

## Pensando a morte desde a religião – para pensar a cultura desde a morte

Ângelo Cardita<sup>1</sup>

### **Resumo:**

Este artigo propõe uma reflexão sobre a morte a partir da relação entre a religião e a cultura, mais concretamente, demonstramos como a morte obriga o sujeito “transcendental” a situar-se, assumindo a sua finitude, e como este sujeito “situado” é, na verdade, o sujeito religioso e ritual. A dimensão cultural aqui em jogo liga-se ao cristianismo e ao seu destino nas sociedades ocidentais modernas. A cultura ocidental moderna é, de facto, marcada pela morte de Jesus. Esta morte e a sua interpretação estão nas origens da cultura e da sociedade modernas ocidentais. Propomo-nos, por isso, pensar a morte desde a religião e pensar a cultura desde a morte.

**Palavras-Chave:** Morte; Rito; Cristianismo.

“Para que tenham a vida” (*Jo* 10, 10).

### **Introdução**

“A morte tem que ser levada a sério”, afirmava gravemente o teólogo espanhol Juan Luiz Ruiz de la Peña, na sua antropologia teológica (Ruiz de la Peña, 1988: 136). Retirando o ser humano do mundo e do tempo, expulsando-o de todas as relações – até da relação consigo mesmo – “a morte é o fim do homem inteiro”. Mas o mesmo teólogo também escreveria, em contexto de reflexão escatológica, que com a morte se dá “a chegada do homem a si mesmo e, com isso, o começo da sua permanente forma de ser” (Ruiz de la Peña, 1996: 269). A morte, levada a sério na sua crueza biológica, é também a morte capaz de levantar interrogações sobre o destino do ser humano: finitude e infinitude. “Realidade dialéctica, a morte apresenta-se como inimiga e amiga,

---

<sup>1</sup> Investigador no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra e *Free Researcher* na Faculdade de Teologia da *Katholieke Universiteit Leuven* (Bélgica).

como fim e começo, destruição e consumação, paixão e ação” (Ruiz de la Peña, 1996: 267). “A morte revela a vida na sua plenitude e faz ensombrar a ordem real” (Bataille, 1973: 64). Para levar a morte a sério, é necessário tomar consciência das questões que ela levanta, mas precisamente aqui surge uma séria dificuldade, levantada pelo paradoxo da morte. Este deve ser, pois, o ponto de partida que nos levará a valorizar as formas religiosas de lidar com a morte, como formas “situadas” de pensar a morte. É sobre este pensamento que a cultura e a sociedade são instituídas. Portanto, do pensar a morte desde a religião seremos levados a pensar a cultura desde a morte pensada religiosamente, abrindo assim para um fundo antropológico de compreensão do ocidente à luz da cruz de Cristo.

### **1. O paradoxo da morte**

Será mesmo possível pensar a morte? Não certamente a *minha* própria morte, na medida em que, para além do colapso dos mecanismos biológicos do corpo que possuo e sou, coincide ainda com a dissolução do meu eu enquanto consciência transcendental. No momento da minha morte, não posso, portanto, exercer qualquer soberania, mas ser submetido (quer disso me dê conta ou não) a uma passividade completa e absoluta, a passividade da não-existência, que destrona, aniquila até, o ego-consciência. Apesar disto, seria possível imaginar a morte e o morrer de outrem? Será possível imaginar conscientemente o processo do apagamento da consciência? A resposta tem que ser necessariamente negativa: o ego não pode pensar nem imaginar a sua ausência irre recuperável. Falta-lhe o substrato de uma tal experiência, que seria na verdade a mais pura e radical das “não-experiências”. A morte é acessível apenas exteriormente (Macho, 2000), não se gere desde o pensamento transcendental. “O verdadeiro sentimento da morte, tal como o sente o ego, é o estilhaçar da sua estrutura transcendental, a possibilidade da sua própria desorganização nas suas múltiplas dimensões (categorial, transcategorial, intercategorial, como nas interações entre as faculdades), brevemente, o seu desmoronamento” (Khosrokhavar, 2001: 191). Será antes o pensamento transcendental a descobrir na morte o seu princípio e o seu horizonte?

Para já, a morte revela ao ego a sua real natureza e, portanto, a carga ilusória de todo o ponto de vista objetivador. A morte não só derruba o sujeito do trono do pensamento absoluto como o subjuga da forma mais humilhante, a única completamente desconhecida para o ego transcendental: a sua desaparecimento. Pensar a morte, para o sujeito transcendental, é, portanto, impossível. O sujeito que se entregar a tal tarefa terá obrigatoriamente que renunciar à própria condição de sujeito.

A morte só poderá, então, constituir uma questão para o sujeito “situado”, o sujeito que se sabe a caminho da morte e, portanto, da completa anulação. O sujeito situado é o sujeito dependente e limitado, velho o bastante para morrer à nascença e, no entanto, suficientemente dotado de confiança na existência para colocar a morte e a angústia entre parêntesis. Quem nos diz que o sol voltará a aparecer amanhã? Quem nos

garante que despertaremos vivos? A banalidade do nosso quotidiano, a programação das férias do próximo verão, a expectativa e o esforço por mudar situações para melhor confirmam e reforçam a nossa confiança na existência. Não se deixar iludir por isto, como se o fim não estivesse já anunciado, é o segredo do sujeito situado.

A morte não é pensável pelo sujeito transcendental, antes o próprio facto da morte desmascara todas as suas pretensões, obrigando-o a reconhecer-se situado. A morte é, portanto, uma questão que se coloca ao nível “categorial”, uma questão de gestão da existência dentro de limites plausíveis, timidamente confirmados pela nossa confiança na existência, mas sempre sujeitos à falência total e repentina. A morte constitui o horizonte da ação e do pensamento do sujeito situado. O sujeito transcendental concebe-se como identidade angélica, logo imortal, espiritual, acima do mundo; o sujeito situado sabe-se destinado a morrer (embora não saiba em que é que isso consista e por isso o tema), é carnal e partilha o destino da matéria.

