



A. Estado, Poderes e Sociedade  
B. Estruturas Produtivas, Trabalho e Profissões  
C. Educação e Desenvolvimento  
D. Território, Ambiente e Dinâmicas Regionais e Locais

E. Cultura, Comunicação e Transformação dos Saberes  
F. Família, Género e Afectos  
G. Teorias, Modelos e Metodologias  
Sessões Plenárias

## ATITUDES PERANTE A MORTE NUMA ALDEIA DA BEIRA BAIXA

*Maria José Villa-Lobos\**

O objecto deste estudo incide nas atitudes perante a morte numa aldeia da Beira Baixa. A sua delimitação temporal reporta-se ao período 1989-1992, situando-se portanto ao nível sincrónico, embora se recorra a um tempo mais longo, para tentar observar a permanência e a mudança ocorridas nas atitudes e práticas sobre a morte. Não pretendemos, contudo, efectuar um estudo histórico, mas tão só detectar o que se alterou e o que persistiu, as coexistências do novo e do antigo no real, procurando “aferir” essas mudanças através de diversos indicadores, quantitativos e qualitativos, inserindo-as no espaço e no tempo em que tiveram lugar. Casegas, comunidade de montanha, situa-se num processo de aculturação em que as migrações e o contacto com a sociedade envolvente desempenham um papel na mudança das práticas e atitudes perante a morte. <sup>[1]</sup>

Esta aldeia tem vindo a sofrer, ao longo dos anos, um decréscimo da sua população e o seu envelhecimento, acentuando o processo de desertificação humana em que a emigração desempenha um papel fundamental. Esta teve, no conjunto dos fluxos migratórios, grandes repercussões na comunidade, nomeadamente nas atitudes perante a morte (rituais relativos a esta, quer na assistência ao moribundo e práticas de enterro, quer na relação entre vivos e mortos de que se destaca o luto).

Consideramos as atitudes existentes perante o fenómeno em causa, como sendo disposições inferidas (frequentemente não observadas, nem observáveis directamente) que visam a explicação e a previsão das opiniões e comportamentos. <sup>[2]</sup>

A morte, por sua vez, é concebida não apenas no seu sentido biológico, enquanto mecanismo de cessação das funções vitais de um indivíduo. Não a analisamos nas áreas da medicina, história ou demografia, mas sim enquanto facto social total, não se limitando assim a um único nível, podendo até envolver e implicar a totalidade da sociedade e das suas instituições. A morte, como um facto da vida social, é simultaneamente jurídica, económica, religiosa e mesmo estética, simbólica, constituindo

um todo. <sup>[3]</sup> O presente estudo incide sobre as atitudes perante a mesma, os ritos de que se reveste, as estratégias familiares que a rodeiam e os valores que dela emanam.

### Os ritos da Morte em Casegas

A morte nesta aldeia encontra-se presente em vários rituais que relacionam “os que jazem, os que oram e as almas”.

Da análise das variáveis sexo, idade, estado civil, tipo de morte ocorrida e recepção dos “Sagrados Sacramentos” da Igreja Católica, decorre a definição dos vários tipos de defuntos, dos quais se destacam “os enforcados” <sup>[4]</sup> e os “anjinhos”. <sup>[5]</sup>

Após a morte, são geralmente as mulheres que amortalham o cadáver, cumprindo uma série de ritos de purificação (lavagens, unções e embelezamento do corpo). A mortalha, muitas vezes já predestinada pelo defunto em vida, difere consoante o sexo e o tipo de morto, o que decore do seu estado de “pureza”. Distinguímos assim as crianças, os homens e as mulheres, e o seu estado civil. A mortalha, nas suas características fundamentais, não difere segundo as diversas camadas sociais existentes na comunidade. Apenas a qualidade da roupa e o facto de ser usada ou não, decore desse domínio, sobretudo no passado. Em todos os casos existem requisitos comuns na indumentária do morto, sendo esta frequentemente nova e, quando não o é, devendo estar

limpa. Todos os defuntos são ainda cobertos por um véu cuja cor difere consoante os grupos já assinalados. A influência da estratificação social fazia-se sentir no serviço de amortilhar o defunto, pois os mais pobres, os que não podiam pagar para os lavarem e vestirem, ou ninguém se oferecia para esse efeito, eram tratados pela Irmandade das Almas, que também providenciava o caixão/tumba e o seu enterro. Actualmente já não é frequente esta prática em relação aos mais necessitados, devido ao facto de estes serem em número reduzido.

Após a morte e os rituais de amortilhamento, processa-se o velório, em que participam geralmente representantes de todas as casas. A família e a casa do morto ficam de luto, outrora mais rigoroso que actualmente, manifestando-se numa série de indicadores visíveis e controlados socialmente.

Verificámos ainda que os enterros diferiam consoante o sexo, a idade, a categoria socioeconómica, o grau de prestígio e estatuto social na comunidade, o tipo de morte ocorrida, o facto do morto pertencer ou não à Irmandade das Almas, ter ou não recebido diversos tipos de Sacramentos da Igreja Católica e residir em Casegas ou ter efectuado diversas migrações internas/externas.

