

Prefácio

O livro que aqui vos apresento é um trabalho coletivo sobre um dos grandes temas de sempre: a morte das pessoas e as reações que ela convida entre os humanos. Precisamente por ser de sempre, o tema necessita regularmente de ser atualizado, e há que louvar a Professora Clara Saraiva e os seus coautores por o fazerem de forma tão magistral.

Sir James Frazer inicia *The Golden Bough* – esse livro que foi a plataforma de lançamento da antropologia moderna – com um relato largamente ficcional sobre um rei da antiguidade que, num bosque perto do lago Nemi, não longe de onde viria a ser Roma, sabe que quem o conseguir matar será o seu legítimo herdeiro. Por isso mesmo, o rei passa as noites em vigília, contornando ansiosamente o carvalho sagrado que é o centro do seu poder, pois está à espera da morte vinda a qualquer momento da mão de quem menos espera. O desafio para quem lê hoje o relato de Frazer é o de entender que o que ele aí tentava identificar não era a natureza da angústia individual ou o medo da morte que cada um de nós sente, mas o desafio que a morte lança à vida como fenómeno social. O potencial de vida que há na morte é o cerne do dispositivo que, desde sempre, tanto fascinou a antropologia: o sacrifício.

Quando um ser vivo morre, não morre completamente, porque a sua forma fica viva nos outros seres da sua espécie e porque a sua existência fica para sempre inscrita na história dessa espécie. Uma borboleta morre mas outras borboletas ficam, cuja forma reflete a história da espécie e, portanto, a existência de todas as borboletas anteriores – essa a grande descoberta de Darwin, afinal. A morte de um ser vivo é uma continuidade interrompida; não é um fim, é sempre só um desvio na simetria social da vida. Nesse sentido, a morte é o ritmo da vida; e a vida é ritmada porque é inescapavelmente social; vida é uma coisa que acontece a mais de um organismo.

Acontece que, com os seres humanos, a complexidade é ainda maior do que com os outros animais. A morte de uma pessoa é ainda menos morte que a de uma borboleta, porque a pessoa transcende – como teoriza neste livro Maurice Bloch. Isto é, quando um bebé humano se torna

uma pessoa com pensamento reflexivo e capacidade de falar, ela passa a existir para si mesma fora de si mesma. Desta forma, podemos até afirmar que as pessoas tanto «morrem mais» como «morrem menos» do que as borboletas ou os tigres, porque são mais ricas, como dizia Heidegger.

O relato de Frazer, portanto, não descreve uma emoção individual, porque a morte do rei é ao mesmo tempo um fim e um recomeço de vida: *le roi est mort, vive le roi!*, exclamavam os franceses. Entre os Shilluk de que nos fala outro clássico (Evans-Pritchard), o rei nunca podia morrer e, por isso, era enterrado vivo quando outro rei mais jovem e pujante o substituía. Muito mais a sul, na zona dos grandes lagos, entre os Nya-kyusa de Godfrey Wilson, no momento em que o rei ficava fraco ou doente, era discretamente abafado pelos seus conselheiros – os seus amigos de toda a vida, os que sempre o tinham rodeado e em quem ele confiava implicitamente.

Em suma, a questão que aqui se levanta é: quando uma pessoa morre, precisamente o que é que está a morrer? Parece estúpido fazer esta pergunta mas, se pensarmos um pouco nela, vemos bem que o objeto do qual os rituais de morte se ocupam é um objeto ambíguo: não é um organismo da espécie humana, não é uma mente, não é uma entidade social. Por relação à vida, a pessoa humana é composta indissociavelmente por esses três aspetos. O que a morte faz é alterar a sintonia entre estes três. Há quem insista até que essa alteração começa logo enquanto ainda estamos tecnicamente vivos: quando ficamos muito doentes, muito deprimidos, ou muito humilhados.

Se a morte é o tema antropológico por excelência é porque ela nos confronta com a ambiguidade do ser pessoa. Uma pessoa é um objeto composto, difícil de identificar, que só parcialmente tem a ver com a sobrevivência orgânica e que, apesar de ser eminentemente social, consegue ultrapassar essa inerência. Essa é talvez a maior aporia que move a antropologia como disciplina.