A distinção entre sujeito transcendental e sujeito situado não é absoluta, constituindo apenas uma polarização de duas formas de pensamento e da sua articulação com o mundo<sup>2</sup>. Mas é uma distinção útil para perceber diferenças. Muitas vezes, quando nos aproximamos do mundo das religiões, esperamos delas algo que não têm de facto para dar. Assim, julgar que o principal contributo religioso para pensar a morte se encontra nas ideias sobre a sobrevivência após a morte é saltar por cima da questão. O destino religioso para além da morte é uma resposta religiosa para o valor e identidade do sujeito – únicos e insubstituíveis – *aqui e agora*. Contaminadas pelo neo-platonismo, a ideias do céu, da recompensa, da ressurreição, são, em geral, concebidas como libertação do espiritual de toda a prisão material, quando – aquém e além da linguagem mítica – o que as religiões dizem é que cada ser humano vale por si, tem identidade, sentido e valor próprios. Quando uma pessoa morre, morre verdadeira e totalmente. Morre. Não há uma dimensão escondida que sobreviva numa dimensão celestial, entregando o corpo à fome insaciável da terra. Ver este dualismo no mundo religioso é aproximar-se dele com os olhos do sujeito transcendental que facilmente se revê e transmuta nas dimensões espirituais (a “alma”) das concepções antropológicas religiosas. Pelo contrário, a hipótese de trabalho que poderíamos esboçar aqui é a de que as religiões constituem uma das respostas primordiais, desde o ponto de vista dos sujeitos situados, à questão da morte. Nas suas crenças e mitos sobre a sobrevivência depois da morte, deveríamos procurar respostas ao problema da identidade e valor de cada ser humano, enquanto nos seus ritos poderíamos verificar estratégias de gestão da morte e do morrer. As religiões são, portanto, segundo esta hipótese de trabalho, formas concretas de pensar a morte.

---

<sup>2</sup> “A unidade do ego entre o transcendental e o empírico encontra a sua solução na sua capacidade de transcendentalizar o empírico. Por este meio, ele consegue lançar uma ponte entre as suas dimensões empírica e transcendental, a sua condição transcendental ante a experiência empírica e aquela que resulta da sua imersão no mundo concreto” (Khosrokhavar, 2001: 197).

## 2. Morte e religião

As religiões lidam com a contingência através do rito. A antropologia aceita este pressuposto ao ver nos ritos funerários indicadores de humanidade. Mas estes ritos não são os únicos a dramatizar a morte. Os ritos de iniciação dependem do intercâmbio da vida e da morte, sujeitando os neófitos a uma morte simbólica como condição do seu acesso à vida. Não admira, portanto, que a própria ideia de passagem se aplique à morte e que esta possa ainda ser preparada através da ritualização. Neste contexto, há ainda a destacar o sacrifício e a sua paradoxal afirmação do valor da vida como a única dádiva digna do divino.

### a) Ritos funerários como indicadores de humanidade

O critério antropológico-cultural de reconhecimento do religioso e do humano abre no sentido anunciado, ao valorizar a existência de ritos funerários como indicadores de cultura e, portanto, de humanidade. Não se trata apenas da gestão e da despedida do cadáver, mas do próprio morrer, que nas culturas pré-modernas se realizava ritual e socialmente. Atualmente, a dimensão ritual do morrer foi substituída por versões médicas e paliativas que, em definitivo, prolongam – ou tentam prolongar – a lógica do sujeito transcendental. Neste contexto, as reivindicações pelo direito a morrer são indícios da reemergência do sujeito situado. No sentido do sujeito situado, ainda, os ritos funerários não são apenas precursores de medidas de higiene pública racionalizada, mas atos de reconhecimento do caráter biológico da morte e de afirmação da identidade da pessoa humana (que o cadáver foi ou está a ponto de deixar de ser).

Os ritos tendem a esconder o processo de decomposição do olhar dos vivos, ao mesmo tempo em que deixam o cadáver à mercê dos mesmos. São, portanto, atos culturais de reconhecimento da dimensão biológica (ou atos de inscrição da biologia na cultura) e são atos sociológicos de aproximação ou controle do desconhecido, impuro e perigoso, cristalizados no cadáver. As máscaras funerárias (mas também a forma de vestir e preparar os corpos) preservam o olhar dos vivos, reafirmando a identidade (e também, em geral, a posição e função sociais e políticas) do defunto. A máscara é a pessoa. Por isso, ainda, os ritos permitem que os vivos se despeçam dos seus mortos e os homenageiem. Os ritos funerários inauguram e dão eficácia ao luto, concedendo muitas vezes um estatuto novo ao defunto, que é assim inscrito na memória social da família e da tribo como ancestral. Os ritos gerem tanto as “passagens” do defunto, como as dos vivos: o defunto passa da cultura à biologia; os vivos reafirmam a inscrição da biologia na cultura; o defunto passa da sociedade do presente para a memória coletiva; os vivos reconfiguram a vivência familiar e social através do novo estatuto de ancestral do defunto.

