

António Custódio Gonçalves

Rituais tradicionais de solidariedade:
Religião e tensões entre finitude e infinitude

Rituais tradicionais de solidariedade

Religião e tensões entre finitude e infinitude

Por António Custódio Gonçalves

1. Considerações preliminares

As classificações dicotómicas entre religião oficial, institucional ou hierarquizada pelos actores consagrados do culto, ou moderna por um lado, e religião popular ou tradicional, cujas crenças e práticas se inscrevem na tradição dos grupos e se transmitem informalmente, por outro lado, não parecem ser apropriadas para a análise das problemáticas actuais da religião e da (in)finitude. Trata-se, na verdade, de classificações imprecisas às quais subjazem juízos de valor, que relevam de um quadro conceptual dual e oposto entre a tradição e a modernidade.

Estas classificações dualistas e opostas remontam ao cristianismo primitivo, impondo-se no Ocidente medieval, como refere o historiador Jacques Le Goff¹. O antropólogo francês Roger Bastide retoma esta dicotomia, aplicada ao contexto brasileiro, ao referir-se ao "catolicismo doméstico" dos chefes de famílias poderosas, donos de grandes plantações do café, por um lado, e ao catolicismo romano das ordens religiosas e sobretudo dos jesuítas², por outro lado. Igualmente, o antropólogo brasileiro Thales de Azevedo fala da pluralidade de religiões católicas que se reduzem a dois polos fundamentais e opostos, entre os quais podem identificar-se vários tipos intermédios³. Nestas concepções o conceito "popular" é ambíguo: designa tanto aquele que pertence ao comum dos homens ou à sua maioria, como o que pertence aos estratos mais desfavorecidos da população. Associado à religião, significa que a religião oficial é mais cultivada do que aquela que é praticada pela maioria da população, cujas crenças estão associadas sobretudo a fenómenos mágicos, supersticiosos e arcaicos. Assim, distinguir-se-ia, a religião "oficial", mais intelectual, racional e inovadora, que contrastava com a religião "popular", associada ao analfabetismo e ao conservadorismo das populações.

Ao contrário, os fenómenos religiosos tradicionais e modernos devem ser analisados em interacção, numa abordagem integradora do "facto social total" (Maree Mauss), no contexto de mutação nas sociedades contemporâneas, em que se privilegia a problemática da diferença e da alteridade em sociedades nas quais a globalização e a complexidade são cada vez maiores.

2. Finitude e infinitude: complementaridade ou dicotomia?

Entre as sociedades tradicionais e as sociedades de modernidade avançada, existem diferenças fundamentais entre os sistemas e as matrizes culturais destas sociedades, mas também existem determinadas constantes. Torna-se, por isso, necessária uma análise com-

¹ Este autor contrapõe a doutrina eclesiástica que afirmava o "carácter espiritual de Deus" à existência de representações muito concretas de Deus, ou seja, de fenómenos sobrenaturais que fossem bem visíveis entre os homens. Veja-se LE GOFF, J., *La Civilisation de l'Occident Médiéval*, 1967, pp. 147-168.

² Bastide, R., *Les religions africaines au Brésil*, 1960. (Veja-se nomeadamente o capítulo V).

³ AZEVEDO, Th. de "Catolicismo no Brasil?", *Vozes*, ano 63, n.º 2, 1969; *A Guerra aos Párocos*, 1991, pp. 70-122.

parativa, e não uma oposição ou dicotomia. Nas sociedades tradicionais, a morte é integrada na vida; os rituais fúnebres são ocasião de grande interligação colectiva, durante a qual o defunto e os sobreviventes enlutados são socializados por toda a comunidade.

Parece existir um equilíbrio social entre finitude e infinitude, entre morte e vida. Analisar o enraizamento social da morte remete, no chamado tempo de ondas curtas, para a análise do enraizamento social da vida. A eventualidade da morte confere um sentido à vida, na medida em que impõe a tomada de consciência duma finitude, conferindo a esse instante da existência um carácter único. A nossa própria finitude é uma oportunidade que nos é dada pela vida ou, se se preferir, pela morte. A morte, impondo um limite à nossa existência, instaura uma descontinuidade e institui o tempo. Singulariza assim cada vida, dando-lhe uma significação própria. E instaura, igualmente, a liberdade. Por isso, a reflexão tanatológica tem um efeito hermenêutico e existencial importante. Donde, a necessidade de desmistificar a morte, para aprender a viver melhor. A Tanatologia é hoje, no nosso mundo moderno, a ciência da morte. Em 1966, foi fundada em Paris a "Sociedade de Tanatologia". Pensar na morte já não é no Ocidente uma actividade comum, como no séc. XVII, quando a morte era tema de correspondência em versos, serões e tertúlias. Tratava-se de uma "especialização suspeita ou polémica", pois pretendia "esquecer-se" da morte ou abster-se de não pensar nela.

