

## A identidade da morte e do morrer

*Pedro Cáceres<sup>1</sup>*

### Resumo

Este artigo foi erigido não com a finalidade de aprofundar ou esgotar o tema, pois este feito seria impossível por se tratar de algo tão denso e complexo. Observo o tema proposto repleto de nervuras, inúmeros tentáculos de um polvo mítico, um oceano largo e profundo que quanto mais exploramos, mais descobrimos outros desdobramentos, em uma sequência infinita. Foram feitos inúmeros convites para variados pensadores da antropologia, da filosofia, da sociologia, da historiografia, da poesia, entre outros, com a finalidade de abarcar vários olhares para que o objeto estudado se revelasse, na medida do possível, diante das idiosincrasias de cada lente. Por uma questão didática resolvi separar as abordagens em quatro campos de concentração: o primeiro descreve o nascimento da identidade do ser humano em um longo processo de hominização e a construção da morte, em seu arcabouço simbólico, como elemento transcendental. No segundo campo trabalhei o processo de conscientização da vida e, por conseguinte, da morte. Descrevendo por quais vias a identidade da morte é elaborada pelo homem e de que forma o medo deste fenômeno força o nascimento de singulares leituras do mundo (mitologia, religião, filosofia e ciência). No terceiro campo, a identidade da morte é construída e reconstruída no dinâmico processo histórico. Na quarta e última parte a identidade da morte é inserida no contexto pós-moderno, em que a mesma é construída e dissolvida na fluidez e na velocidade imposta pelo contexto liquefeito.

**Palavras-Chave:** Identidade, morte, processo civilizatório, pós-modernidade.

### Abstract

This article was not erected in order to deepen or finish the subject, because it is something so dense and complex that would be impossible. I notice the theme full of ribs, numerous tentacles of a mythical octopus, a large and deep ocean, the more we explore, the more we discover other developments, in an infinite sequence. Numerous invitations were made to various thinkers of anthropology, philosophy, sociology, historiography, poetry, among others. This in order to encompass various perspectives to that the object studied revealed, to the extent possible, given the idiosyncrasies of each lens. For a didactic issue I decided to separate the approaches into four camps: the first describes the birth of the identity of the human being in a long process of hominization and the construction of death, in its symbolic framework, as a transcendental element. In the second field I worked the process of awareness of life and, consequently, of death. Describing the process by which the identity of death is elaborated by man and how the fear of this phenomenon forces the birth of unique world readings (mythology, religion, philosophy and science). In the third field, the identity is constructed and reconstructed in the dynamic historical process. In the fourth

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO

and last part the identity of death is inserted in the postmodern context, in that it is built and dissolved on fluidity and speed imposed by the liquefied context.

**Key words:** identity, death, civilizing process, postmodernity.

### **Hominização – o nascedouro da identidade do ser e da morte**

*“Esta a morte perfeita, nem lembranças, nem saudade, nem nome sequer. Nem isso...” Lygia Fagundes Telles (Venha ver o pôr-do-sol).*

Ao longo do processo de hominização se inseriu, progressivamente, no comportamento da espécie humana, uma peculiar capacidade de abstração. No transcorrer do largo Período Paleolítico<sup>2</sup>, as inúmeras etapas de evolução transformaram seres frágeis, física e intelectualmente (*australoptecus africanos*, *afarensis*, entre outros), em seres com maiores vantagens na dura necessidade de sobrevivência e adaptação, entre eles: o *homo-habilis*, o *homo-herectus*, o *homo-sapiens* e, finalmente, há cerca de cento e vinte mil anos, o *homo sapiens moderno/homo sapiens-sapiens*. É válido ressaltar que esta vantagem não está ligada à força muscular, sendo que um chimpanzé possui a força, em média, de seis homens adultos. A vantagem consiste no aumento gradativo da massa cefálica e, por conseguinte, de uma maior *intellegere*<sup>3</sup>. Segundo o antropólogo William R. Leonard, as mudanças no hábito alimentar, destes primitivos ancestrais humanos, provocou qualitativas transformações em seus cérebros. Não apenas em um maior volume, mas em uma maior complexidade (desenvolvimento de sinapses).

Como teria evoluído esse cérebro tão energeticamente dispendioso? Uma teoria, desenvolvida por Dean Falk, da State University of New York, Albany, sustenta que o bipedalismo permitiu aos homínídeos resfriar o sangue cranial e, conseqüentemente, liberar o cérebro sensível do calor de temperaturas agressivas que haviam colocado em cheque o seu tamanho. Suspeito que vários fatores estiveram em jogo, mas a expansão do cérebro quase que certamente não teria ocorrido se os homínídeos não tivessem adotado uma dieta suficientemente rica em calorias e nutrientes, para suportar os custos associados.

<sup>2</sup> Período que se estabelece a cerca de 2,5 milhões a.C., em que os primeiros homínídeos começaram a realizar os primeiros artefatos em pedra lascada (ou pedra velha), destacando-se de todos os outros animais, até cerca de 10 mil a.C., em que houve a chamada Revolução Neolítica (Idade da Pedra Nova).

<sup>3</sup> A maioria dos pesquisadores, deste campo, atribui à ingestão de carne na dieta desses homínídeos, como fator determinante na sua evolução neorocognitiva.