O enterro era, e continua a ser efectuado, em regra, pela Irmandade das Almas, cumprindo uma série de ritos tradicionais. Como nos outros rituais, também existiam diversos tipos de enterro: o dos “Anjinhos” ( em que só participavam crianças do sexo do defunto); o dos “Enforcados” ( só participando o regedor e dois homens para transportar o cadáver) e o dos restantes mortos, em cujo funeral estavam presentes os representantes da maior parte das famílias da freguesia.

O estudo do cemitério de Casegas reveste-se de grande importância, pois a comunidade dos mortos ilustra e reflecte a comunidade dos vivos, a sua organização social e as atitudes perante a morte ao longo dos tempos. Deste modo constitui um indicador das mentalidades, possibilitando-nos situar e medir as permanências e as mudanças que penetraram nesta comunidade rural, relativamente ao fenómeno em estudo.

Apesar do cemitério reflectir a desigual estratificação social desta comunidade, dois aspectos concorrem para uma tentativa de igualização de tratamento dos mortos — o serviço prestado pela Irmandade das Almas ao seu “Irmão” e o facto do montante do pagamento dos enterros ser igual para todos. Não deixando de subsistir nesta freguesia uma desigualdade na vida e na morte, a emigração veio contudo possibilitar uma mudança socioeconómica e de valores em ambas.

Podemos assim possivelmente relacionar o seu regresso, investimento e símbolo de prestígio e ostentação, como causas de aquisição de terreno, alargado a outros grupos sociais para além dos existentes outrora — apenas os proprietários. Esses valores encontram-se até presentes em sepulturas actuais, através dos seus diversos ornamentos.

Contudo, no que se refere aos tipos de campa, eles parecem constituir um marco temporal desta transformação, e não apenas um indicador da estratificação social. Encontramos assim diversos tipos, de acordo com diferentes períodos. Vão desde a simples sepultura de terra encimada com uma cruz de madeira ou metálica, até às de mármore com esculturas e diversos ornamentos, por vezes denunciadores da aculturação exercida nos seus proprietários (emigrantes).

No que se refere às práticas do luto, encontrámos diferenças significativas na sua intensidade e duração, decorrentes da proximidade conferida pelo parentesco, o sexo e o tipo de morte registada.

Assim, a morte comum é muito lamentada pela comunidade e particularmente sentida pelo círculo familiar, que faz por esses defuntos um “luto carregado”, seguido de um período de “aliviar o luto”, chegando muitas vezes a não “andar de gala” (fato de festa). O luto abarca não apenas as pessoas, mas também a casa do defunto e as condutas sociais dos parentes mais próximos, e mesmo da restante comunidade. É muito mais austero nas mulheres do que nos homens, sendo a sua intensidade e duração mais elevada no caso dos cônjuges, seguida dos filhos. Prevalecem também mais fortes os laços verticais pais-filhos, do que horizontais — tios, sobrinhos e cunhados, com excepção da intensa e rígida relação da esposa sobrevivente pelo cônjuge.

O luto não é um ritual isolado e individualizado, mas sim, participado e controlado por toda a comunidade.<sup>[6]</sup>

Actualmente as práticas e ritos do luto têm tendência para se atenuar nas suas características, duração e intensidade, sobretudo nas gerações mais jovens que, sofrendo um processo de aculturação com a sociedade envolvente, as alteram e suavizam.

Procurámos também esboçar (embora não aprofundando o seu estudo) alguns traços relativos ao conceito de “Morte Social”, cujo limite na memória social de um indivíduo na comunidade varia

consoante os estratos sociais e grau de prestígio na sociedade envolvente.<sup>[7]</sup>

Relativamente à memória relacionada com as “Linhas de Família”, verificámos também a sua diferenciação de acordo com os estratos socioeconómicos, sendo esta mais longa no grupo dos proprietários e reduzindo-se à medida que caminhamos no sentido descendente da hierarquia

social.<sup>[8]</sup> Nesta concepção é menos importante separar vivos de parentes mortos, do que isolar aqueles indivíduos (vivos ou falecidos), cujas acções, bens, estatuto social e bom nome, se

repercutiram mais intensamente na vida de ego.<sup>[9]</sup>

Constatámos ainda a presença da morte ao longo de diversos rituais cíclicos e no quotidiano

dos Caseguenses.<sup>[10]</sup> Esta parece ser pois uma constante na estrutura sociocultural e na esfera das representações mentais colectivas nesta comunidade.

