

A morte, categoria lógica no pensamento simbólico

MANUEL JOÃO RAMOS *

O tema da morte, como é definido em antropologia, supõe duas ordens distintas de problemas: de um lado, a problemática geral das relações entre natureza e cultura, entre as imposições do biológico e as respostas do social. De outro lado, a morte surge como um termo na classificação das categorias lógicas do pensamento simbólico das sociedades humanas. Naturalmente que uma implica a outra. Mas nesta breve apresentação limitar-me-ei à segunda questão.

A noção de morte é entendida numa vasta grelha lógica que se estende ao nascimento, à aprendizagem social, à vida quotidiana e ritual, à identificação sexual, à doença, ao envelhecer. Faz parte da vida das sociedades, é recorrente.

Como poderemos descobrir um fio condutor, que nos guie através do vasto material sociológico que é recolhido em todo o mundo, em sociedades e ecologias diversas, entre civilizados e primitivos, em culturas tribais, em civilizações milenárias, no ocidente, no oriente, hoje e ontem, material esse que exprime concepções tão opostas da vida e da morte, tantas atitudes face à morte e aos mortos, que nos falam de sagrado e de profano, de cultos exóticos dos antepassados, de antropofagia, de reencarnações e cremações, de mumificação e de enterramento?

Podemos propor um juízo que postule a diversidade por si, a diferença total, de forma a perceber cada modelo social por dentro e

entendermos as nossas próprias crenças, concepções sobre a morte, como únicas, imaginando implicitamente que todas as outras são iguais na diferença?

Ou devemos considerar que, como a experiência fisiológica da morte é invariante, devem existir também princípios universais que sirvam de base à pluralidade da ideia de morte, princípios que dêem coerência ao conjunto de factos sobre a morte, em que os nossos próprios se integrem? Então acabaremos por perder os nossos referentes e as diferenças poderão passar despercebidas.

Instituamos a universalidade do pensamento humano. A morte surge então conceptualizada nos mesmos moldes, para todos nós. É definida em todos os lugares e em todos os tempos em relação opositiva: morte e vida negam-se posicionalmente, afirmam-se relacionalmente. Esta oposição primeira, em correspondência com uma outra, natureza *versus* cultura, é o material lógico bruto, presente em todos os espíritos, e em que assenta a noção de *Persona*. A identificação do Eu, vivo e cultural, é feita em relação com os seus opostos: Não-eu, morto e natural.

A lógica desta proposição é circular: explicando-se por si, não explica nada. Como distinguir entre costumes e atitudes face à morte, costumes e atitudes tão opostos como aqueles que praticamos e os das sociedades ditas primitivas? Entre nós, ocidentais, e os nossos mortos, uma concepção particular se determina — a da afirmação constante da diferença. Entre nós e os cadáveres, os que morrem, tudo nos separa. O morto é, por exce-

* Antropólogo

lência, o *outro*. O seu corpo e a sua alma participam de um mundo separado e negativizado. A clivagem é, ou parece, total.

Ao contrário, a descrição etnográfica das sociedades exóticas apresenta-nos costumes e concepções da morte heteróclitos, que no entanto parecem ser guiados por uma ideia geral. Em África, como na Ameríndia, na Oceânia, na Melanésia, um princípio parece estar sempre presente; aí, os mortos, os antepassados, estão no plano do sagrado, sempre em contacto com os vivos, participam da existência do grupo. A alma dos mortos reincarna-se no corpo dos recém-nascidos. Os mortos vivem, a natureza é humanizada, o Eu confunde-se com o outro, com o grupo. A regra é a da participação.

Foi nestes termos que Levy-Bruhl formulou a sua teoria. A ideia parece tentadora. A mentalidade ocidental moderna, desenvolvida por uma lógica da clivagem, corresponderia entre as sociedades arcaicas uma mentalidade pré-lógica, baseada no princípio da participação — o pensamento primitivo deve ser veiculado pela *praxis* social e ritual (Levy-Bruhl, 1922).