Estudos comparativos em animais vivos sustentam essa afirmação. Além de todos os primatas, espécies com cérebros maiores ingerem alimentos mais ricos; os humanos são um exemplo extremo dessa correlação, ostentando o maior tamanho relativo de cérebro e a dieta mais variada. Conforme as análises recentes de Loren Cordain, da Colorado State University, os caçadores-coletores contemporâneos obtêm, em média, 40 a 60% de energia da carne, do leite e de outros produtos de origem animal. Faz sentido, então, que, para o antigo *Homo*, adquirir mais matéria cinzenta significou procurar alimentos energeticamente mais densos. (LEONARD, 1994)

Além de todas as capacidades motoras e cognitivas, as primeiras expressões artísticas foram realizadas no final do Paleolítico, entre elas a pequena escultura da Vênus de Willendorf, datada entre 24000 e 22000 a.C.. As formas corpóreas da vênus expressam uma rica e instigante silueta feminina que remete, para muitos especialistas, à uma exaltação da fertilidade e da vida. Esculpir uma figura que representava as formas femininas de maneira exacerbada é, guardando as devidas proporções, demonstrar uma afirmação identitária de grupos humanos que inauguraram e aproximaram duas realidades até então desconexas na perspectiva da evolução.

Em primeiro lugar, a realidade da natureza, vista como temerosa, secreta, poderosa, em que, um novo olhar foi construído, olhar que Rudolf Otto (1985) chamou de relação com o *mysterium tremendum*, o sagrado. Em segundo lugar, a realidade de um novo ser capaz de abstrair outras realidades da realidade material: o *sapiens-sapiens* e sua visão sobre ele próprio e sua correlação com o *mysterium tremendum*. Houve, em algum momento, no processo de hominização, uma luz que – evidentemente – levou milênios para ficar pronta e outros tantos para acender sua fagulha incendiária que transformou e ilustrou a visão de mundo dos *humanus* (fogo que formou a consciência ancestral). A intersecção destes lugares distintos, a percepções de si, do mundo – agora mágico – e do sagrado que é, também, transcendente (visão animista), forjou um cordão umbilical tencionando duas realidades até então separadas. No campo das interações transrelacionais<sup>4</sup> houve o contato do ser humano com uma realidade, até então, desconexa da materialidade imanente. Eclodiram da crisálida um ser além do ser e um mundo além do mundo. Deste novo terreno sagrado e profano, nascem novas identidades: a identidade do homem caçador, do homem artista, do homem religioso. A

<sup>4</sup> Transrelacional pressupõe a relação com as representações metafísicas.

identidade da pedra sagrada, do lugar sagrado, do totem que é a representação sagrada do grupo. A pedra é sagrada mais não deixa de ser pedra (Eliade, 1982), todavia ganha um aspecto que transcende seu ser imamente. O homem caçador não é apenas um animal que caça para nutrir suas necessidades biológicas, a caça ganha aspectos sagrados, se torna um rito, uma celebração diante das forças abstratas.

Todas as espécies se relacionam com o seus ambientes, se reproduzem, nascem, crescem, lutam pela sobrevivência e perpetuação; se alimentam, bebem, adoecem e morrem. Mas a espécie humana é a única que vai além das relações físicas. O ser humano tornou-se humano justamente porque se deslocou do ponto comum às outras espécies. Formou-se humano devido a capacidade de abstrair sua própria imagem, representá-la, integrá-la, transrelacioná-la com um mundo encantado. Criando uma ponte simbólica entre duas realidades distintas, que se tocam e se comunicam. A partir deste longo percurso *bio-neuro-histórico*<sup>5</sup> os hominídeos alcançam a transcendência e passam a dialogar com um mundo metafísico.

Uma forte evidência da visão transcendental do mundo são as pinturas rupestres. Estes registros históricos são como espelhos d'água refletindo de forma ondular o que havia de mais íntimo em nossos ancestrais. Não há exatidão, porém são fortes os indícios de que as pinturas rupestres sejam parte de rituais mágicos que representavam a natureza circunscrita. Estas pinturas produzidas em grutas, cavernas e rochas podem ter começado como uma simples forma de retratação de animais integrados à vivência de inúmeros grupos hominídeos, em locais e tempos distintos. No transcorrer de milênios os fios das teias cognitivas se tornaram mais e mais diversos e complexos, constituindo um arcabouço metanatural. As provas destes “milagres” produzidos por mãos primitivas se encontram perpetuados nos genes da humanidade e nas mensagens deixadas para as gerações vindouras pela via dos patrimônios pré-históricos<sup>6</sup>.

Estas manifestações do imaginário são conexões entre dois mundos, o mundo que emanava no cotidiano e o mundo transcendente que compunha o simbolismo dos

<sup>5</sup> Alterações e desenvolvimentos do corpo biológico, em especial na neurologia, ocorridos durante um largo período histórico.

<sup>6</sup> Publicado em 2012 no periódico científico Science, um importante estudo analisou 50 pinturas em 11 cavernas no norte da Espanha, em especial das cavernas de Altamira, El Castillo e Tito Bustillo, consideradas patrimônios da humanidade pela UNESCO. Estas pinturas são mais antigas do que se pensava, datam de mais de 40 mil anos e podem ser expressões dos Neandertal.

nossos ancestrais. Sobre o poder e a influência do imaginário, afirma Swain, (1993, p. 48):

O imaginário trabalha um horizonte psíquico habitado por representações e imagens canalizadas de afetos, desejos, emoções, esperanças, emulações; o próprio tecido social é urdido pelo imaginário – suas cores, matizes, desenhos reproduzem a trama do fio que os engendrou. O imaginário seria condição de possibilidade de realidade instituída, solo sobre o qual se instaura o instrumento de sua transformação.

