [...] Mesmo nas famílias mais religiosas e praticantes, tornou-se hábito, no início do século XX, não chamar o padre senão quando o seu aparecimento, à beira da cama do doente, não pudesse impressioná-lo, seja



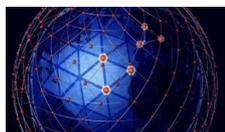
por ele já ter perdido a consciência, seja por estar definitivamente morto (Ariès, 1984, p. 759, grifo nosso).

Ariès traz duas obras de Tolstói, *Três Mortes* e *A Morte de Ivan Ilitch*, ambas publicadas no século XIX, para exemplificar a relação moderna das famílias com seus mortos e moribundos. Tolstói retrata, até o limite do absurdo, como pessoas próximas a um sujeito que está morrendo se alienam da morte, se blindam da verdade, e sustentam uma ignorância coletiva, mesmo que o próprio paciente perceba a proximidade da morte. Essa postura de negação diante da morte não é justificada pelo medo de causar sofrimento psíquico ao doente, mas sim pelo desejo de prolongar uma ilusão, o não reconhecimento do grupo sobre a certeza daquela morte. Sem esse reconhecimento, é possível manter o dia a dia inalterado, sem a necessidade de se confrontar com essa “[...] mentira que acaba levando a morte à clandestinidade. O moribundo e seus familiares representam, entre eles, a comédia do “nada mudou”, da “vida continua como antes”, do “tudo ainda é possível”” (Ariès, 1984, p. 758).

No caso de Ivan Ilitch, não fosse pelo jovem mujique que generosamente ergue suas pernas para aliviar as dores, ele teria passado seus últimos momentos de vida completamente sozinho, devido à recusa da família em aceitar a letalidade de sua doença – recusa que provou ao personagem ser mais angustiante do que a própria morte:

O principal tormento de Ivan Ilitch era a mentira, essa mentira admitida por todos não se sabe por que, de que ele estava apenas doente e não moribundo [...] Sofria por não quererem admitir o que todos viam perfeitamente, como ele próprio, e por mentirem obrigando-o a tomar parte naquele embuste. Essa mentira que praticaram a seu respeito, na véspera de sua morte, essa mentira que rebaixava o ato formidável e solene da morte [...] tornara-se atrozmente penosa para Ivan Ilitch (Ariès, 1984, p. 765).

Embora sua representação seja exagerada, a maneira como a morte desse personagem se desenrola não nos parece algo que só poderia ocorrer em uma obra de ficção, especialmente quando analisamos o fenômeno sob o conceito de “morte excluída”. Apesar de ser uma ideia relativamente recente, no século XIX, quando Tolstói escreveu suas histórias, os rituais e símbolos funerários ainda estavam mais integrados ao cotidiano



– especialmente no Brasil, onde práticas como velórios em casa e a preparação dos corpos pelos familiares persistiram por mais tempo em comparação com a Europa ocidental. Até poucas décadas atrás, mesmo que os corpos não fossem mais enterrados coletivamente nos adros e portas das igrejas, a morte ainda ocupava um espaço social significativo como um evento comunitário.

No que diz respeito à perda do caráter comunitário da morte, é importante observar o papel que a medicalização dos processos desempenhou, conforme delineado por Ariès. O avanço da técnica médica resultou na transferência dos cuidados com a morte para profissionais e especialistas, retirando essa responsabilidade do âmbito doméstico e familiar. Assim, dependendo da aversão individual de quem lida com a morte, esse evento pode ser completamente desprovido de qualquer experiência tangível. Em outras palavras, ao delegar exclusivamente esse cuidado a terceiros, torna-se possível ignorar a iminência da morte de um ente querido, seja durante a hospitalização ou nos primeiros dias após sua morte, até que surjam questões financeiras ou burocráticas.

