

Luto e Morte: uma pequena revisão bibliográfica ⁽¹⁾

Márcio Vilar ⁽²⁾

A morte, enquanto acontecimento social, começou a ser estudada cientificamente no final do século passado por antropólogos britânicos cuja linha de pensamento ou escola, chamamos de "evolucionista". Na verdade, o tema da morte era um capítulo complementar do estudo da religião e não possuía o estatuto de que hoje desfruta.

Talvez se possa dizer que a perda gradual da dependência do tema, com a conseqüente construção de sua autonomia face à sua antiga condição auxiliar do estudo científico da religião, tenha ocorrido devido à evidência da ameaça social que representava associado à uma escassez de pesquisas sobre o assunto.

Os estudos relativos à temática e sobre as atitudes das pessoas que se encontram na presença da morte, ou sofrem a sua presença, não necessariamente refletem a realidade urbana. Pode-se dizer até que foram privilegiados os estudos em sociedades agrárias ou comunidades mais tradicionais nas pesquisas que tratam da morte desde seu início. Embora, hoje, já se tenha uma produção significativa sobre a questão da morte, do morrer e do luto no meio urbano, onde esta pesquisa também se inscreve.

No estudo produzido pelo historiador Philippe Ariés (1989), intitulado ***Sobre a história da morte no ocidente desde a idade média***, são relatadas mudanças na sociedade ocidental relativas às atitudes das pessoas quando em contato com a morte. Na primeira Idade Média a morte é tida como "*domesticada*". Com este termo o autor deseja afirmar a existência de uma maior intimidade entre o morrer e o cotidiano da sociedade. A morte, assim, parecia fazer parte naturalmente da vida sendo, talvez, melhor compreendida.

Ariés (1989: 31) data o início das mudanças nas atitudes perante a morte aproximadamente no séc. XII, quando começa a se desenvolver na sociedade ocidental uma "*preocupação da particularidade de cada indivíduo*" dentro da idéia que se tinha do destino coletivo da espécie (a morte). O fenômeno que se tinha da representação do Juízo Final é alterado. A representação do Juízo Final, - o julgamento que aconteceria no final dos tempos, pelo qual todos os homens passariam, baseados em suas ações terrenas, - passa a acontecer após o final de cada vida, no momento pontual da morte. Essa nova realidade contrasta com a familiaridade tradicional entre o homem e a morte que implicava numa concepção coletiva de destino. A partir daquele momento, cada homem teria um julgamento próprio que se realizaria no final de cada vida. Altera-se o imaginário sobre a morte e o morrer na sociedade ocidental, que vivia um processo singular de transformação individualizadora; passa-se da comunidade à pessoa entendida como indivíduo singular e único. Os temas macabros e o interesse pelas imagens da decomposição física, o retorno à epigrafia funerária e a um início de personalização das sepulturas observados nessa época, contribuem para essa interpretação, segundo o qual o homem, nesse período, volta-se para si próprio. Criando-se assim um certo espaço para o desenvolvimento da individualidade. Um terceiro período (a partir do séc. XVIII) apresenta uma nova idéia da morte, uma concepção nova, romântica, que do imaginário estende-se e completa-se no concreto: a morte como ruptura, algo admirável que foge ao cotidiano e que, interiorizado em obras de

arte, iguala-se ao ato sexual como algo amoroso, apaixonado, onde o que se vê primeiro é o "outro".

Nos dias atuais, o fenômeno da morte é visto como algo vergonhoso. Na verdade, como um incrível incômodo, pois é considerado como um fato que em nada ajuda a manter a idéia de vida feliz que hoje se faz e se tem, mesmo em aparência ou desejo mercadológico. Afinal, morto não faz compras. Tem-se um longo processo desenvolvido através dos séculos.

Da morte "domesticada" na idade média à morte "interdita" na sociedade contemporânea industrial, processa-se um estudo da individualidade, da emergência do homem livre para o mercado. Do surgimento da idéia do desejo que não condiz com a estrutura da morte como fenômeno natural. O estudo de Philippe Ariés, de certo modo, reforça o que Mauss havia escrito sobre a formação e o desenvolvimento da noção de pessoa, da noção do "eu", segundo o qual, essa "categoria do espírito humano" não se encontra como algo natural e completo, já constituída e inata, mas como algo em processo, criado e sendo criado histórico e socialmente. Tal processo parece demonstrar bem as reações às escolhas dos indivíduos em meio às novas situações surgidas no decorrer do desenvolvimento das forças produtivas. Ocasionalmente, como consequência, a emergência do indivíduo enquanto subjetividade, enquanto espaço a-social, na sociedade como um todo.