Em África, a assistência ao moribundo e seus parentes é ainda uma regra fundamental do equilíbrio social, da mesma forma que, por exemplo, a troca directa, a participação nos casamentos, nos baptizados, a ajuda aos trabalhos do campo, as dádivas. Para a consciência colectiva, a morte é uma exclusão temporária do indivíduo da comunhão humana, com o efeito de fazê-lo passar da sociedade dos vivos à sociedade invisível dos antepassados. A morte, como fenómeno social, consiste num duplo e penoso trabalho de desagregação e de síntese mental; só quando este trabalho, chamado luto social, estiver realizado, a sociedade, recomposta na sua paz, pode triunfar da morte. Como a maior parte das sociedades tradicionais têm uma concepção cíclica do tempo, a morte é associada à fertilidade agrária e à fecundidade humana. Acredita-se que o cadáver esteriliza a terra, como por exemplo entre os Mundangs do Tchad, tornando-se necessário fazê-lo desaparecer, cortando-lhe a cabeça, símbolo da dignidade dinástica. Na continuação da concepção cíclica do tempo, " a humanidade arcaica defendia-se como podia, de tudo o que a história comportava de "novo" e de "irreversível"⁴. A morte é um facto social. Parentes, de longa data afastados, vêm de longe para partilhar que-relas latentes ou para difundir suspeições ou acusações de feitiçaria. A morte dos velhos é necessária para o desenvolvimento das famílias e das linhagens. A grandeza dos funerais tem de reflectir a importância social do defunto. A morte dum chefe pode alterar a fertilidade duma região ou dum povo. Nas sociedades segmentarias de linhagens, o defunto pode ser incorporado numa sociedade de antepassados, à qual a morte serviu de rito de iniciação.

Nas sociedades de modernidade avançada, no entanto, a morte é ocultada e, por vezes, negada. Mas, paradoxalmente, à medida que a ciência e a técnica se esforçam por dominar a morte, vão aumentando os ritos do irracional ligados ao espiritismo, à parapsicologia, aos messianismos e milenarismos. Desenvolve-se, cada vez mais com requintes sofisticados, o poder do homem sobre a vida com a manipulação genética, a generalização da

⁴ ELIADE, M. *Le mythe de l'éternel retour*, 1949, p. 80. Veja-se ainda pp. 63-79 e 115-136.

violência real ou simbólica, o ciclo infernal da venda de armas, a destruição ecológica, a miséria dos países em desenvolvimento, ou, ainda o abandono dos velhos, o isolamento dos moribundos, a profissionalização da morte.

Octávio Paz, o poeta mexicano da paz e da justiça, falando da nossa civilização mortífera, acrescenta: "uma civilização que nega a morte, nega também a vida". Edgar Morin tem uma reflexão semelhante: a sociedade só existe com, pela e na morte, apesar de criar uma formidável neguentropia onde a morte é ocultada e negada⁵.

Para os portugueses, conforme já referia Miguel Unamuno, "o culto à dor parece ser um dos sentimentos mais característicos deste melancólico e saudoso Portugal. Ainda mais que nos espanhóis, encontra-se nos portugueses o culto da dor, e nestes não assume um certo carácter de ferocidade bravia que tomou entre nós, espanhóis".⁶ A poesia da renúncia dos niilistas e dos apologistas do "nirvana" que à vida preferem a morte com o predomínio do desespero de Manuel Laranjeira, de uma vã procura em Mário de Sá Carneiro, de uma "opía-da inércia" e da conformação com o nada em Camilo Pessanha, exprime correlativamente uma ânsia de eternidade que transcende o plano da poesia niilista.