Além da transferência para os hospitais, os cuidados físicos e psicológicos que antes eram oferecidos pelos familiares passaram a ser responsabilidade de equipes multidisciplinares de estabelecimentos de saúde. O preparo do corpo para o enterro, realizado no passado por pessoas próximas ao defunto, torna-se agora uma tarefa de tanatopraxistas e outros profissionais da área. Os velórios em casa, seguidos de cortejos fúnebres, transformam-se em eventos discretos nas salas de funerárias. As atividades relacionadas ao contato físico com o cadáver, que antes permitiam o reconhecimento da materialidade da morte, podem ser delegadas a terceiros, e frequentemente o são.

É importante frisar que essas ações não são conduzidas pelas famílias por crueldade ou desrespeito ao morto. Pelo contrário, refletem a supervalorização da vida do falecido, bem como o reconhecimento de que os cuidados com os moribundos e os cadáveres exigem mais do que seria viável conciliar com as demandas da vida pós-moderna, levando muitos a optar pela terceirização dessas responsabilidades. Além disso, há a sensação de impotência dos familiares diante do adoecimento, em contraste com o poder das ciências e técnicas médicas. Nesse cenário, poderíamos pensar que estamos no



auge da “morte excluída”, conforme proposto por Ariès, não fosse a recente ressurreição desse tema no espaço público sob novas perspectivas.

O TRUNFO DA “MORTE ESCANCARADA”

Kovács (2003) oferece uma análise perspicaz sobre nossa relação com a morte, utilizando o conceito de “morte escancarada”, que se refere à morte que, após ser excluída do ambiente doméstico, acaba "voltando pela janela" (Ariès, 1984), manifestando-se por meio da violência extrema e da banalização das tragédias. Essas reflexões alinham-se com as ideias de Bauman (2008) sobre o “medo líquido” da finitude, típico da pós-modernidade, onde somos constantemente expostos a “ensaios gerais diários da morte [...] na esperança de que, antes que ela chegue em sua nudez, nós nos acostumemos com sua banalidade” (Bauman, 2008, p.44).

Assim como Bauman, Kovács nos lembra que, apesar de a morte em casa e o luto continuarem sendo experiências dolorosas e vistas como indecentes, os meios de comunicação frequentemente expõem imagens de morte e violência, até mesmo em mídias voltadas para o entretenimento. Isso, por sua vez, resulta em:

banalização pela superexposição, perdendo-se o potencial de alarme ou impacto. [...] Cenas de sofrimento e de desgraça são repetidas à exaustão acompanhadas de texto superficial com rápida expressão emocional, sem reflexão ou elaboração, seguidas por amenidades ou propagandas. O risco desta superexposição de morte e violência pode levar, principalmente para jovens, à ideia de que a morte é evento banal, cotidiano, comum, impessoal, a não ser que entre as vítimas se encontre alguém conhecido (Kovács, 2005, p. 72).

Reconhecer essa realidade é crucial para analisar o contexto belo-horizontino e brasileiro, uma vez que aqui as mortes violentas são distribuídas de forma socialmente desigual (IPEA, 2021)⁶. Como sociedade, evitamos refletir sobre a finitude dos nossos,

⁶ Segundo o *Atlas da Violência*, de 2021, duas pessoas do mesmo sexo, idade, escolaridade, estado civil e moradores do mesmo bairro, sendo uma negra e a outra branca, a primeira tem 23% a mais de chance de ser assassinada se comparada à segunda. As chances são aumentadas em relação à população geral caso os indivíduos tenham entre 15 e 29 anos (50,6% do número total das vítimas de violência letal no Brasil).



mas estamos inclinados a consumir a morte dos outros como um espetáculo, a fim de “mitigar o horror que transpira da ‘alteridade absoluta’” (Bauman, 2008, p. 60). Assistimos às tragédias alheias como se elas dissessem respeito apenas a um outro despersonalizado, algo que, na maioria das vezes, é verdade, especialmente se o telespectador não faz parte de algum grupo vulnerável.