Observámos que os rituais do “Encomendar as Almas” e as Celebrações do “Dia dos Fieis Defuntos” constituíam dois importantes momentos de êxtase colectivo em torno da morte, que se repetiam ciclicamente todos os anos. Mas também no domínio da festa, esta era exorcizada e

sublimada, como por exemplo nos casamentos, na “Serração da Velha” e no “Entrudo”.<sup>[11]</sup>

Casegas “morria” ainda colectivamente durante a Quaresma, com a morte de Cristo, sendo esta também assinalada durante a “Visita Pascal” a casas enlutadas cuja morte do indivíduo ocorreu nesse ano. Após a caracterização dos diversos ritos de passagem relativos às cerimónias fúnebres, procedemos à

sua sistematização, seguindo a classificação estabelecida por Van Genepp.<sup>[12]</sup>

Assim, nos “ritos de separação” agrupámos as seguintes práticas:

- o processo de amortilhar o cadáver;
- as lavagens e unções, assim como todos os ritos de purificação que rodeiam os procedimentos que incidem sobre o morto;
- a queima, transformação ou dádiva das roupas do defunto;
- as diversas práticas que envolvem o enterro.
- *Existem ainda diversos elementos materiais de separação:*
- a “tumba” ou o caixão;
- a ponte de Casegas que separa a “Comunidade dos Vivos” da “Comunidade dos Mortos” (o Cemitério, no espaço denominado “De além da Ponte”);
- o muro que rodeia o Cemitério e o seu portão;
- as demarcações no seu espaço, subdividindo-o, outrora, nos locais para o enterro dos “Anjinhos”, “Enforcados” e população morta comum,
- obedecendo à dicotomia solo sagrado/solo profano;
- os diversos tipos de sepultura, constituídos por: grades, mármore ou, simplesmente, sublevações no terreno, encimadas por uma cruz.
- *Encontrámos ainda vários ritos colectivos de separação:*
- as cerimónias de expulsão das “almas do outro mundo” para fora de casa ou de indivíduos em que estas encarnaram;
- as Celebrações do “Dia de Fieis Defuntos”, pois apesar dos Vivos nesse dia se concentrarem nos seus mortos, demarcam, através dos diversos rituais, a separação entre esses dois estados.
- O “período de margem” nos ritos funerários, caracteriza-se, em primeiro lugar materialmente, pela estadia mais ou menos longa do cadáver ou do caixão na casa do morto ou na Capela da Irmandade das Almas (velório). Mas esta é apenas uma forma de uma série de ritos que marca este tempo. O luto e as práticas efectuadas pelas “almas do outro mundo”, “as almas penadas”, que não estão na terra, nem em repouso na eternidade, inserem-se também neste nível.
- O luto é um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão do luto”).

<sup>[13]</sup> A morte de um familiar provoca importantes alterações na sua casa e nos enlutados que se demarcam da restante comunidade:

- o vestuário negro;
- o facto dos homens, no passado, deixarem crescer a barba e o cabelo no mês dos “Acompanhamentos”;
- o luto que cobre a casa e que se manifestava outrora, nas janelas fechadas, na ausência de flores e ornamentos e na não lavagem desta durante o mês dos “Acompanhamentos”.

Van Genepp indica que em alguns casos “este período de margem dos vivos é a contrapartida do período de margem do morto. A terminação do primeiro coincide às vezes, com a terminação do

segundo, isto é, com a agregação do morto ao mundo dos mortos”.<sup>[14]</sup> Finalmente os ritos pós-liminares respeitam à agregação a um novo estado, a um outro mundo, a uma outra ordem. A Irmandade das Almas, desempenha nestes um papel relevante, uma vez que ajuda à reintegração da alma no mundo dos mortos e ao seu encaminhamento no “Além”, assegurando os ritos colectivos de agregação (o “Aniversário das Almas” e o “Compasso das Almas”). Registam-se ainda certos Ritos de Agregação ao outro mundo que se revelam por tabus, como por exemplo, a proibição de um vivo participar na missa dos mortos que se realiza anualmente, à noite e na véspera do “Dia de Todos os Santos”, pelas suas próprias almas. Por outro lado, a reintegração do enlutado na comunidade situa-se também neste nível. Corresponde ao período de suspensão do luto e processa-se em várias fases.

Do “luto carregado” passa-se ao estado de “aliviar o luto” e deste ao “andar de gala”. Contudo nem todos chegam a esta última fase, sobretudo as viúvas. Certas ocorrências podem também interferir neste processo acelerando-o, como é o caso do casamento frequente dos viúvos ou, muito mais raro, das viúvas. Quando estes acontecem, cessa de imediato o luto.

Um outro aspecto deste tipo de ritos consiste no facto da agregação dos indivíduos em vida se reflectir na sua agregação na morte — no Céu, Purgatório e Inferno. As crianças não baptizadas não se agregam aos outros mortos, permanecendo num estado de margem ou liminar — o “limbo”. [15]

A presença da morte é tão forte nesta comunidade, que não se circunscreve apenas a algumas cerimónias cíclicas de morte ligadas ao falecimento de um indivíduo.

Se nos referirmos ao Eixo da Herança, Casegas assume-se como uma sociedade orientada para a morte (*death-oriented society*), contrastando com as grandes vilas mediterrânicas, sociedades orientadas para o casamento (*marriage-oriented societies*). [16]

“A morte como fenómeno social constitui um processo e não um acontecimento completo que tem lugar no momento da morte física”. [17] A sua importância reflecte-se em todo o tecido social para além desta. Uma das suas repercussões incide na transmissão do património que, em Casegas, se efectua

em regra, apenas após a morte. Tal como em Fontelas [18] é nesta e não por altura do casamento que

se efectuam as transferências dos bens nesta comunidade. [19] Enquanto solteiros, os filhos trabalham apenas para a casa dos pais e só após o casamento o passam a fazer para a sua própria casa. Ao longo do seu quotidiano, os Caseguenses, lembram-na constantemente, sobretudo no que se refere à sua preocupação com as almas do Purgatório

Até no domínio da Festa a sua presença se faz sentir. É prática habitual mandar celebrar a missa do casamento dos filhos pelo pai/mãe já falecidos.

Nos Rituais Cíclicos de Festa esta também é assinalada. Na “Visita Pascal” através do “Responso” que se efectua na casa da família enlutada. Durante a Quaresma ela é omnipresente, constituindo a “Morte de Cristo” como que uma catarse da “Morte Colectiva” dos aldeãos. Na “Serração da Velha”, é exorcizada, apaziguando os vivos. Está patente na família enlutada que não participa em festas, nem as celebra. Até no “Entrudo” se manifesta, também com uma função exorcizante e libertadora de pulsões negativas. Neste período festivo é prática corrente “os entrudos” (mascarados) usarem máscaras hediondas ligadas à morte. Usavam-se ainda outrora, como “partidas a pregar aos outros” as designadas por “Aparecimento de Almas do Outro Mundo” e o “Fazer o Morto” Além disso, mascaram-se frequentemente de “Morto” e de “Fantasma”.

Em suma a Morte constitui nesta comunidade um domínio central, dinamizador de relações sociais, materiais e espirituais entre “os que Jazem, os que Oram e as Almas”, estabelecendo-se entre os Vivos e os Mortos fortes relações de interdependência nesses níveis. Assume-se, numa dupla perspectiva: interdita e tabu para uns, e em alguns rituais; familiar e comum para outros e em diversas práticas do quotidiano.

## Atitudes perante a Morte: permanência e mudança

No que concerne à construção de uma tipologia das atitudes perante a morte tomámos como ponto de partida, embora numa abordagem crítica, a teoria de Philippe Ariès. [20]

Este investigador efectua um ensaio numa perspectiva de longa duração, no âmbito da História das Mentalidades, apresentando as várias imagens da morte em oitocentos anos da história da civilização ocidental. Sublinha a insignificância das mudanças políticas e ideológicas na alteração das atitudes perante a morte e defende que estas têm lugar no inconsciente colectivo. Diferencia cinco sistemas da morte, a partir da “Chanson de Roland”, considerando para isso quatro variáveis: a consciência do indivíduo, a defesa da sociedade contra a natureza, a crença numa vida para além da morte, e a crença na existência do mal.

Distingue basicamente duas atitudes do homem perante a morte: “a Morte Domesticada” e “a Morte Selvagem”. A primeira abrange uma longa série de séculos da ordem do milénio, mas podemos referi-la como dominante na Alta Idade Média. Caracteriza-se por uma comunidade fechada em que o morto é pertença e parte integrante desta, “convivendo” com os vivos. Na sociedade do Antigo Regime, existe uma resignação familiar ao destino colectivo da espécie. A morte é uma cerimónia pública, organizada pelo próprio moribundo que a ela preside. Os enterramentos efectuam-se nas igrejas onde o convívio com os vivos é permanente.

Com “a Morte Selvagem” encontramos uma atitude que reflecte padrões opostos. Aqui a morte é encarada como um possível perigo para os vivos, sendo o seu contacto desaconselhável pelos problemas que pode levantar à saúde pública, tornando-se pois importante pô-los à margem da

sociedade dos vivos. Outrora familiar e próxima, a morte torna-se distante, aterrorizadora e tabu. Ao longo do século XIX esta atitude conduz à construção de cemitérios e ao aparecimento de novas leis que regulamentam os enterros e práticas funerárias. Em 1800 assiste-se ao triunfo desta nova concepção da morte a partir da legislação napoleónica de 1804 e que veio influenciar todo o ocidente europeu.

Cientes da importância da investigação deste autor e da sua sistematização no domínio que analisamos, não podemos contudo descurar as suas limitações. Seguimos Brian O'Neill na sua apreciação crítica relativamente ao seu modelo global de interpretação das atitudes ocidentais perante

a morte.<sup>[21]</sup> Privilegiando o eixo temporal em que as situa, Ariès não efectua o seu enquadramento no espaço social e cultural próprio, não relativizando pois a sua abordagem. Por outro lado, não concebe a possibilidade de coexistência destas, opondo-as e excluindo-as ao longo dos vários períodos históricos que analisa.

Em Casegas, observámos ao longo do trabalho de campo desenvolvido, indivíduos que demonstraram possuir atitudes opostas — os que a consideravam “domesticada”, familiar, comum, e os que a entendiam como “selvagem”, interdita, tabu. Os primeiros ajudavam a “bem morrer”, gostando mesmo alguns de assistir à agonia e ao último suspiro do moribundo. Amortalhavam o cadáver, participavam no velório e cortejo fúnebre e entravam no cemitério, observando o enterro. Falar na morte constituía um facto natural a que não se esquivavam. Os segundos, encaravam-na com grande temor, como um tabu. Evitavam referi-la, não eram capazes de ver um morto e nunca entraram no Cemitério.

A análise estatística conduziu-nos também a esta dupla perspectiva. Nos diversos ritos liminares, de separação e de agregação ambas transpareceram.

O distanciamento espacial do cemitério relativamente à comunidade dos vivos parece relacionar-se com o progressivo distanciamento da morte, a perda de familiaridade com esta e o triunfo, em parte da “Morte Selvagem”. A sua evolução assinala, mais uma vez esse facto, registando através das suas características materiais, a mudança operada recentemente ao nível das mentalidades, e que se expressa pelo tratamento cuidado do actual cemitério, bem como a individualização crescente das sepulturas, que se opõe ao anterior espaço maltratado e anónimo. No entanto até neste espaço existe uma mistura de indicadores de ambas. Embora cada vez mais os Caseguenses comprem a sua própria sepultura perpétua, a maior parte não sabe o local onde estão enterrados os seus antepassados. Por outro lado, o processo de exumação prevalece o mesmo: ao colocar-se um caixão na cova, retiram-se os ossos do defunto que estão por baixo e colocam-se por cima deste. Podemos assim concluir que, apesar do cemitério assinalar a presença da atitude ocidental contemporânea perante os mortos (“Morte Selvagem”), diversos rituais e indivíduos prevalecem fieis à outra, a antiga e familiar (concepção da “Morte Domesticada”).

O ideal de “Boa Morte” ainda é o tradicional. Deve-se morrer na cama, na sua casa, rodeado pelos familiares e amigos, envolvido pela comunidade que ajuda à salvação da sua alma. O morto ocupa ainda nesta concepção, um lugar central, dono do seu destino e procedendo-se na hora da sua morte o “Juízo Final”. No entanto é crescente a morte nos hospitais, impessoal, interdita e anónima, em que o morto perde os seus direitos e passa a ter um papel secundário na sua própria morte. O enterro mais comum dos residentes e bem aceite na comunidade, embora se processe actualmente no caixão e não na “tumba”, ainda permanece de acordo com a tradição. Acompanhado por toda a comunidade, este é transportado na “carrinha” dos mortos pelos “Irmãos” da Irmandade das Almas que contribui, ainda hoje, para aliviar os pecados do morto e acelerar a passagem da sua alma do Purgatório para o Paraíso.

Apesar disso, sobretudo devido à morte que ocorre nos hospitais, às migrações internas/externas e à aculturação daí resultante, processam-se já enterros pelas agências funerárias, alterando esse ritual. As características dos caixões também mudaram devido às transladações dos emigrantes, o que acarretará também alterações no processo de exumação dos corpos.

Integrando-se neste já complexo duplo sistema de atitudes, encontrámos ainda ambiguidade na relação dos Caseguenses com a Morte. Mesmo nos que evitam nomeá-la, ela é sempre omnipresente e exerce uma atracção irresistível. É tema de conversas quotidianas; nela se baseia a transmissão do património; surge em sonhos e provoca distúrbios no seu quotidiano.

Assim, partindo das atitudes perante a morte definidas por Philippe Ariès, viemos a encontrar na

<sup>[22]</sup>

realidade ambas em Casegas.

A coexistência destas duas formas de a encarar vêm confirmar as dificuldades e críticas encontradas por Brian O'Neill relativamente ao modelo global desenvolvido por Ariès para a interpretação das

atitudes ocidentais perante a morte.<sup>[23]</sup> Sem dúvida que o eixo temporal constitui um enquadramento necessário para explicar este fenómeno, contudo não se revela suficiente. Falta-lhe as abordagens sociológica e antropológica, a integração deste fenómeno na sociedade e cultura determinada em que se situa. Nestas é necessário atendermos ao sistema global de

parentesco local, à estratificação social e ao processo social e cultural que envolve a morte. Esta não se pode resumir, a “um processo biológico e biográfico individual, mas também um decurso ou procedimento eminentemente social; isto é, algo mais demorado do que o processo

de desaparecimento da memória familiar dum dado indivíduo”.<sup>[24]</sup>

As duas atitudes não se excluem pois, necessariamente, numa dada sociedade, nem se podem generalizar e aplicar indiscriminadamente no tempo e no espaço.

Por outro lado, se considerarmos a concepção de “Morte Domesticada” como estando associada à sociedade camponesa, com o conjunto de condutas, representações e valores veiculados pela tradição e enraizadas na permanência, situando, por outro lado a “Morte Selvagem”, “Interdita” na

“sociedade urbana”<sup>[25]</sup> e mais receptiva à mudança de mentalidades que se veio a operar neste domínio, poderemos possivelmente concluir que a sua coexistência nesta comunidade comprova a confluência de ambas através de um processo de aculturação que esta comunidade tem vindo a sofrer e em que a população não residente e as instituições parecem ter desempenhado um papel

fundamental como agentes de mudança.<sup>[26]</sup> A atitude perante a morte seria assim um indicador do grau de interligação entre o meio camponês e o meio urbano e da aculturação que se processa entre estes.

Salientamos a acção do emigrante como portador de inovações, quer ao nível material, quer ao nível mental. Podemos considerá-lo “o homem marginal”, aquele “que de uma vez tem duas

culturas diferentes e possui um duplo quadro de referências para a sua acção”.<sup>[27]</sup> O seu esquema psicológico organiza-se em várias etapas: de início observamos um período de “conflito” em si mesmo, aquando do primeiro contacto com a cultura estrangeira; em seguida à um período (...)

de “ajustamento”, e por fim chegamos a uma “simbiose” que constitui a última etapa.<sup>[28]</sup>

Por outro lado, o poder da Igreja foi e é determinante na caracterização dos diversos rituais e sua evolução. Têm-se verificado ao longo do tempo, conflitos entre o pároco e a população por estes possuírem diferentes leituras dos mesmos, códigos de interpretação diversos, afastando-

se actualmente muito o pároco das tradições e normas defendidas pela comunidade.<sup>[29]</sup>

Os diversos ritos de morte assimilaram, por vezes, totalmente essas mudanças, aos níveis dos ritos, representações, ideias e valores colectivos, símbolos e condutas, alterando-as por completo ou, mesmo extinguindo-as. Algumas práticas resistiram e persistiram nas suas características e funções principais. Noutros casos, a permanência e a mudança combinaram-se dando origem a rituais em que se encontram presentes, o antigo e o novo, a tradição e a inovação. Algo como pano de fundo, contudo, permaneceu sempre — as fortes relações dos Caseguenses com a Morte, quer no plano material, quer no plano espiritual. Esta constitui um elemento de ruptura, mas também simultaneamente de continuidade, entre os Vivos e os Mortos, afirmando-se na vida colectiva da comunidade, contribuindo para assegurar a sua coesão e reforçar o sistema de solidariedades locais.

Podemos até interrogarmo-nos se esta não constituirá um “foco cultural”, aparecendo efectivamente como o aspecto mais importante da vida sociocultural desta comunidade. Com efeito, toda a cultura tem tendência para apresentar maior complexidade, maior variação nas instituições de alguns dos

seus aspectos que noutros.<sup>[30]</sup> Herskovits refere mesmo que “tão notável é essa tendência para desenvolver certas fases da vida, enquanto outras permanecem em plano afastado, por assim dizer, que na simplificação das disciplinas que estudam as sociedades humanas, esses aspectos

focais tomam-se com frequência para caracterizar culturas inteiras”.<sup>[31]</sup> A morte constitui o centro das atenções e de interesses deste espaço. Pensa-se muito nela, fala-se constantemente nela. Por vezes está explícita, por outras, implícita. Processa-se aos níveis consciente e inconsciente.

A omnipresença da morte e as suas múltiplas repercussões são uma constante.

Consideramos ainda, como João Nazaré, que “o foco de uma cultura é o domínio de actividade onde os valores são os mais discutidos e onde as diferenças de estruturas são as mais perceptíveis, permitindo prever uma maior aptidão para a mudança e uma maior variedade e complexidade de

formas, assim como uma maior receptividade para a dinâmica de uma situação de aculturação”.<sup>[32]</sup>

Ora, ao nos situarmos na perspectiva da aculturação que a morte sofreu nesta comunidade, e podendo constituir esta um “foco cultural”, estruturante e dinamizador da vida social, podemos constatar a importância deste estudo, permitindo-nos conhecer e compreender melhor as permanências e mudanças operadas a nível global e a forma como se inserem na totalidade de uma determinada sociedade. A morte poderá assim constituir uma das chaves da organização social

em Casegas, sendo ela que orienta a sua vida sociocultural e lhe dá um sentido.<sup>[33]</sup>

Metcalfe e Huntington consideram que tem existido pouca literatura antropológica sobre este tema,

embora o comportamento perante a morte seja de crucial importância para muitos

desenvolvimentos teóricos na antropologia desde o início.<sup>[34]</sup> Isto dever-se-ia à dificuldade que esta teria de estudar os seres humanos sem considerar o facto essencial da sua mortalidade. “Em todas as sociedades, sejam quais forem os seus costumes e apelem a um comportamento festivo ou constrangedor, a questão da morte conduz a uma libertação dos valores mais importantes pelos quais as pessoas vivem as suas vidas e avaliam as suas experiências. A vida torna-se transparente

contra “o pano de fundo” da morte, e são reveladas as questões sociais e culturais fundamentais”.<sup>[35]</sup> No nosso estudo, como observámos, a morte dá-nos importantes indicações da relação entre a vida dos homens e a comunidade.

Ainda neste contexto, salientamos a dupla relação que a morte tem com a colectividade, que a socializa pelo jogo de crenças e sobretudo de ritos, e as representações. Estas manifestam-se através do imaginário, de pulsões (fontes de fantasmas vividos ou representados), dos sistemas míticos, teológicos, metafísicos e das reacções espontâneas aos rituais codificados. Deriva, daí,

a dimensão privilegiada que ocupa a psicanálise na apreensão da morte.<sup>[36]</sup>

A morte situa-se ainda “entre o homem e o animal, introduzindo uma solução de continuidade

mais pronunciada ainda do que o utensílio, o cérebro e a linguagem (...)”.<sup>[37]</sup> Insere-se “exactamente

na charneira bioantropológica. É a característica mais humana, mais cultural, do *anthropos*”.<sup>[38]</sup>

Enquanto sistema simbólico verificámos que esta desempenha, em Casegas, uma função social que não se reduz apenas à função de comunicação. Como instrumento de conhecimento e de comunicação, exerce um poder estruturante. O seu poder simbólico “é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo ( ... ) supõe aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, “uma concepção homogénea

do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências”.<sup>[39]</sup>

Os símbolos da morte são instrumentos da “integração social”: “enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (...), eles tornam possível o consensus acerca do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração 'lógica' é a condição

da 'integração moral’”.<sup>[40]</sup>

No nosso entender, o estudo da morte reveste-se de uma importância particular para compreendermos a dinâmica das sociedades, uma vez que podemos até considerá-la como o foco difusor dos valores, condutas e representações da totalidade sociocultural em que se insere, penetrando enquanto facto social total nas diversas esferas da realidade.

## Referências Bibliográficas

- ARIÈS, P.: - *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1975. - *L'Homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- BOURDIEU, P.: - *O Poder Simbólico*, trad. de Fernando Tomaz, Lisboa, Difel, 1989.
- FEIJÓ, RUI G., MARTINS, Hermínio, CABRAL, João de Pina (orgs.): - *A Morte no Portugal Contemporâneo: Aproximações Sociológicas, Literárias e Históricas*, Lisboa, Quercus, 1985.
- ESPÍRITO SANTO, M.: - *A Religião Popular Portuguesa*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1984.
- FEIFEL: - *The Meaning of Death*, New York, McGrawHill, 1959.
- FULTON, R. : - *Death and Identity*, New York, Wiley, 1965.
- GORER, G. : - *Death, Grief and Mourning*, New York, Doubleday, 1965.
- HERSKOVITS, M. J. : - *Antropologia Cultural: Man and his works*, trad. de Maria José de Carvalho e Hélio Bichels, 2 vols, São Paulo, Mestre Jou, 1973.
- HERTZ, R. : - “ Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort “, *Année Sociologique* 10, 1907, pp. 48-137. - *Death and the Right Hand*, trans.R. and C. Needham, New York, Free Press, 1960.
- HINTERMEYER, P. : - *Politique de la Mort*, Paris, Payot, 1981.
- HUNTINGTON, R. ; METCALF P. : - *Celebrations of Death: the Anthropology of Mortuary Rituals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- KUBLER-ROSS, E. : - *On Death and Dying*, Tavistock Publications, 1969.
- MAUSS, M. : - “ Essai sur le Don “, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1966.
- MENDRAS, H. : - *Princípios de Sociologia*, trad. de Patrick Davos , Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- MITFORD, J. : - *The American Way of Death*, New York, Simon & Schuster, 1963.
- MORIN, E. : - *O Homem e a Morte*, trad. de João Guerreiro Boto e Adelino dos Santos Rodrigues, Lisboa, Europa-

América, s.d.

NAZARÉ, J. : - *Prolegomenes a l' Ethnosociologie de la Musique*, Paris, Foundation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1984. - " Da Aculturação - A Hierarquia dos Conceitos Fundamentais ", *Forum Sociológico*, Instituto de Estudos e de Divulgação Sociológica, nº 2, 1993, pp. 105-118.

O' NEILL, J. B. : - *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras*, Lisboa, Dom Quixote, 1984.

- " Morte social e linhas de família numa aldeia nortenha, 1870 - 1990 " ; António Matias Coelho (coord.), *Atitudes Perante a Morte*, Coimbra, Câmara Municipal da Chamusca, 1991, pp.175-203.

THOMAS, L. -V. : - *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1980.

VAN GENNEP, A. : - *Os Ritos de Passagem*, trad. de Mariano Ferreira, Petrópolis, Vozes, 1978.

ZIEGLER, J. : - *Os Vivos e a Morte: uma Sociologia da Morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais*, trad. de Aurea Weissenberg Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

\*  
- Socióloga, Mestre em Literatura e Cultura Portuguesas - Culturas Regionais Portuguesas, F.C.S.H., U.N.L..  
Docente na Escola Secundária de Vendas Novas.