No mundo ocidental, à necromancia negra atribuía-se o poder de fazer ressuscitar os fantasmas dos defuntos para vingar as vítimas de morte violenta. No mundo africano, os mortos participam de forma inteira no mundo dos vivos: as actividades quotidianas são pontuadas por estes ritos fúnebres. A função social da morte caracteriza as sociedades tradicionais, para lá das diferenças importantes que estas formas culturais apresentam.

Estas sociedades tradicionais encontram todo o seu valor heurístico quando a vertente da racionalidade interage com a vertente da afectividade. A religião já não se explica pelo medo da morte, mas pela necessidade de uma continuidade e coesão sociais no mundo dos sobreviventes. Ao contrário, nas sociedades modernas, onde predomina a vertente do cálculo racional, a morte tornou-se um interdito, que consiste em fazer da morte não um rito de passagem, mas um acontecimento que se oculta e que se desenrola, geralmente, longe do espaço doméstico.

3. Socialização da finitude e experiência da infinitude

Desenvolveu-se, ao longo dos últimos tempos, uma tendência, que conduziu, insidiosamente, a nossa civilização da morte "civilizada" à morte *invertida* e à própria negação da morte. Por exemplo, o transporte do morto em caixão fechado aparece desde o fim da Idade Média, marcando já o desejo de ocultação. Se se pode falar dum modelo moderno do rito funerário, é no meio urbano que se revelam mais oportunidades para o dissecar, especialmente nas camadas burguesas da sociedade. Pelo contrário, é sobretudo no meio rural e nas gentes simples que pode encontrar-se a marca da tradição. Nos meios rurais e, especialmente, nos países mediterrâneos, a solidariedade é importante por ocasião da morte. E isto leva-me a reflectir sobre o carácter cada vez mais apressado e desincarnado dos mesmos ritos fúnebres nas sociedades de modernidade avançada, em que predominam as relações interpessoais, a crise de convivialidade, da comunicação e os défices de simbolização.

⁵ MORIN, E. † *L'homme et la mort*, 1970.

⁶ Citado em RODRIGUES, U. T. † *O tema da morte*, 3ª ed.s/d, pp. 13-39.

As culturas tradicionais dispõem de uma simbólica duma riqueza extraordinárias e duma gama de ritos, como a iniciação, a adivinhação, os ritos de passagem do nascimento e da morte, para salvaguardar a ordem, restaurar ou reforçar a harmonia das forças que regem o mundo. O ritual fúnebre implica a mobilização da comunidade para evidenciar a última relação dos sobreviventes com mortos e as novas relações que este acontecimento suscita entre os vivos. Tive ocasião de observar esta admirável liturgia terapêutica, na minha longa estadia em Angola. Como sublinha Mary Douglas,⁷ os ritos sociais criam uma realidade que sem eles não existiria. Neste contexto, não há amizade, sem ritos de amizade; não há morte sem ritos de morte. Os ritos são a fornia indispensável para exprimir e solidificar os vínculos, suscitar a partilha de emoções, valorizar certas situações, assegurar e reforçar a coesão social. A corrupção do corpo é sempre concebida com uma mácula (*souillure*). São, por isso, abundantes as seitas e os rituais de purificação, a que a família e a vizinhança do defunto devem submeter-se. A recomposição ou a re-invocação dos rituais é de toda a importância. Os rituais fúnebres têm como destinatários os vivos, individualmente ou colectivamente considerados. A sua função fundamental é de ordem da terapia solidária: curar ou prevenir a angústia dos vivos, dos sobreviventes através dos símbolos associados ao não-sentido da morte. Esta terapia solidária reveste múltiplos aspectos, como seja, tranquilizar, desculpar, reconfortar, revitalizar.

Em relação à renovação ou recomposição de práticas e rituais antigos, a liturgia moderna faz lembrar a prática ancestral que aproxima o baptismo e as cerimónias fúnebres, isto é. o nascimento e a morte - o que corresponde a uma constante antropológica primordial nas culturas tradicionais; a cruz lembra a promessa de ressurreição, a luz evoca o calor e a vida, a água de aspersão, regeneradora e purificadora, é fonte de vida eterna. A supressão do *dies irae* e dos ornamentos negros, o ênfase colocado nos laços que unem os vivos aos mortos e os vivos entre si, fazem do ritual um sinal de esperança e de apaziguamento.