Essas manifestações são fortes indícios da interação dos hominídeos como a *physis* que se expressava como força contingente e transcendente. As esculturas, as pinturas forjadas por mãos hábeis e por ricos imaginários foram decisivos nos primeiros passos dados pelos grupos humanos na edificação de um mundo encantado. A evolução atribuiu aos humanos uma peculiar característica, como diz Eliade:

Se o Mundo lhe fala através de suas estrelas, suas plantas e seus animais, seus rios e suas pedras, suas estações e suas noites, o homem lhe responde por meio de seus sonhos e de sua vida imaginativa. (ELIADE, 2002, p.126).

O processo de hominização não foi apenas uma interação movida por instintos, programação determinada pelo código genético em evolução, mas por um alcance muito maior: a capacidade de deliberação, de autonomia frente aos comandos dados pelo determinismo biológico. É certo que desvencilhar o avanço neurológico dos ganhos psíquico-cognitivos e transrelacional é um erro. Pois na medida em que a massa cefálica crescia não apenas em volume, mas em complexidade (novas conexões sinápticas), a espécie humana prosseguia na direção da luz, fora da caverna obscura de Platão, distante do Jardim do Éden, afinal, as criaturas já haviam provado do fruto da ciência (Gênesis, 3,7). Este passo mítico e histórico foi fundamental para a construção da identidade desses ancestrais, ela se fez única em meio à complexa teia perene da vida.

Deixar marcas, permanecer mesmo estando ausente, rasgar o seio da terra, inserir sulcos profundos em rochas sólidas, tatuar cenas de caça, danças ritualísticas fixadas em pares naturais, não seriam formas simbólicas de imortalidade? As esculturas, as pinturas primitivas, as primeiras urnas fúnebres, o modo como o corpo era disposto em sua última morada. Os objetos pessoais, o personalismo em que cada indivíduo era

sepultado, indica fortemente que a vida deveria ser muito mais e muito além do que o fim da matéria. A morte passou a ser temida não como um animal a teme. Não como uma reação instintiva de sobrevivência, mas como força metafísica. A conscientização da morte presenteou o ser humano com uma visão singular sobre a vida. O saber sobre a morte forçou a criação de mecanismos de defesa, mas como vencer o invencível? Como derrotar um fenômeno capaz de suplantar qualquer forma de vida? Era preciso olhar além das aparências físicas, além do mundo das sombras. Outras realidades deveriam existir, outros mundos, talvez lugares perfeitos como o Mundo das Ideias de Platão, o paraíso prometido pelos messias, o Nirvana, quem sabe, o Valhalla dos Guerreiros vikings. Cada grupo, cada povo, tribos, clãs, civilizações, cada qual diante do medo da morte se inspirou para vencê-la, mesmo depois da morte.

### **A identidade frente à tomada de consciência – A morte como musa inspiradora**

As abelhas que fabricavam mel há cem mil anos, continuam a fabricá-lo da mesma forma. Não alteraram os meios pelos quais o mel é produzido, não promoveram levantes sociais, não lutaram por melhores condições de trabalho, enfim, não erigiram identidades que marcaram suas pegadas no tecido das memórias. Humanos, eis a única espécie que constitui e registra no cartório historiográfico as suas impressões digitais, as suas identidades. Todavia a capacidade de refletir e relacionar-se com o outro, o mundo e consigo fez do homem um ser único para o seu bem e, talvez, para o seu mal. Nas palavras de Schopenhauer (2000) a tomada de consciência torna sombria a vida do homem, pois este começa a questionar a sua existência e a finitude da mesma. A morte deixa de ser um fenômeno apenas natural, ganhando status de força misteriosa, mágica, encantada e que passa a ser, de diferentes formas, em distintos períodos, simbolizada, ritualizada, mitificada e sacralizada. Esta força inexorável, inegociável é arremessada para o alto, torna-se desconhecida, obscura, temida, porém inspiradora ao ponto de ser a musa da religião, da filosofia e da ciência, como afirma Schopenhauer:

A morte é propriamente o gênio inspirador, ou a musa da filosofia, pelo que Sócrates a definiu como προετοιμασία για τον θάνατο [preparação para a morte]. Dificilmente se teria filosofado sem a morte. Por conseguinte, é justo que uma consideração especial

sobre ela tenha um lugar aqui, no fecho do último, do mais sério e do mais importante de nossos livros. (SCHOPENHAUER, 2000).

Na metafísica da morte: sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si, o filósofo Arthur Schopenhauer (2000) expõe o campo da existência, separando o mundo do animal e a visão de mundo do homem. O animal não possui consciência sobre a morte, deste modo não se angustia, não sofre e, portanto, não a teme. Porém o homem possui consciência da mesma, temendo-a profundamente. Mas da mesma forma que o pavor da morte é um grande mal, transformado a existência em um infundo transtorno, a natureza se encarrega de oferecer um...

“...remédio ou, ao menos, uma compensação. Deste modo a mesma reflexão, que originou o conhecimento da morte, ajuda também nas concepções metafísicas consoladoras, das quais o animal não necessita, nem é capaz. Sobretudo para esse fim estão orientadas todas as religiões e sistemas filosóficos, que são, portanto, antes de tudo, o antídoto da certeza da morte, produzido pela razão reflexionante a partir de meios próprios. O grau, todavia, em que se atinge esse fim é bastante diverso, e com certeza uma religião ou filosofia capacitará o homem, muito mais do que outra, a encarar com um olhar tranquilo a face da morte”. (Schopenhauer, 2000).