- [1] Situando-se num vale da serra da Estrela, junto da ribeira do seu nome, sofrendo dificuldades de ligação ao exterior e de isolamento, podemos considerar esta aldeia uma comunidade de montanha.
- [2] Seguimos o conceito de atitudes seguido por Henri Mendras, na sua obra *Princípios de Sociologia*.
- [3] Cf. Marcel Mauss, " Essai sur le Don", *Sociologie et Anthropologie*.
- [4] Suicidas.
- [5] Crianças baptizadas e que morreram sem ter feito a " 1ª Comunhão ".
- [6] Neste contexto situavam-se os, actualmente extintos, "Acompanhamentos" a que, em regra, todos os representantes das famílias iam durante um mês, após a missa de domingo, a casa do morto, responder a sua alma. Este ritual consistia como que um segundo enterro, prolongando a intensidade da dor e o "luto carregado".
- [7] Conceito definido por Brian O'Neill, art. cit., pp. 189 - 194.
- [8] Id., *ibid.*.
- [9] Id., *ibid.*, p.186.
- [10] Situam-se neste contexto, os "Resposos" efectuados pelo sacristão antes da missa de domingo, ao longo do ano, pela alma dos falecidos neste, e as diversas orações pelas "Almas do Purgatório", sobretudo as outrora efectuadas pelas famílias ao tocar das "Trindades".
- [11] Actualmente deixou-se de se efectuar este ritual.
- [12] Cf. *Os Ritos de Passagem* .
- [13] Van Genepp, *Os Ritos de Passagem*, p. 127.
- [14] Van Genepp, *Os Ritos de Passagem*, p. 127. Salientemos ainda que em Casegas, embora o luto não cesse de imediato, sofre importantes alterações de acordo com o estado em que a alma do morto se encontra.
- [15] Refira-se ainda a existência de uma outra categoria de ritos - os de detalhe - nos quais se incluem a título exemplificativo, os Últimos Sacramentos e a deposição do morto no chão.
- [16] Cf. Brian Juan O'Neill , " Morte Social e Linhas de Família numa Aldeia Nortenha, 1870-1990 " , *Atitudes Perante a Morte*, p.178.
- [17] João de Pina Cabral, " Os Cultos da Morte no Noroeste de Portugal " , *A Morte no Portugal Contemporâneo, Aproximações Sociológicas, Literárias e Históricas*, p.69.
- [18] Fontelas é a designação dada por Brian O'Neill à freguesia que estudou na sua obra : *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras, Desigualdade Social numa Aldeia Transmontana, 1870 -1978*.
- [19] Cf. Brian O'Neill, op. cit.. Este autor destaca a importância da transmissão por morte que " implica não somente um atraso na aquisição de bens pelos mais novos, mas também o prolongamento da retenção dos direitos de propriedade pelos mais velhos ". p.346.
- [20] Cf. Philippe Ariès, *Essais sur l' histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos Jours*. Id., *L' Homme devant la mort*
- [21] Cf. "Morte social e linhas de família numa aldeia nortenha, 1870 - 1990 " , *Atitudes perante a Morte*.



- [22] As duas atitudes perante a morte a que nos referimos são as que incidem sob: a " Morte Domesticada " e as da " Morte Selvagem ". Cf. Philippe Ariès. op. cit..
- [23] Cf. Brian O ' Neill, " Morte Social e Linhas de Família numa Aldeia Nortenha, 1870 - 1990 " , *Atitudes Perante a Morte*, pp. 175-203.
- [24] Esta ideia remete-nos para o conceito de morte social. Brian O ' Neill, *ibid.*,p. 175.
- [25] Sobre a sociedade urbana é preciso notar a existência de múltiplas configurações sociais que nela coexistem. Neste sentido, as concepções sobre a morte e as respectivas práticas, podem ultrapassar a dicotomia acima descrita.
- [26] Seguimos o conceito de "aculturação" referido por João Ranita Nazaré no artigo cit.: " Da Aculturação - A Hierarquia dos Conceitos Fundamentais " , *Forum Sociológico* e aplicado na sua obra *Prolegomenes a L'Ethnosociologie de la Musique*.
- [27] Cf. o conceito de " homem marginal" enunciado por Roger Bastide e citado por João Nazaré, op. cit., p.204.
- [28] Cf. João Nazaré, op. cit, p. 204.
- [29] A análise desta divergência conduz a uma dupla perspectiva da religião - a oficial e institucionalizada pela Igreja, e a popular. Cf. Moisés Espírito Santo, *A Religião Popular Portuguesa*.
- [30] Cf. Herskovits, *Antropologia Cultural*, p.363.
- [31] Id. *Ibid.*, p.363.
- [32] João Ranita da Nazaré, *Prolegomenes a l'ethnosociologie de la musique*, p.203.
- [33] Cf. a aplicação do conceito de " foco cultural " no domínio da música vocal do Baixo Alentejo efectuada por João Nazaré, op. cit., p.202.
- [34] Cf. *Celebrations of Death: the Anthropology of Mortuary Rituals*, p. 2.
- [35] Id., *Ibid.*, p.2.
- [36] Cf. Louis - Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, p.527.
- [37] Edgar Morin, *O Homem e a Morte*, p.13.
- [38] Id.*Ibid.*, p. 16.
- [39] Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, p. 9.
- [40] Id. *Ibid.*, p. 10.