Com isso, pretendo enfatizar como a morte é hoje em dia considerada um "problema". Algo preocupante, no sentido de que ela é bastante sentida com estranheza pelo homem contemporâneo e conseqüentemente ocultada do cotidiano da coletividade, sinônimo de situações individualizadoras específicas. Parece não estar incluído no discurso ideológico da sociedade contemporânea, ao contrário, contrasta com tal discurso, uma vez que não corresponde à idéia de progresso formulada na modernidade. É o ponto de partida de Roberto DaMatta (1991) no seu estudo sobre a morte nas sociedades relacionais. Para ele a morte é um problema da modernidade. A questão da morte encontra-se como *um problema filosófico e existencial* que está diretamente ligada à ética individualista *do nosso tempo e das nossas instituições* na qual o indivíduo existe como entidade moral dominante e o todo não predomina sobre as partes.

Nesse sentido, traço inicialmente, em linhas gerais, as principais teorias das escolas antropológicas que trabalharam com o assunto, acrescentando algumas observações. Sendo a morte um "problema moderno", não é de se estranhar que tenha começado a ser explorada cientificamente no final do século passado, até porque as ciências atuais tiveram no século XIX o seu início e desenvolvimento.

Os *evolucionistas*, pioneiros em conceber importância ao estudo da morte como tema social, acreditavam que a origem da religião fundamentava-se na atitude de buscar o entendimento, de maneira racional, da perspectiva do próprio fim. O momento último de vida que significava a aniquilação da própria existência - a morte. Tal concepção acentava-se na crença de que a imortalidade humana, assim como a crença na alma humana e conseqüentemente o culto aos ancestrais, originaram-se dessa busca, dessa procura de compreender o significado da morte. Sua gênese, desse modo, erigia-se na negação da morte, da sua não aceitação social. O estudo realizado por Edward Taylor, cristalizado em sua obra ***Cultura Primitiva*** (1947), ilustra bem o pensamento evolucionista. Sua concepção foi bastante contestada por submeter culturas estranhas aos antropólogos à própria cultura do pesquisador, mitificada como superior. O que constituía um processo etnocêntrico, repleto de erros metodológicos no olhar comparativo lançado às culturas pesquisadas e ao caráter especulativo superior de sua própria cultura.

Os *funcionalistas*, ganham espaço na emergente ciências sociais com a publicação do estudo intitulado ***As formas elementares da vida religiosa***, do francês Émile

Durkheim (1996), cuja abordagem sociológica da morte inova e difere da anterior. O funcionalismo foi trabalhado e desenvolvido posteriormente pelos britânicos e pelos americanos. A nova concepção visava elucidar a importância que a religião desempenhava para a estabilidade e a harmonia social, e sua colaboração no reforço dos laços de solidariedade, evitando, assim, colapsos sociais. A morte é vista, então, como um elemento desestabilizador, como momento de ruptura. Os efeitos da morte são vistos, por estes estudos, como temidos pela sociedade, pelo risco que correriam através do desespero individual e coletivo, o que poderia ocasionar o risco de desagregação social. Estes estudos viam na religião uma das instâncias fundamentais do reequilíbrio social, através das formas de introjeção do morto às normas sociais, pelos ritos da passagem do corpo morto, e de sua alma, para estágios seguintes ou diferenciados dos dos vivos. O que tranquilizava os que permaneciam vivos, e a sociedade poderia assim retornar ao seu ritmo cotidiano. A religião, assim, consistia em ser, para esses estudiosos, preventiva da desordem.

O funcionalismo foi também fortemente criticado por sua incapacidade de lidar com a mudança social e por sua falha na explicação dos aspectos disfuncionais da religião, mostrando-se uma teoria nitidamente conservadora.

A diferença fundamental existente entre as duas teorias consiste na maneira como é focado o assunto: os evolucionistas voltaram seus estudos para a causa, a origem da religião; os funcionalistas voltaram a atenção para os efeitos da religião. Os primeiros lidaram com a morte exaltando sua característica fundamentadora, enquanto os segundos viram-na como um fim. Sob esse aspecto as duas teorias não se contradizem mas tornam-se complementares.