Para o filósofo a religião atribui sentido ao existir e acalenta a *paura* provocada pela consciência sobre a morte. A morte é musa inspiradora não apenas da religião, mas de todos os mecanismos de sustentação e atribuição de força e sentido para o viver. Schopenhauer cita seu cão *Atma* (alma), descrevendo dedutivamente que o mesmo guardava fresco em seu ser a ancestralidade de tantos outros cães, incluindo a de Argus, o fiel cão do grande herói heleno, Ulisses. Por conseguinte, somos o fruto de gerações passadas e as sementes de gerações vindouras, que vencerão a nossa morte. Deste modo, não há morte absoluta, o que há é a morte do corpo, porém seu “espírito”, sua vivência, suas experiências, sua geração viverá em outras gerações que ainda estão por vir. Podemos refletir que todos os gregos, contemporâneos do implacável guerreiro Aquiles, juntamente com ele, estão mortos, mas vivem frescos, suaves e profundos nas raízes e nos troncos rijos e sólidos de nossos dias.

Diante de dois caminhos inversamente proporcionais, Aquiles teve que escolher entre não ir para a Guerra contra *Ιλιον* [Ίλιον (*Τρωικός Πόλεμος*, Guerra de Tróia)], ou ir e



combater ombro a ombro com seus irmãos helenos. Se optasse por não ir, sua vida seria longa, cercada de tranquilidade e ternura. Teria filhos, netos, bisnetos, porém o tempo tal qual o crocodilo de Peter Pan, devoraria seus dias, dando-lhe a velhice em uma morte lenta. Seus filhos também seriam varridos pelo aspirar das memórias, seus bisnetos teriam uma visão turva do bisavô, os tataranetos não possuiriam a mínima noção de quem fora Aquiles. Este estaria morto, definitivamente sepultado no esquecimento. Mas sua escolha seguiu outro viés, Aquiles abraçou a guerra como um amante sedento, batalhou combates memoráveis, foi o mais destemido dos guerreiros, fez do campo de batalha a sua escrita de sangue. Morreu jovem, porém milênios se passaram e Aquiles se mantém vivo tal qual um deus. Lembra-nos Werner Jaeger (1989):

A *Iliada* deve à trágica figura de Aquiles o não ser para nós um venerável manuscrito do espírito guerreiro primitivo, mas sim um monumento imortal para o conhecimento da vida e da dor humana.

Para os gregos clássicos a única forma de alcançar a imortalidade era ser tocado por um deus. A presença de uma divindade na vida de um mortal se fazia notar na medida em que este se destacava em algum campo. Sendo na política, nas artes, na guerra, na filosofia. Por esta razão, figuras como Sólon, Péricles, Clístenes, Sófocles, Aristófanes, Aquiles, Ulisses, Heitor, Sócrates, Platão e Aristóteles, estão vivos e ajudam a forjar essa geração.

Contribuindo com este raciocínio, Martin Heidegger (2012), no cerne de sua obra *Ser e Tempo*, nos coloca uma aporia: de que maneira identificar o *dasein* daquele que morreu? Como conceber o Ser-aí, o Ser-aí-no-mundo, diante da inexorabilidade, da factualidade da morte, do ser que deixou de ser? O ser do homem não consiste em uma presença simplesmente material no mundo, mas de um Ser-aí (*Dasein*). O morto é aquele que não se encontra, é o ausente, deste modo, como pode ser concebido com *dasein*? Mas a própria existência do *dasein* é a existência para a morte (Ser-para-a-morte). A morte é a concretização da existência, segundo o pensador. Porém a morte não cessa o estado de ser-aí-no-mundo, o *dasein* não passa a ser um simples objeto, pois isso seria impossível. Afirma Heidegger:



Em tal ser-com com o morto, o finado ele mesmo já não é factualmente “aí”. Contudo, o ser-com significa sempre ser-com-um-outro no mesmo mundo. O finado abandonou e deixou para trás o nosso “mundo”. A partir desse mundo, os que ficam ainda podem ser com ele. (HEIDEGGER, 2012).

É notório que o morto esteja morto, que a sua presença em seu velório seja a sua ausência, porém o ausente é presente nas lembranças, nas memórias dos, ainda, vivos. A identidade do ser não desaparece com a sua morte, sua identidade permanece viva na vida de todos aqueles que compartilharam da sua existência. O ser-no-mundo é o ser-no-e-com-o-outro. Mesmo querendo, mesmo forçando a eliminação do outro, não há como o ser deixar de ser, pois ele é o que sempre foi: no-mundo e eternamente, no-outro.

Por meio de outras lentes, o filósofo Paul Ricoeur (2012) em sua obra: *Vivo até a morte*, debruça sobre suas reflexões diante da morte do outro que alerta para a morte de si. O momento do luto, ou da assistência ao moribundo força o imaginário a ouvir o chamado da morte que lança seus dedos descarnados na direção dos vivos, fazendo-os pensar: “*qual será o próximo?*” Ricoeur promove uma análise instigante sobre o sentido da ressurreição ao classificá-la em duas: uma ressurreição horizontal, em que as memórias, as vivências do morto passam a existir nas lembranças e, principalmente, o morto se torna vivo mediante a transmissão, recepção e substituição das palavras do falecido, que passa a viver transmudado nos vivos; e uma ressurreição vertical em que um deus suficientemente poderoso é capaz de recapitular toda a vivência do morto no seu momento presente, fazendo-o ressuscitar. O dia de finados é para Ricoeur um momento ímpar para observar que o morto não parte totalmente, ele vive e sua identidade permanece, mesmo que de forma alterada, nos vivos.

O dia de Finados. O lugar da sepultura, entre os critérios de humanidade, ao lado da ferramenta, da linguagem, da norma moral e social, atesta a antiguidade e a persistência deste fato certo [?]: não nos desfazemos dos mortos, nunca nos livramos deles. (RICOEUR, 2012).