### b) Transmutação da morte e da vida: os ritos iniciáticos

Destinados a confirmar o sujeito no seu novo estatuto ou função social, os ritos iniciáticos desenvolvem-se a partir da transmutação da vida em morte e da morte

em vida (Eliade, 2004 e Turner, 1995). Os neófitos devem passar pela morte para aceder à vida nova. Trata-se de uma passagem simbólica, mas que testemunha tanto a consciência duma existência sob o signo da morte, como a esperança da vitória sobre a mesma. Para além da importância desta passagem, importa realçar a capacidade ritual para colocar o neófito numa situação de morte. A liminaridade ritual, nos ritos iniciáticos, corresponde à morte simbólica do neófito, de modo que a reagregação dramatiza o seu renascimento. Os ritos iniciáticos incluem um momento de efetiva passagem pela morte. São, portanto, atos linguísticos performativos que assentam sobre a capacidade de imaginar (e até de antecipar) a própria morte. Não admira que os ritos funerários revelem também uma dimensão iniciática e de passagem. Se os ritos iniciáticos são capazes de simbolizar a morte do neófito, os ritos funerários inserem a morte num universo de sentido modulado sobre a ideia de passagem. No fundo, tanto os ritos funerários como os ritos iniciáticos revolvem em torno da ideia de transmutação da morte e da vida.

c) “Ars moriendi” – a arte de morrer

A contemplação da morte e a preparação para uma boa morte caracterizaram a Idade Média (Ariès, 1975) e são, ainda hoje, marca da meditação monástica budista (Grimes, 2000: 223-5). Podemos ler o facto negativamente, como um desequilíbrio macabro do imaginário social, ou positivamente, como uma forma simbólica de relação com a finitude. Atualmente, escondemos a morte, temos vergonha da dor e omitimos o luto ritual (Ariès, 1970). A morte nos hospitais é, muitas vezes, um acontecimento na solidão. A comparação entre estas duas formas de relação com a finitude (a preparação para a boa morte e a ocultação da morte) deve ser feita a partir da pergunta pelo sentido e valor da vida: qual delas reconhece à vida sentido e valor para ser vivida? Neste sentido, a *ars moriendi* configura sempre uma *ars vivendi*, a “arte de morrer” sinaliza uma “arte de viver” do mesmo modo que a morte pertence à vida (biológica, social e cultural). Emerge, novamente aqui, o dado ritual, pois “a ideia de uma boa morte é menos sobre moralidade do que sobre prática ritual” (Grimes, 2000: 223). O rito pode, então, fazer a mediação entre o biológico e o cultural, não só ao nível social amplo, mas também ao nível pessoal, quase como uma propedêutica para o ato de morrer.

Esta propedêutica ritual pode acompanhar e reforçar a curva existencial pessoal a que se refere Leonardo Boff (1988: 36-7), como o dinamismo de abertura do biológico, que acaba na morte, à interioridade, que lança o ser humano para o infinito. O rito prepara para a cisão com a temporalidade operada pela morte, oferecendo uma chave hermenêutica e performativa de entendimento – e até de antecipação – da morte como momento de entrada numa dimensão mais profunda do mundo.

“Para a pessoa ilustrada, a morte acontece; isto é tudo. E cada qual está em perfeita consonância com o evento. Como a respiração, as pessoas vêm e vão, mas com uma prática ritualizada e regular, os Budistas determinam como vão” (Grimes, 2000: 225). Combinando a rigidez da tradição com a novidade de cada *performance*, numa figura circular desenhada pela repetição, o rito configura a temporalidade,

rompendo-a simultaneamente. Não é preciso ser um rito muito elaborado; basta uma entrega ritualizada à meditação, o controle e tomada de consciência da respiração ou uma simples fórmula de oração, recitada cada dia na mesma ocasião, assumindo uma postura corporal adequada: a meditação e a oração, enquanto ações performativo-rituais, libertam o orante do tempo cronológico para o inserir – ainda que fugazmente – na eternidade e no infinito. A repetição, neste sentido, nada tem a ver com uma atividade aborrecida, mas com a participação num tempo fora do tempo e num espaço fora do espaço. Os ritos cíclicos proporcionam a ideia de eternidade (Rappaport, 1999), enquanto os ritos de passagem disponibilizam a ideia do trânsito e da transformação ontológica da pessoa (Eliade, 2004). É sobre este mecanismo que a morte pode ser antecipada como passagem para outra dimensão da existência.

d) O sacrifício, a ordem social e o valor da vida

No mundo da relação entre morte e ritos, devemos dar o merecido destaque aos sacrifícios, nomeadamente aos sacrifícios humanos. Enquanto ritos destinados a dar a morte, os sacrifícios dependem já de um mecanismo altamente complexo, a nível cultural, social, económico e político. Por muito violento e primitivo que possa parecer, o sacrifício não se pode conceber apenas como um mecanismo de vingança desenfreada para reencontrar a pacificação social (Girard, 1990). Pelo contrário, o seu estatuto ritual insere-o num jogo de regras bem estabelecidas, desde os critérios para escolher a vítima adequada até às condições em que se deve realizar o sacrifício de forma propícia. Ainda que por um mero capricho das entidades divinas, há, na ordem humana, uma motivação clara, perfeitamente conhecida e estabelecida para o sacrifício. “Digna dos deuses, só a vida humana”, afirma o sacrifício. Por isso, quer se trate de pedir ou de retribuir algo aos deuses, é um sacrifício que se deve realizar. No sacrifício temos, pois, em jogo, de forma concentrada e simbólica (por mais paradoxal que pareça), o princípio do valor da vida humana (sacrificável só em relação ao divino).

Entre a *vítima*, que aceita o seu estatuto sagrado e avança para a pedra<sup>3</sup>, e o crente, que aceita os sofrimentos e a morte como forma de testemunho da sua fé, o que temos é uma diferença qualitativa na forma de entender a ordem cósmica e religiosa do mundo. O *mártir* assume voluntariamente a condição de vítima sacrificial, não já como componente de equilíbrio cósmico, mas como firme resistência passiva num contexto pouco recetivo às suas crenças e atitudes. Mas a afirmação antropológica é a mesma, pois ambos se deixam imolar segundo a vontade de algum deus. Se oferecem a vida é porque a receberam e também porque é o que de mais precioso possuem para retribuir pelos favores divinos.