Uma concepção estruturalista, culturalista, inspirada na semiótica, uma vertente da antropologia interpretativa, tem nos estudos de Clifford Geertz o seu principal expoente. Segundo esta concepção, o imaginário, o senso-comum da vida cotidiana, é algo construído socialmente por meio de um processo dialético que acontece entre cada indivíduo e o resto da sociedade. Nesse processo é exercido um movimento contínuo de externalização e interiorização de sentidos, de valores, de significados, que validam ou desorientam a vida de cada indivíduo. A cultura é entendida, assim, como *"estruturas de significados socialmente estabilizados"* (Danforth, 1982: 27) incorporados em sistemas de símbolos. Essa cultura é tão sistematizada quanto uma língua, ela na verdade é uma espécie de conjunto de linguagens, onde a fala, por exemplo, é apenas uma entre outras tantas (os rituais, os mitos, os gestos ...). *"A meta do antropólogo é interpretar o significado dessas formas culturais"* (Danforth, 1982: 29). O antropólogo estruturalista Lévi-Strauss é tomado como referência. Para ele, a razão do mito é *"providenciar um modelo lógico capaz de superar uma contradição"* (Lévi-Strauss, 1972: 229). Na verdade o mito apenas muda o discurso de uma contradição, mediando-a, mas nunca a superando: *"Não procura descrever o que é real, mas justificar a falha de realidade"*.

Para podermos entender melhor a antropologia semiótica é preciso aprofundar um pouco, afim de conhecermos até onde ela é levada em conta neste trabalho. *"O primeiro ponto a ser considerado é a força da morte para abalar o cotidiano do mundo"* (1982:30-31). Na modernidade, principalmente, a morte passou a ser vista como algo aterrorizante e completamente estranho às pessoas. A presença da morte contrasta bastante com o ideal de vida do homem moderno. Pode-se afirmar que é a religião, na maior parte do mundo, que *"integra o fato da morte na ordenação de sentido da existência humana. É a religião, com seu serviço de práticas e crenças, que legitima a morte e habilita o indivíduo a continuar vivendo em sociedade após a perda de entes queridos (...). Mas especificamente, esse é o sistema de práticas relacionadas à morte que supera a ameaça de uma paralisia social. Rituais mortuários são procedências concretas para a manutenção da*

realidade em face da morte. Através da performance desses rituais, esses que tiveram confronto com a morte ficam preparados para retomar/recomeçar suas realidades sustentando o diálogo social" (1982: 31). Vale ressaltar a esta altura a maneira como o tema é abordado: diferentemente das primeiras teorias (evolucionistas; funcionalistas) o tema da morte é estudado, à princípio, de maneira autônoma. Ao contrário do que ocorreu nos estudos anteriores, é a religião que agora é abordada para auxiliar o estudo da morte.

A principal mensagem passada pelas religiões, mundo afora, é de que a morte não é o completo fim da existência do indivíduo mas que existe vida após a morte. O discurso da imortalidade é passado através dos ritos e ouvido pelas pessoas. Essa idéia vem a ser o que Clifford Geertz chamou de "*perspectiva religiosa*" (1989:110). "Mas a afirmação de que a morte não é o fim completo contrasta exageradamente com a 'perspectiva do senso comum' que, por sua vez, aceita o mundo como ele aparece a nós, um mundo em que a morte como completo fim é real" (Danforth, 1982;32). Em relação à morte, portanto, o processo da vida social humana é marcado por um movimento que oscila entre a perspectiva religiosa e a perspectiva do senso comum.

"A perspectiva religiosa que é gerada por ritos mortuários pode ser facilmente mantida à nível de realidade subjetiva. Subjetivamente nós estamos prontos para negar a morte e manter uma ficção de nossa própria imortalidade ou de nossa existência contínua (...). Ao mesmo tempo em que essa realidade subjetiva é externalizada e objetificada durante o processo da interação social, problemas levantam, contradições começam a aparecer" (Danforth, 1982: 32). À medida em que evidenciam-se, as duas perspectivas entram em confronto, podendo nunca ser resolvido. De acordo com o que foi dito pode-se dizer que esse é um dos motivos que levam pessoas a terem medo de morrer, apesar de acreditarem na própria imortalidade. A realidade objetiva é forte, impressiona e abala. O imaginário religioso busca contornar, mediar o confronto entre as duas perspectivas através de rituais e cerimônias com muitas metáforas e comparações, ainda que não possa superá-la. Uma espécie de atitude tanto preventiva quanto remediativa.