Seria interessante uma conversa entre Paul Ricoeur e Manuel Bandeira, poeta que trabalhou por demais o tema da morte. Em um de seus poemas, Bandeira diz que

se morre de inúmeras formas. Morre-se no corpo, na finitude da matéria, restando apenas um nome na lápide, uma lembrança turva do morto, para os vivos; morrer-se no nome, no momento em que alguém passa e lê na lápide o nome de quem foi, certa vez, um homem. Ao ler o nome o leitor se questiona: quem foi? Morre-se mais profundamente, aquele que morrer sem ao menos deixar um nome.

### **A construção e a reconstrução das identidades da morte**

O medo da morte reside justamente no fato de ser a morte o fim, a perda inegociável, adeus definitivo. Ter o nome em uma lápide, escrever um epitáfio, deixar um legado, participar e existir nas memórias são formas de não morrer, de persistir na existência. Sobre o medo e a luta para escamotear a morte, diz Delumeau:

No entanto o medo é ambíguo. Inerente à nossa natureza, é uma defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um reflexo indispensável que permite ao organismo escapar provisoriamente à morte. (DELUMEAU, 1989, p. 19).

Jean Delumeau (2003), em sua clássica obra: *O pecado e o medo* – a culpabilização no Ocidente, afirma que o medo é uma das mais fortes paixões humanas, uma paixão que para muitos é desprezível, mas não é possível negar que, indiferentemente à época, à cultura, à sociedade ou à crença, o ser humano sempre temeu o conhecido (sagrado) e principalmente o desconhecido (profano)<sup>7</sup>. Vários mecanismos foram desenvolvidos para, de alguma forma, apaziguar, dominar, acalmar os raios e trovões, as secas periódicas, o ataque de pragas, ou de inimigos humanos, enfim, as diversas ameaças que assombravam o cotidiano desses indivíduos.

Ter medo é, em certa medida, uma forma de relação com o mundo de descobertas e conquistas, uma maneira de o homem conviver da melhor forma possível com o natural e o sobrenatural. Dentre os medos, o maior é o medo da morte. Por essa razão o autor afirma a necessidade premente do confessor, pois “*a única coisa que*

---

<sup>7</sup> O local domado, doméstico pertencia ao plano do sagrado (Jardim do Éden), já o desconhecido era tido como profano, algo que deveria ser domesticado. Tomamos como exemplo o Oceano Atlântico que era chamado de Mar Tenebroso, lugar de monstros e criatura terríveis. O ato sagrado da Primeira Missa no Brasil marca a sacralização do local (tornar sagrado o profano).

*conta, afinal, é o amanhã e o além da morte*” (Idem, pág. 13, 2003). Para o historiador essa visão de mundo provocou duas consequências notáveis da, que ele chamou de, neurose de culpabilidade na sociedade católica medieval: o dolorismo e a “doença do escrúpulo”. Essa visão seccionada culminava em dois caminhos: o da salvação após a morte, ou a perdição eterna. Não havia outras vias, restava para o crente enfrentar a dor da culpa antes da morte, arrepende-se e ser salvo, ou morrer, para sempre, após a morte. Como está escrito em Romanos 6, 23: “*Porque o salário do pecado é a morte, enquanto o dom de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor*”.

A identidade da morte foi e é elaborada de diferentes formas nas inúmeras e diversas sociedades e grupos humanos. Cada qual elaborou uma identidade própria da morte, sendo que esta identidade sofreu constantes ressemantizações no dinâmico processo histórico. Há um grande salto entre a identidade da morte para o homem ocidental da Baixa Idade Média e o homem ocidental da Renascença. Em um determinado período a identidade da morte é erigida como suja e indesejada, em outro a identidade da morte é abraçada com intimidade e integração. Philippe Ariès (1977), em sua obra *a História da Morte no Ocidente*, vislumbrar que as diversas hermenêuticas sobre a morte e o morrer sofreram alterações ao largo dos séculos. O autor descreve os diversos cenários que constituíram os comportamentos humanos frente ao fenômeno pesquisado.

A morte, em si, sempre foi a mesma, mas houve mudanças nas interpretações desde a Alta Idade Média até os dias atuais, tendo o Ocidente como rico cenário. Ariès descreve como uma de suas principais teses, a visão domesticada da morte até o século XVIII. Vivos e moribundos compartilhavam os mesmos aposentos. Mortos e vivos ocupavam os mesmos espaços, não havendo a discriminação tétrica dessa realidade (morte domada). Diferentemente da realidade atual do Mundo Ocidental, em que a morte e os mortos são evitados, industrializados e afastados da convivência com os vivos (morte selvagem – aquela que deve ser evitada).

Estes aspectos, da morte domada, não foram isolados à Europa, no interior de Goiás, até a primeira metade do século XX, era comum a prática de um ritual fúnebre que consistia em banhar o defunto. A família era encarregada de todos os preparativos, desde ministrar o último banho no morto (perfumando-o, vestindo-o com a melhor

roupa), preparar o caixão, ornamentá-lo conjuntamente com o morto (o velório era realizado em casa, no centro da sala principal), receber os familiares, amigos e toda a comunidade, até o sepultamento que ocorria no cemitério localizado no centro da cidade, ou mesmo no jazigo particular da família, no terreno onde se localizavam: a casa, o jardim e a moradia definitiva do cadáver.