O importante a reter é o mecanismo em ação no sacrifício: dádiva e retribuição, a que correspondem a infinita gratuidade divina e a nunca completamente saldada dívida humana. Mas também o princípio de abstração, inaugurado pelo complexo sistema de substituição das vítimas por ofertas simbolicamente equivalentes. Assim, no sacrifício,

---

<sup>3</sup> O caso do *suicídio ritual* deve ser considerado aqui como uma variante do sacrifício.

temos também a simbólica da ordem social, política e económica do mundo, com as suas hierarquias, sistemas de poder e de valor (Godelier, 2000). A própria ética moderna, com a sua afirmação clara dos direitos de cada ser humano, entre os quais o primeiro é precisamente o direito à vida e à vida com qualidade, encontra raízes no sacrifício religioso. Não é verdade que a vida só é “sacrificável” em nome de valores mais altos (a pátria, um filho, o esposo ou esposa, um projeto...)?

Não defendemos aqui a violência como o princípio da ordem social, apesar de reconhecermos o interesse do sacrifício religioso para a compreensão da sociedade secularizada moderna. O sacrifício é absolutamente necessário para a ordem social e qualquer tentativa de erradicação do mesmo só produzirá transmutações violentas e desreguladas. Podemos não chamar-lhe “deus”, mas continuaremos a ter “absolutos” a exigir dádivas, até à oferta da própria vida. Ajudar a distinguir o “absoluto” do “relativo”, nas suas formas e consequências ético-sociais deve ser, hoje, uma das mais nobres tarefas da teologia e das ciências das religiões.

#### e) O enterro dos “senhores da lança”

No seu estudo sobre a religião dos Dinkas, Godfrey Lienhardt descreve e discute um rito tão bizarro, quanto peculiar: o enterro de um vivo. O rito é tão estranho e difícil de entender fora do contexto social e religioso dos Dinka que, na altura em que Lienhardt convive com eles, já o rito está proibido pelo governo e tende a ser realizado com vítimas de substituição ou dissimuladamente. Muito esquematicamente, o rito decorria da seguinte forma. Chegado à velhice ou acometido por doença grave, o senhor da lança pedia para ser enterrado. O senhor da lança, aquele que “tem a vida”<sup>4</sup>, não pode morrer como os demais homens e animais, mas, de alguma forma, ser subtraído ao envelhecimento e à doença terminais. A comunidade deve dar o seu consentimento e preparar o rito. Este é acompanhado de sacrifícios, em ambiente festivo. Afinal, a vida de todos depende do senhor da lança. A cova é aberta. O senhor da lança é levado sobre escudos e depositado na cova, ainda vivo. A cova é coberta com estrume. Há mais sacrifícios e a festa continua.

Como se pode verificar, este rito não é exatamente um rito funerário, pois o senhor da lança ainda está vivo. Parece-se mais a um sacrifício, mas tem aspetos de preparação da morte e também recorda um rito de passagem. O rito do enterro dos senhores da lança é, de certa forma, inclassificável, mas tem a capacidade de revelar muito eficazmente a centralidade da morte para a religião e para a sociedade. De facto, como sublinha Lienhardt, para além do reconhecimento da morte pelo moribundo e familiares, o que o rito faz é modificar a experiência pública dessa morte. Através do rito, evita-se a perda da “vida” que aconteceria caso o senhor da lança morresse como os demais. O rito não se preocupa tanto com o moribundo quanto com o benefício da comunidade dos vivos. Ao dar a morte ao senhor da lança, os Dinkas representam

---

<sup>4</sup> “Pensa-se que os senhores da lança têm mais vida neles do que a necessária para os manter somente a eles e por isso mantêm as vidas de outras pessoas e de suas reses” (Lienhardt, 1985: 209).

“a conservação da ‘vida’ que eles pensam que recebem dele, e não a conservação da vida pessoal do senhor. Esta última, com efeito, é-lhe finalmente arrebatada pelo seu povo para que pareça que a separam da ‘vida’ pública que tem a seu cargo e que não deve abandoná-los no momento da morte do senhor” (Lienhardt, 1985: 306).

O rito do enterro de um “senhor da lança” dramatiza assim o triunfo da “vida” social sobre a morte (mesmo a morte pessoal). Deve, por conseguinte, ser entendido em relação com os sacrifícios<sup>5</sup>, de acordo com o critério geral da estruturação da experiência pelo rito que orienta a investigação de Lienhardt. Tal como no sacrifício<sup>6</sup>, no enterro do senhor da lança, trata-se da libertação da sua “vitalidade”, de modo a torná-la acessível a todos, mantendo-a na comunidade.

### **3. Morte, cristianismo e secularização**

O intercâmbio entre vivos e mortos é um dado sociológico e cultural da maior importância, não podendo ser rompido sem graves consequências. Tal como o exemplo do enterro dos senhores da lança sugere, a vida social e a compreensão e aceitação da morte estão interligadas. Como a sociedade dinka, também o ocidente vive de uma morte: a morte de Jesus na cruz. Para explicar este facto sem assumirmos imediatamente (embora sem a negarmos) a compreensão “dogmática” cristã do mesmo é necessária uma teoria antropológica mais ampla, no contexto da qual a morte de Jesus adquira um significado social e cultural. As teses de Hocart proporcionam os elementos estruturais embrionários para esta tarefa, permitindo interpretar o cristianismo, sob o signo do “rei morto”, como a religião do “fim da religião” e capaz de restaurar a troca simbólica da morte no ocidente secularizado.

