

A dança em cima do túmulo: O imaginário da morte Enquanto fenômeno cultural

Ralph M. Becker¹

Resumo

Todas as sociedades e culturas humanas se ocupam com o problema da morte. Embora o fato incontestável de que a vida individual e biológica seja findável, as práticas culturais em torno da morte não são universais. Muito pelo contrário: os imaginários do além, os funerais e a concepção do fim da vida não podem ser mais diferentes. Este artigo não só indaga a diversidade da concepção da morte em várias culturas, mas também o papel da Antropologia e do antropólogo na pesquisa sobre a morte como representante da cultura ocidental.

Palavras-chave: morrer; morte; pesquisa antropológica; tanatologia.

¹ Antropólogo e docente da Universidade de Hamburgo (Alemanha).

Abstract

In every human society and culture exists the concern and preoccupation with death. Albeit the unquestionable fact that individual life biologically ends, cultural practices around death are far from being universal. On the contrary: the ideas of the afterlife, the funerals, and the concepts of when life ends are extraordinarily different. This article not only analyses the diversity of death ideas in different cultures, but also rises the question of the role that anthropology and the anthropologists as representatives of Western Culture play.

Key words: anthropological research; death; dying; thanatology.

Parte 1: A morte e a confusão na Antropologia

O tema morte tem uma fama duvidosa na Antropologia. Por um lado, se sabe que as práticas em torno da morte e do morrer podem desvendar as características de uma cultura numa clareza quase paradigmática; por outro lado, se fala sobre uma coisa que toca qualquer ser humano e, aparentemente por isso, às vezes deixa esquecer toda objetividade. Exatamente através dessa perplexidade, o pesquisador muitas vezes desvia o olhar, como se fosse um reflexo de defesa mal controlado. Sem dúvida, a ocupação com a morte e os mortos parece ser um tema que permite ao pesquisador entrar no cerne de qualquer sistema cultural e simbólico. Achamo-nos num campo de um fenômeno que há importância, validade e universalidade para a humanidade inteira. Esse fato se mostra também no seu papel sistêmico, quando uma parte do sistema se transforma, todas outras partes – mesmo as mais remotas – se transformarão também. Na Antropologia, esse fenômeno não só atinge o sistema da pesquisa, mas também a própria pessoa do pesquisador. Fazer a pergunta: ‘o que vai acontecer com minha alma, meu corpo ou minha

consciência depois da minha morte?’ implica de forma automática e implicitamente levantar questões de identidade, espaço e tempo, de realidade e do sentido da minha própria existência atual.

O filósofo e matemático, Raymond Smullyan, começa seu ensaio sobre a morte com a observação que os temas de morte e vida são de grande importância e de interesse humano geral e que o assunto merece uma discussão profunda. Só há o problema que tudo que nós podemos dizer sobre o assunto provavelmente é errado (Smullyan 1985:115). Realmente, essa parece uma posição bastante plausível, embora mesmo possa ser errada. Talvez existam possibilidades imprevistas de saber alguma coisa sobre a morte, e o inabalável e inveterado dualismo do pensamento ocidental entre a morte e a vida nem seja um fato *a priori*, mas uma construção cultural. Por outro lado, nem todas as concepções sobre a morte parecem ser determinadas unicamente pela cultura. Assim, segundo um grande inquérito internacional, em 43 nações, sobre valores culturais, executado pelos pesquisadores Inglehart, Basañez e Moreno (Inglehart, Basañez, Moreno 1998:174) em 1993, 26% da maioria de vários países ocidentais (da Europa e EUA), pelo menos 26% da população acreditam em “reencarnação”, se bem que essa crença contradiga a forma do Cristianismo dominante (que é a maior crença nesses países) e também a ideologia das ciências naturais, que predomina na opinião pública. Aqui parece que a experiência da morte, seja a do outro, ou seja uma própria experiência perto da morte, é considerada um acontecimento muito individual, desta forma as opiniões divergem fortemente do padrão cultural. Isto nos leva a entender uma característica da mente humana individual, que Immanuel Kant descreveu na sua *Crítica da Razão Pura*: a razão humana sempre continua pensando, até chegar àquelas questões que não têm mais fundamento nas experiências empíricas e nos princípios daí deduzidos.

Outros exemplos de uma perspectiva individual podem ser buscados, dessa vez na China, no Daoismo. Quando a esposa de Zhuang-Zi (369 a.C. – 286 a.C.) morreu:

A esposa de Zhuang-Zi tinha falecido. Hui-Dse visitou Zhuang-Zi para dar os pêsames. Lá ele achou o Zhuang-Zi sentado no chão, usando uma panela como tambor e cantando.