Os cemitérios das cidades do interior são campos ideais para analisar a morte domada. O morto não é isolado, sua identidade não é deletada pelo esquecimento cotidiano. Seu retrato, seu singular mausoléu, seu nome e sobrenome, seu epitáfio, seu passado vinculado aos vivos e a história da cidade, enfim, a identidade do morto persiste e existe sólida na paisagem e no abraço coletivo. Nas cidades coloniais do Período Aurífero Brasileiro<sup>8</sup> a morte e os mortos estiveram mais perto dos vivos e da vida diária. As igrejas, em Estilo Barroco, abrigavam sagradas sepulturas, onde ritos eram celebrados em manhãs de domingo.

Cada irmandade lutava para construir sua própria igreja que garantia, até certo ponto, a salvação das almas e um lugar para que os corpos fossem dados aos vermes e repousassem na esperança da ressurreição. Porém não havia igualdade na morte, pois as famílias mais ricas, as que tinham contribuído com maiores valores, eram sepultadas no altar ou perto dele. Já as famílias mais pobres, e, por conseguinte, que haviam contribuído com menores valores, eram enterradas longe do altar, mais perto da porta e portando, da rua. Podemos afirmar que no Brasil Colonial o sepultamento nas igrejas era regulado pela dicotômica observância da hierarquia social<sup>9</sup>.

Porém havia aqueles que se encontravam em situações alijadas das grandes e pequenas igrejas da sociedade oitocentista. Os enterros fora dos locais sagrados, portanto, profanos, eram destinados aos não-católicos, judeus, protestantes, condenados, prostitutas, escravos. Estes eram duplamente condenados, tanto na vida, como na morte. Nota-se que na sociedade aurífera brasileira a identidade religiosa católica promovia

---

<sup>8</sup> O século XVIII é marcado fortemente com a exploração de ouro e diamantes, principalmente nas regiões das Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Os diamantes tiveram destaque em Diamantina, terra de Chica da Silva e do presidente JK.

<sup>9</sup> Havia uma forte marca hierarquizadora na sociedade colonial brasileira, inclusive no ceio da Igreja Católica. Esta prática se revelava não somente no seu cotidiano, mas também em seus ritos sagrados. Consistia da tradição a reserva dos primeiros assentos, os mais próximos do altar, e, portanto, de Deus aqueles de maior hierarquia social (senhores de engenho, ricos mineradores, membros do alto clero etc.). Sendo que essa ocorrência era replicada aos sepultamentos.

uma dicotomia clara que segregava os salvos dos não-salvos. Aqueles que possuíam a identidade legitimadora e fornecedora de poder simbólico e pragmático e os que eram marcados pela identidade dos desprezíveis filhos de Eva.

Historicamente desenvolveu-se um forte tensionamento entre as identidades antagônicas. De um lado a identidade patriarcal apoiada pelo patrimonialismo. De outro, a identidade dos excluídos, daqueles que Gilberto Freyre chamou de moradores das senzalas e dos mucambos. A rigor estes caudalosos rios raciais, sexuais, étnicos, sociais, fervidos no caleidoscópico caldeirão das idiossincrasias foram despejados nos séculos seguintes, permitindo que mares mais profundos e complexos surgissem.

### **A identidade da morte na “morte das identidades”**

Para Peter Berger o mundo humano é precário, “o homem é curiosamente inacabado ao nascer” (BERGER, 2004, p. 17), portanto, necessita construir e ser construído por si próprio, constantemente. O processo contínuo de construção do mundo e do próprio ser humano por ele mesmo é denominado exteriorização. O resultado de tal processo Berger chama de cultura.

O mundo que anteriormente foi construído pelo homem atinge um caráter de realidade objetiva. No primeiro momento (exteriorização), o sujeito cria objetos materiais e não-materiais. No segundo momento os objetos ganham autonomia e passam a exercer “uma lógica objetivada” sobre os próprios criadores (objetivação). Os instrumentos criados pelo homem passam a impor sobre ele suas diretrizes. Cria-se, analogicamente, Frankenstein de Mary Shelley, um monstro constituído de várias partes apartadas de outros corpos, mas que passa a compor uma única identidade na figura de um ser disforme. Este monstro nascido da imaginação (exteriorizado), ganha vida e domina seu criador (objetivação). Essa diminuta força que outrora era simples reflexo no espelho, ganha status de realidade, sendo agora, o homem, seu reflexo difuso.

“Toda realidade socialmente definida permanece ameaçada por “irrealidade” à espreita. Todo *nomos* socialmente construído deve enfrentar a possibilidade constante de ruir em *anomia*”. (BERGER, 1985, P. 36).

O homem tem que se adequar à lógica dos objetos. Em um primeiro momento o indivíduo cria representações do mundo (exteriorizações). Em um segundo momento, suas exteriorizações se objetivam, exercendo sua lógica sobre aqueles que as desenvolveram. Seguindo esse critério podemos dizer, parcialmente, que o indivíduo não representa livremente a morte. As representações da morte no indivíduo fazem parte de um grandioso conjunto de representações estruturadas (objetivadas), porém, passíveis de se alterarem. Nesse processo ganham outras formas e matizes, importantes para o equilíbrio do indivíduo que, a partir desses pontos, promove a leitura e busca compreender e se adequar ao mundo. Adequar-se, eis a palavra de ordem em todo o processo de hominização e em todo o transcorrer da dinâmica civilizatória. Não obstante a estes necessários processos, as identidades na pós-modernidade se deparam com a grandiosa velocidade empreendida neste contexto.