Quanto aos ritos de incineração e cremação alguns consideram-nos como um retorno às origens. Na verdade, tais ritos estavam reservados aos heróis da antiga Grécia; mas constituíam, igualmente, fenómenos tradicionais noutras culturas. Hoje na Europa setentrional, as taxas de incineração e cremação são elevadas; nos países mediterrânicos, os números estão em lenta mas constante progressão. A cremação traduz a necessidade de evacuar a morte, de forma definitiva e expedita. A incineração na cultura ocidental é um exemplo dum processo arcaico que sofreu uma mutação de sentido. Ela já não se justifica metafisicamente, uma vez que os argumentos dos cremadores são essencialmente pragmáticos: ganho de espaço, higiene, custo. Cada sociedade, cada sistema cultural vai inspirar-se, segundo a sua conveniência, deste leque variado e permanente de ritos e mitos, de acordo com os seus fantasmas, as suas necessidades e ocorrências tecnológicas. Não é, portanto, surpreendente que os esquemas antigos persistam ou sejam retomados e restaurados, conforme os contextos e as modas.

4. Factores de desritualização e dessocialização

Pelos factos acima referidos, a concepção de morte e o tratamento dos mortos envolve todo o sistema sócio-cultural. Em contextos de sociedades de modernidade avançada, as novas simbolizações dos rituais fúnebres, privilegiando a simplificação e a profissionalização

⁷ DOUGLAS, M. De *la souillure*, 1971.

desses rituais, entre os quais avulta a cremação, estão em conexão estreita com as ideias-força da civilização tecnicista.

Especialistas e experiências das ciências sociais e humanas continuam a ser convocados para analisar estas questões. Assim, são recorrentes e paradigmáticos temas como a supremacia da ciência e da técnica, os processos de homogeneização induzidos pela urbanização, o triunfo da burocracia e do anonimato, por um lado, o individualismo «materialista», por outro, em resumo, as exigências de rentabilidade e de lucro.

Quanto à supremacia da ciência e da técnica, a mutação das mentalidades que resulta do impacto do saber científico, implica o abandono progressivo das condutas simbólicas tidas como destrutivas ou gratuitas. O saber racional tende a substituir-se a qualquer outro tipo de reflexão; a omnipresença da máquina faz esquecer a eficiência dos símbolos.

No que se refere aos processos do anonimato e de homogeneização, o individualismo como fonte de dessocialização e de dessolidarização, e associado à privatização, à ausência ou à minimização de manifestações públicas da morte, é entrecortado por um espírito de acentuada solidariedade que subsiste nos meios rurais e nos países em desenvolvimento. Estes dois tipos de relação com o mundo levam a atitudes diferentes em relação à morte. Nas sociedades tradicionais, para o indivíduo nada existe fora dos grupos sociais que o estruturam e o enformam. Igualmente, a morte não é vivida como o mal supremo ou o escândalo por excelência, já que se reduz a uma perda fragmentária e provisória. Para atenuar o acontecimento, que não é mais do que um acidente de percurso para o grupo, são elaborados ritos de uma grande complexidade, manifestando uma estreita solidariedade que une vivos e mortos: estes ritos regulamentam o luto, asseguram o estatuto do defunto que, uma vez integrado no mundo dos antepassados, participa na continuidade do grupo. Tudo acontece como se o espírito comunitário multiplicasse os laços da vida-morte e da (in)finitude. Em contraponto, o espírito individualista exacerba a separação: a morte e, concretamente, o cadáver, inspira uma angústia insuportável, uma vez que constitui o sinal peremptório do desaparecimento do indivíduo. Estas reticências, conjuntamente com a desagregação dos laços de solidariedade que, outrora, mobilizavam a família e os vizinhos, explicam a decadência dos rituais fúnebres.

Simplificação, aceleração, neutralização afectiva são os sintomas de uma *dessocialização da morte*. Na sociedade de modernidade avançada, que tem outras preocupações, nunca as marcas de solidariedade, face à pior das perdas, foram tão degradadas ou fugazes. Neste contexto, a sociedade actual está a reagir contra a herança judaico-cristã que fez prevalecer, durante séculos, a desvalorização do corpo, sinónimo de fardo, corrupção e pecado.

5. Processos de ressocialização da (in)finitude

.5.1. A crise dos rituais fúnebres é induzida pela negação da morte, associada à relação paradoxal entre o indivíduo e o social e às tensões entre os factores afectivos e os factores racionais. Introduz-nos no «imaginário mecânico», todo-poderoso do pensamento racional, no primado dos valores materiais como o conforto, a eficácia e a rapidez e na super-valorização do "eu" consciente e personalizado⁸.

⁸ Veja-se FROMAGET, M, *Observation et la signification de l'évolution des rites funéraires occidentaux*", *Bulletin de la Société de Thanatologie* n.º 62, 1985.

Sobre os processos de ressocialização dos ritos de passagem, nas suas vertentes de separação e integração, referirei apenas dois exemplos paradigmáticos: os ritos fúnebres do soba, em contexto africano, e os ritos bororós da Amazónia.

Nos ritos fúnebres do soba ou régulo, autoridade suprema duma tribo africana, fica evidenciado o fenómeno político do direito de sucessão, reunindo o poder temporal e o poder espiritual, na configuração simbólica da (in)finitude. Assim, o sucessor, no momento oportuno do rito fúnebre é espancado pelo povo em testemunho da imparcialidade da justiça a fazer a todos; o cadáver do soba é sentado no "*dilongo*" (cadeira onde se faz sentar o cadáver), a cara é pintada com "*mpemba*" (espécie de argila branca que se destina a "abrir os caminhos" para destruir qualquer malefício) e com "*ucusso*" (ocre vermelho).⁹

14

Estas duas substâncias (o "*mpemba*" e o "*ucusso*") destinam-se a atrair a graça dos espíritos. Na cabeça coloca-se a "*baeta*" (pano encarnado de lã felpudo) do "*diculo*" (espírito do ancião). A cor encarnada da "*baeta*" serve para facilitar ao feiticeiro a morte de alguém, bastando-lhe oferecer um fio às "*miondonas*" (espíritos tutelares dessa pessoa) e sobre ela coloca-se a "*quijinga*" (barrete honorífico de soba). Para o "*quimbanda*" (curandeiro) preparam-se vários *macossos* (águas lustrais purificadoras do mal): uma composição de água, vinho, *maluvo* (aguardente) e ainda de capim recolhido de uma ou mais campas de sobas. O sucessor do soba, para lhe receber os poderes espirituais, deve absorver a viscosidade nasal e passar nove vezes sobre o corpo deposto no chão. Caso seja seu inimigo ou rival, morrerá.¹⁰ O chefe mantém e confronta o seu poder através do domínio da vida dos seus súbditos e, por isso mesmo, do domínio da sua morte.

Nos ritos fúnebres dos índios bororós da Amazónia, verifica-se que no período de quarenta e cinco a sessenta dias após a sepultura, o cadáver é exumado, os ossos são levados ao rio onde são lavados com todo o cuidado e esmero, para depois serem enfeitados com penas policromas; a caveira torna-se assim uma "jóia plumária", colocada no interior do espaço doméstico. A este ritual entre a inumação e a exumação chama-se o "enterro secundário".

⁹ A argila branca («*mpemba*»), extraída de um rio ou de uma lagoa, residência dos espíritos dos mortos, constitui o elemento principal na fabricação dos feitiços. Há feitiços que asseguram a fecundidade das mulheres e a fertilidade das terras e outros que dão sorte aos pescadores e aos caçadores, os que curam e os que são eficazes contra os malefícios dos feiticeiros. De todo o cerimonial da iniciação do «*Kimpassi*» (ainda hoje com uma grande influência sobretudo nas regiões de Maquela do Zombo e da Damba, no Norte de Angola), os ritos principais são sempre os da simulação da morte e ressurreição. A «morte», ou seja, o rito que desenraíza os iniciados da sua personalidade anterior, faz-se sempre num local onde antes havia uma aldeia abandonada após a morte do chefe e que era transformada em cemitério. A «ressurreição» faz-se numa noite de lua nova, na qual os participantes mudam de nome; segue-se depois um lauto banquete regado com vinho de palma abundante. A «*nsanda*» («*mulemba*» ou incendeira) é uma árvore com uma forte conotação simbólica, servindo por um lado, para indicar a ligação com os espíritos da terra e o princípio da autoridade e, por outro lado, para tornar perceptível a passagem dos espíritos no ar da noite pelo movimento das folhas ou dos ramos. A sua ligação com os espíritos da terra, suporte da autoridade tradicional e da sobrevivência do grupo, impunha ao grupo nómada a obrigação de levar uma raiz de «*nsanda*»: se esta lançasse raiz no novo local, era sinal de que nova aldeia poderia ser formada com a garantia da protecção dos espíritos. (GONÇALVES, A.C., *La symbolisation politique*, 1980, p. 95 e segs.).

¹⁰ Veja-se RIBAS, O., *Ilundu, Espíritos e ritos angolanos*, 1989, pp. 149-153.

Durante esta fase, que vai da inumação à exumação, delicadíssima para o equilíbrio da aldeia, todas as aldeias bororós adjacentes participam do ritual com seus cantos, muito embora o ritual fúnebre fique aos cuidados do clã oposto ao do defunto. Funciona como um verdadeiro rito de passagem: a ordem cultural da vida diária da aldeia rompeu-se devido a uma morte que nunca é vista como algo de "natural", e uma nova ordem que ainda não se restabeleceu. O tempo do canto é um tempo do sagrado, em que o indizível deve ser, mais do que dito, cantado ou melhor "chorado". O choro ritual é um som que sai de um corpo agitado por soluços e pela dor rítmica. Cantos híbridos, grafismos corporais, caveiras de arte. O pranto, enquanto música, prolonga-se "artificialmente" por todas as partes da aldeia que estão ou se tornam vivas. Elas são animadas e "incorporadas": por isso os corpos tremem e viajam.

Em todos estes contextos, os ritos fúnebres fazem parte integrante dos ritos de passagem que estruturam as mudanças de estado e exigem um tempo próprio, durante o qual se realiza a metamorfose. A fim de neutralizar a desordem associada à morte, o rito permite transcender a perda, ao ponto de fazer dela um acontecimento positivo que servirá a ordem reencontrada: de perigoso que era, o defunto passa a ser o antepassado tutelar, o modelo a imitar, o símbolo da continuidade. Integrado num "*status*" benéfico, é recuperado no imaginário colectivo como estando ao lado da vida; paralelamente, os familiares enlutados consolados são reintegrados como parte inteira da sociedade. A separação e a integração constituem dois estados necessários e complementares do rito funerário. No entanto, quer o morto seja purificado, reencontrado e honrado, quer seja neutralizado e posto de lado, é sempre o sobrevivente o beneficiário efectivo do rito.

5.2. Quanto aos processos da ressocialização da finitude e da infinitude, são evidentes as tensões entre identidade e alteridade. Nas sociedades tradicionais, o dispêndio de bens tem sempre acompanhado os ritos fúnebres do «bom morto», ou seja, o velho que foi bem sucedido em vida. Estes costumes, próprios daquilo que designamos por economia quaternária, têm um valor de "*potlatch*": trata-se de uma demonstração de força que apela à reciprocidade da parte dos outros membros do grupo. Assim, o rito fúnebre é, muitas vezes, também a ocasião para uma nova redistribuição das riquezas, através do jogo de dons e contra-dons, e compensações mortuárias. É preciso fazer valer a morte: as despesas feitas, os presentes que foram oferecidos representam o peso social e elevam, por consequência, a reputação de uma linhagem e de toda a comunidade. O futuro do grupo está à mercê da vontade do antepassado; é vital provocar manifestações de aliança e evitar o desprezo das culpas.

Nas sociedades de modernidade avançada, julgo importante privilegiar novas socializações referentes à (in)finitude. Refiro, apenas a título exemplificativo, algumas dessas socializações:

- a) Dar a palavra aos familiares para evocar os momentos da vida do defunto e sobretudo, a última fase da sua vida e as circunstâncias da sua morte: ou para lembrar as relações vividas com ele, incluindo os conflitos; ou ainda para fazer ouvir um cântico, poema, fragmento musical que o defunto gostava;
- b) Propor um tema de meditação (ou oração) que tenha relação com a vida ou personalidade do defunto. Isto para demonstrar que a existência que terminou não se

mistura na banalidade e que pode ser fonte de reflexão, de «germinação», afirmando, assim, a permanência do ser e a continuidade da (in)finitude¹¹;