Hui-Zi disse: O fato que sua esposa vivia com você, criava suas crianças e morreu na idade e você nem está lamentando já é muita coisa, mas ainda tocando numa panela e cantar, isso não é louco demais?

Zhuang-Zi disse: Nada disso! Logo quando ela tinha morrido, você acha que eu não fiquei dominado pela dor? Mas, quando eu me recordei de onde ela tinha vindo, eu percebi que a origem dela era além do nascimento, não só além do nascimento, mas também além da materialidade, não só além da materialidade, mas também além da causalidade. Lá se tinha desenvolvido uma mistura no incompreensível e invisível, essa se mudou e se transformou em causalidade; a causalidade transformou-se em materialidade, a materialidade se transformou e causou o nascimento. Agora aconteceu outra mudança e ela morreu. Esses processos se seguem como primavera, verão, outono e inverno, como as estações do ano e agora ela está deitada lá na sala grande. Como eu posso chorar e lamentar o tempo todo? Isso seria não compreender o destino. Por causa disso não faço isso (Ds Chuang Dse 1969:195, tradução nossa do alemão).

A Morte de Zhuang-Zi:

Zhuang-Zi estava perto da morte e os seus discípulos falaram que queriam lhe dar um funeral magnífico. Zhuang-Zi disse: O céu e a terra são meu caixão, o sol e a lua brilham como velas mortuárias para mim, as estrelas são minhas pérolas e pedras preciosas e a criação me dará um séqüito fúnebre. Assim vou ter um enterro magnífico. Vocês ainda queriam acrescentar uma coisa?

Os mais jovens falaram: Receamos que as gralhas (urubus) e Abutres queiram lhe comer, mestre.

Zhuang-Zi disse: Sem enterro eu sirvo às gralhas e aos abutres como comida, enterrado sirvo aos vermes e às formigas. Tirar dos

primeiros para dar aos outros? Por que vocês querem ser tão parciais? (Ibid.:294, tradução nossa do alemão).

Zhuang-Zi disse:

Como podemos saber que o amor pela vida não é ilusão? Como podemos saber que o terror da morte não é igual àquele do menino que ficou perdido e não sabia que já estava caminhando para casa? (Zhuang-Zi *apud* Matthes 2000:596).

Daoismo é uma religião extremamente individualista. Na obra de Zhuang-Zi, tem vários livros (capítulos) chamados “contra a cultura”² que mostram a sua posição contra o sistema dominante do Confucionismo.

Então, a pesquisa antropológica sobre a morte envolve o imaginário cultural da morte e a reação individual a ela.

Muitas vezes, a cultura – particularmente a ocidental – não é capaz de ajudar no encontro do indivíduo com a morte, seja no luto, ou seja em caso de um suicida, muitas vezes o indivíduo até se acha excluído da comunidade, sofre praticamente uma ‘morte social’, mas está ainda vivo biologicamente. A influência da cultura é grande e complexa, mas não simplesmente determinista. O fato que não conhecemos nossa sociedade completamente em relação à previsão das reações dos seus indivíduos não é devido ao fato que não conhecemos todos detalhes dela, mas do fato que aqui se trata de um sistema com componentes vivos que *per se* criam comportamentos inesperados. Então, se não podemos fazer previsões sobre o comportamento dos vivos, poderemos fazer previsões sobre a morte? Ao lado da opinião que tudo que podemos dizer sobre a morte é provavelmente errado, existe aquela que salienta o fato de que a única coisa que podemos dizer com certeza é que a morte vai acontecer.

² Por exemplo, os livros VIII: *Membranas entre os dedos do pé. Contra a cultura I*; livro IX: *Sobre cavalos e homens. Contra a cultura II*; livro X: *Sobre grandes e pequenos ladrões. Contra a cultura III* (Dschuang Dsi 1969:103-14).

Em outras palavras: quando eu digo que uma pessoa chama-se A e terá que morrer, minha afirmação tem que ser sempre verdadeira. Então, no fato da morte também se acha muita veracidade. Mas, como é o caso com muitas afirmações que sempre e automaticamente falam a verdade e não são falseáveis, aqui existe possivelmente o problema da tautologia. Nesse caso, a tautologia diz uma coisa sobre o conteúdo da palavra, mas talvez nem fale sobre o fenômeno. Será que aqui achamos outra verdade que só vale para nossa língua e a cultura ocidental?