Na morte de uma pessoa reúne-se toda uma série de incertezas; acontecimentos que terminam só num certo sentido; toda uma série de relações que, apesar de continuarem, passam agora a ser diferentes; passam, pela diferença relativa que convocam, a fazer mais sentido. Elas existem na medida em que são as mesmas, mas sem ficarem iguais a si próprias. Os companheiros do rei Nyakyusa que o abafavam, faziam-no por amor ao rei como pessoa, tanto quanto ao rei como epítome do povo – os dois aspetos confundiam-se na pessoa do companheiro deles. Assim, ao matá-lo, eles queriam evitar a morte do rei e, portanto, do povo que participava na entidade viva do rei. As relações que sobrevivem à morte são

como as relações que sobrevivem a tantas outras coisas – como, por exemplo, a separação de dois amigos quando um vai de viagem. Santo Anselmo queixava-se de que, quando era obrigado a deixar os monges com quem vivia no convento, sofria de uma dolorosa «cesura da alma». A morte das pessoas é um caso mais extremo dessa cesura.

Espaço e tempo estão sempre interligados. Por isso, a morte não é só uma questão de descontinuidade temporal, ela prende-se sempre com a terra. A nossa vida enquanto pessoas (o que os antropólogos chamam a ontogénese pessoal) nunca ocorre no vazio, nem poderia jamais ocorrer no vazio: o corpo é um aspeto da pessoa. Por isso, a nossa duração ocorre sempre por relação a um espaço. Ora, como a vida é social, esse espaço é sempre um meio ambiente partilhado. Por isso o tema da morte em movimento que os vários autores exploram neste livro é muito bem escolhido. E aí perguntamo-nos: se a morte é um movimento, em que medida é que ela reflete o movimento de quem morre? Durante todo o século XX, a propensão sociocêntrica levou-nos a valorizar a estrutura, a estabilidade, a ordem nas nossas análises dos fenómenos socioculturais. Queríamos que o movimento fosse movimento em ordem, fosse progresso – o chavão de Auguste Comte. Nações inteiras foram construídas na base dessa vã esperança.

Hoje, porém, vemos bem que a propensão sociocêntrica nos toldava a visão antropológica e nos impedia de entender que as fronteiras que os humanos erguem entre si estão inevitavelmente em movimento. As pessoas mexem-se e, com isso, mexem as fronteiras do mundo em que circulam. Há portugueses enterrados por todo o mundo; há cemitérios judeus ou arménios nos mais variados locais (onde, hoje, muitas vezes, já há poucos judeus ou arménios); há gente morta que fez longas viagens para acabar enterrada na terra de onde tinha partido muitos anos antes. (Haverá ainda entre os leitores quem tenha lido em criança o brilhante livro de Jules Verne *Tribulações de um Chinês na China* onde o autor brinca com esta aporia?)

Por isso, nem todos os movimentos de morte são iguais. A diáspora arménia ou judia são movimentos de morte que produziram mortos cuja terra já não existia; mas tal não era o caso com os portugueses. Afinal, Fernão Mendes Pinto voltou à quinta do pai no Pragal para escrever o seu inesquecível livro antes de morrer! Ora isso alerta-nos para o facto de que existe uma relação inapagável entre pessoas e mundo; uma relação entre os atos de socialidade e a terra em que se inscrevem. Não foi por acaso que Mário de Sá-Carneiro – o poeta que melhor escreveu sobre a ambiguidade da pessoa – escolheu um hotel em Paris para o seu famoso suicídio. Muitos dos que emigram guardam a sua terra, mas outros per-

dem-na. Ele não tinha podido viver com a sua terra; tinha perdido uma terra que tinha sido sua. Esse outro tão famoso suicida, Stefan Zweig, também estava literalmente desterrado. Ele descobriu que, apesar de ter sido muito bem recebido no Brasil, não podia continuar a ser quem era numa nova terra. Quando perdemos a nossa terra, altera-se muito radicalmente o nosso ser enquanto pessoa. Mas será que, tal como nestes casos, se altera sempre no sentido de promover a inviabilidade da pessoa? Creio que não, já que houve muitos movimentos humanos (de pessoas tanto quanto de coletivos) que acabaram por reinventar novas terras. O movimento, contudo, é sempre um desafio à inserção social e, por isso, um desafio à pessoa que, mudando de terra, corre o perigo de não poder reconstruir-se.

Em 1985, uma colega minha na Universidade de Southampton foi convocada na qualidade de tradutora a um hospital onde estava um português que, sofrendo de cancro terminal, não sabia falar inglês e era necessário recolher os seus últimos desejos. O homem contou à colega que havia trinta anos que era cozinheiro de uma família rica em Jersey. Não tinha amigos na ilha e os seus familiares em Portugal estavam todos falecidos. Não tinha desejos específicos a comunicar. No dia seguinte, a minha colega voltou lá para o visitar, mas ele já tinha morrido. O seu corpo terá sido usado para fins médicos? Ninguém sabe hoje traçar o que terá acontecido a este homem sem amarras ou qual terá sido a sua história tal como ele a contava a si mesmo nessas suas últimas horas.