A morte trágica de outrem é transformada em produto, especialmente quando o falecido é visto socialmente como “indesejável”. Nesses casos, a morte é exposta sem qualquer tipo de reserva. Chegamos ao ponto de ter programas diários na televisão que mantêm sua audiência por meio da espetacularização da desgraça alheia, além de uma gama de mídias, como filmes, documentários, podcasts e obras literárias, todas do gênero não ficcional conhecido como True Crime.

A tragédia é ainda pauta de fóruns da internet inteiramente dedicados à discussão e ao compartilhamento de cenas reais de crimes, por vezes alimentados pelos próprios autores⁷. Nos jornais, as manchetes muitas vezes se constroem com trocadilhos e piadas para noticiar a tragédia do outro, sem levar em consideração o respeito à memória dos mortos e às famílias enlutadas. Normalmente, esse é o espaço ocupado por suicidas, vítimas de feminicídio, e pelos corpos de pessoas negras, pobres, jovens e LGBTQIA+, cujas mortes geralmente não são tratadas com a sensibilidade necessária. Em vez disso, muitas delas são celebradas, reiteradas e até comemoradas com expressões como “CPF cancelado” ou “bandido bom é bandido morto”. Como exemplos belo-horizontinos do que foi descrito acima, destacam-se *Balanço Geral Minas*, *Brasil Urgente Minas*, *Plantão da Cidade* e o *Jornal Super*, além de outros veículos de menor visibilidade.

Além da banalização da morte alheia, através das doses diárias de desgraça oferecidas pelos meios de comunicação, paradoxalmente contrastadas com a surpresa diante da morte de entes queridos, a maneira como lidamos com a morte em sociedade — especialmente no que diz respeito às políticas negrogovernamentais⁸ — também

⁷ No Brasil, a disseminação desse comportamento é bastante prevalente entre facções criminosas e feminicidas. Geralmente, tais atos são acompanhados por mensagens que destacam a natureza “exemplar” e pedagógica da tragédia não apenas por parte dos responsáveis, mas também por membros da comunidade de espectadores.

⁸ Conceito de Franco (2019) que diz respeito às estratégias políticas da negrogovernamentalidade que pretendem “controlar a distribuição das cerimônias públicas de exéquias, administrar as formas de



contribui para o fenômeno chamado de “melancolização dos vivos” (Franco, 2023). Indivíduos que se identificam com as características dos mortos vilipendiados pela mídia e pela opinião pública podem ser afetados por uma “patologia do social” (Franco, 2023, p.121), intimamente ligada à distribuição desigual do luto (pois algumas mortes não têm espaço para serem lamentadas) e à violência das políticas necrogovernamentais. O fenômeno é definido com base na diferenciação freudiana entre melancolia e luto: após a morte e a quebra do vínculo libidinal com o objeto (no caso, a pessoa), essa energia não se vincula a outro objeto, como ocorreria no luto normal. Isso faz com que o sujeito passe a se identificar com o “objeto abandonado” (Franco, 2023, p.123) e seja acometido por um processo de “melancolização”. A melancolia, então:

se torna a fonte das brutais acusações que o Eu dirige contra si mesmo, autorrecriminando, humilhando-se publicamente, em alto e bom som, e, no limite, atentando contra a própria vida. Trata-se, portanto, de uma instituição do Eu que se volta contra o Eu, cindindo-o. Assim, “a perda do objeto se transformou em perda do Eu e o conflito entre o Eu e a pessoa amada em uma bifurcação entre a crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação” (Franco, 2023, p.123).

A melancolização das vidas, segundo Butler, é cultivada entre os cidadãos que sofrem os resultados das políticas necrogovernamentais, uma vez que a violência estatal contra determinados tipos de corpos se volta contra o Eu pelo processo de identificação com o objeto perdido, ou seja, a melancolia “é o ponto de fuga da autoridade do Estado, sua idealização psíquica, e, nesse sentido, seu desaparecimento como objeto externo” (Butler, 2017, p.198).