Os rituais de iniciação dos jovens apresentam, em grande parte das sociedades tradicionais, o mesmo esquema dramático-ritual. Numa primeira fase é simbolizada a morte dos jovens. São sujeitos a uma série de interditos. Depois são afastados das famílias, da aldeia e permanecem algum tempo na floresta, isolados. Finalmente, ao regressarem ao espaço social, digamos profano, renascem simbolicamente. Não raro, os pais simulam as sequências de um parto e tratam os iniciados como recém-nascidos. Por vezes fingem desconhecê-los. Os filhos têm de lhes ser apresentados.

Esta morte e este renascimento simbólicos seriam vistos como a manifestação do pensamento colectivo indígena. O pensamento seria prisioneiro da acção, onde convergiam e se confundiriam o sagrado e o profano, o imaginário simbólico e o real. A conceptualização das ideias de morte e de vida nasceria e permaneceria ligada à *praxis*. Os jovens iniciados e o grupo julgariam viver realmente essa morte e esse renascer.

Esta imagem do «primitivo pré-lógico», longamente veiculada por vários pensadores ocidentais, tem acompanhado a antropologia desde o seu nascimento.

No entanto, podemos inverter este modelo. A prática científica no ocidente impôs uma

redução semântica das ideias de morte e de nascimento. Estas correspondem apenas, invocam apenas processos fisiológicos. Não possibilitam a transmissão de outras significações. Nas sociedades tradicionais, as noções de morte e de nascimento não são conceptualizadas na prática do ritual. Antes, e de uma forma rica de variantes, fornecem o material lógico para a conceptualização do ritual. Para que haja *praxis*, deve existir pensamento *a priori*. É um pensamento integralmente lógico, de pleno direito, que opere distinções, que relacione os termos opostos de que se serve.

Para Claude Lévi-Strauss, a estrutura do ritual tem, ao nível simbólico, uma natureza conjuntiva (Lévy-Strauss, 1962). É um modelo reduzido que articula, em circuito fechado, num código particular, séries conceptuais distintas e opostas entre si: Natureza e Cultura, Masculino e Feminino, Jovens e Velhos, Nascimento e Morte. O que parece ser um aprisionamento da ideia de morte na prática ritual, é a prova de que o pensamento indígena dá um extremo valor às mensagens que veicula. A dificuldade que nós, ocidentais e civilizados, experimentamos ao apreender outras concepções de morte, resulta do facto de a nossa própria morte estar semanticamente reduzida. Não conseguimos imaginar que a morte possa significar algo mais que um processo fisiológico (Lévy-Strauss, 1962).

Na Índia tradicional, a cremação é o processo normal de dispor do corpo do morto, entre os indivíduos de casta. Crê-se que, no momento em que o cadáver é consumido pelo fogo, a alma se liberta e se dirige para a Alma Suprema. A cremação é a única forma de possibilitar a reencarnação terrena. No entanto, certos indivíduos, quando mortos, são enterrados. Este processamento contrasta com a prática da cremação — enterrado o corpo, a alma não se desprenderá. Esses indivíduos estão realmente mortos, na concepção ocidental do termo. Em vida, são designados como Renunciantes. Esta diferença de tratamento é justificada pela teoria hindu dos Ashrams, ou ciclos de vida. A vida social tem início na adolescência, depois dos rituais de iniciação, e normalmente reparte-se em três ciclos até à morte, que correspondem aos estatutos que o casamento, a paternidade, a velhice proporcionam no ocidente. Findo o terceiro ciclo, o indivíduo morre e renasce para outros três ciclos seguintes. O Renunciante é aquele que atinge numa vida o quarto ciclo. Renuncia à sua casta, à vida social, aos hábitos religiosos, ro-

dela-se de interditos rituais e alimentares. Prepara-se para a morte (Dumont, 1966).