#### **a) As teses de Hocart**

Arthur Maurice Hocart (1883-1939) foi um dos antropólogos que mais profundamente explorou as relações entre rito e morte. Para ele, o rito originário, a partir do qual os demais se desenvolveram, foi o rito fúnebre, mais concretamente, uma espécie de sacrifício-coroação do rei. Hocart constrói pacientemente esta hipótese, a partir daqueles que considera os ritos mais antigos, os ritos totémicos, e do princípio de transmissão do “poder” que os anima. Os ritos cósmicos, mais evoluídos, põem em ação o mesmo princípio, mas de tal forma que a semelhança de qualidades dá

---

<sup>5</sup> Os sacrifícios dos Dinkas são essencialmente sociais, representando o drama da sobrevivência, isto é, o jogo da vida e da morte. “Pois quando se faz o sacrifício, a vítima morre enquanto o paciente vive ainda e a sua vida, por débil que seja, continua a ser uma vida em relação com a morte da vítima. Portanto, um sacrifício dinka é, em parte, a representação do drama da sobrevivência humana” (Lienhardt, 1985: 287).

<sup>6</sup> “(...) para a compreensão do que os dinkas supõem que ocorre nos seus sacrifícios, é importante cair na conta de que quando um animal se move vigorosamente nas suas agonias de morte a sua vida não se “perde”. Libertado dos limites concretos do seu corpo, a sua vitalidade torna-se acessível a outros” (Lienhardt, 1985: 208).



origem a entidades divinas. A unidade de todos os ritos, de acordo com a hipótese de uma origem comum, é confirmada precisamente pela ideia de que a passagem ritual não é o ponto de partida do rito mas a sua consequência. Hocart defende, portanto, a origem cultural da cultura e a gênese ritual das instituições. Não se trata apenas de valorizar aspetos comuns entre os vários ritos de culturas diversas, mas de traçar uma genealogia ritual da cultura, inscrita no mundo dos ritos. É assim que, através da ligação dos ritos à coroação dos reis e desta à morte sacrificial dos mesmos reis, Hocart elabora as suas teses.

Hocart procura um rito primigénio em que a “personagem principal” e a “vítima”, isto é, o “sacrificante” e o “sacrifício” coincidam. Para que alguém se torne rei, deve morrer: os primeiros reis eram, com efeito, reis ausentes ou reis mortos. Portanto, “a cerimónia de coroação é o substituto da entrega à morte; na origem, tornar-se rei consistia em ser a vítima ritual no curso de um sacrifício humano” (Hocart, 2005: 138-9). Baseando-se no sacrifício-desmembramento do Homem narrado no Rigveda, Hocart esboça a seguinte hipótese: “o Homem é a personagem destinada a ser morta para assegurar a prosperidade. Pela sua morte, ele torna-se rei” (Hocart, 2005: 142). Este rito originário era, portanto, uma espécie de sacrifício-coroação-funeral do rei, que assim era elevado a um estatuto divino ou quasi-divino.

Poderíamos questionar as teses e perspetivas de Hocart, concretamente no sentido de saber se não se trata aqui de uma “cripto-cristologia”, mas o que se deve reter é, antes de mais, a intuição das origens rituais da cultura e a sua eventual comprovação no âmbito da morte. A tese de Hocart se não confirma, pelo menos dá um reforço considerável aos parâmetros aqui apresentados para “pensar a morte desde a religião” desde a perspetiva do sujeito situado, abrindo ainda caminho à possibilidade de “pensar a cultura desde a morte”. Nos seus elementos estruturais, esta perspetiva pode ajudar a discernir um fundo antropológico sobre o qual, numa dialética do universal e do particular, ler tanto o enterro do senhor da lança dos Dinkas como a crucifixão de Jesus. Não se trata, em ambos os casos, de mortes destinadas a dar a vida? Isto é, mortes que estão na origem da sociedade e da cultura e sob o horizonte das quais estas constantemente se estruturam e renovam?

#### b) Morto por todos, todos nele vivem

Na sequência do Novo Testamento, a morte de Jesus na cruz pode ser lida como uma coroação e entronização que revelam a sua natureza de rei celeste e onde, para além disso, há coincidência entre o “sacrifício” e o “sacrificante”. Por outro lado, a interpretação sacrificial da morte de Jesus afirma o caráter único da sua morte e as suas consequências. “Morto por todos, todos nele vivem”.

“(…) Cristo ressuscitou dos mortos, primícias dos que adormeceram. Com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida” (*1Cr* 15: 20-2; cf. ainda *Rm* 5: 17-9). Ainda que o Novo Testamento fale de “ressurreição”, Jesus é de facto um “rei morto”. A ressurreição não é uma reanimação e define a nova condição de Jesus depois da morte. No Evangelho de João, a morte

de Jesus na cruz coincide com a sua glorificação, quando “ele foi ‘levantado’, não só fisicamente elevado sobre a cruz, mas espiritualmente exaltado diante dos olhos do mundo” (Stott, 1986: 205). Na *Carta aos Hebreus*, esta morte é interpretada como uma morte sacrificial pela qual Jesus teve de passar para ser coroado de glória e honra e assim difundir a graça de Deus. “Vemos, todavia, a Jesus, que foi feito, por um pouco, menor que os anjos, por causa dos sofrimentos da morte, coroado de honra e glória. É que pela graça de Deus ele provou a morte em favor de todos os homens” (*Hb* 1: 9). O sacrifício de Jesus superou todos os sacrifícios, precisamente porque se ofereceu a si mesmo e já não precisa de oferecer mais ofertas. “Ele entrou uma vez por todas no santuário, não com sangue de bodes e de novilhos, mas com o próprio sangue, obtendo uma redenção eterna” (*Hb* 9: 12; cf. ainda *Hb* 7: 26-7). Fazendo eco destas passagens, John Stott comenta:

“É este ato histórico, envolvendo a sua morte pelos nossos pecados, que a Escritura chama o seu sacrifício redentor e que foi realizado de uma vez por todas. Não só não pode ser repetido, como não pode ser aumentado ou prolongado. ‘Acabou’, gritou ele. É por isto que Cristo não tem o seu altar no céu, mas só o seu trono. Ele senta-se sobre ele, reinando, terminada a sua obra expiatória, e intercede por nós baseado no que foi feito e acabado” (Stott, 1986: 267-8).