Sempre houve transformações e adequações, contudo eram mais lentas, graduais, paulatinas. Havia certo tempo para absorver a transitoriedade econômica, política, social, mesmo em momentos de revoluções. Stuart Hall, no início de sua obra: *A identidade cultural na pós-modernidade*, analisa as danças de cadeiras, em que as identidades sofreram alterações desde o Iluminismo (as concepções de identidade do: sujeito do Iluminismo; sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno). Em cada fase (Iluminismo, modernidade e pós-modernidade) a um modo operante – transformações. Todavia o mais desafiador se encontra no Mal-Estar causado pela Pós-Modernidade (Zygmunt Bauman, 1998). A respeito do grande embate teórico sobre este contexto hiperveloz, indica Stuart Hall, 1996:

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

O mundo vislumbrado pelo “último” positivista (Freud), um mundo de segurança, estabilidade, voltado para a ordem e para o progresso se encontra incerto, incontrolável e assustador na visão de Bauman. O projeto de Modernidade fracassou e o lema da Revolução Francesa (*liberté égalité fraternité*) nunca esteve tão ameaçado. “A

*liberdade sem segurança não é menos perturbadora e pavorosa do que a segurança sem liberdade. As duas condições são ameaçadoras e impregnadas do medo – as alternativas entre a cruz e a espada”.* (Bauman, 2008).

A visão do Homem Vitruviano, de Leonardo da Vinci, o antropocentrismo resgatado e forjado pela Renascença, a solidez do cogito cartesiano, a matematização do mundo sofreram um grande abalo. Para Hall, na Pós-Modernidade tudo se põe em cheque, o centro se descentraliza, o fixo se desorienta, o sólido se liquefaz. No entanto a identidade individual não entra em crise isoladamente, a identidade cultural é abalada, conjuntamente. A globalização atinge e fere a tradição, a estabilidade das culturas (até então isoladas), presentes no sólido passado, como pontua Anthony Giddens:

Nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes (Giddens, 1990, pp. 37-8).

A crise das identidades, sejam elas subjetivas ou culturais, formam em fôrmas plasmáticas um peculiar alinhamento da morte. Os cemitérios modernos (em particular no ocidente) são exemplos claros da dissolução da subjetividade. Não há mais espaço para os grandiosos mausoléus, os personificados esquifes. Todos são iguais, horizontais, limpos, visualmente despoluídos, geometricamente projetados. Não há possibilidade de expressão pessoal, inserções das marcas de distinções subjetivas. Apelos e gritos na direção de ouvidos surdos são inúteis. Fernando Pessoa na voz de Álvaro de Campos denuncia essa despersonificação no poema *Tabacaria*, ao dizer: “*Não sou nada./ Nunca serei nada./ Não posso querer ser nada./ À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo*”. Há em cada verso do poeta um forte niilismo, um não lugar, uma inconstante e incomoda presença do nada, absoluto esvaziamento de sentido no existir do ser diante do mundo. Tudo é pulverizado na densidade do ar, todo ser é toda gente, qualquer janela não é mais que uma janela em meio às massas de janelas sem rostos. Os pés, as raízes, as colunas não são fincadas no passado, os olhos fixos, são lançados para o futuro que é o agora. O imediatismo, o desejo do gozo instantâneo, a grande ansiedade em trazer o



futuro para o presente (tal qual um prato industrializado com gosto de plástico). Os cemitérios modernos são fragmentos da pós-modernidade, contribuem com o grande mosaico dessa sociedade da industrialização (indústria do nascimento, indústria do adoecimento, indústria da morte, etc.). O que se nota, ou melhor, o que não se percebe é a presença real, profunda e marcante do sujeito, nem na vida, nem na morte.

### **Palavras Finais**

Jung diz que qualquer árvore que pretende tocar os céus, deverá possuir raízes profundas. Baudrillard denuncia a juventude pós-moderna, afirmando que a mesma se afoga no meio de tantas informações, ao passo que a sua rasura é assustadora. Não há tempo para ter tempo (tempo *kairós*), o tempo *chronos* se impõe a nós em um ritmo do aço, como argumenta Theodor Adorno. Os objetos criados pela humanidade, orgulhosa de si, escraviza o homem pós-moderno que perde, em passos largos, sua naturalidade. O bom selvagem de Rousseau é substituído por um cavalinho de circo, cada dia mais frágil e dependente dos objetos, que foram erguidos à condição de deuses, atribuidores de sentido e boias-salva-vidas diante da angústia, da dor e do sofrimento que são evitados a todo custo. O homem está condenado à liberdade, segundo Sartre, mas muitos preferem se esconder por detrás de desculpas, crenças no mau-destino, em Deus ou no Diabo. O filósofo do existencialismo diz que o homem está só e sem desculpas, o ser diante do nada.

No processo de hominização a espécie humana adquiriu condições necessárias para se destacar da natureza e se voltar contra ela<sup>10</sup>. Nossos ancestrais paleolíticos coparticiparam da natureza em todos os seus aspectos instintivos, mas isto mudou na medida em que a capacidade abstrata, somada ao processo de racionalidade atribuiu aos grupos primitivos uma chave para tomar o castelo da transcendência. Esculturas, pinturas, sepultamentos e cultos ganharam cores e complexidades. Novas realidades foram constituídas, mundos míticos – repletos de seres mágicos passaram a habitar o imaginário do homem. Nasceram religiões, particulares em seus aspectos, porém reais

<sup>10</sup> A cada avanço tecnológico, desde a pedra lascada, passando pela criação da lança, do arco e da flecha,, o homem utilizou estes instrumentos para domar a natureza.

em suas singularidades. Como afirma Durkheim, “*não há religião falsa*”. A Revolução Neolítica ou Revolução Agrícola possibilitou uma fixação maior (seminomadismo) e posteriormente uma fixação definitiva (sedentarismo). Este grandioso passo definiu o desenvolvimento do processo civilizatório e, por conseguinte, a necessidade de uma complexa divisão das funções. O camponês, o artesão, o comerciante, o escriba, o militar, o sacerdote, o governante. Cada qual circunscrito na sua própria identidade funcional.