Curiosamente, os nados-mortos e os jovens que morrem antes de praticarem o ritual de iniciação sofrem o mesmo tratamento funerário que os renunciantes: são enterrados. Morreram sem chegarem a ser membros de direito da sociedade. Esta homologia verificada entre aqueles que estão para lá do corpo social indiano e aqueles que estão para cá dele, corresponde estruturalmente à nossa própria concepção de infância e de terceira idade, no sentido em que velhos e crianças são projectados para fora da sociedade. Ficam nas margens da vida social. Os que acabaram de nascer, os que vão morrer, são simbolicamente ambivalentes, são identificados como conjugando em si termos opostos, termos que não se podem confundir semanticamente no interior das sociedades: Natureza, Cultura; Eu, Não-eu; Vida, Morte.

Em Dobu, segundo informações de R. F. Fortune, o nascimento de uma criança impõe aos familiares próximos uma série de interditos rituais e sexuais. A mãe e o recém-nascido devem permanecer na casa dos parentes maternos, deitados sobre uma cama sob a qual é mantido um fogo aceso. Este costume é chamado «assar a mãe e o filho» (Fortune, 1963). Quando alguém morre, o viúvo ou viúva deve cumprir um período de luto rigoroso durante o qual se afasta de toda a vida social da aldeia. O fim do luto é marcado por um ritual em que o viúvo se cobre com carvão de madeira, indicando que a alma morta chegou a Bwebweso, um vulcão extinto que é dito ser a morada dos mortos (Fortune, op. cit.).

Entre os Nyuswa-Zulu, as atitudes rituais face ao morto são análogas àquelas prescritas face aos recém-nascidos. Harriet Ngubane, num estudo centrado sobre a situação social e ritual da mulher entre os Nyuswa-Zulu, põe em relevo a correspondência entre a «mãe do nascimento» (*umdlezane*) e a «mãe da morte» (*umfelokazi*) (Ngubane, 1977). A mulher é o canal fundamental pelo qual os indivíduos penetram no universo cultural (pelo nascimento), ou saem dele (pela morte). Ela é o mediador privilegiado na relação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Desta maneira ela está especialmente sujeita a estados periódicos de impureza. Durante o nascimento como durante os funerais (e em menor grau no período de menstruação) o seu estado é perigoso, porque poluente para a sociedade. É através dela que o código da poluição fun-

ciona no pensamento simbólico Zulu (Ngubane, 1977; Douglas, 1968).

Os rituais funerários Dogon, descritos por M. Griaule (1938) e M. Leiris (1948) apresentam um conjunto de manifestações ruidosas em que são tocados tambores, se bate o chão com chocalhos, se grita. Terminam normalmente com demonstrações guerreiras. É uma forma colectiva de repúdio pela morte de um membro da sociedade. A morte introduz um factor de desequilíbrio na ordem social*. O fim do período de luto corresponde ao momento em que a alma do morto deixa de rondar a aldeia e se integra no universo dos antepassados.

Uma excepção ao esquema ritual dos funerais Dogon é o funeral da «mulher branca», a mulher morta antes do parto. Ela é inumada de noite, em silêncio, estando abolidas neste caso as manifestações colectivas. Apenas os próximos parentes a acompanham ao local da inumação. O que acontece é que não houve uma morte no sentido normal do termo. Houve uma «perda» (Calame-Griaule, 1968). A «mulher branca», assim como o nado-morto, estão irremediavelmente perdidos para a sociedade. As suas almas desaparecerão para sempre, a energia vital (*nyamma*) dispersar-se-á. Ao contrário de todos os outros mortos, ela nunca será o «Nani» de uma criança. Isto é, não manterá, enquanto espírito antepassado, uma relação de afinidade com um vivo, ninguém a alimentará no altar da família**.