Nesse sentido, a dominação, em vez de partir de uma coerção externa, passa a vir dos sujeitos, fazendo com que o Eu, que dirige a agressividade e a autorrecriação para sua própria forma de ser, também tenha a fantasia de um outro social. Um reflexo dele, que é “imutável, de que toda transformação que se possa querer operar nele é vã, de que não temos forças para fazer face a sua crueldade, de que as formas de vida encarnadas pelos que morreram são realmente nocivas, de que já fomos derrotados, já estamos

manifestação, a duração e as condições em que o luto pode ocorrer, determinar quais e como serão sepultados os corpos, estabelecer o fluxo cadavérico entre as diversas instituições responsáveis por oficializar a morte, gerir o medo da morte etc” (FRANCO, 2019, p.47-48).



mortos” (Franco, 2023, p.131). Nossa capacidade de ação fica paralisada devido à incerteza sobre o real valor das vidas e à percebida futilidade de tentar transformar esse outro social, espelho de um Eu, que se odeia tão profundamente.

Considerando tudo o que foi exposto até este ponto, não podemos presumir que a restrição do discurso sobre a morte no espaço público, evidenciada, por exemplo, pelas limitações simbólicas⁹ dos cada vez mais comuns cemitérios parques, assim como os obstáculos impostos pela burocracia da administração pública nos cemitérios horizontais seja apenas uma escolha estética desinteressada. Como se depreende da obra de Franco, intitulada *Governar os Mortos* (2023), que examina as políticas necrogovernamentais implementadas no Brasil desde a vala de Perus até as vítimas da Covid-19, a “ausência do luto”, a “mecânica da indiferença social” e a “recusa das lágrimas” (Safatle Apud Franco, 2023, p.154) são estratégias deliberadas do Estado, que revelam que nada disso ocorre por acaso.

As cidades, especialmente Belo Horizonte, são inundadas por símbolos que transmitem o poder do Estado. A decisão de suprimir a linguagem simbólica que aborda a morte, assim como a decisão de erguer monumentos em homenagem ao poder estatal, claramente servem a um propósito. Nesse contexto, o objetivo é incutir no imaginário coletivo belo-horizontino que a temática da morte comum, em contraste com os ideais modernos e republicanos de ordenamento, função e produtividade, deve transcorrer de forma discreta. A morte só será proclamada como um tema de interesse público quando envolver figuras do Estado e celebridades; do contrário, será relegada ao silêncio ou trivializada como mero entretenimento nos meios de comunicação, tratada com a mesma irrealdade de qualquer filme de ficção.

⁹ “Art. 14 § 1º - No Cemitério da Paz, aqui considerado como Cemitério Parque, somente poderá ser plantada grama, no mesmo nível do terreno, e colocada lápide. [...] **Art. 17** - Flores, coroas ou outros ornamentos perecíveis colocados sobre os jazigos serão retirados no prazo máximo de 07 (sete) dias, ou quando estiverem em mau estado de conservação. § 1º - não será permitido o uso de recipientes, flores ou objetos que armazenem água, para evitar o habitat de proliferação do mosquito da dengue. § 2º - Os interessados perderão o direito ao material e ornamentos não perecíveis que forem retirados dos jazigos em razão de exumação, se não os forem buscar dentro do prazo de 07 (sete) dias, desde que avisado previamente por escrito à secretaria do Cemitério” (PBH, 2005).



Se a representação simbólica da morte e as homenagens aos sujeitos que não ocuparam lugares de destaque social durante a vida perduram no espaço público urbano, mesmo após o apagamento de grande parte dos símbolos visíveis do tema, isso ocorre apenas pelo empenho de algumas famílias que buscam espaços legitimados onde a manifestação de seu luto seja possível. Esforçam-se em meio a uma lógica social que lega até mesmo aos cemitérios a função de meros depósitos de corpos, simbolicamente estéreis.