Jesus é, portanto, um “rei morto” e é enquanto tal que se torna princípio de vida e salvação. A centralidade da eucaristia neste processo hermenêutico confirma a sua dimensão ritual. “Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha” (*ICr* 11: 26)<sup>7</sup>. Por outro lado, cada cristão é “em Cristo”, isto é, participa simbolicamente na sua morte, pelo batismo. “Ou não sabeis que todos os que fomos baptizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos baptizados?” (*Rm* 6: 3). Toda a existência do cristão<sup>8</sup> é, portanto, participação na morte de Cristo: “quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor” (*Rm* 14: 8; cf. ainda *Cl* 3: 2-3, *Gl* 2: 19-20, *Ap* 14: 13).

Os antropólogos e os cientistas sociais também podem ler o Novo Testamento. A dicotomia entre religião e revelação, cuja transcrição epistemológica consiste numa delimitação absoluta e hermética dos âmbitos de investigação da antropologia e da teologia tem efeitos contraditórios. Entendido como “religião revelada”, o cristianismo contrapõe-se às “religiões naturais”. Desta forma, subtrai-se a qualquer aproximação analítica, promovendo simultaneamente a crítica às demais religiões<sup>9</sup>. A superação

---

<sup>7</sup> “A ceia do Senhor (...) não dramatiza o seu nascimento ou a sua vida, as suas palavras ou ações, mas apenas a sua morte” (Stott, 1986: 68).

<sup>8</sup> Mas segundo *ICr* 15, 20-28, “em Cristo todos receberão a vida” e só no fim é que a morte será destruída, “pois é preciso que ele reine”.

<sup>9</sup> O enterro dos senhores das lanças dos dinks, por exemplo, torna-se problemático por ser, de facto, muito semelhante, na forma e na interpretação, à morte de Jesus. Afirmar sem mais que a morte de Jesus é redentora e, ao mesmo tempo, que a morte de um senhor da lança é fruto da irracionalidade primitiva, não faz justiça a nenhuma destas mortes.

desta rutura só se pode conseguir a partir de um pressuposto mais amplo que salte por cima de toda a dicotomia. A hipótese da existência de formas antropológicas arquetipais que constituam o fundo comum das religiões disponibiliza um tal pressuposto. Isto permite afirmar que toda a religião floresce necessariamente em terreno antropológico, reconhecendo também que este pode ser fecundado pelas “sementes do Verbo”. Neste sentido, a mensagem do Novo Testamento pode dirigir-se a toda a humanidade, mas só à custa de uma “recondução antropológica” que torne inteligível o sentido da morte de Jesus “por todos” como condição de possibilidade do direito *de todos* a uma vida digna e com qualidade.

### c) Rito, morte e secularização

A cultura ocidental e a fé cristã não se podem separar facilmente, sob pena de perdermos as duas. A própria *secularização* pode ser entendida como um processo interno ao cristianismo. Nos termos das teses de Hocart, ao reconhecimento da eficácia redentora da morte de Jesus corresponde, em termos antropológicos mais amplos, a sua proclamação como “rei morto” e, por conseguinte, a constituição de toda uma ordem social e cósmica sob o domínio deste rei. Isto permite tanto a consolidação da fé cristã no ocidente como a progressiva separação dos âmbitos religioso e social. Afinal, em Cristo, confluem o verdadeiro rei, o verdadeiro sacerdote, o verdadeiro homem e o verdadeiro Deus. É enquanto “rei morto” que Cristo tudo domina. Neste sentido, o reino de Cristo pode ser considerado como o horizonte da cultura ocidental. Cristo é, portanto, a instância de sentido “transcendental” de todos os aspetos e dimensões “categoriais” da cultura ocidental, desde a religião à política. O ocidente nasce e vive do sacrifício de Jesus. O prolongamento deste processo no “sacrifício” da presença do religioso no âmbito social e político é perfeitamente coerente e deve ser entendido como um facto cristológico. Neste sentido, a secularização e a laicidade estão genealógicamente inscritas no rito e na morte, mais concretamente, no rito sacrificial que transformou o profeta galileu num “rei morto”. O cristianismo é, pois, a religião do “fim” ou da “saída da religião”. Mas a ligação do cristianismo à secularização não implica propriamente o seu desaparecimento como religião. Se por “fim da religião” entendermos o fim de toda a hegemonia religiosa (Gauchet, 1985: 133), então, o cristianismo será também a religião da abertura ao outro e, portanto, da aceitação do pluralismo (naturalmente, às custas da sua própria recontextualização).

Na sua obra *A troca simbólica e a morte*, Jean Baudrillard lê a modernidade secular à luz da ausência da contradádiva, ou seja, da interrupção do intercâmbio entre a vida e a morte. Agora, tudo está submetido à ficção económica e política do valor, a lei do código, que é a lei da morte generalizada, banalizada. A esta situação, só a subversão da morte, a desordem simbólica, poderá fazer frente. “Há que atirar a morte

---

Com efeito, enquanto a morte de Jesus se deveu *também* à irrupção de uma repentina loucura coletiva, a morte do senhor da lança é *também* pessoal e comunitariamente entendida como dádiva da própria vida. Por conseguinte, a diferença entre o “revelado” e o “natural” nas religiões não deverá ser pensada como dado originário imediato, requerendo antes uma complexa mediação antropológica.

contra a morte – tautologia radical” (Baudrillard, 1996: 14), restituir a vida à morte<sup>10</sup>. Baudrillard não se refere explicitamente ao cristianismo, preferindo estabelecer o contraste entre a ordem “primitiva” e a modernidade, entre o simbólico e o real. E o que nos separa dos primitivos é precisamente a ausência, melhor, a negação da troca simbólica<sup>11</sup>. Ora, a função que o cristianismo pode desempenhar neste contexto é a de restituir a vida à morte. Através da memória da morte de Jesus, que é primordialmente ritual, o cristianismo pode restaurar a troca simbólica. Mas esta memória deverá libertar-se de toda a tentação hegemónica.