Esta relação cumulada por obrigações e privilégios entre um vivo e um antepassado sugere ser entendida da mesma forma que o princípio da unidade das gerações alternadas, postulado por Radcliffe-Brown (1952). A relação de afinidade estrutural entre aqueles que saíram ou vão sair do corpo social e aqueles que nele penetram, constitui uma forma par-

* Lévi-Strauss (1981) afirma, a respeito da morte entre os Bororo do Brasil: «De facto e de direito, a morte é simultaneamente natural e anticultural. O que significa que, de todas as vezes que um indígena morre, não só os seus próximos parentes, mas também toda a sociedade, são lesados. O prejuízo de que a natureza se tornou culpada, relativamente à sociedade, acarreta, em detrimento da primeira, uma dívida, termo que traduz bastante bem uma noção essencial entre os Bororo, a de *Morti*».

** Quer dizer que ela não poderá servir como referência aos vivos, a sua presença espiritual não é reclamada — por isso o seu funeral é passado em silêncio. Vide Calame-Griaule (1968), op. cit., págs. 372-373; vide também D. Paulme (1940).

ticular da dialéctica que o pensamento simbólico formula, sobre materiais muito diversos, para definir os vários fenómenos da vida das sociedades. O exemplo citado por Lévi-Strauss sobre o uso alternado de nomes próprios (autónimos) e de necrónimos (termos que exprimem a relação familiar de um parente falecido com o sujeito: «pai morto», «sobrinha morta», etc.) entre os Penan de Bornéu (Lévi-Strauss, 1962), demonstra que o indivíduo deve encontrar a sua identidade dentro de um sistema geral de relações que recobre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, e o posicionamento do sujeito no sistema de parentesco. A modificação do nome de cada indivíduo é o reflexo da evolução contínua do seu estatuto no seio do grupo, ou, se quisermos, da condição de evolução do próprio grupo.

O que nos dizem os dados etnográficos Dogon ou Zulu, na Índia, em Dobu ou em Bornéu é, a um nível global, o que afirmam todas as sociedades um pouco por todo o mundo: imaginando o universo cultural como um sistema em relação com o natural e o sobrenatural, a sociedade dos vivos pode apenas encontrar a sua identidade num confronto com algo que a nega a todo o momento — o mundo dos mortos, ou melhor, o mundo dos não-vivos. Porque estes estão sempre presentes, é por eles que os vivos descobrem os limites da existência cultural. No dizer de Lévi-Strauss, «a representação que uma sociedade faz para si própria da relação entre vivos e mortos reduz-se a um esforço para esconder, embelezar ou justificar, no plano do pensamento religioso, as relações reais que prevalecem entre os vivos» (Lévi-Strauss, 1981). A morte, como o nascimento, por serem sentidos como algo de liminar, de ambíguo, que conjuga em si duas ordens que devem ser mantidas separadas, são alvo de um esforço de conceptualização, como se os fenómenos biológicos se pudessem sujeitar à lógica do pensamento simbólico da sociedade.

ABSTRACT

In traditional societies, the phenomenon of death is viewed in the logical context of the symbolic thinking of each own culture. In several Indian, African and South American ethnic groups, the fate of the dead is a correlate of the emergence to life, and, mediated by ritual processes, participates of the origin of the newborn. The concept of death as an abrupt gap between two radically separate worlds is exceptional and indeed typical of western mind.

BIBLIOGRAFIA

- CALAME-GRIAULE, G. (1968) — *Ethnologie et langage*, Gallimard, Paris.
- DOUGLAS, M. (1968) — *Purity and Danger*, Kegan Paul, London.
- DUMONT, L. (1966) — *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris.
- FORTUNE, R. (1963) — *Sorcerers of Dobu*, London.
- GRIAULE, M. (1938) — *Masques Dogon*, Paris.
- LEIRIS, M. (1948) — *Les langues secrètes des Dogon de Sanga*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962) — *La pensée sauvage*, Plon, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1966) — *Tristes tropiques*, Paris.
- LEVY-BRUHL, L. (1922) — *La mentalité primitive*.
- NGUBANE, H. (1977) — *Body and mind in Zulu medicine*, London.
- PAULME, D. (1940) — *Organisation sociale des Dogon*, Paris.
- RADCLIFFE-BROWN (1952) — *Structure and fonction in primitive society*, Cohen and Wea, London.