Mas o que diferencia esta concepção, à princípio, é uma outra mudança na maneira como é abordada o tema: assim como os funcionalistas afirmaram, também afirma a semiótica o aspecto integralizante da religião, caracterizando-a como uma estufa social contetora da desagregação que porventura ocorreria devido a morte de alguém, uma espécie de recicladora da saúde mental das pessoas. Parece ser na verdade uma atualização do funcionalismo, completando-o e modernizando-o à medida em que melhor o fundamenta teoricamente, de maneira dialética, associando-o ao resgate de um certo aspecto do evolucionismo: a subjetividade humana representa a negação da morte, enquanto "perspectiva".

Ao nível nacional, bastantes estudos tem sido produzidos. Entre eles, DaMatta constrói uma idealização da sociedade "moderna" e da sociedade, chamada por ele, "relacional" que, sendo uma referência metodológica, comporta, entre tais extremos, uma infinita diversidade de sociedades outras. Por sociedade moderna entende-se uma sociedade onde o indivíduo existe como entidade moral dominante e o todo não predomina sobre as partes. Por sociedade relacional vê-se o contrário: nelas o sujeito social não seria o indivíduo, mas as relações entre eles. DaMatta enfatiza o fato de que nas sociedades relacionais diferentemente das sociedades modernas (onde a morte é um problema existencial), o problema vem a ser os mortos. Em seu livro **A Casa & A Rua**, DaMatta (1991) caracteriza a sociedade brasileira como sendo uma sociedade relacional, onde um terceiro mundo é criado, além dos espaços públicos e privados: o mundo dos mortos. No caso do Brasil, como nas sociedades relacionais em geral, o problema não seria a morte mas os mortos, "*o problema é como entender os estados em que uma pessoa se destaca*

de sua rede de relações, pondo seus motivos internos e pessoais acima do grupo", ou seja, o processo de individuação causado em alguém que sofre uma perda. Ao contrário das sociedades relacionais, nas sociedades modernas, ou individualistas, "a questão é entender a multidão e outros estados de solidariedade que espontaneamente seguiriam uma lógica política e social", o luto.

As ideologias vigentes em cada sociedade levam à práticas mortuárias bastante diversificadas, de acordo com as tendências correspondentes. *"O luto (...), diz DaMatta (1991), é algo que salienta as relações sociais, sendo imposto de fora para dentro, da sociedade e das relações sociais para todo o círculo de pessoas que cercam o morto", pois o luto formal é algo já instituído. No Brasil, o convívio dos vivos com os mortos representaria uma forte ligação moral que, por sua vez, explicitaria, de forma simbólica, a elevação das relações sociais diante dos próprios indivíduos.*

No entanto, não é esta mentalidade relacional que a pesquisa feita por Koury verifica nos últimos anos, na sociedade brasileira. Koury alerta para uma provável mudança à nível comportamental da população, em geral, para com a morte no país:

"Quanto menos lembrar que alguém faleceu e deixou dor e saudades em alguém, parece ser melhor ao social. A cumplicidade pela indiferença aparente como se a morte e a dor não existissem, parece ser a tônica moderna do processo de luto no Brasil urbano (...). O choque entre uma tradição relacional que formou o enlutado com uma profunda descaracterização dos costumes e processo integrativos do urbano moderno, enfatiza ainda mais a falta de lugar no social, a não cidadania e a solidão do homem comum" (Koury, 1996: 07-09).

* * *

A importância da presente pesquisa consiste em correlacionar o processo de individuação, os rituais de luto, e a morte, afim de procurar elucidar a maneira como se deu a construção e formação social-histórica do que hoje entendemos por "pessoa". O luto, sendo uma instituição social, e portanto, criada coletivamente, apresentando um conjunto de normas e práticas fixas, que procuram tradicionalmente orientar o(s) indivíduo(s) que sofre(m) uma perda, torna-se um lugar muito conveniente ao acontecimento do processo de individuação.