Baudrillard pode ser lido na sequência de Weber. A situação com que o primeiro se defronta é estabelecida pelo segundo, ao mostrar como, particularmente com o Calvinismo, a ascese religiosa se transformou em ascese puramente secular. Weber estabelece uma correlação entre a doutrina calvinista da predestinação, a atitude ética a que esta induzia e a racionalização da existência no mundo. Isto dá-se sob o signo da “supressão absoluta da salvação sacramental através da Igreja” que pôs um termo ao “grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo” (Weber, 2005: 94). O calvinista preocupa-se apenas com a sua salvação pessoal, a qual só pode ser certificada por “uma conduta cristã de vida que leve ao aumento da glória de Deus” (Weber, 2005: 99). Esta consiste na ação, isto é, no “trabalho profissional racional” (Weber, 2005: 127). Uma tal valoração religiosa do trabalho é, para Weber, “a alavanca mais poderosa da concepção de vida que designámos por ‘espírito do capitalismo’” (Weber, 2005: 133-4).

Desligada de qualquer aspeto “mágico” (sacramental), esta ascese secular situa o crente no meio do mundo e faz do seu trabalho e do êxito económico que o acompanha os certificadores da salvação. Esta passa, então, a jogar-se inteiramente no âmbito do mundo e da racionalização dos esforços em vista do sucesso económico. Estavam, pois, criadas as condições para que, nos termos de Baudrillard, a “lei do valor” se impusesse anulando toda a “troca simbólica”. Mas se o processo de “desencantamento do mundo” acaba na generalização da morte, o instrumento para fazer frente à morte, restituindo a vida à morte, terá que ser aquilo que tal processo suprime, ou seja, a “magia do rito”. A cultura ocidental tem sido lida nos termos do desencantamento do mundo. Contudo, se quisermos restituir a vida à morte, teremos que redescobrir a sua dimensão religiosa, muito concretamente, o seu referente eucarístico: a morte

---

<sup>10</sup> “Contra a ilusão insensata dos vivos de se pretenderem vivos com exclusão dos mortos, contra a ilusão de reduzir a vida a uma *mais-valia absoluta* dela resguardando a morte, a lógica indestrutível da troca simbólica restabelece a equivalência entre a vida e a morte – na fatalidade indiferente da sobrevivência. Morte recalca na sobrevivência – a própria vida não passa então, segundo o refluxo bem conhecido, de uma sobrevivência determinada pela morte” (Baudrillard, 1997: 13). “A vida restituída à morte é a própria operação do simbólico” (*idem*: 18).

<sup>11</sup> “Eis o facto fundamental que nos separa dos primitivos: a troca não acaba com a vida. A troca simbólica não tem um termo, nem entre os vivos, nem com os mortos (nem com as pedras, nem com os animais. É uma lei absoluta: obrigação e reciprocidade são intransponíveis. (...) Mas também se poderia dizer que tal não nos separa dos primitivos, e que *se passa exatamente o mesmo connosco*. Através de todo o sistema da economia política, a lei da troca simbólica não mudou um jota: continuamos a fazer trocas com os mortos, mesmo negados e proibidos de viverem connosco – só que pagamos com a nossa morte incessante e com a nossa angústia de morte, a rutura das trocas simbólicas com eles” (Baudrillard, 1997: 25).

de Jesus na cruz. Não se trata de regressar à ordem social, ritualmente estruturada, da Idade Média, mas de reconhecer que a secularidade ocidental é, não só interna ao cristianismo, mas também uma *forma de configurar a relação religiosa*, cuja principal característica é precisamente a sua libertação de toda a tentação hegemónica. Apropriando-se do rito na lógica da cruz (Chauvet, 1991: 496-513), ou seja, da entrega da vida por todos, o cristianismo submete-o à mesma lógica: o pão partido permuta-se simbolicamente no “corpo dado”, o vinho compartilhado no “sangue derramado”. Por outro lado, a interpretação sacrificial da morte de Jesus esclarece a autêntica finalidade do sacrifício. É uma morte “fora de muros” que realiza o que os sacrifícios do Templo se propunham, um acontecimento “não religioso” que cumpre a religião. O cristianismo é a religião da saída da religião na medida em que o seu sacrifício decreta o fim de todos os sacrifícios. A eucaristia e toda a ritualidade cristã vivem deste paradoxo: são ritos religiosos destinados a abrir espaço à autonomia do secular, na exata medida em que fazem memória da morte que inaugurou o desencantamento do mundo.

No dia 11 de junho de 2002, realizou-se, em Paris, uma cerimónia em memória dos mortos da rua. O rito decorre no salão de um hotel, em perfeita neutralidade religiosa. A afiliação religiosa dos participantes pouco importa ante o imperativo da reconciliação de toda a humanidade. É sobre este substrato que a reivindicação política tem lugar, através da reinvenção secular do rito. Este denuncia tanto o empobrecimento simbólico do laço social, como a contradição de uma sociedade que afirma os direitos e a dignidade, mas onde há indivíduos a morrer abandonados e no anonimato. Este rito parece situar-se nos antípodas das exéquias cristãs, na sua dramatização da morte em Cristo, mas, segundo a análise de Hervieu-Léger, deve compreender-se na lógica de um processo de secularização interno ao cristianismo<sup>12</sup>. Mesmo em contexto de laicidade, o rito pode ainda protestar contra a morte e fazer da memória dos mortos o princípio de todo o apelo ético.