Com a evolução bio-histórica o cenário se fez muito mais complexo e o auge da razão cartesiana (século XIX) não conseguiu desencantar o mundo em sua totalidade. As tradições estão em crise, o projeto de humanidade fracassou, a estabilidade e a segurança da modernidade perderam suas concretudes na pós-modernidade. Mas os medos, mesmo que ressemantizados, ainda habitam as mentes que temem o futuro sempre aberto. Nos sonhos de felicidade eterna não cabe a dor, o sofrimento, não há lugar para as dores do mundo de Schopenhauer. Não há reconhecimento da morte como ser domado, como companheira que nos ensina a viver. A morte é suja, indesejada, é vista como uma penetrar que chega sem ser convidada a fim de destruir os sonhos felizes. Há um grande mal-estar na pós-modernidade, todavia há diversos paraísos artificiais para se esconder da verdade que abraça a todos. A verdade é uma só, as conjecturas são cavernas escuras banhadas de um ópio<sup>11</sup> sedutor.

---

<sup>11</sup> O termo é utilizado para expressar a falta de consciência de si, do outro, do mundo e da morte.

## **Referências Bibliográficas**

ARIES, P. A história da morte no ocidente. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

\_\_\_\_\_. O homem diante da morte. Trad. Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, v.1, 1989b.

BERGER, Peter. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. Org. Luiz Benedetti; trad. José Barcelos. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOURDIEU, Pierre. Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1999.

CAIRNS, Earle E. O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja cristã. São Paulo: ed. Vida Nova, 1995.

CARVALHO, V. A. A vida que há na morte. In.: BROMBERG, M. H. P. et al. Vida e morte: laços da existência. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.

CASTELLS, M. Redes de indignação e esperança – Movimentos sociais na era da internet. <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/05/1630173-internet-so-evidencia-violencia-social-brasileira-afirma-sociologo-espanhol.shtml?cmpid=compfb>.

COHN, Norman. Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

COSTA, Marcos. Maniqueísmo: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003.

D'ASSUMPÇÃO, Evaldo A. Sobre o viver e o morrer: manual de Tanatologia e Biotanatologia pra os que partem e os que ficam. Petrópolis: Vozes, 2010.

DELUMEAU, Jean. O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (século 13-18). Vol. I e II. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, São Paulo: Educ, 2003.

\_\_\_\_\_. História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada. Tradução Maria Lúcia Machado, tradução de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

**Ecology, Health and Lifestyle Change among the Evenki Herders of Siberia.** William R. Leonard, Victoria A. Galloway, Evgueni Ivakine, Ludmilla Osipova e Marina Kazakovtseva in Human Biology of Pastoral Populations. Editado por William R. Leonard and Michael H. Crawford. Cambridge University Press, 2002.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano – A essência das Religiões. Lisboa: ed. L.B, 1982.

\_\_\_\_\_. O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. Mito e Realidade. Trad. Póla Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_. Tratado de história das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

**Evolutionary Perspectives on Human Nutrition: The Influence of Brain and Body Size on Diet and Metabolism.** William R. Leonard e Marcia L. Robertson in American Journal of Human Biology, Vol. 6, páginas 77- 88; Janeiro de 1994.

FORGANES, Rosely. Os mortos que nunca descansam. In: Caminhos da Terra, Azul, Março de 1998, Ano 07 nº3 Edição 71, p.66-71.

GOFF, Le Jacques. O imaginário medieval. São Paulo: Ed. Estampa, 1994.

GOWDAK, Demétrio. Genética e Evolução. Editora: F.T.D. S.A., s/d.

GOULD, Stephen Jay. A Falsa Medida do Homem. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Ed. Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

JAEGER, Werner Wilhelm, 1888-1961. Paidéia: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 4ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

**Human Biology: An Evolutionary and Biocultural Approach.** Editado por Sara Stinson, Barry Bogin, Rebecca Huss-Ashmore e Dennis O'Rourke. Wiley-Liss, 2000.

LEONTIEV, Alexis. O Desenvolvimento do Psiquismo. Lisboa (Pt): Livros Horizonte, 1978.

LIPOVETSKY, Gilles. O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MARANHÃO, J. L. S. O que é morte. 2 ed. São Paulo/; Brasiliense, 1986.

MARX, Karl & ENGELS, Friederich. A ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

NASCIMENTO, A. M. Religião, morte e pós-modernidade: as relações entre os discursos religioso e científico na construção da representação da morte em profissionais de saúde. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES/111 SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: INSURGÊNCIAS E RESSURGÊNCIAS NO CAMPO RELIGIOSO, Anais Eletrônicos, 2001, Recife.

SCHAFF, Adam. A Concepção Marxista do Indivíduo. IN: VOLPE, Della (org.). Moral e Sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LANGALDE, Vincent de. Ésoterismo, Médiuns, Espíritos du Père Lachaise. Paris: Vermet, Collection Cimetières de Paris et d'ailleurs, 1990.

OTTO, Rudolf. O sagrado: Um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional. São Bernardo do Campo: Ed. Metodista, 1985.

ROUANET, Sérgio Paulo. Mal-estar na modernidade: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. - Revista USP - n° 15 - 28/09/04-  
<http://www.usp.br/revistausp/n15/fbertexto.html>. Acesso: 22 jul. 2005.

SCHOPENHAUER, A. Metafísica do amor & Metafísica da morte. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Editora, 2000.

VALLADARES, Clarival do Prado. Arte e Sociedade nos Cemitérios Brasileiros. Brasília: MEC-RJ, 1972.