Os obstáculos relacionados à simbolização da morte abrangem também restrições financeiras e limitações na disponibilidade de serviços dos prestadores licitados pela PBH. O custo de uma sepultura em um cemitério de tipo horizontal em Belo Horizonte, onde há maior flexibilidade para a criação de expressões simbólicas, pode atingir a cifra de R\$ 44.891,15, sem contar as outras taxas incidentes. A inviabilidade financeira de arcar com os jazigos, bem como com os custos e/ou a manutenção de determinados tipos de manifestações só reforçam o silêncio da morte, ainda que seja possível rompê-lo a partir de outras formas.

Nesse contexto, a simbolização das crenças na vida após a morte, a celebração de datas dedicadas aos mortos, a ornamentação de sepulturas, a exposição pública em passeatas de objetos pertencentes aos que partiram (como fazem as Mães de Maio e as Mães do Acari), a expressão dos nossos sentimentos em relação a eles dentro e fora de espaços necrológicos, especialmente quando suas vidas foram marcadas ou interrompidas por atos de violência, são formas de construção de lugares legitimados para a memória e para o luto. Essas manifestações, sobretudo as simbólicas, por sua capacidade de resistir ao tempo, se realizadas nos espaços públicos, afirmam tanto a presença da morte como coisa de interesse coletivo quanto o direito ao enlutamento e à continuidade da existência desses mortos no discurso social.

Como dirá Jardim (2021), em sua análise sobre as formas estéticas de sensibilização social para as mortes da covid-19, nosso esforço é “o de retirar os indivíduos do fluxo da morte em massa: registrar seus nomes, conferir-lhes um rosto, manter os vestígios de suas vidas na superfície, salvando-as do número arredondado em que arriscam submergir” (Jardim, 2021, p. 11). Esse empenho pode ser ampliado a



contextos para além da pandemia, sobretudo no que diz respeito aos sujeitos “indesejáveis”, vítimas de outras tragédias nos “campos de extermínio das desigualdades” (Therborn apud Jardim, 2021, p.11), cujo luto não é socialmente pranteado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo histórico de invisibilização da morte em Belo Horizonte, iniciado com a chegada da Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC) revela um movimento mais amplo de controle e afastamento da morte do espaço público, conforme analisado por Ariès. Esse afastamento reflete o que ele denominou de "morte excluída", característico das sociedades modernas, onde a morte se torna um tabu, ocultada pela necessidade de manter a assepsia e ordem sociais. Em Belo Horizonte, a "filha primogênita das realizações materiais da república"¹⁰, erguida sob os princípios modernizantes e europeizantes da CCNC, o afastamento da morte para os arrabaldes urbanos ou sua invisibilização nos cemitérios-parque era uma consequência inevitável.

No entanto, em uma aparente contradição, emerge a "morte escancarada", como descrita por Kovács, um fenômeno em que, enquanto as mortes "domésticas" são interditas, as mortes violentas ganham visibilidade por meio da espetacularização midiática, especialmente em programas de televisão e conteúdos do gênero True Crime, sobretudo quando as vítimas pertencem a grupos marginalizados.

Esse contraste evidencia a dualidade presente em nossa sociedade: ao mesmo tempo em que buscamos esconder a morte de nossas vidas cotidianas caso nos identifiquemos com o sujeito vitimado, também a consumimos como espetáculo, muitas vezes à custa da dignidade das vítimas. Esse comportamento contraditório revela a complexidade do relacionamento contemporâneo com a morte, onde a ocultação e a exposição coexistem, destacando as tensões entre o desejo de controlar a morte, ainda percebida como um evento socialmente disruptivo, e o impulso por seu consumo como entretenimento.

¹⁰ Apud: MELLO, Ciro F. B. A noiva do trabalho - uma capital para a República. In: DUTRA, Eliana de F. (org.) BH: horizontes históricos, 45.



REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. das G. de. Cemitério e cidade: a nova capital e o lugar dos mortos. **Revista Inter-Legere**, [S. l.], v. 1, n. 12, 2013.
- ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. São Paulo: UNESP, 1984.
- ASSIS, Luiz Fernandes de. **A mudança da capital**. Belo Horizonte: Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 1997.
- BARRETO, Abílio. **Belo Horizonte**: Memória histórica descritiva. 2ª Ed. Revista. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**: Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BERTARELLI BIBBÓ, Carolina. **Divertimentos em Ouro Preto no final do século XIX**. 2017. 141 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais Belo Horizonte, Belo Horizonte/MG, 2017. Disponível em: <http://docplayer.com.br/69643910-Caroline-bertarelli-bibbo-divertimentos-em-ouro-preto-no-final-do-seculo-xix.html>. Acesso em: 01 de maio de 2021.
- BUTLER, J. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes . O Barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: a morte em Vila Rica (1712-1750). In: II Encontro Regional da ANPUH, 2000, Belo Horizonte. **Caderno de Resumos da ANPUH - Núcleo MG**. Belo Horizonte: ANPUH, 2000. v. 1. p. 15-15.
- DIAS, D. H. de M. (2023). Do Cural Del Rey à Belo Horizonte: resgate imagético da experiência negra na cidade. **Revista Ñanduty**, 11(18), 179–203. <https://doi.org/10.30612/nty.v11i18.17896>.
- FRANCO, Fábio Luís. **Da biopolítica a necrogovernabilidade**: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil. 2018. 234 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Letras, Ciências e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2018. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25022019-112250/publico/2018_FabioLuisFerreiraNobregaFranco_VOrig.pdf. Acesso em: 17 de mai. de 2024.
- FRANCO, Fábio Luís. **Governar os mortos**. São Paulo: Ubu editora, 2023.



HAN, Byung Chul. **O desaparecimento dos rituais**: Uma topologia do presente. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

IPEA. **Atlas da Violência**. Brasília: Ministério da Economia, 2021.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **História - Belo Horizonte (MG)**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1832/>. Acesso em: 20 de mar. de 2024.

JARDIM, Fabiana A. A. Dos gestos (e imagens) necessários à afirmação da vida: Cultura política, práticas de memória e pandemia. **DILEMAS**: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia 2021 – p. 1-26.

JULIÃO, Letícia. Sensibilidades e representações urbanas na transferência da capital de Minas Gerais. **SciELO Brasil**, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/3TgcKs774xc38svGxW4MRZM/?lang=pt>. Acesso em: 17 de mai. de 2024.

KOVÁCS, Maria J. Educação para a morte. **Psicologia Ciência e Profissão**, Brasília, v. 25 n. 3, p. 484-97, 2005.

KOVÁCS, Maria J. **Educação para a morte**: temas e reflexões. São Paulo: Casa do Psicólogo: Fapesp, 2003.

LES PARIS DLD. **Plans Historiques de Paris (1728-1865)**. Disponível em: <https://www.lesparisdld.com/2011/03/plans-historiques-de-paris-1728-1865.html>. Acesso em: 2024-03-24

LIMA, Bernardino Augusto de. Pronunciamento. **Anais do Congresso Constituinte do Estado de Minas Gerais**. Belo Horizonte/MG, 11 de maio de 1891. p.157.

SIGNORINI, Antônio Milton. **Imagens e Memórias na Construção da Cidade de Belo Horizonte**. 2017. 67 f. Dissertação (Mestrado), Escola de Belas Artes, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, 2017.

SIMÃO, Fábio Luiz Rigueira. Tradição e modernidade na construção da nova capital mineira: o Padre Francisco Martins Dias e os “Traços Históricos e Descritivos de Bello Horizonte”. Revista Eletrônica Cadernos de História, vol. VI, ano 3, n.º 2, dezembro de 2008.

UFMG educativa celebra 120 de BH com série sobre planejamento urbano. Publicado em: 11 de dezembro 2017. **Site UFMG**. Disponível em: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/ufmg-educativa-celebra-120-anos-de-bh-com-serie-sobre-planejamento-urbano>. Acesso em 01 de maio de 2021.