Ao estudar as tribos australianas, Mauss constatou que o ritual de luto é composto por agentes que possuem uma obrigatoriedade moral e social para com a realização organizada das práticas anteriormente elaboradas e estabelecidas, que procuram assegurar a continuidade do cotidiano social anterior à morte ocorrida. A morte é algo que põe os componentes das tribos frente à própria realidade de suas mortalidades, causando, assim, impacto e desespero. Logo, da correta execução do ritual depende a integridade social. Mas lembremos de que nessas sociedades australianas, individual e social se confundem, assim também como "rituais de luto" e "rituais de dor". No ocidente, a partir das mudanças ocorridas materialmente e espiritualmente, que precederam a modernidade, mais do que uma obrigatoriedade moral podemos falar em uma dependência material. Mais do que em responsabilidade podemos falar em necessidade.

Juntamente com a emergência e desenvolvimento da sociedade capitalista, o individualismo desfruta a oportunidade de também desenvolver-se. Como ética do mundo moderno, o comportamento individualista caminha dissolvendo os pisos tradicionais. Assim, o estudo do ritual de morte, enquanto entendimento da

individualização, pode oferecer meios de compreender a crescente independência do eu face o coletivo. A individualização, o ato de assumir uma posição própria elevando-se, ou mesmo contrapondo-se, às relações sociais tradicionais, ocorre com uma frequência em ritmo de aceleração, acompanhando o desenvolvimento das forças produtivas.

Antes, o sujeito que sofria uma perda, atordoado pela dor provocada pela morte de alguém querido e próximo, era orientado por um conjunto de práticas sociais onde o morto era introjetado no imaginário do grupo, através de um ritual de luto. Hoje em dia, o sujeito que sofre uma perda, atordoado pela dor provocada pela morte de alguém querido e próximo, encontra-se em meio à um processo de melancolia, desorientado pelo choque de uma ausência de referenciais para os seus sentimentos. Guarda a dor para si, e realiza seu próprio ritual, face à indiferença das pessoas que o rodeiam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÉES, Philippe. (1989). **Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média**. 2ª ed. Lisboa: Teorema.
- DAMATTA, Roberto. (1991). **A Casa & A Rua**. 4ª ed.. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- DANFORTH, Loring M. TSIARAS, Alexander. (1982). **The death rituals of rural Greece**. New Jersey: Princeton Univ. Press, pp. 25-69.
- DURKHEIM, Émile.(1996). **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes.
- GEERTZ, Clifford. (1989). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (1993). "Luto, pobreza e representações da morte". In: XIMENES, Tereza (org.). **Novos paradigmas e realidade brasileira**. Belém: UFPA/NAEA, pp. 281-291.
- _____. (1996). **A formação do homem melancólico: luto e sociedade no Brasil**. João Pessoa: PPGS-UFPB (Série "Cadernos de Ciências Sociais", nº 38).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1972). **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MAUSS, Marcel. (1974 a). "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'EU' ". **Sociologia e Antropologia - vol. I**. São Paulo: EDUSP/EPU, pp. 207-239.
- _____. (1974 b). "As técnicas corporais". **Sociologia e Antropologia - vol. II**. São Paulo: EDUSP/EPU, pp. 209-233.
- _____. (1979 a). "A alma, o nome e a pessoa".In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (org.). **Mauss - Antropologia**. São Paulo: Ática, pp. 177-180(Col. "Grandes Cientistas Sociais", vol. 11).
- _____. (1979 b). "A expressão obrigatória dos sentimentos". In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (org.). **Mauss - Antropologia**. São Paulo: Ática, pp. 147-153 (Col. "Grandes Cientistas Sociais", vol. 11).
- TAYLOR, Edward. (1947). **Cultura Primitiva**. México: Fondo de Cultura Económica.

NOTAS

- 1) Este estudo foi desenvolvido durante o período final da minha primeira bolsa, em agosto de 1997, quando eu estagiava na pesquisa "Luto e Sociedade", coordenada pelo Prof. Mauro Koury. Ele foi apresentado no V Encontro de Iniciação Científica da UFPB, em outubro daquele mesmo ano. Embora, eu já não mais trabalhe diretamente com o tema há algum tempo, acredito que valha a pena sua publicação nesta revista. Em primeiro lugar, por ser uma problemática atual e, em segundo, pela escassez de textos sobre o assunto.
- 2) Aluno do Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa).