

2

A sociedade diante da morte

Chicó: Não tem mais jeito, João Grilo morreu. Acabou-se o Grilo mais inteligente do mundo. Cumpriu sua sentença e encontrou-se com o único mal irremediável, aquilo que é a marca de nosso estranho destino sobre a Terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo morre. Que posso fazer agora?

Ariano Suassuna, *O Auto da compadecida*.

A morte é sem dúvida um acontecimento importante em qualquer sociedade. Sua importância se deve, entre outras razões, ao fato de ela tornar necessária a transmissão de costumes dentro de um grupo, já que o contato entre diferentes gerações é sempre limitado. Nos dias de hoje, por exemplo, a expectativa de vida média faz com que uma pessoa dificilmente tenha contato direto com alguém de uma geração que vá além da de seus bisavós. Da mesma maneira, dificilmente poderá conhecer os filhos de seus bisnetos. Para que os costumes de uma cultura sejam duráveis, ou seja, para serem conhecidos por tataravô e tataraneto, é preciso que sejam transmitidos sucessivamente de geração em geração. Por isso a cultura está diretamente relacionada à morte, como explicita Morin (1976): “a existência da cultura, isto é, dum patrimônio colectivo de saberes (...) só tem sentido porque as gerações morrem e é constantemente preciso transmiti-la às novas gerações” (Morin, 1976, p. 11). Por esta razão, Morin (1976) e Jankélevitch (1966) consideram que uma sociedade não funciona apesar da morte ou contra ela, mas só existe como organização por causa da morte.

A importância da morte para qualquer sociedade transparece em toda a mobilização que um falecimento gera. Esta mobilização envolve as emoções que a perda desperta, bem como crenças, rituais e comportamentos relacionados à morte. Usando como exemplo os costumes brasileiros de hoje, percebemos que o falecimento de uma pessoa geralmente desperta tristeza e consternação, especialmente naqueles que lhe eram mais próximos. A comoção, contudo, geralmente é atenuada pela crença que a alma do morto foi para um “outro lugar”, pensado como melhor do que o mundo dos vivos.

A morte também desencadeia uma série de rituais: pensando ainda na cultura brasileira, percebemos que o corpo deve ser enterrado o quanto antes, sendo o enterro precedido por um velório. Neste último, o morto é disposto em um caixão, vestido com roupas cuidadosamente escolhidas, sendo seu corpo recoberto por flores. Nas religiões cristãs, o envio de coroas de flores (que são colocadas próximas ao caixão) é um sinal de consideração e apreço pelo recém-falecido. No caso da religião judaica, pelo contrário, a consideração consiste em não se enviarem flores. Quase sempre, em algum momento, há a presença de uma autoridade religiosa (que varia conforme a crença da família do morto) que convoca os presentes a rezarem pela alma do falecido. Há, ainda, outras cerimônias que sucedem o enterro, em datas pré-estabelecidas (por exemplo, a missa de sétimo dia, na religião católica, ou a Descoberta da Matzeiva, na judaica).

Esse conjunto, que inclui emoções, crenças e rituais, revela que, para o Homem, a morte é percebida como algo que vai além de um fenômeno fisiológico:

“Ao evento orgânico é acrescentada uma complexa quantidade de crenças, emoções e atividades que lhe dão seu caráter peculiar. Vemos a vida se extinguir, mas expressamos esse fato através do uso de uma linguagem especial: é a alma, dizemos, que parte para outro mundo onde vai encontrar seus antepassados” (Hertz, 1907/2004, p. 197)⁴.

As crenças, emoções e rituais são, portanto, três elementos que dão à morte humana uma característica peculiar. Embora possam variar consideravelmente em diferentes sociedades e períodos da história, essas variações geralmente não são percebidas, e esses elementos são quase sempre percebidos com familiaridade pelos membros de uma cultura. Essa familiaridade faz com que crenças, emoções e rituais sejam pensados como reações “naturais” à morte, como se fossem algo inerente à espécie humana. Em nossa cultura, é “natural”, por exemplo, sentir tristeza quando da perda de alguém querido. Por causa dessa sensação de “naturalidade”, pode-se pensar que a tristeza é um sentimento universal diante da morte. A “naturalidade” pode, portanto, fazer uma

⁴ “To the organic event is added a complex mass of beliefs, emotions and activities which give it its distinctive character. We see life vanish but we express this fact by the use of a special language: it is the soul, we say, which departs for another world where it will join our forefathers” (tradução minha).

pessoa ignorar o quanto os costumes variam de acordo com a cultura e com a época.

Os sentimentos e os modos de se comportar quando da morte de uma pessoa parecem “naturais” quando estão de acordo com a concepção de morte vigente no contexto em que estão inseridos. Até aproximadamente o século XV, por exemplo, os cemitérios europeus eram locais de encontro, onde havia comércio, dança e jogos (Ariès, 1977). Esse costume, que seria visto nos dias de hoje como grotesco, era o “natural” à época. Tal “naturalidade” está relacionada à concepção de morte predominante naquela cultura, naquele momento histórico. Na Europa daquele período, a morte era vista de maneira quase sempre tranquila, sem qualquer tipo de medo ou horror. Morrer era percebido como algo “natural”, que fazia parte da ordem das coisas. Por isso, fazia sentido que os cemitérios fossem um lugar de reunião social entre as pessoas⁵.

Todos esses elementos – as concepções de morte, as emoções que ela gera, as crenças e os rituais a ela associados – são geralmente pensados como “naturais”, portanto, quando observados *de dentro* do contexto no qual estão inseridos. Por esta razão, um brasileiro pode pensar que enterros “devem” acontecer o mais breve possível, de preferência no próprio dia do falecimento ou, no máximo, no dia seguinte. Norte-americanos, por sua vez, podem considerar que o “natural” é haver um velório que dure dias (podendo chegar a uma semana) e, somente após esse tempo, o corpo ser enterrado. Se o “natural” é diferente para brasileiros e norte-americanos, isso acontece porque cada contexto social tem regras e costumes diferentes. A ideia de “naturalidade” está relacionada, então, aos parâmetros de cada sociedade. Não é, portanto, determinada *a priori*, mas construída socialmente. Não é fruto da natureza, mas da cultura.

A impressão de que certos hábitos são “naturais” não existe apenas em relação aos costumes que concernem à morte. Mais do que isso, se aplica a também a outros elementos da vida em sociedade. Parece-nos “natural”, por exemplo, que paremos nossos carros quando vemos um sinal vermelho, ou que presenteemos uma pessoa que faz aniversário. Os comportamentos relativos à morte, ao sinal de trânsito e aos aniversários nos são familiares por serem

⁵ Essa concepção de morte e os costumes que dela decorrem serão mais detalhados adiante.

produtos da vida social. Por este motivo acabam sendo percebidos como espontâneos.

A maneira como o contexto social gera hábitos e comportamentos e o modo como estes passam a ser percebidos como “naturais” serão assuntos deste capítulo. As ideias serão apresentadas em duas partes, de modo que partirei de noções mais gerais e chegarei a conceitos mais especificamente relacionados à morte. Assim, na primeira parte mostrarei como pensamentos e comportamentos em geral podem ser vistos como frutos do contexto social. Na segunda parte, me aprofundarei no tema da morte como algo socialmente construído. Buscarei, então, apontar como as concepções de morte, seus rituais (que envolvem as crenças) e tipos de lutos (que envolvem as emoções) são produtos da cultura e do período histórico nos quais se inserem.

2.1. A construção social da realidade

A noção de que pensamentos e comportamentos são frutos do contexto social foi difundida principalmente por estudiosos da Sociologia do Conhecimento. Esta área da Sociologia se desenvolveu sobretudo no século XX, embora suas origens possam ser identificadas em obras de autores dos séculos XVIII e XIX. Esta seção será dedicada à apresentação das ideias centrais da Sociologia do Conhecimento. Iniciarei descrevendo o contexto histórico no qual ela surgiu.

As raízes da Sociologia do Conhecimento podem ser encontradas nas transformações provocadas pela Revolução Industrial (Berger e Luckmann, 1985/2002; Mannheim, 1960/1986). Até aquele momento da História, o mundo ocidental era organizado de acordo com verdades consideradas absolutas e inquestionáveis. Essas verdades eram estabelecidas por algumas poucas instituições, sendo a Igreja uma delas. As ideias destas instituições não deveriam ser postas em dúvida e não cabiam opiniões divergentes a elas.

Essa realidade, contudo, seria modificada no final do século XVIII. A Revolução Industrial, marcada pela descoberta do vapor como fonte de energia inanimada, deu origem a transformações significativas da sociedade europeia. A

mudança mais imediata e evidente foi o aumento da capacidade de produção, que desencadeou uma série de outras, principalmente ao longo do século XIX. Surgiram as metrópoles, modificaram-se as relações de trabalho, surgiram novas regras econômicas, sociais, políticas, surgiu a divisão entre locais e horários de trabalho e lazer, para citar apenas as principais transformações (Nicolaci-da-Costa, 2005). Todas essas transformações fizeram com que as instituições antes dominantes perdessem suas posições de controladoras absolutas das maneiras de pensar e agir. A partir de então, vieram à tona novas formas de ver o mundo. É o que explicita Mannheim (1960/1986):

“A visão de mundo quase unanimemente aceita, mantida artificialmente, foi destruída a partir do momento em que se destruiu a posição socialmente monopolista de seus produtores. Com a liberação dos intelectuais da rigorosa organização da Igreja, foram sendo cada vez mais reconhecidas outras formas de interpretar o mundo” (Mannheim, 1960/1986, p.40).

O surgimento de novas maneiras de interpretar o mundo levou certos estudiosos a perceberem que não há verdades absolutas, mas diferentes modos de ver a realidade, que, por sua vez, são frutos do contexto social. Mannheim, sintetizando o pensamento destes estudiosos, afirma:

“(...) quem pensa não são os homens em geral, nem tampouco indivíduos isolados, mas os homens em certos grupos que tenham desenvolvido um estilo de pensamento particular em uma interminável série de respostas a certas situações típicas características de sua posição comum” (Mannheim, 1960/1986, p.31).

Alguns autores tiveram a sensibilidade de perceber isso precocemente, quando as transformações da Revolução Industrial ainda eram incipientes. Um deles foi Marx, que, em 1844, já afirmava que a consciência do homem é determinada por seu ser social (Merton, 1945/1974). Para Berger e Luckmann (1985/2002), foram justamente estas ideias que deram origem à Sociologia do Conhecimento.

Além de Marx, Durkheim é outro autor cujo pensamento contribuiu para o desenvolvimento da Sociologia do Conhecimento. Em uma de suas mais célebres obras, “O Suicídio”, publicada originalmente em 1897 (Durkheim, 1897/1987), Durkheim afirma que a sociedade é uma espécie de “freio” para o Homem. Para ele, caso não existissem as instituições sociais, as pessoas agiriam somente conforme seus impulsos. São as regras oriundas do contexto social que nos

impedem, por exemplo, de matar alguém em um momento de raiva ou de termos relações sexuais em qualquer local, quando temos vontade. Para Durkheim, apenas a sociedade pode desempenhar esse papel de moderador, porque “só ela tem a necessária autoridade para ditar o direito e fixar para as paixões o ponto além do qual não podem ir” (Durkheim, 1895/1987, p. 196). Na época em que escrevia, a sociedade europeia carecia desse “freio”. Isso porque a Revolução Industrial havia feito com que as instituições que detinham o poder perdessem sua força. A única força que havia “sobrevivido à tormenta” era o Estado, que se tornou, por isso, o único responsável por regular uma imensa massa de indivíduos. Como consequência, o Estado foi sobrecarregado e não foi capaz de cumprir a função moderadora de maneira adequada. A falta de uma força exterior que impusesse limites levou a sociedade europeia a uma crise. Um dos “sintomas” dessa crise foi o aumento do número de suicídios. O que Durkheim chama de “suicídio anômico” é justamente o tipo de suicídio decorrente da falta de uma instituição reguladora. Por esta razão, ele afirma que até mesmo uma decisão aparentemente tão íntima e individual como a de tirar a própria vida pode ter motivações de origem externa ao indivíduo.

A ideia de que o pensamento e o comportamento humanos são influenciados pelo contexto social também foi explicitada por Simmel (1902/1987), contemporâneo de Durkheim e Marx. Para este autor, o que se passa no psiquismo humano é consequência da vida em sociedade. Simmel percebeu isto ao observar uma transformação que acontecia diante de seus olhos. A Revolução Industrial havia dado origem às metrópoles, onde o tipo de vida era muito diferente do que existia nas comunidades feudais. A metrópole, entre outras coisas, inaugurou a separação entre ambiente doméstico e ambiente de trabalho, gerou a distinção entre o público e o privado e deu origem à concepção de anonimato. Estes e outros elementos geraram transformações internas, que se passavam no psiquismo das pessoas (Nicolaci-da-Costa, 2005). É o que Simmel deixa claro ao afirmar que

“(...) de cada ponto da superfície da experiência (...) pode-se deixar cair um fio de prumo para o interior da profundidade do psiquismo, de tal modo que todas as exterioridades mais banais da vida estão, em última análise, ligadas às decisões concernentes ao significado e estilo de vida” (Simmel, 1902/1987, p. 15).

As ideias de Marx, Durkheim e Simmel, que datam da passagem do século XVIII para o XIX, constituem as raízes da Sociologia do Conhecimento. Esta área da Sociologia foi desenvolvida principalmente no século XX por estudiosos diversos. Entre eles estão Scheler (1924/1973), Mannheim (1960/1986), Merton (1945/1974), Mead (1934/1974) e Berger e Luckmann (1985/2002). Os pensamentos centrais desta área serão expostos a seguir. Para isso, utilizarei como referenciais obras de alguns destes autores, bem como de Durkheim (1895/1987 e 1897/1987). Esta apresentação será dividida em torno de três proposições que sintetizam a Sociologia do Conhecimento: a) Pensamentos e comportamentos são socialmente construídos; b) O eu é socialmente construído; c) O universo simbólico é socialmente construído. Vale ressaltar que essa é uma divisão artificial, que será utilizada apenas com a finalidade de organizar a presente exposição. Isso porque os pensamentos e comportamentos, o eu e o universo simbólico não são entidades isoladas, mas fazem parte de um mesmo conjunto.

2.1.1.

Pensamentos, comportamentos e papéis são socialmente construídos

A principal tese da Sociologia do Conhecimento é a de que todo tipo de pensamento e comportamento tem origens sociais. Nas palavras de Mannheim (1960/1986):

“Somente num sentido muito limitado o indivíduo cria por si mesmo um modo de falar e de pensar que lhe atribuímos. Ele fala a linguagem de seu grupo; pensa do modo que seu grupo pensa” (Mannheim, 1960/1986, p.30-31).

Com isso, Mannheim quer dizer que seria incorreto analisar o pensamento ou atitude de um indivíduo isoladamente, sem considerar o contexto social no qual ele se insere. Assim sendo, categorias como “normal” ou “patológico”, “moral” ou “imoral”, não existem *a priori*, mas estão sempre relacionadas com as concepções de uma determinada cultura, em um determinado período histórico (Durkheim, 1895/1987).

Além de pensamentos e comportamentos, os papéis e deveres que temos na sociedade em que vivemos também são frutos do contexto social. Não são, portanto, resultado de uma escolha espontânea ou individual:

“Quando desempenho meus deveres de irmão, de esposo ou de cidadão, quando me desincumbo de encargos que contraí, pratico deveres que estão definidos fora de mim e de meus atos, no direito e nos costumes” (Durkheim, 1895/1987, p.1).

Assim, nossos atos, papéis e deveres não existem graças a uma motivação interna, individual. Pelo contrário, são “requeridos” de nós. Em uma sociedade patriarcal, um homem não assume a posição de provedor de sua família por algo como um “instinto masculino”, ou por uma vontade que lhe é peculiar. É a sociedade quem lhe “diz” que essa é a função de um homem na família e “exige” que ele assuma esse papel. Isso lhe será “dito” através da educação, cuja função social analisarei adiante. Os papéis e deveres que nos são exigidos não são percebidos, no entanto, como algo cuja origem é social, ou seja, externa a cada um de nós. Pelo contrário, são vistos com tamanha “naturalidade” que são vivenciados como algo que vem “de dentro”:

“O conhecimento humano é dado na sociedade como um a priori à experiência individual, fornecendo a esta sua ordem de significação. Esta ordem (...) aparece ao indivíduo como o modo natural de conceber o mundo” (Berger e Luckmann, 1985/2002, p.20-21).

Assim como pensamentos, comportamentos e papéis são frutos do contexto social, é dele também que emergirá a identidade do indivíduo. É, portanto, através dele que se formará o “eu”. Vejamos como.

2.1.2.

O eu é socialmente construído

Ao nascer, o ser humano é um organismo biologicamente incompleto. A visão de um recém-nascido, por exemplo, não está plenamente formada: a distinção entre cores é precária e os músculos dos olhos têm pouca coordenação. O desenvolvimento ao longo dos meses fará com que, em menos de um ano, o bebê enxergue perfeitamente. O desenvolvimento psíquico é comparável ao biológico, já que o recém-nascido não vem ao mundo com um psiquismo formado. Não há, por conseguinte, o que podemos chamar de eu, ou seja, a consciência de ter uma identidade e ser uma pessoa separada das demais. O eu será fruto do desenvolvimento, que levará anos até que possa ser considerado completo. Assim, os aspectos biológicos e os psicológicos se desenvolvem em

paralelo. Tanto o desenvolvimento psíquico como o biológico dependem diretamente da relação com o ambiente:

“O período durante o qual o organismo humano se desenvolve até completar-se na correlação com o ambiente é também o período durante o qual o eu humano se forma. Por conseguinte, a formação do eu deve também ser compreendida em relação com o contínuo desenvolvimento orgânico e com o processo social, no qual o ambiente natural e o ambiente humano são mediatizados pelos outros significativos” (Berger e Luckmann, 1985/2002, p. 73).

Para os autores citados, o eu emerge a partir da vida social. Esta última é inaugurada pela relação com os pais⁶, encarregados dos cuidados ao bebê. Berger e Luckmann (1985/2002) os chamam de “outros significativos” por serem estas as pessoas mais importantes no início da vida de qualquer um. Esta importância se deve ao fato de o contato entre o bebê e o mundo ser feito por intermédio delas. Isso porque o bebê não tem meios para identificar suas necessidades (sente um incômodo, mas não sabe que precisa de comida, por exemplo) nem tampouco para supri-las, de modo que estas serão duas das tarefas dos outros significativos.

A identidade de cada pessoa se desenvolve a partir dessa relação inicial. São os pais que inicialmente dirão ao bebê – com seus atos e palavras – quem ele é. Aos poucos a criança irá internalizando as ideias destes adultos. A internalização faz com que tais ideias sejam sentidas como se fossem produtos da própria criança. Em um exemplo simples, em nossa cultura associamos a cor azul aos meninos e a cor rosa às meninas. Quando um bebê do sexo masculino nasce, geralmente o azul predomina na decoração de seu quarto e nas roupas que lhe são colocadas. Com isso, os pais dizem a seu filho: “você é um menino e meninos gostam de azul”. Conforme cresce, essa ideia é interiorizada. Passa, assim, a ser vivenciada como um pensamento que o menino teve espontaneamente, e não que os pais lhe tenham imposto. Nas palavras de Durkheim, “vítimas de uma ilusão, acreditamos ser produto de nossa própria elaboração aquilo que nos é imposto do exterior” (Durkheim, 1895/1987, p. 4). Assim, no exemplo dado, a identidade masculina e sua associação com a cor azul não se deu de maneira espontânea, mas foram induzidas pelo contexto social, através dos pais.

⁶ Utilizarei o termo “pais” sempre nos referindo às pessoas que cuidam do bebê e que, por isso, têm função materna/paterna, ainda que não sejam seus genitores biológicos.

Os primeiros contatos entre o bebê e o mundo se dão ao longo do período que compreende a socialização primária. Esta é a primeira socialização que o indivíduo experimenta (Berger e Luckmann, 1985/2002) e é quando começa a aprender e a internalizar as regras de sua sociedade. Isso se dá principalmente através da educação. A educação é a maneira através da qual se impõe a cada pessoa um modo determinado de pensar, de sentir e de agir. Nas palavras de Durkheim,

“(...) a educação tem justamente por objeto formar o ser social (...). A pressão de todos os instantes que sofre a criança é a própria pressão do meio social tendendo a moldá-la à sua imagem, pressão de que tanto os pais quanto os mestres não são senão representantes e intermediários” (Durkheim, 1895/1987, p.5).

A socialização primária não consiste apenas em um aprendizado formal. Mais do que isso, ela envolve alto grau de emoção, só sendo possível quando há uma ligação afetiva entre a criança e aqueles que são significativos em sua vida. As regras da cultura, desta forma, só são internalizadas quando há identificação da criança com estas pessoas.

Categorias que dizem respeito ao que é (ou não) correto, normal ou moral para cada sociedade são apreendidas na socialização primária. Ao ensinar às crianças como devem se portar, estamos lhes dizendo que há um modo “certo” de fazer as coisas, o qual devem seguir. Ensinaamos, por exemplo, que devem comer com garfo e faca, de boca fechada, sem deixar a comida cair. Por ser apresentado pelos pais e internalizado pela criança na socialização primária, esse modo de comer é assimilado como o correto. Por este motivo, ao comer, em diversas ocasiões ao longo da vida, a pessoa procurará fazê-lo dessa maneira. “Certo” se torna sinônimo de “natural”. Assim, a ideia “mamãe disse que é bonito comer assim” se torna uma regra geral: “*come-se* de tal modo”.

A socialização primária pode ser vista, então, como a base sobre a qual toda a socialização subsequente acontecerá. É condição *sine qua non* para que uma pessoa seja considerada membro de sua sociedade. Isso porque este momento da socialização fornece os parâmetros básicos da cultura: noções de certo e errado, moral e imoral, normal e patológico. Esses parâmetros são interiorizados e, a partir de então, a pessoa estará apta a participar de diferentes setores de seu grupo social. Assim, ter interiorizado o “mundo básico”, composto pelo que é

considerado o essencial para sua sociedade, fornece os elementos para que uma pessoa saiba como se comportar nas mais diversas áreas da vida social.

A partir da interiorização do “mundo básico”, tem início a socialização secundária. Esta consiste em “qualquer processo subsequente [à socialização primária] que introduz um indivíduo já socializado em novos setores do mundo objetivo de sua sociedade” (Berger e Luckmann, 1985/2002, p. 175). Na socialização secundária, são interiorizadas “realidades parciais”, que não têm um caráter de verdade absoluta, mas de regras específicas que fazem sentido em determinados contextos sociais. Uma pessoa pode trabalhar, por exemplo, em uma empresa que exija que seus funcionários usem trajes formais, como terno e gravata. Essa mesma pessoa pode mudar de emprego e passar a fazer parte de uma instituição em que se trabalhe com roupas esportivas, como short e camiseta. Nesta situação, nenhuma das duas regras será interiorizada como “o certo”. Nenhuma das regras será generalizada para outras situações. Ambas serão vistas como *possibilidades*, adequadas a cada contexto.

A socialização secundária faz com que novas características sejam acrescentadas à identidade de cada pessoa. Estas características, no adulto, vêm principalmente das relações sociais e do mundo do trabalho. Dessa forma, a socialização primária gera, entre outras coisas, a identidade de gênero. Aprendemos e internalizamos a ideia de que somos “meninos” ou “meninas”. Na socialização secundária, nossa identidade se incrementa. Além de homens ou mulheres, nos tornamos também estudantes, advogados, donas-de-casa, médicas, pais etc. A identidade é, portanto, formada por processos sociais que acontecem ao longo de toda a socialização (Mead, 1934/1974; Berger e Luckmann, 1985/2002).

Ao longo da vida, a maneira pela qual percebemos e compreendemos o que está à nossa volta sofre influência direta do universo simbólico do qual fazemos parte. Esse universo, por sua vez, também é determinado socialmente.

2.1.3.

O universo simbólico é socialmente construído

O universo simbólico é a “matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais” (Berger e Luckmann, 1985/2002, p. 132).

Fazem parte dele a sociedade como um todo e seus acontecimentos, tais como guerras, colonizações, conquistas territoriais e eventos políticos. Além disso, constituem também este universo as áreas de significação “destacadas da vida diária e dotadas de peculiar realidade própria” (Berger e Luckmann, 1985/2002, p. 132). Entre elas estão os sonhos, as fantasias, as crenças e práticas místicas ou religiosas e as explicações da ciência para os fenômenos. Assim, fazem parte do universo simbólico tanto a ideia religiosa de alma como o conceito psicológico de ego. Ambos compõem universos muito mais amplos – um religioso, ou metafísico, e outro científico. São construídos socialmente e fazem sentido dentro de contextos específicos. Assim, falar em alma só faz sentido em contextos místicos/religiosos, assim como falar em ego só faz sentido em contextos influenciados pelas teorias psicológicas.

É a partir do universo simbólico que surgem diferentes tipos de explicações para fenômenos diversos. Um sonho, por exemplo, pode ser explicado por uma teoria psicológica (como a realização inconsciente de desejos), mas também por teorias metafísicas (como a alma que sai do corpo durante a noite). Tanto a teoria psicológica como as teorias metafísicas fazem parte do universo simbólico.

O universo simbólico influencia também nossa maneira de entender a História. Costumamos pensar esta última como algo que compreende uma série de acontecimentos coletivos organizados em uma unidade coerente, que possui passado, presente e futuro (Berger e Luckmann, 1985/2002). A integração entre diferentes tempos se dá geralmente através dos ritos. No judaísmo, por exemplo, muitos dos ritos exigem o jejum como forma de lembrar o sofrimento dos antepassados. Jejuar é, então, um modo de se estar em comunhão com os ancestrais que, em dias comuns, fazem parte do passado. Assim, as pessoas de hoje juntam-se às do passado e formam, com elas, um “todo”: o povo judeu. Vemos, desta forma, que o universo simbólico judaico, através dos ritos, ordena a história do povo judeu.

É também o universo simbólico que nos leva a organizar e a integrar a apreensão subjetiva de experiências pertencentes a diferentes áreas da realidade. A realidade pode ser dividida em dois tipos. Há, por um lado, a realidade que podemos considerar predominante na vida cotidiana. É dela que vem nossa sensação de estabilidade, que não nos faz ter dúvidas quanto a quem somos, onde moramos, o que fazemos, etc. O outro tipo de realidade abrange as chamadas

“realidades marginais”. Estas são compostas por tudo aquilo que ameaça a realidade “sadia”, natural e material da vida em sociedade. Um exemplo são os pensamentos considerados “loucos” ou “aterrorizantes”, como a ideia de que a vida cotidiana não passa de uma ilusão. O universo simbólico faz com que a realidade predominante seja considerada “a” realidade, tornando, portanto, as realidades marginais menos ameaçadoras. É o que explicitam Berger e Luckmann:

“Estes pensamentos de loucura e terror são contidos pela ordenação de todas as realidades concebíveis dentro do mesmo universo simbólico, que abrange a realidade da vida diária, a saber ordenando-os de tal maneira que esta última realidade conserve sua dominante e definitiva qualidade” (Berger e Luckmann, 1985/2002, p. 134).

Dentre as realidades marginais que ameaçam a realidade da vida cotidiana, a principal é a morte: “a experiência da morte dos outros e, conseqüentemente, a antecipação da sua própria morte estabelece a situação limite por excelência para o indivíduo” (Berger e Luckmann, 1985/2002, p. 138). O universo simbólico faz com que essa experiência seja menos aterrorizante. Isso porque é dele que vêm, por exemplo, as teorias sobre a ida da alma do falecido para um lugar melhor ou a ideia de que é necessário rezar missas em homenagem ao morto. Ambas amenizam a ameaça que a morte constitui e capacitam o indivíduo a continuar vivendo na sociedade depois do falecimento daqueles que lhe eram queridos. O universo simbólico, portanto, gera crenças que fazem com que as ideias sobre a própria morte sejam vivenciadas com menos terror, possibilitando que a vida cotidiana prossiga.

O universo simbólico tem, então, uma função essencial para qualquer sociedade. Ele faz com que as pessoas sintam que a realidade é estável e até certo ponto inabalável, “sobrevivendo” apesar de tudo o que pode ameaçá-la, até mesmo a morte:

“(...) a própria sociedade institui procedimentos específicos para situações reconhecidas como capazes de implicar o risco do colapso da realidade. Nestas situações pré-definidas acham-se incluídas certas situações marginais, das quais a morte é de longe a mais importante” (Berger e Luckmann, 1985/2002, p. 207).

A morte, como mencionei antes, será o tema da segunda parte deste capítulo, à qual passaremos a seguir. Após a revisão sobre as ideias centrais da Sociologia do Conhecimento, fica clara a influência do contexto social nos

pensamentos, comportamentos, na constituição do eu das pessoas e no universo simbólico de uma cultura. Podemos agora, portanto, buscar entender a maneira como o contexto social exerce influência sobre as concepções de morte de uma sociedade e sobre o modo como seus membros agem quando do falecimento de alguém.

2.2. A construção social da morte

A influência do contexto social nas maneiras de se conceber a morte e de se experimentar perdas torna-se evidente quando estudamos as transformações de uma sociedade ao longo da história. Ao fazermos tal estudo, percebemos com clareza que mudanças sociais têm como consequência alterações nos modos de se lidar com a morte. Em vista disso, me aprofundarei a seguir nas mudanças que ocorreram ao longo da história do Ocidente. Utilizarei como fio condutor os estudos de Philippe Ariès (1977 e 1989), autor que se tornou a maior referência sobre o tema.

2.2.1. Ariès e a história da morte no Ocidente

Transformações ao longo da história do Ocidente fizeram com que os sentimentos despertados pela morte e as maneiras de agir diante dela se alterassem consideravelmente. Desse modo, diferentes momentos históricos geraram diferentes maneiras de se lidar com a morte. Essas modificações, ocorridas ao longo de muitos séculos, foram lentas e certamente imperceptíveis para aqueles que as vivenciaram. No entanto, o minucioso estudo de Ariès (1977 e 1989) faz com que elas pareçam evidentes. Isso porque este autor descreve com detalhes e compara momentos distintos da história, tornando claras as diferenças entre eles. Ariès agrupa os modos de se conceber a morte em quatro períodos distintos. São eles: a) A morte domada; b) A morte de si mesmo; c) A morte do outro; e d) A morte interdita. Examinemos cada um deles.

2.2.1.1. A morte domada

No período compreendido entre os séculos V e XI, a morte era vista de modo próximo e familiar. No decorrer destes séculos, havia uma tranquilidade e até mesmo certa indiferença em relação à morte. Isso se devia ao fato de ser ela pensada como parte da “ordem da natureza”, ordem esta que compreendia a ressurreição, tida como uma certeza por todos (Ariès, 1977). Essa certeza fazia com que tanto o próprio destino como o de outras pessoas após a morte não gerasse preocupações. O simples fato de ser enterrado *ad sanctos* (perto dos santos, geralmente nas igrejas) tornava o morto um santo por contágio. Após a morte, pensava-se que a vida teria continuação em um “outro lugar”, sempre visto como melhor que o mundo dos vivos. Devido à proximidade e à familiaridade que havia com a morte, Ariès (1977) chamou este período de “morte domada”.

Nessa época, os ritos relativos à morte tinham início antes mesmo que ela acontecesse, quando a pessoa estava enferma. Ao perceber que faleceria em breve⁷, o próprio moribundo deveria tomar providências quanto ao cerimonial final. Este cerimonial era presidido por ele mesmo, sendo a morte esperada no leito. Nesse momento, a presença das pessoas era vista como fundamental. Isso porque havia um modo de vida comunal em que grupo social era tido como mais importante do que o indivíduo isoladamente. Por este motivo, o quarto do doente se tornava um lugar público, de livre acesso à comunidade. O “natural”, à época, era morrer-se entre parentes, vizinhos, amigos, crianças e mesmo desconhecidos.

Por ser a morte aceita com tranquilidade, a maior parte do cerimonial que acontecia ao redor do leito não possuía um caráter dramático. Durante quase todo o tempo não eram vistos manifestações ou gestos de emoção. O único momento em que estas manifestações ocorriam era imediatamente após o falecimento. Segundo Ariès (1977), este era o momento “mais espetacular” e o único dramático em todo o ritual da morte. Era quando os presentes expressavam sua dor, o que faziam através de gestos explosivos em que “rasgavam suas roupas, arrancavam a barba e os cabelos, esfolavam as faces, beijavam apaixonadamente o cadáver,

⁷ Nesse momento da história do Ocidente, a morte geralmente não chegava subitamente, sendo o homem quase sempre “avisado” de sua proximidade, por “signos naturais” ou por uma convicção íntima comum no período (Ariès, 1977).

caíam desmaiados e, no intervalo de seus transe, teciam elogios ao defunto (...)” (Ariès, 1977, p.68). Essas atitudes evidenciam que o fato de que, embora fosse vista com familiaridade, a morte provocava sofrimento nas pessoas próximas ao falecido. Este sofrimento, no entanto, era vivenciado como tolerável, e os gestos que se observavam após o falecimento pareciam suficientes para amenizá-lo. Assim sendo, embora a separação gerasse dor, esta dor era sentida como suportável. É o que Ariès (1989) deixa claro ao escrever:

“A lamentação perto do corpo e uma gesticulação que nos parece hoje histórica, mórbida, bastavam em geral para desafogar a dor, e tornar suportável o fato da separação” (Ariès, 1989, p.154).

Por esta razão, o luto durava apenas algumas horas, o tempo da vigília ou do enterro, prolongando-se por no máximo um mês.

A concepção de morte “domada”, que durou aproximadamente seis séculos, começou a sofrer sutis transformações a partir do século XI. Estas transformações foram decorrentes de algumas mudanças sociais, e deram origem a novos comportamentos quando do falecimento de alguém. Vejamos o que mudou.

2.2.1.2.

A morte de si mesmo

Assim como acontecia anteriormente, na Europa do século XI e XII, o modo de vida continuava a ser comunal. No entanto, as particularidades de cada indivíduo começaram, aos poucos, a ganhar importância. Esta mudança foi identificada por Ariès (1977) em relação à maneira como as pessoas se relacionavam com a morte. Segundo este autor, as atitudes de cada indivíduo passaram a ser vistas como definitivas para o destino após o falecimento. Assim, aqueles que, ao longo de suas vidas, praticavam “boas ações”, compunham o grupo dos “justos”. Estes seriam salvos e teriam a ressurreição assegurada. Os que praticavam “más ações”, por outro lado, eram classificados como “malditos”. Estes não teriam direito à salvação. Deste modo, o que aconteceria após a morte passou a estar associado à biografia pessoal. O destino de todos deixou, então, de ser visto como igual, passando a pesar de maneira diferente os comportamentos de cada um ao longo da vida. Passou a haver dúvidas quanto à própria salvação, dúvidas estas que deram origem ao medo de não ser salvo após o falecimento. A morte se tornou, assim, fonte de temor. Não era qualquer morte, contudo, que

gerava preocupações, mas sim a própria morte. Por isso, Ariès (1977) chamou este período de “a morte de si mesmo”.

A ideia da morte como algo temível não surgiu repentinamente. Foi uma transformação a princípio sutil e imperceptível, que aconteceu ao longo de muitos séculos e se tornou evidente aos poucos. Por esta razão, o período da “morte de si mesmo” se estende dos séculos XI e XII até o XVIII. Ao longo desses oito séculos, surgiram novos costumes. Estes costumes revelam que o novo medo, embora aparentemente dissesse respeito apenas à própria morte, parece ter influenciado também a maneira como o falecimento de outras pessoas era experimentado. Isso porque, nesse período, o luto passa a ser vivido de forma diferente. O sofrimento, por exemplo, passou a ser uma parte importante do enlutamento. Considerava-se “natural” que uma pessoa enlutada pela morte de um ente querido sofresse. Desta forma, a dor deveria ser externada à sociedade mesmo que não fosse experimentada. Isso era feito principalmente pelo uso de roupas escuras, o que fazia parte de um modo mais contido de expressar o sofrimento. Desapareciam, portanto, as manifestações dramáticas que ocorriam no momento imediatamente após a morte. A dor era externada também de outra maneira: os familiares passavam por um período de reclusão durante o qual recebiam visitas de parentes e amigos. O objetivo dessas visitas era a amenização do pesar sentido, além de fazer com que os sobreviventes não se esquecessem rapidamente do falecido. Nestas ocasiões, podiam expressar seu sofrimento sem, no entanto, ultrapassar certos limites ditados pelas conveniências. O luto tinha duração estabelecida pelo costume, podendo ser reduzido ao mínimo por um novo casamento (Ariès, 1977).

O novo modo de se conceber a morte fez com que ela passasse, pela primeira vez, a ser associada a dois sentimentos: o temor e o sofrimento. Essa associação surgiu em decorrência de uma mudança social: a valorização das particularidades individuais. Vemos, portanto, que, conforme a sociedade se modifica, mudam também os sentimentos que um falecimento desperta.

As transformações do período da “morte de si mesmo” também afetaram a maneira como o cadáver e a decomposição eram pensados. A partir do século XV, estes passaram a ser vistos com horror, já que remetiam diretamente à morte, agora indesejada e temida. Não por coincidência, foi também nessa época que surgiram as efígies que prezavam pelo realismo, a ponto de serem feitas a partir de

máscaras modeladas pelo rosto do defunto. Essa parecia ser uma tentativa de manter o indivíduo com a mesma aparência com que morreu, como se a decomposição não tivesse ocorrido. Algo semelhante podia ser observado na arte funerária em que o falecido era retratado jazendo ou orando, como se ainda estivesse vivo (Ariès, 1977).

No século XVIII, novas transformações sociais levariam ao deslocamento da preocupação com a própria morte para a preocupação com a morte do outro. Vejamos como essa transição aconteceu.

2.2.1.3.

A morte do outro

A sociedade europeia do século XVIII atravessou uma importante mudança relativa à ideia de família. Até então, os casamentos existiam principalmente para atender interesses políticos e econômicos das famílias dos noivos. A escolha conjugal não era feita por aqueles que viriam a casar, mas pelos pais de ambos. O amor ou a afeição não eram, por conseguinte, critérios de escolha, assim como a falta deles não era motivo para separação. O afeto também não era importante na relação com os filhos. As crianças eram consideradas “pequenos adultos”, não se levando em conta as peculiaridades de sua faixa etária. A criação, na infância, era tarefa atribuída principalmente aos empregados, de modo que os filhos não recebiam muita atenção de seus pais. No século XVIII, século do romantismo, essa realidade se transformou. Surgiu um modelo de família baseado no sentimento e na afeição. A escolha conjugal passou a ser feita com base na afinidade entre homens e mulheres. O amor passou a ser valorizado tanto entre o casal como na relação entre pais e filhos. Passou-se a considerar que os membros de uma família deveriam ter afeto uns pelos outros.

Essas transformações alterariam a maneira de pensar a morte ao longo deste século e do seguinte. Isso porque os novos tipos de vínculos deram origem a uma nova relação com as separações, que se tornaram indesejáveis. Quando aconteciam, eram motivo de sofrimento. Por ser a morte uma separação irreversível, ela passou a ser vista como fonte de uma dor intolerável, dor esta que tornava a simples ideia de morte comovente. A importância que os relacionamentos afetivos ganharam e o sofrimento que a morte passou a provocar

geraram o temor frente à “morte do outro”, como Ariès (1977) denominou esse período. Nele, a preocupação com o próprio falecimento não era tão ressaltada quanto àquela relativa à perda de pessoas queridas.

A dor intolerável despertada pela morte gerou um modo específico de expressá-la. O cerimonial de morte no leito ainda existia e a presença de parentes, amigos e conhecidos continuava tendo importância. No entanto, durante o cerimonial passou a haver emoção, choro e súplicas. A morte passou, assim, a ser exaltada e dramatizada. À nova maneira de pensar a morte correspondia um novo tipo de luto. Enquanto antes ele poderia ser externado apenas em determinados contextos, agora passava a ser manifestado de maneira exagerada. Durante o luto, havia choros, desmaios e jejuns. Tudo isso revela a dificuldade de se aceitar a morte. As demonstrações de sofrimento definitivamente passaram a fazer parte do período de enlutamento, que tornava-se mais longo.

A valorização dos vínculos afetivos deu aos falecidos um novo *status*. Eles passaram a ocupar maior espaço no cotidiano dos vivos ao tornarem-se merecedores de homenagens expressas de modo concreto. Além das missas que já eram encomendadas anteriormente, o hábito de frequentar cemitérios passou a ser cada vez mais comum, surgindo ainda a prática de se depositarem flores nas sepulturas. Visitar o túmulo de alguém querido passou a ser comparável a ir à casa de um parente, onde há muitas recordações:

“Vai-se, então, visitar o túmulo de um ente querido como se vai à casa de um parente ou a uma casa própria, cheia de recordações. A recordação confere ao morto uma espécie de imortalidade, estranha ao começo do cristianismo” (Ariès, 1977, p.47).

O culto da memória dos falecidos aponta para a representação de uma sociedade composta simultaneamente por mortos e vivos, sendo os primeiros tão importantes e necessários quanto os segundos. As sepulturas passaram a ser vistas como representações dos entes queridos após seus falecimentos, e o jazigo tornou-se, pela primeira vez, uma forma de propriedade perpétua, exclusiva do defunto e de sua família.

A mais visível transformação da concepção de morte e dos comportamentos a ela relacionados aconteceu entre os séculos XIX e XX. Estas transformações nos levaram, finalmente, ao modo como entendemos a morte nos dias de hoje.

2.2.1.4. A morte interdita

Retomando o percurso histórico feito por Ariès, vemos que, no período da “morte domada”, a morte era vista de maneira tranquila, pensada como parte de uma “ordem natural”. A certeza da ressurreição fazia com que a morte não fosse fonte de medos ou preocupações. Seus ritos eram iniciados antes mesmo do falecimento e incluíam a participação de muitas pessoas da comunidade, considerada importante à época. A partir do momento em que a certeza da salvação foi posta em dúvida, surgiu o temor quanto ao próprio destino após a morte. Esse temor deu origem ao período da “morte de si mesmo”, quando a dor da perda passou a ser um elemento importante do enlutamento. Esta dor, no entanto, devia ser expressa apenas em situações específicas, como visitas de parentes e amigos. No momento seguinte, conforme o aspecto emocional passou a ser valorizado, “a morte do outro” se tornou fonte de inquietações. A morte passou a ser dramatizada e a ser externada à sociedade de maneira exagerada. O sentimento de saudade deu origem ao hábito de se homenagear os mortos, cuja memória passou a ser preservada.

No século XX, o sentimento de família e a valorização dos vínculos afetivos se intensificaram. A simples perspectiva de perder um ente querido passou a despertar sofrimento. A morte passou a estar associada à doença e à agonia, que se tornaram perturbadoras tanto para o enfermo quanto para sua família. O sofrimento experimentado passou a ser sentido como intolerável para ambas as partes. Surgiu, então, a ideia de que o moribundo e seus familiares deveriam ser protegidos dessa dor intensa. Em relação ao moribundo, isso passou a ser feito ocultando-se dele a verdade sobre sua real situação. Para que não sofresse, passou-se a evitar que ele tivesse conhecimento sobre seu estado e sobre a proximidade de sua morte. Em relação à família, a proteção se revela no afastamento do doente do cotidiano dos parentes. Tornou-se preferível conviver o mínimo possível com as emoções intoleráveis despertadas pela iminência da morte de um ente querido. Os momentos finais passaram, então, a ser vividos não mais em casa, mas no hospital. Argumenta-se que lá o enfermo pode ser melhor assistido, ainda que não haja mais nada a se fazer por ele. Assim, a “cerimônia

ritualística presidida pelo moribundo em meio à assembleia de seus parentes e amigos” (Ariès, 1977, p. 55), que havia em tempos anteriores, foi substituída pelos cuidados fornecidos pelo pessoal técnico do hospital.

Essa nova concepção de morte, tão diferente das anteriores, fez com que Ariès (1977) considerasse que a morte tomou o lugar do sexo como tabu principal da sociedade ocidental contemporânea:

“Antigamente dizia-se às crianças que se nascia dentro de um repolho, mas elas assistiam à grande cena da despedida, à cabeceira do moribundo. Hoje, são iniciadas desde a mais tenra idade na fisiologia do amor mas, quando não vêem mais o avô e se surpreendem, alguém lhes diz que ele repousa num belo jardim por entre as flores” (Ariès, 1977, p.56).

Alguns exemplos cotidianos nos permitem identificar a visão contemporânea da morte como tabu, especialmente se considerarmos os hábitos existentes no passado. A partir do século XX, pensar e falar no assunto com frequência é algo comumente visto como mórbido, pessimista e doentio (Ariès, 1977; DaMatta, 1991; Rodrigues, 2006). Em alguns lugares, como o Brasil, quando uma pessoa morre, o cerimonial de enterro tende a ser rápido, evitando-se velórios ou outros rituais que se prolonguem demais. Busca-se comentar o mínimo possível sobre o falecimento com os familiares mais próximos durante algum tempo. Isso por haver a ideia de que estes devem se distrair, “espairecer”, pensar em outras coisas etc.

É evidente que a essa nova forma de ver a morte correspondem mudanças nos ritos que até então existiam. Os rituais funerários passaram a se restringir às ações inevitáveis cujo objetivo principal é fazer o corpo desaparecer o mais breve possível. Estes rituais geralmente compreendem um velório, que dura poucas horas, e um rápido enterro. A nova rapidez se deve ao fato de ser o corpo o símbolo de que a morte, indesejável e perturbadora, realmente ocorreu. As cerimônias tornaram-se discretas e nelas evita-se externar a dor sentida. Esta dor, quando expressa “em excesso”, é considerada doentia. Podemos perceber essa nova atitude no hábito de se disfarçar o choro durante os funerais. Com essa finalidade são usados óculos escuros, como se as lágrimas não fossem algo a ser mostrado. Passou-se a evitar ainda outras manifestações aparentes de luto, como o uso de roupas escuras, que praticamente caiu em desuso. Muitas famílias passaram a desejar que as crianças não tivessem qualquer contato com a morte e

os rituais a ela associados. Tudo isso mostra como a morte se tornou quase um tabu, motivo pelo qual Ariès se refere a este período como “morte interdita”.

Essa “proibição” da expressão de sentimentos quando da perda de um ente querido, longe de significar indiferença, traduz uma dor frequentemente vivenciada como insuportável (Ariès, 1989). Se, no tempo da “morte domada”, as gesticulações exageradas eram suficientes para uma rápida resignação, agora o que ocorre é justamente o inverso: há uma contenção dos sentimentos que esconde um profundo ressentimento pela perda.

A interdição fez com que, em países onde a “revolução da morte” foi mais radical (como a Inglaterra), a cremação – um método rápido e permanente de fazer o corpo desaparecer – se tornasse uma forma de sepultamento bastante comum (Ariès, 1977 e Rodrigues, 2006). Os cerimoniais norte-americanos, no entanto, a princípio parecem se diferenciar do modelo descrito por Ariès, em que a morte deve ser escondida e o corpo deve sumir. Nesta cultura, o velório costuma ser mais longo, geralmente não se enterrando o corpo no mesmo dia ou no dia seguinte à morte, o que faz com que as pessoas tenham contato com o cadáver durante um tempo prolongado. No entanto, os chamados *funeral homes* e os serviços que estes oferecem revelam que, entre os norte-americanos, a morte também é perturbadora (Ariès, 1977; DaMatta, 1991; Rodrigues, 2006). Os *funeral homes* são os locais onde o corpo costuma ser velado durante dias. A intenção dessas instituições é atenuar o sofrimento gerado pela morte. São ambientes que se parecem com casas de festas, onde busca-se transmitir a sensação de se estar em um coquetel ou vernissage (Rodrigues, 2006). O corpo é “preparado”, sendo muitas vezes embalsamado e maquiado de maneira a dar ao cadáver a impressão de estar vivo e saudável: “em casos extremos, mas não raríssimos, o morto é colocado em posição de vivo, ‘falando’ ao telefone, sentado em seu escritório, maquiado, de óculos, pernas cruzadas, às vezes sentado em sua sala de visitas” (Rodrigues, 2006, p.81). DaMatta (1991) e Rodrigues (2006) consideram que todo esse disfarce revela uma maneira radical de livrar-se do morto, deixando-o com a aparência de alguém que apenas repousa. Para Ariès (1977), há uma sutil diferença entre as atitudes americanas e o comportamento ocidental em geral: nos Estados Unidos não há a intenção de fazer a morte desaparecer, mas de maquiá-la, transformá-la, sublimá-la. De uma maneira ou de outra, percebe-se que a morte é fonte de incômodos também neste país.

A morte interdita, do século XX, conclui a história da morte no Ocidente descrita por Ariès (1977). Ao longo dos 15 séculos apresentados por este autor, fica claro que transformações sociais geraram determinadas concepções de morte. Cada uma destas concepções, por sua vez, deu origem, como vimos, a certos modos de se comportar quando do falecimento de alguém. Apesar das notáveis diferenças entre os períodos descritos por Ariès, todos eles possuem um elemento em comum: o fato de a morte gerar rituais. Isto, porém, não acontece apenas no Ocidente. Em todas as culturas conhecidas o falecimento de uma pessoa dá origem a uma série de ritos. Por este motivo, os rituais serão o assunto da próxima seção.

2.2.2.

A morte e seus rituais

Na primeira parte deste capítulo, mencionei que o universo simbólico de uma cultura faz com que a realidade predominante seja sentida como estável. As religiões e os ritos – que fazem parte do universo simbólico – colaboram para essa sensação de estabilidade, fazendo com que as realidades marginais não sejam vivenciadas de maneira tão aterrorizante. Dentre as realidades marginais, a morte é a que mais abala a realidade predominante. Isso porque, em uma sociedade, o falecimento de um indivíduo produz nos demais a sensação de que a sobrevivência de todo o grupo está ameaçada (Durkheim, 1912/1996; Hertz, 1907/2004; Rodrigues, 2006; Jankélevitch, 1966): “parece que toda a comunidade se sente perdida, ou ao menos diretamente ameaçada pela presença de forças antagônicas: a base de sua existência é abalada”⁸ (Hertz, 1907/2004, p. 208). Para se recuperar deste abalo, a sociedade deve se mobilizar para restabelecer o estado anterior e garantir sua sobrevivência. Essa mobilização é feita através dos rituais. Eles serão necessários para o grupo se reunir e emergir fortalecido após a perturbação causada pela morte de um de seus membros: “se existe pranto em comum, é que uns sempre podem contar com os outros e a coletividade, apesar do golpe que sofreu, não está desmantelada” (Durkheim, 1912/1996, p. 440). Na religião Católica, por exemplo, existem missas que são rezadas sete dias e um mês

⁸ “It seems that the entire community feels itself lost, or at least directly threatened by the presence of antagonistic forces: the very basis of its existence is shaken” (tradução minha).

após o falecimento. Essas ocasiões são uma maneira de homenagear o morto, mas também de agregar as pessoas que eram próximas do falecido. É um modo de os vivos se unirem e resistirem à ameaça que a morte de seu ente querido representa. Assim, os rituais apaziguam toda a força do medo, desânimo e desmoralização. Promovem, de uma maneira poderosa, a reintegração da solidariedade abalada do grupo (Van Gennep, 1909/1978; Hertz, 1907/2004, Malinowski, 1925/2004). Os ritos asseguram, portanto, a estabilidade da realidade predominante, afastando a ameaça que a morte representa.

A função dos rituais, no entanto, vai além da garantia da sobrevivência da sociedade. Em geral, executar ritos é uma maneira de fazer com que os vivos se sintam seguros de que a “alma” do falecido passará para o “mundo dos mortos”. Essa passagem é importante por dar, a quem fica, a certeza de que o morto “descansará em paz”. No entanto, no imaginário social a “alma” não chega “do outro lado” assim que uma pessoa deixa de viver. Para que isso aconteça, é necessária a participação dos vivos, que, através de ritos, “ajudarão” o falecido na passagem. Nos rituais cristãos e nos judaicos os vivos participam pedindo que Deus guarde e proteja a alma do falecido. Em outras culturas, especialmente no passado, a ajuda dos vivos se dava de maneira mais concreta. Entre os antigos egípcios, gregos de várias épocas, celtas e polinésios era costume equipar o falecido com roupas, comida, armas, artefatos, amuletos etc. Este era o material considerado necessário para que ele fizesse uma “viagem” segura (Van Gennep, 1909/1978).

Os ritos de passagem relativos à morte possuem, portanto, uma dupla função: restabelecer a sociedade abalada pela perda e garantir, no imaginário coletivo, a chegada do falecido ao mundo dos mortos. Segundo Van Gennep (1909/1978), os ritos de passagem em geral compreendem três etapas: separação, liminaridade e reintegração. No caso dos ritos que decorrem da morte, a primeira etapa é quando o morto é simbolicamente desligado do domínio dos vivos. Os velórios são rituais ilustrativos desse momento, pois indicam que o recém-falecido mudou de status diante da sociedade. A separação é um movimento que pode ser visto por dois ângulos: o morto deve ser separado da sociedade, mas a sociedade também deve se diferenciar do morto e sobreviver. O segundo momento, chamado de liminaridade, é um estado intermediário, em que o sujeito já deixou o mundo dos vivos, mas ainda não pertence ao dos mortos. Por estar a “alma” em transição,

são necessárias determinadas providências para que a “passagem” seja feita com sucesso. Esse momento é tão importante que geralmente os ritos liminares são os que têm maior duração e complexidade. Assim, no catolicismo, por exemplo, são realizadas missas de sétimo dia, de um mês, entre outras possíveis cerimônias. A sociedade também está nesse estado marginal, no qual se encontram principalmente as pessoas que eram mais próximas do morto. Em muitas culturas, elas devem ficar isoladas das demais, pois seu estado é considerado “perigoso” e até mesmo “contagioso”. Finalmente, a terceira etapa – a reintegração – é quando se considera que o falecido atingiu o reino dos mortos. Nesse momento, o grupo social pode retomar a vida normal, restabelecendo sua paz e se reafirmando. Desta maneira, os ritos funerários podem ser vistos como ritos de transição tanto para os vivos como para os mortos. Quando concluídos, os vivos restabelecerão a sociedade abalada e os mortos terão ingressado em sua morada definitiva (Van Gennep, 1909/1978).

O tempo necessário para que uma sociedade se recupere de uma perda e para que considere que o falecido chegou ao mundo dos mortos corresponde ao período em que os vivos estarão em luto. Um grupo social enlutado tem determinadas características que serão apresentadas a seguir.

2.2.3. O luto

A morte física não é suficiente para que qualquer sociedade considere um de seus membros completamente extinto imediatamente após sua morte (Hertz, 1907/2004; Van Gennep, 1909/1978; Bloch e Parry, 1982; Rodrigues, 2006). Isso porque a morte representa o desaparecimento de um ser social, a destruição de alguém que se relacionava com os outros e que era importante para a consciência coletiva (Hertz, 1907/2004; Rodrigues, 2006). Há, portanto, uma discrepância entre o evento físico da morte e seu reconhecimento social (Bloch e Parry, 1982). É o que Hertz expressa de maneira clara:

“O simples fato da morte não é suficiente para consumá-la na mente das pessoas: a imagem daquele que faleceu recentemente ainda é parte do sistema de coisas desse mundo e se desvincula dele gradualmente, através de uma série de separações internas. Não conseguimos considerar o falecido como morto imediatamente: ele é parte de nós mesmos, botamos muito de nós mesmos nele e a participação na vida social cria laços que

não podem ser desfeitos em um dia. A 'evidência factual' é atacada por um contrafluxo de imagens, desejos e esperanças. A evidência se impõe apenas gradualmente e apenas ao fim desse conflito prolongado desistimos e acreditamos na separação como algo real⁹” (Hertz, 1907/2004, pp.209-210).

O tempo que transcorre até que a sociedade considere o morto como tal é o período durante o qual ocorre o luto. Sua duração é determinada pelos costumes de cada cultura e pode variar conforme o status do morto. O luto por um chefe de estado, por exemplo, geralmente dura mais tempo do que o decorrente da morte de uma pessoa comum, por ser o primeiro considerado mais importante para a sociedade que as pessoas em geral (Hertz, 1907/2004; Durkheim, 1912/1996). A relação que havia com o morto também influi na duração do luto. Os familiares mais próximos geralmente permanecem enlutados por um período maior do que as demais pessoas.

Durante esse tempo, enquanto a morte “não está completa”, a presença da pessoa que morreu permanece sendo sentida ainda por algum tempo, mesmo que ela concretamente não esteja mais entre os vivos. Há sociedades que chegam a tratar o falecido como se ele estivesse vivo. Nas culturas “primitivas” da Oceania estudadas por Hertz, por exemplo, os vivos levam comida para o morto, seus parentes e amigos lhe fazem companhia e conversam com ele (Hertz, 1907/2004). Há ainda povos do ártico, estudados por Van Gennep (1909/1978), em que as mulheres, parentes do morto, fazem uma boneca com sua imagem. Devem vesti-la, banhá-la e alimentá-la todos os dias por dois anos e meio se o falecido é um homem, e por dois anos se é uma mulher.

Assim como a duração do luto é estabelecida pelos costumes, os sentimentos experimentados ao longo deste período também são frutos do meio social. Nas palavras de Hertz:

“Quaisquer que sejam seus sentimentos individuais, eles [os vivos] devem mostrar sua tristeza durante determinado período, mudar as cores de suas

⁹ “The brute fact of physical death is not enough to consummate death in people’s minds: the image of the recently deceased is still part of the system of things of this world, and looses itself from them only gradually by a series of internal partings. We cannot bring ourselves to consider the deceased as dead straight away: he is too much part of our substance, we have put too much of ourselves into him, and participation in the same social life creates ties which are not to be severed in one day. The ‘factual evidence’ is assailed by a contrary flood of memories and images, of desires and hopes. The evidence imposes itself only gradually and it is not until the end of this prolonged conflict that we give in and believe in the separation as something real” (tradução minha).

*roupas e modificar os padrões de sua vida usual. Assim, a morte tem um significado específico para a consciência social; ela é objeto de uma representação coletiva. Essa representação não é nem simples nem imutável (...)*¹⁰” (Hertz, 1907/2004, p.197).

Hertz (1907/2004) e Durkheim (1912/1996) foram os primeiros a mencionar o fato de a expressão de sentimentos nos ritos funerários não ser espontânea como parece, mas determinada socialmente. Para Durkheim,

“as pessoas se lamentam, não simplesmente porque estejam tristes, mas porque são obrigadas a se lamentar. É uma atitude ritual que se deve adotar por respeito ao costume, mas que em larga medida é independente do estado afetivo dos indivíduos” (Durkheim, 1912/1996, p. 435).

Para Mauss (1921/2001), discípulo de Durkheim, os choros e os outros os tipos de expressões de sentimentos são fenômenos essencialmente sociais, não-espontâneos e de caráter obrigatório. Para o autor, uma prova disso é que há mortes que despertam mais e outras que despertam menos emoções. Na sociedade brasileira, por exemplo, a morte de um idoso é de certa forma esperada. Por isso ela geralmente não gera a mesma comoção que a de um jovem que falece abruptamente.

O fato de os sentimentos demonstrados serem determinados socialmente não significa, no entanto, que os enlutados estejam apenas simulando, não sentindo efetivamente o que expressam: “Tudo é, ao mesmo tempo, social, obrigatório e, todavia, violento e natural; rebuscamento e expressão da dor vão juntas” (Mauss, 1921/2001, p.330). Para Morin (1976), a dor demonstrada de maneira obrigatória revela a existência de uma emoção original. Assim, a tristeza e a dor exageradas não significam que estes sentimentos não sejam verdadeiramente sentidos durante o cerimonial.

O luto pode ser visto de dois modos: como um processo social e como um processo individual. O processo social corresponde ao que abordei nesta seção. Diz respeito à maneira como os membros de uma determinada cultura devem reagir quando da morte de uma pessoa e aos sentimentos despertados pelo falecimento. O processo individual corresponde ao que se passa internamente, no psiquismo de cada indivíduo. Ambos os processos se inter-relacionam, já que

¹⁰ “Whatever their personal feelings may be, they have to show sorrow for a certain period, change the colour of their clothes and modify the pattern of their usual life. Thus death has a specific meaning for the social consciousness; it is the object of a collective representation. This representation is neither simple nor unchangeable” (tradução minha).

indivíduos estão inseridos em contextos sociais específicos. No próximo capítulo, me dedicarei a estudar o processo psicológico de luto.