Os antropólogos e sociólogos muitas vezes desviam o problema da verdade e da definição da morte e argumentam que, para eles, não é o fato da morte que interessa em primeiro lugar, mas o jeito como os povos falam sobre ela. Então, eles praticamente deixam o ônus da prova para os povos e culturas que estudam. Mas, não é assim como eles se conseguem blindar e, da mesma maneira, se iludir sobre a própria objetividade? O antropólogo, quando chega à outra sociedade que lhe é estranha, na maioria dos casos, não é perito em conceito de morte. Na verdade, muitas vezes ele não tem uma posição clara, nem sabe quais os pontos de diferença, porque no país dele o fato da morte ser uma coisa de tabu o determina inconscientemente. A seguinte história talvez ilumine um pouco o espírito do problema.

O filósofo britânico Bertrand Russell nos conta a história de dois homens que, numa festa, conversaram sobre vários assuntos. Depois o primeiro homem quer ouvir a opinião do outro sobre a vida depois da morte. O outro tenta se desviar, mas o homem que perguntou resiste e quer uma resposta efetiva. Afinal, o outro responde o seguinte: “Eu acho que vou ao paraíso e vou fruir bem-aventurança eterna, mas temos que falar agora dessas coisas desagradáveis?” (Russell *apud* Smullyan 1985: 115).

Então, onde nós nos encontramos com a morte sempre existe um acanhamento e daí também uma forma de parcialidade. Mas, de onde vem isso? A Antropologia, de uma forma ou outra, se origina da cultura ocidental. O sociólogo suíço, Jean Ziegler, fala sobre o papel da morte nela (Ziegler 2000). Primeiro, nunca se fala sobre a morte em si, sempre

falamos sobre a “feição empírica dela”. Essa feição é produzida através de uma máscara. A morte fortalece a sociedade com rituais comuns, implorando a mortalidade em que todo mundo compartilha (Ziegler 2000:37).

Em nossa sociedade – que Ziegler, no estilo da Escola de Frankfurt, chama de “a sociedade da mercadoria” – predomina um “canibalismo”(Ibid.:48), onde o corpo humano vira uma mercadoria, na forma da consciência da rentabilidade e a autodeterminação do comportamento do cidadão sem ou com pouca consciência³. Nesse sistema, o médico que trata nosso cabedal e consequentemente nossa mercadoria – o corpo – pratica “Death-Control” (“controle de morte”) (Ibid.:55) e torna-se um “*tanatocrata*”, que determina quando vale ou não vale mais a pena salvar uma vida que, nesse contexto, significa o corpo do paciente. O médico domina os moribundos, mas não é capaz de dar o menor sentido ao fato (ibid.:146). Ziegler acha que a sociedade ocidental tem de calar sobre a morte, porque a morte praticamente não possui mais valor ou função em relação à mercadoria: o corpo não consome nem produz mais (ibid.).

Ziegler salienta o fato de que a relação do ser humano com a sua morte pertence ao tipo de relação que mais resiste à reificação da consciência. Ou falando com Montaigne: “Aquele que tem o pensamento na morte dentro de si, não suporta mais a escravidão”. Por causa da potência da resistência cultural, a sociedade de mercadoria tem que recusar aos seus indivíduos a consciência da morte. O médico representa o papel de um sacerdote que garante a verdade da morte como ‘fato’ e faz o possível dentro do sistema da vida como mercadoria.

Pessoas com experiências perto da morte: a cantora americana Pam Reynolds, que fez uma operação cerebral e ficou clinicamente morta no sentido da medicina clássica⁴ (parada da respiração e da

³ Ziegler fala até mais forte: “O homem ocidental agora virou verdadeira mercadoria”(ibid.:48).

⁴ O caso dela é muito interessante, porque a ‘morte’ dela foi artificialmente induzida, controlada pelos aparelhos e protocolada detalhadamente pelos médicos (especial-

palpitação do coração, nenhuma atividade eletrônica no cérebro), falou, depois da sua experiência perto da morte, que a morte é uma mentira abominável, inventada pela sociedade em que vive.

Agora apareceu a pergunta que essa tese dela e de muitos pacientes que tiveram experiências perto da morte não é exatamente contrária ao que Ziegler assevera. Poderíamos esboçar as duas hipóteses assim:

Hipótese (I) Ziegler: Consciência da morte → coletividade → liberdade (a consciência da morte fortalece a coletividade por causa do destino compartilhado e, neste sentido, todos são iguais, o que evoca a liberdade);

Hipótese (II) Reynolds: Consciência da morte → medo → controle (a consciência da morte evoca o medo, levando a que os que ameaçam com a morte tenham o controle).

Contra (I): Mesmo quando em gerações anteriores havia consciência da morte, elas foram controladas e reprimidas. Porque um medo comum ainda não causa necessariamente solidariedade. Consequentemente, a consciência da morte não traz, automaticamente, a liberdade e a resistência. A proximidade da morte pode ser usada como uma ameaça, podendo levar a ordem ao caos? Sim, porque a ameaça de morte pode destruir qualquer tipo de ordem, como pode ser exemplificado pelo caso dos terroristas suicidas (homens-bomba).

Contra (II): O medo é condicionado pela cultura, porque a consciência da morte não traz necessariamente o medo. Por isso, não causa automaticamente controle. Isso também se mostra no contexto da emoção: a morte é sempre associada a uma experiência emocional. Mas isso não quer dizer que em toda cultura ou qualquer circunstância se

mente pelo Dr. Robert Spetzler, o cirurgião) e praticamente cumpriu todas as exigências de uma experiência científica. Pam Reynolds representa aqui uma certa opinião ou argumentação sobre a morte que ficou típica no debate sobre a morte.

pode contar com a mesma forma de emoção ou reação emocional. Então, melhor falar assim:

(I₂): Consciência da morte → probabilidade de coletividade → possibilidade de liberdade.

(II₂): Consciência da morte → possibilidade/probabilidade de medo → probabilidade de ser controlado.

O que as duas teses têm em comum é a afirmação de que a consciência da morte pode mudar, iniciar ou mesmo controlar desenvolvimentos sociais.

A cantora mencionada mudou a sua vida, porque, por causa da sua experiência de quase morte, para ela a morte não existia. O homem de Ziegler muda a sua vida e se libera da autoridade dos seus 'donos', porque ele sabe que ele vai, como todos os outros, morrer.

A igualdade dos seres humanos, segundo Ziegler, se deriva do fato da consciência da morte, como destino comum inevitável. Por outro lado, a igualdade dos seres humanos também pode ser derivada da crença, e não necessariamente da existência da morte.

Tanto uma posição como a outra são consideradas como elementos-chave para explicar o comportamento social. Os dois autores têm em comum o fato de que a ideia da morte é poderosa, que pode mudar ou destruir a ordem que estrutura nossas vidas.

O trabalho do antropólogo começa na sua própria cultura, no conhecimento do seu próprio medo, na sua própria parcialidade, na sua própria perplexidade. E, só partir daí, é que ele será capaz de dar o segundo passo, ou seja, o conhecimento da morte do outro.

Parte 2: A morte como ‘desaparecimento’

Poema sem título de Fernando Pessoa de 1932⁵:

A morte é a curva da estrada
Morrer é só não ser visto
Se escuto, eu te oiço a passada
Existir como eu existo.

A terra é feita de céu
A mentira não tem ninho
Nunca ninguém se perdeu
Tudo é verdade e caminho.

O teor desse poema sobre a morte é obviamente que a morte é uma forma de ‘desaparecimento’, e não uma aniquilação da vida. Pessoa fala aqui que é até possível ouvir a existência continuando depois da morte, e não vê o fim, onde a vista só para de enxergar. Do mesmo modo, Pitágoras, 2.500 anos antes, praticava uma forma de meditação para escutar a eterna música das esferas, representando a ordem do cosmo e do eterno regresso não só da vida, mas de todos os fenômenos. A verdade aqui não parece uma verdade de transcendência de um mundo para outro, mas sim continuação das coisas conhecidas, mas não palpáveis ou atingíveis.

A questão que irei colocar agora é exatamente esta: como as culturas humanas lidam com o fenômeno do desaparecimento de membros da própria comunidade?

Por que o desaparecimento é tão importante? Realmente, numa cidade grande, como São Paulo ou Nova York, o desaparecimento de uma pessoa, na vasta maioria dos casos, tem nenhum ou pouco efeito no resto da comunidade urbana. Muito diferente, aliás, no caso de um grupo

⁵ Em coletânea organizada por Quadros (s./d.: 91).

de caçadores, por exemplo, numa área polar. Aqui, numa região isolada, onde não tem outro jeito senão viver da caça, um caçador a mais ou a menos já pode fazer diferença entre vida e morte do grupo inteiro. Nesse caso, o desaparecimento de uma pessoa já pode causar o desaparecimento do grupo. Talvez possamos argumentar que esse caso é extremo e que hoje em dia praticamente não mais existe esse perigo, mas existem muitos grupos étnicos – maiores do que os *Inuit* e que realmente não estão em perigo de extinção – que cultuam os rituais funerários exatamente como meio de preservar, ou mais ainda, de fortalecer a comunidade. Já Emile Durkheim, na sua obra clássica sobre as *Formas Elementares da Vida Religiosa*, de 1912, mostra claramente que os ritos funerários têm a função de fortificar a sociedade, mesmo quando os membros mostram extremas formas de luto, como mutilação voluntária.

Outro ponto muito importante: a morte imaginada por Fernando Pessoa, não há a forma de morte súbita, e o caminho a que ele se refere permite associar a morte à uma forma de viagem. A ideia de morte em forma de uma viagem se acha presente em muitas etnias, entre elas praticamente todos os ameríndios – na América do Sul, como na América do Norte, da Ásia e do Pacífico. Até na Europa, imaginava-se uma viagem para o céu, no melhor caso, para o inferno, no caso provavelmente mais frequente. Para o Cristianismo, a morte é, muitas vezes, uma viagem sem volta, enquanto outras etnias imaginam a viagem repetida, morrendo várias vezes, aqui ou em outras esferas. Como Maurice Bloch escreveu, num artigo de 1988, para a maioria das etnias, a viagem era um símbolo de unidade entre a vida e a morte. Assim também assinalou Van Gennep, em 1909: os rituais de iniciação, que ele chama “Rites de Passage”, simbolizam as diversas etapas da vida humana em forma de movimentos de um espaço para outro. Quer dizer que, quando a viagem depois da vida começar, não é a primeira viagem, já havia viagens dentro da vida e viagens antes dessa.

O ponto de diferença entre a concepção do mundo ocidental e a maioria das outras sociedades é o seguinte: para o mundo ocidental, a vida contrasta com a morte; para as outras sociedades, morte é a conti-

nuação da vida. Consequentemente há duas formas de descrever o acontecimento de morrer. Na maneira ocidental, morrer é 'pontual' – tem um momento exato quando uma pessoa morre, esse momento pode ser marcado no relógio. Na maneira não-ocidental, morrer é um processo, e a vida não acaba com o desaparecimento do funcionamento orgânico.

Essa diferença já foi observada por Robert Hertz (1907)⁶, que conseguiu colecionar e comparar muitas práticas funerárias em todos os cantos do mundo, no início do séc. XX. Ele observou o fato, entretanto mostrou que era influenciado fundamentalmente pela ideologia ocidental, ou seja, para ele, a morte é concebida como o mestre do momento.

Na verdade, não é nada místico pensar que o processo que chamamos morte pode começar muito cedo na vida, talvez já no momento do nascimento, ou antes (Bloch 1988:13).

A dificuldade de ver a possibilidade que a morte pode ser concebida como processo contínuo, prorrogando alguns elementos da vida material, tem outros aspectos e problemas etnográficos como consequência. Um exemplo é a possessão espiritual. Aqui é muito claro que o espírito que possui um médium é uma consequência de outra vida, seja um ancestral, ou seja, uma divindade⁷. A vida não se limita às estreitas formas materiais e não é vista como contrária à morte. Interessante também aqui é que, no discurso ocidental, se fala sempre na morte como contrária à vida. Já no discurso asiático, a vida não é o contrário da morte, mas do nascimento.

Como escreveu Maurice Bloch, em 1988, a lógica do sacrifício só pode ser compreendida como a comunicação mútua e um intercâmbio entre a vida dos mortos e a vida dos vivos, porque o sacrifício deixa reviver os mortos com o preço da morte do sacrificado. Bloch deduz

⁶ Eu me refiro aqui à tradução alemã (Hertz 2007:100) de *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (Contribuição para a pesquisa da representação coletiva da morte), no caderno 10 da *Année sociologique*.

⁷ Esse ponto também foi salientado por Ziegler (na obra citada) que contrasta o pensamento do mundo ocidental com o do Candomblé do Brasil.

desses exemplos que nossa concepção da morte como ‘pontual’ não pode ser aceita como base da análise etnográfica (Bloch 1988:15).

Outro item importante no tratamento de concepções de outras etnias é a questão sobre o que é um indivíduo. O mundo ocidental associa um indivíduo – como o nome já diz – a uma entidade não mais divisível. Ou o indivíduo vive como um todo, ou não existe mais, quando falta uma parte. Essa concepção também se bate muitas vezes com aquelas de várias etnias. Por exemplo, na Somália Meridional (Helander 1988:113-135) ou na etnia dos *Sasak* de Lombok (Cederroth 1988:39-61) na Indonésia, o princípio que dá vida às partes moles do corpo vem do parentesco matrilinear, e os ossos vêm do parentesco patrilinear. Depois da morte, as almas se separam e voltam às respectivas linhagens. No caso dos *Khasi* (Århem 1988:258-99), uma sociedade de linhagem matrilinear na Índia, é o contrário: as partes que duram são da mãe, aqueles que são moles, simbolizadas pelo cordão umbilical, e que se desfazem com mais facilidade, são do pai. Nos *Inuit*, perto do Pólo Norte, também a alma se divide em diversas partes, das quais algumas determinam o *status* de uma pessoa, outras a personalidade de um indivíduo.

Quando tem mistura de religiões muito diferentes, como é o caso com os *Sasak* na Indonésia, a religião dos nativos cuida das partes que continuam a viver na terra, respectivamente, no parentesco, o sacerdote islâmico administra o enterro das partes que vão embora e não voltarão. Assim, a crença em almas múltiplas também constitui grupos sociais e determina bem claramente os limites e a extensão desses.

A conexão com o sacrifício fica também bem clara em vários casos, onde a morte de uma pessoa politicamente importante resulta num abalo profundo no corpo social que, quando acontece culturalmente constituído, também simboliza o caos⁸. Na maioria dos casos, os

⁸ Hertz (2007:102-103) menciona, entre outros exemplos, que sociedades das Ilhas Fiji, das Ilhas Carolinas, das Ilhas Marianas e dos Maoris de Nova Zelândia entravam em caos e guerra civil quando o rei morria. Em Ouidah, no Benim do século XVIII, a declaração da morte do rei sempre viabilizou aos habitantes dessa cidade roubar os seus vizinhos (Barley 2000:160).

excessos em forma de assassinatos, saques, estupros etc. não sancionados, que seguem a morte de uma pessoa dominadora, são vistos como possibilidades de renovar a sociedade ou comunidade. Nesse sentido, a morte de um indivíduo é a fonte do renascimento de outro, embora o grupo que esteja envolvido nesse processo varia nos casos. Na sociedade dos *Axanti* de Gana, a morte de um rei provocava uma festa de destruição e morte envolvendo a sociedade inteira, até acharem outro rei. Aqui se tratava praticamente de uma revolução instalada no sistema cultural. No caso dos *Shonas* na África do Sul, o caos é só uma parte entre outros elementos do ritual (Bloch 1988:23), no caso dos *Kuba* na África Central, a mudança envolvia a linhagem de parentesco que antigamente, junto com muitos escravos, prisioneiros e criminosos, foi ritualmente sacrificada (Josefsson 1988:155)⁹. Aqui, então, pode ser vista uma certa ligação entre o indivíduo de alma múltipla e da sociedade em geral, que parece ser incomum ou estranha para o pensamento ocidental.

Bloch (1988:24-25) escreve no mencionado artigo:

The mistake is a product of an over simple contrast between holism and individualism and both elements are viewed as both positive and negative. [...] In the modern west by contrast, there is something quite exceptional, there is a system of belief which sometimes seems to suggest that there is nothing of value in the person other than individualism and this individualism can unambiguously positively valued.

Bloch não deixa dúvida que não são os nativos pesquisados que têm uma posição extremamente estranha em relação à morte e ao individualismo, mas que a posição da sociedade ocidental que mantém uma posição extrema e idiossincrática.

A posição individualista ocidental parece ser mudada só em casos políticos, particularmente no caso de guerra. Assim, Edgar Morin escre-

⁹ Esse costume foi abolido no início do século XX.

veu que o estado de guerra provoca uma mudança geral na consciência de morte (Morin 1970:51). O ser humano parece um recipiente transbordando aos valores da sociedade, o indivíduo transgride seus próprios limites para se unir com o resto da sua sociedade. A glória, como Morin salienta, então, é uma exaltação do indivíduo. Ela que promete que o indivíduo continuará na memória coletiva eternamente. É porque “*intégrer sa cause particulière à la cause commune, sa vie particulière à la vie collective*”(ibid.:58).

Como é visível, aqui também tem o motivo do sacrifício, a função da morte individual que faz a ‘vida’ continuar. Nesse pensamento, podemos enxergar uma semelhança muito grande com o pensamento do caçador *Inuit*, que depois de ter matado uma caça, pede a ela para voltar, na consciência de que a morte de um indivíduo provoca o nascimento de outro e causa a dinâmica do grande círculo da vida¹⁰. Só que o *Inuit* não associa nenhuma política aos seus atos, e, até o tempo da televisão, nem se sabia o que significava a palavra guerra.

De importância política também é o tratamento de cadáveres, que é, às vezes, mais importante do que o tratamento dos vivos. A cremação de cadáveres em certas culturas pode evocar indignação ou pode ser o tratamento adequado (Barley 2000:147-148). No estado de guerra, o tratamento de cadáveres sempre é um meio para espantar ou indignar os inimigos. Às vezes, o tratamento dos mortos nos mostra a diferença entre cultura e ideologia, como foi o caso na Rússia revolucionária. Os revolucionários mumificaram o seu grande líder e construíram um monumento imenso para expô-lo, praticamente ignorando o materialismo marxista e prosseguindo na tradição russa de ícone. Pior ainda que este ritual ‘religioso’ foi copiado dos grandes líderes dos países ‘irmãos’ comunistas daquela época (Ibid.:148). Por cima, os revolucionários russos trataram aqueles que achavam os inimigos-mor, a família Romanov do Czar, com fervor religioso: a família foi fuzilada, queimada, depois a cinza foi mergulhada em ácido sulfúrico e depois ainda atro-

¹⁰ Cf. Edith Turner (1994) *passim*.

pelada por um caminhão (Ibid.:172), como se os revolucionários tivessem tido medo que as moléculas poderiam se reconstituir e deixar a família Romanov ressuscitar. Quer dizer, ter uma ideologia da morte é uma coisa, nesse caso a morte seria a aniquilação de qualquer ser vivo. Porém, o que os assim chamados revolucionários fizeram foi puramente atos religiosos que se originaram da tradição pré-revolucionária. Parece, então, que é fácil se livrar de corpos e cadáveres, embora muito difícil seja se livrar de hábitos culturais, porque entram em qualquer canto da vida humana.

O tema política também entra na diferença da morte física e morte social. Assim, a morte social pode chegar principalmente a qualquer ser humano sadio, enquanto a morte física se restringe à parada de funcionamento dos órgãos. Por exemplo, a morte de uma figura de uma novela pode provocar luto, desespero e indignação na audiência, como se fosse uma pessoa real¹¹. Na literatura, também se descreve o caso de um homem que depois de muitos anos volta da guerra para sua cidade natal e sem sucesso tenta reconstruir sua identidade anterior, porque antes fora declarado morto¹². A etnia dos *Lugbara*, na Uganda, institucionalizou a morte social duma forma extrema: aqui eles acham pessoas a partir de certa idade mortas, mesmo se essas ainda estiverem em boa saúde¹³, mostrando muito bem que a morte para eles é uma transição demorada,

¹¹ O exemplo se acha no artigo de Volker Roelke (2001:66-67, tradução nossa do alemão): “No nível dos fenômenos concretos e interpretados o exemplo [da morte do personagem da novela] mostra também que uma morte pode ser sentida e documentada pelo comportamento visível, sendo assim um >fato social<, embora não exista morte de uma pessoa biológica que pode ser vista como causa”.

¹² Honoré de Balzac (1832): *Le colonel Chabert*.

¹³ Barley (2000:210); Roelke (2001:68) escreve que os *Dogons* do Mali consideram uma pessoa morta quando terminarem os ritos funerários da pessoa. Se os ritos funerários foram executados no caso raro quando um homem na guerra tinha desaparecido e depois inesperadamente reaparece, ele é considerado morto independente do estado da saúde dele.

e não repentina. Aqui os ‘mortos’, no início, ainda moram nas mesmas casas com os ‘vivos’, depois se afastam mais e mais da comunidade dos descendentes e, afinal, somem na floresta. Isso não é só um afastamento espacial, mas também mostra o ‘contrato social’ que ignora o fato da morte física, como é compreendida no mundo ocidental. O meio de diferenciar entre mortos e vivos não é abstrato, mas é realizado e simbolizado por comportamento ritual que mostra a todos quem é “morto e quem é vivo”. O caso oposto existe na Índia, onde uma pessoa só é considerada morta quando um sacerdote abre a caveira do cadáver, possibilitando o espírito ir ao além (Roelke 2001:72).

Os rituais têm uma relação forte com os mitos, os quais funcionam como paradigmas como a ordem estrutural que sofreu danos pela morte de um membro pode ser restabelecida. Ao mesmo tempo, os rituais têm a função de tornar mais suave o fato da morte imprevisível para os indivíduos e podem fortalecer a sociedade como um todo, ou partes dela.

Eu queria terminar com uma história do Brasil, das minhas notícias do diário da pesquisa de campo em Salvador (1998), que foi me narrada pelos habitantes do bairro:

‘– Oi, minha gente, hoje eu vou embora, hoje é meu dia!’, gritou a velhinha, a mais velha de todos que moravam no bairro Cosme de Farias, em Salvador da Bahia. Era 2 de novembro, o Dia de Finados. Ela se sentou no meio da pequena praça em frente a sua casa, onde colocou em torno dela um círculo de velas. Sempre quando uma pessoa passava, ela enunciou a frase com auto-estima, independentemente da pessoa ouvir, ou não. Especialmente as crianças gostavam da velha engraçada e do seu ritual. Todo ano, no mesmo dia, repetia a velha a mesma cerimônia. Todo ano ela dizia que iria morrer, mas não morria. Ninguém sabia a idade de Vovó Coló, mas para todo mundo era claro que ela já devia ter bem mais do que cem anos, porque os pais dela ainda vieram para o Brasil como escravos. Mesmo com mais de cem anos, ela levava a cesta de bananas à feira para vender. Ela deixou muitas gerações – filhos, netos bisnetos,

tataranetos... – dos quais alguns da terceira geração já morreram. Vovó Coló se achava fora do bem e do mal, um rochedo na quebração da vida, uma testemunha na sofrida história do Brasil, mas também um símbolo para a arte afrobrasileira de sobreviver. Um dia, assim se conta, ela pisou no mijo de rato e, por que andava sempre descalça, pegou uma infecção mortal.