O exemplo é relevante porque, contrariamente a Mário de Sá-Carneiro ou a Stefan Zweig, ou aos judeus que eram passantes em Lisboa durante a II Guerra Mundial e que, tendo morrido, estão enterrados no Alto de São João, este foi um homem que morreu duplamente, não ficou sequer memória do seu nome. Qual será a percentagem de pessoas na história da humanidade que desaparecem assim tão totalmente, sem deixar qualquer marca entre os restantes? A morte das pessoas é, tal como a pessoa, um fenómeno complexo, mas não terá ele sofrido uma morte dupla? Lembra-me a famosa rima jocosa de Carlos Tê, esse mestre do ser português: «Encenei o meu enterro/Para saber quem aparecia/E só de não te ver por lá/Julguei mesmo que morria.»

Estes são os esquecidos – e não são a maioria. Mas existem pessoas a quem a morte é recusada, ou a quem os outros querem roubar a morte. Portanto, no sentido em que a morte da pessoa é mais do que a simples morte do corpo, torna-se possível cometer morticídio – isto é, matar a morte, se me permitem o neologismo. Tal é o caso dos albinos, na África Oriental, de quem os seus conterrâneos afirmam que «não morrem». Que

quererá mesmo isto dizer? – tenho-me perguntado muitas vezes. Que informação é secretamente contida numa afirmação de tal forma improvável? E, por isso até (porque não morrem), os pedaços de corpos de albinos têm um enorme valor para a magia negra – mais uma vez a ver com a terra, da qual estas relíquias supostamente ajudam a retirar ouro! Por isso, ocorreu na última década um surto de ataques a crianças albinas cujos membros são brutalmente decepados para esse fim! Recentemente, um grupo de albinos decidiu alertar mediaticamente para esta trágica situação na Tanzânia, no Malawi, na África do Sul e em Moçambique. Esperemos que consigam que a sua voz se ouça no meio de uma tão ignóbil tragédia.

Os albinos são negros e são brancos e, como tal, não são nenhum deles, e por isso não têm lugar numa terra que, para os africanos, é terra negra: como quando o grande poeta da africanidade, Léopold Sedar Senghor, chama à mulher negra nua a sua Terra Prometida. A morte dos albinos é-lhes, por isso, simbolicamente roubada. Dirão: é tudo só um jogo de símbolos. Sim é, mas é um jogo onde a vida e a morte estão tão profundamente imiscuídas, que há quem, por ganância, roube a vida e a morte a estes pobres seres oprimidos.

No caso dos albinos da África de Leste, este morticídio não é coletivo, pois aplica-se a pessoas singulares. Contudo, muitos mais são os exemplos na história de morticídios cujo objeto foram coletividades. Por norma (e felizmente) esse último tipo de morticídio quase sempre é frustrado. Senão vejamos, os Yazidis que estão a ser martirizados em massa nos dias que passam pelos pelejantes da Síria (e é simples de mais dar responsabilidade por isso a uma entidade mais ou menos fantasmática, cujo nome nem sequer está estabilizado – ISI, ISIL, Daesh, ou quê?); os judeus que os consócios de Hitler assassinaram; os mais de um milhão de arménios que os turcos torturaram e mataram em 1915 – esses todos continuam vivos num certo sentido, por muito que os alemães de hoje peçam desculpas ou que os turcos recusem admitir os dados históricos incontornáveis, ou que os governos de todo o mundo que suportam hoje essa guerra na Síria deem as culpas sobre o tal califado fantasma.

Não se sabe precisamente quem organizou a destruição no fim do ano passado da imponente Igreja Memorial aos Mártires Arménios, erigida pelos sobreviventes do genocídio em Dayr az-Zawr na Síria. Trata-se, porém, de mais uma tentativa de morticídio coletivo que, de tão vil, saiu frustrada. Dayr az-Zawr é o local onde as piores atrocidades foram cometidas em 1915 contra mulheres e crianças arménias; foi o palco dos momentos finais desse movimento trágico e grotesco que foi a expulsão dos arménios das suas terras ancestrais. Há uns meses, falou-se muito nos

média da destruição de Palmira (por causa da ganância do ouro dos turistas), mas a este outro ato de morticídio os *media* europeus prestaram pouca atenção. E, no entanto, de um ponto de vista humano, é algo de bem mais perturbante, que mostra que os ódios que causaram o primeiro grande genocídio da modernidade continuam vivos e capazes de matar um século depois.