- c) Inventar gestos expressivos, elementos simbólicos que fortaleçam a solidariedade colectiva. Toda a iniciativa, sincera e personalizada, só poderá ajudar ao calor afectivo e à autenticidade das acções;
- d) Ressocializar o costume da refeição solidária. Esta prática, tão generalizada em todas as culturas e sociedades, corresponde manifestamente a uma necessidade fundamental do inconsciente universal. Familiares e amigos prolongam o seu reencontro, durante algum tempo, em lugares pontuados pela sua dimensão afectiva, nos quais se interiorizam e/ou exteriorizam os sentimentos e se evocam acontecimentos colectivos. Nas cidades, geralmente após a deslocação da assistência, a dessocialização da morte retoma os seus direitos: o pequeno núcleo familiar volta a casa sozinho para esconder o seu desgosto. É neste contexto que Van Gennep sublinha, subtilmente, que «beber e comer em conjunto é um rito de união, qual quer que seja a ocasião.¹²»

Em síntese, os processos da ressociação da (in)finitude passam pela reelaboração de novas formas de ritos adaptados à modernidade. Os processos simbólicos aqui analisados em sociedades tradicionais e em sociedades de modernidade avançada manifestaram alguns tipos de atitudes perante a morte associados a diferentes contextos familiares, sociais e culturais e revelaram algumas das tensões fundamentais entre finitude e infinitude e entre as solidariedades de identidade e alteridade. Uma análise comparada interdisciplinar, mais abrangente e integradora, permitiria, no entanto, evidenciar novas configurações simbólicas de práticas e processos de solidariedade e de ressociação da (in)finitude.

¹ Estão a cair em desuso, porque ultrapassadas, as práticas de "obradório" numas regiões ou do "ofertório", noutras, no Domingo a seguir ao funeral. Há duas espécies de "obradas": a obrada de casa e as outras "obradas". A primeira consiste numa vela de "Quarta", acompanhada de uma certa quantia de dinheiro consoante as posses do cadáver -, quantia trazida num envelope de luto, fechado e preso à vela por uma alfinete e um laço preto. Esta vela era colocada no topo, oposto ao altar, de um pano preto ou branco (conforme se tratasse de casados ou solteiros), estendido na capelinha. À volta do pano, colocavam ainda sete velas a arder, restando a "Quarta" apagada. Nesse mesmo Domingo, após a missa paroquial, era costume na sacristia estar uma pessoa com uma lista onde se inscrevia o nome de quem desejava "obradar" pelo defunto. A cada obrada correspondia um "*pater noster*". As obradas eram deixadas na bandeja.

² VAN GENNEP, A., *Les rites de passage*, 1981, pp. 233-236

Referências Bibliográficas

- ARIES, R- *Uhomme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.
- AZEVEDO, Th. de - "Catolicismo no Brasil?", *Vozes*, Petrópolis, ano 63, n.º 2, 1969; *A Guerra aos Párocos*, Bahia, Empresa Gráfica da Bahia, 1991.
- BAUDRILLARD, J. - *Véchange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- CANEVASSI, M. - *Sincretismos. Uma exploração das hibridações culturais* (trad. do italiano), São Paulo, Instituto Cultural Italo-Brasileiro, Studio Nobel, 1996.
- DOUGLAS, M. - *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971.
- ELIADE, M. - *Le mythe de Véténel retour*, Paris, Gallimard, 1949.
- FROMAGET, M. - "L'observation et la signification des rites funéraires occidentaux" - *Bulletin de la Société de Thanatologie*, n.º 62, Paris, 1985.
- GONÇALVES, A. C, *La symbolisation politique*, Munique/Londres, Weltforum Verlag, 1980.
- LE GOFF, J., *La Civilisation de l'Occident Medieval*, Paris, Arthaud, 1967.
- MORIN, E. - *Uhomme et la mort*, Paris, Seuil, 1970.
- RIBAS, O. - *ILUNDU: Espíritos e ritos angolanos* - União dos Escritores Angolans, Edições Asa, 1989.
- RODRIGUES, U. T. - *O tema da morte* - Coimbra, Centelha, 3:¹ ed. s/d.
- THOMAS, L-V- *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976 (1975);
- *La mort africaine*, Paris, Payot, 1982;
- *Rites de mort: pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985.
- VOVELLE, M. - *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII et XVIII eme siècles*, Paris, Gallimard, 1974;
- *La mort et l'Occident, de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.
- VAN GENNEP, A. - *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. & J. Picard, (Émile Nourry, 1909), 1981. ZIEGLER, J. - *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975.