Achei interessante o ritual dela, que era um tipo de ritual obrigatoriamente individual, porque a comunidade contemporânea dela já tinha morrido há muito tempo, mesmo assim ficou um ritual cultural, ou, pelo menos, de resistência à morte social e física.

Bibliografia

- ÅRHEM, Kaj. 1988. Into the Realm of the Sacred: An Interpretation of Khasi Funerary Ritual. In CEDERROTH, S. et al (eds.): *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*, pp. 257-99. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- BARLEY, Nigel. 1995. *Dancing on the Grave: Encounters with Death*. London: John Murray.
- _____. 2000. *Tanz ums Grab*. München: dtv.
- BARLOEWEN, Constantin von (Hrsg.). 2000. *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel.
- BLOCH, Maurice. 1988. Introduction: Death and the Concept of a Person. In CEDERROTH, S. et al (eds.): *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*, pp.11-29. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- CEDERROTH, Sven. 1988. Pouring Water and Eating Food: On the Symbolism of Death in a Sasak Community on Lombok, Indonesia. In CEDERROTH et al (eds.): *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary*

- Rituals and Eschatological Beliefs*, pp. 39-61. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- CEDERROTH, S.; CORLIN, C.; LINDSTRÖM, J. (eds.). 1988. *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- DSCHUANG DSI. 1969. *Das Buch vom südlichen Blütenland*. Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs.
- DURKHEIM, Emile. 1968 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HELANDER, Berhard. 1988. Death and the End of Society: Official Ideology and Ritual Communication in the Somali Funeral. In CEDERROTH, S. et al (eds.): *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*, pp. 113-35. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- HERTZ, Robert. 2007 [1907]. *Das Sakrale, die Sünde und der Tod*. Konstanz: UVK.
- INGLEHART, Ronald; BASAÑEZ, Miguel; MORENO, Alejandro. 1998. *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook. Political, Religious, Sexual and Economic Norms in 43 Societies: Findings from the 1990 –1993 World Values Survey*. Michigan: The University of Michigan Press.
- JOSEFSSON, Claes. 1988. The Politics of Chaos: On the Meaning Of Human Sacrifice among the Kuba of Zaire. In CEDERROTH, S. et al. (eds.): *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*, pp. 155-67. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- MATTHES, Axel. 2000. Der Sprung des Empedokles in den Krater. In BARLOEWEN, Constantin von (Hrsg.): *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, pp. 589-603. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel.
- MILLS, Antonia & SLOBODIN, Richard (eds.). 1994. *Amerindian Rebirth. Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- MORIN, Edgar. 1970. *L'Homme et la mort*. Paris: Seuil.

Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 12, volume 19(2), 2008

- QUADROS, António (ed.). s./d. *Obra Poética de Fernando Pessoa: Mensagem e outros poemas afins*. Portugal: Europa-América.
- SCHLICH, Thomas & WIESEMANN Claudia (Hrsg.). 2001. *Hirntod: Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*. Frankfurt am Mai: Suhrkamp.
- SMULLYAN, Raymond. 1985. *Simplicius und der Baum. Philosophische Phantasien, paradoxe Scheinrätsel und eine historische Überraschung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- ROELCKE, Volker. 2001. Kulturen des Todes. Beobachtungen und Theorienansätze aus Ethnologie und Ethnomedizin. In SCHLICH, Thomas & WIESEMANN, Claudia (Hrsg.): *Hirntod: Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*, pp.66-81. Frankfurt am Mai: Suhrkamp.
- TURNER, Edith. 1994. Behind Inupiaq Reincarnation: Cosmical Cycling. In MILLS, Antonia; SLOBODIN, Richard (eds.): *Amerindian Rebirth. Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, pp. 67-81. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- VAN GENNEP, Arnold. 1986 [1909]. *Übergangsriten*. Frankfurt am Main: Campus.
- ZIEGLER, Jean. 2000. *Die Lebenden und die Toten*. München: Goldmann.

Recebido em fevereiro de 2008

Aprovado para publicação em dezembro de 2008