Ironicamente, porém, se houve quem cometesse tal barbaridade é porque os mártires armênios ainda estão vivos – a terra deles ainda chora por eles. Eles são mártires na medida em que o que revive com a morte de cada um deles como criaturas singulares é superior a eles. Por isso morrem mas ficam vivos, porque a memória coletiva não a deixa morrer. Os companheiros do rei Nyakyusa conseguiam manter a vida que o rei representava ao matar o corpo do rei. Da mesma forma, e contrariamente ao que desejam, os pelejantes sunitas chamam para sempre à vida os que querem destruir. Estes atos bárbaros de morticídio que estão a ser praticados um pouco por todo o mundo pretendem matar a memória. Mas é mais fácil destruir edifícios e matar pessoas do que apagar a memória pós-traumática. Essas trágicas vítimas, tendo morrido pessoalmente, acabam por encontrar a sua vida na coletividade à qual, como mártires, dão vida. Essa, afinal, é a lógica do sacrifício – a morte que traz vida.

E assim somos alertados para a contemporaneidade do outro grande tema deste livro: a invisibilidade da morte. Quando eu próprio, há cerca de 35 anos, comecei a considerar a questão da morte, o tema da invisibilidade impunha-se forçosamente, porque os valores civilizacionais associados à modernidade europeia tinham deitado uma espécie de véu sobre a morte física. Faziam-no, porque para os modernos a morte tinha-se tornado indecorosa.

Só que, passados todos esses anos, perguntamo-nos legitimamente: que fez esta nossa pós-modernidade da morte? A resposta tem de ser que a nossa morte continua a ser indecorosa, mas que voltou a ser visível. A morte tornou-se no grande meio de teatralização da nossa insatisfação civilizacional; um espetáculo mais contínuo e mais intenso até que o futebol. Todos os dias morrem milhares de pessoas de forma violenta nas ruas e praças do nosso mundo, mas sobretudo tudo isso é depois espalhado pelos *media* pelas nossas salas e pelos nossos ecrãs, nos espaços mais privados. Ora, a julgar pelo que os poderosos do nosso mundo dizem (Hillary Clinton, Theresa May, Angela Merkel, François Hollande, Vladimir Putin...) vão continuar ainda a acontecer muitas dessas mortes-espetáculo pelos anos que aí vêm. Os mortos de Nice, Paris, Londres, Nova Iorque, Síria, Yemen, Afeganistão... Morrem para serem vistos por

nós. Não creio que haja hoje no mundo mais assassinos do que havia antes. E a morte-espetáculo sempre existiu – não eram isso, afinal, os auto de fé dos que eram encenados no Terreiro do Paço ou os enforcamentos públicos tão característicos das cidades anglo-americanas? Mas hoje a espetacularidade dessas mortes e dos espaços destruídos que as assinalam é universal (quem não sabe hoje como fica uma cidade como Alepo quando é bombardeada pelos americanos, ingleses, russos ou franceses?).

A morte como moeda política está hoje mais visível do que jamais esteve. Porque não é só no mostrar de corpos mortos ou de ruínas onde estão soterrados corpos humanos que há espetacularização da morte. É também no convocar das imagens de quem já viu mil e uma cenas desse género. Chegámos ao ponto de uma primeira-ministra inglesa, para poder consolidar o lugar para o qual acabara de ser nomeada, ter de afirmar publicamente no Parlamento (e, portanto, em todos os milhões de ecrãs que temos em casa) que estaria disposta a acionar uma bomba nuclear, caso os interesses da Grã-Bretanha o justificassem. Eu acho que ela estava a mentir, já que ela sabe que se carregar no botão a probabilidade de estarmos todos mortos dentro dos segundos seguintes é muito alta – mas isso é algo que nunca poderemos confirmar.

A questão é que o espetáculo em que ela participava, o palco onde era atriz, é um teatro mediático de viabilização e validação dos interesses milionários que controlam o nosso mundo e que pessoas como outro fã do nuclear, Donald Trump, representam. O espetáculo fantasmático que ela anunciava é por nós todos conhecido. Já todos vimos fotos de como ficou Hiroxima e o que aconteceu às pessoas que lá estavam. Ao ouvi-la, uns, como eu, contemplavam a possibilidade de estar entre os incinerados; outros, como ela, achavam que iriam escapar por uma unha negra. Por isso, há todo um discurso sobre privilégio escondido nestes espetáculos pós-modernos de morte.

Em suma, numa época em que morre num ano tanto gente afogada no Mediterrâneo à procura de emprego, como morrem infelizes apanhados no meio das guerras do petróleo do Médio Oriente, a invisibilidade da morte parece ter terminado. Se a morte normal de cada um de nós é cada vez mais decorosamente invisível, a morte espetáculo é cada vez mais espetacular e ocorre em cada vez maior quantidade. Vivemos no mundo da morte hipervisível onde a lógica do sacrifício (que produz morte para dar vida) é cada vez mais a moeda mediática deste nosso mundo em desassossego.

Agosto de 2016