## Conclusão

Frente à impossibilidade – e ao horror até – de pensar a morte, o eu transcendental cede lugar a um eu situado. O pensamento religioso deriva precisamente de um sujeito que reconhece uma passividade originária, anterior a qualquer objetivação. Pensar a morte desde a religião equivale, portanto, a perceber que o paradoxo da morte é vital e fecundo: da morte nasce a vida; à luz da morte, a vida tem sentido e vale a pena ser vivida. O mecanismo que permite uma transmutação constante da morte em vida é o rito, estratégia única de relativização do eu transcendental, obrigando-o a reconhecer-

---

<sup>12</sup> “O reconhecimento desta humanidade comum torna-se, sobre uma modalidade inteiramente secular tanto quanto intramundana, a única conceção plausível de uma ideia secular da salvação que se dá provavelmente, para um certo número de participantes, como a única representação aceitável da salvação cristã. (...) Para todos os efeitos, a cerimónia dos mortos da rua pode ser analisada – na sua própria reivindicação laica – como uma modalidade limite de um processo de secularização interno do cristianismo” (Hervieu-Léger, 2007: 96).

se situado numa tradição, numa língua, numa cadeia de memória, e devedor de uma graça que nunca poderá saldar completamente, a não ser com a própria vida.

Também a vida social e cultural assenta numa morte ritual. A vida de todos depende da morte de um só, que se torna assim o horizonte de sentido da civilização a que dá origem, o “rei morto” que “dá vida” a todos os factos sociais. As intuições de Hocart neste sentido, devidamente desenvolvidas, poderão contribuir para a constituição de um fundo antropológico comum de compreensão do religioso, que permita ler factos tão distantes e tão próximos entre si, como o enterro dos senhores das lanças, a morte de Jesus na cruz e os novos ritos seculares. A transmutação simbólica da ética, nos ritos seculares, e a permuta entre a morte de um e a vida de todos, nos sacrifícios, são equivalentes dinâmicos em termos sócio-culturais amplos, que confirmam a centralidade religiosa da morte, anunciando, ao mesmo tempo, a vitória da vida.

### Referências Bibliográficas

ARIÈS, Ph. (1970), “La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales”, in *La Maison-Dieu*, 101, 57-89.

– (1975), *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil.

BATAILLE, G. (1973), *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard.

BAUDRILLARD, J. (1996), *A troca simbólica e a morte I*, Lisboa, Edições 70.

– (1997), *A troca simbólica e a morte II*, Lisboa, Edições 70.

BOFF, L. (1988), *Vida para além da morte. O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação*, 11ª ed., Petrópolis, Vozes.

CHAUVET, L.-M. (1991), *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona, Herder.

ELIADE, M. (2004), *Ritos de iniciação e sociedades secretas. Nascimento místicos. Ensaio sobre alguns tipos de iniciação*, Lisboa, Ésquilo [original francês: 1959].

GAUCHET, M. (1985), *Le Désenchantement du Monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

GIRARD, R. (1990), *La violence et le sacré*, Paris, Albin Michel.

GODELIER, M. (2000), *O enigma da dádiva*, Lisboa, Edições 70.

GRIMES, R. L. (2000), *Deeply into the Bone. Re-Inventing Rites of Passage*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

HERVIEU-LÉGER, D. (2007), “Secularisation et ritualité: peut-on parler de ‘rites seculiers’?”, in A. Natale Terrin (ed.), *Riti religiosi e riti secolari*, Padova, Messaggero, pp. 79-105.

HOCART, A. M. (2005), *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines*, Paris, La Découverte [original inglês: 1954].

KHOSROKHAVAR, K. (2001), *L'instance du sacré. Essai de fondation des sciences sociales*, Paris, Cerf.

LIENHARDT, G. (1985), *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*, Madrid, Akal.

MACHO, Th. (2000) “Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich”, in Jan Assmann (ed.), *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, pp. 89-120.

RAPPAPORT, R. A. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L. (1988), *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae.

– (1996), *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, BAC.

STOTT, J. (1986), *The Cross of Christ*, Leicester, Inter-Varsity Press.

TURNER, V. (1995), *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 2<sup>nd</sup> ed., New York, Aldine de Gruyter.

WEBER, M. (2005), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 6<sup>a</sup> ed., Lisboa, Presença.

## ABSTRACT/RÉSUMÉ

### Abstract

This article proposes a reflection about death starting from the relationship between religion and culture, more concretely, we show how death constrains the “transcendental” subject to situate itself assuming its finitude, and how this “situated” subject is, in fact, the religious and ritual subject. The cultural dimension here at play connects with Christianity and to its destiny within western and modern societies. Modern western culture is, in fact, rooted by Jesus death. That death and its understanding are at the origins of the modern western culture and societies. Thus, we propose here to think death from the viewpoint of religion and to think culture from the viewpoint of death.

**Keywords:** Death; Ritual; Christianity.

### Résumé

Cet article propose une réflexion sur la mort à partir du rapport entre religion et culture, plus concrètement, on montre comment la mort oblige le sujet “transcendental” à se situer, en assumant son finitude, et comment le sujet ainsi “situé” c’est en réalité le sujet religieux et rituel. L’aspect culturel ici rapporté se connecte au christianisme et à son destin dans les sociétés occidentales modernes. En effet, la culture occidentale moderne est marquée par la mort de Jésus. Cette mort et son interprétation sont à l’origine de la culture et des sociétés occidentales modernes. On se propose donc penser la mort à partir de la religion et la culture à partir de la mort.

**Mots-clés:** Mort; Rituel; Christianisme.