

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ARLINDO JOSÉ DE SOUZA NETO

**SEM MEDO DA MORTE:  
Um estudo antropológico sobre experiências de quase-morte**

RECIFE  
2018

ARLINDO JOSÉ DE SOUZA NETO

**SEM MEDO DA MORTE:**  
**Um estudo antropológico sobre Experiências de Quase-Morte**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia. Área de concentração: antropologia.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mísia Lins Reesink

RECIFE  
2018

Catálogo na fonte  
Bibliotecário Rodrigo Fernando Galvão de Siqueira, CRB4-1689

S729s Souza Neto Arlindo José de.  
Sem medo da morte : um estudo antropológico sobre experiências de Quase-Morte / Arlindo José de Souza Neto. – 2018.  
178 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mísia Lins Reesink.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-graduação em Antropologia, Recife, 2018.  
Inclui referências, apêndice e anexo.

1. Antropologia. 2. Morte. 3. Experiências de quase-morte. 4. Aspectos Socioculturais. 5. Narrativas pessoais. 6. Cosmologia. I. Reesink, Mísia Lins (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-047)

ARLINDO JOSÉ DE SOUZA NETO

**SEM MEDO DA MORTE:  
Um estudo antropológico sobre Experiências de Quase-Morte**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia, área de concentração antropologia.

Aprovado em: 12/03/2018.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Profª Drª Mísia Lins Reesink** (orientadora)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Universidade Federal de Pernambuco

---

**Profª Drª Ana Cláudia Rodrigues** (examinadora interna)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Universidade Federal de Pernambuco

---

**Profª Drª Laure Garrabé** (examinadora interna)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Universidade Federal de Pernambuco

---

**Profª Drª Isabela Moraes** (examinadora externa)  
Departamento de hotelaria e turismo  
Universidade Federal de Pernambuco

---

**Profª Drª Andréia Vicente da Silva** (examinadora externa)  
Departamento de Ciências Sociais  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

## AGRADECIMENTOS

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mísia Lins Reesink, minha querida orientadora, pela confiança e generosidade. Agradeço pela dedicação e carinho demonstrados durante minha formação, desde o primeiro dia de aula (e isso não é força de expressão: foi a professora da primeira aula no meu primeiro dia de graduação em ciências sociais). Igualmente agradeço, pelas conversas informais e pelo exemplo profissional e de responsabilidade para com nossa disciplina. Ainda, pelas broncas, conselhos e, claro, palavras de encorajamento. Muito obrigado!

Aos professores, os quais tive a sorte de encontrar durante minha formação, por me proporcionarem uma formação teórico-metodológica de qualidade e por me inspirarem, fazendo-me entender que livros são dispositivos de pensamento.

Aos meus familiares, especialmente, à minha tia Maridalva, que desde sempre acreditou em mim e no meu potencial. Também, pela constante demonstração de orgulho à minha trajetória, pelo carinho e atenção. Obrigado por tudo, sem seu exemplo eu não seria quem sou e nada disso seria possível.

Aos meus amigos, pela inspiração durante minha formação acadêmica e para além dela, e por, generosamente, compartilharem suas vidas comigo. Especialmente, a Jordânia Araújo, pelas conversas inspiradoras e carinhosas sobre o futuro e a carreira acadêmica, pelo exemplo e por me ouvir sempre. A Sandro Soares, pela amizade e irmandade, pelas conversas (longas e várias), pelo exemplo e lealdade. À Alana Souza, pela amizade, conversas e os vários gestos de carinho (e pela confiança de bom leitor que deposita desde sempre em mim). À Bia Gusmão, por me instigar o pensamento para além do meu campo etnográfico, obrigando-me a refletir sobre outros temas, a buscar bibliografia, autores e a fazer novas perguntas. Vocês me lembram constantemente a melhor parte de ter amigos antropólogos. E a Arthur Hipólito, pela generosidade de me escutar (por horas), fazendo-me pensar para além do óbvio. Obrigado por discordar de mim (muitas vezes), isso me estimula a ser uma pessoa melhor. Também agradeço pela compreensão e pela disponibilidade para pensar a academia e a importância de conhecer as coisas para além de nós mesmos. Muito obrigado.

Aos técnicos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, especialmente, à Carla, Ademilda, Selton e Fabiana, pelo cuidado aos alunos e ao departamento.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Cláudia Rodrigues e à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Laure Garrabé, pela gentileza de aceitarem compor a banca examinadora interna. Muito obrigado.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Isabela Morais e à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andréia Vicente, por aceitaram, gentilmente, compor a banca examinadora externa. Muito obrigado.

À Universidade Federal de Pernambuco e ao CNPQ, por me proporcionarem o espaço e o financiamento necessários para o desenvolvimento da pesquisa, sem eles nada seria possível.

E a todos que, de alguma forma, contribuíram para a execução deste trabalho, meu muitíssimo obrigado.

## RESUMO

A presente tese busca compreender o fenômeno da Experiência de Quase-Morte (EQM) a partir de seus aspectos socioculturais, tendo como foco de análise as narrativas de pessoas que experienciaram uma quase-morte. A tese entende que a EQM pode fomentar questões relevantes para a compreensão de categorias epistemológicas na antropologia, como natureza e cultura. A partir de uma metodologia qualitativa, analisa-se o discurso presente nas narrativas de informantes que experienciaram uma quase-morte, buscando reconhecer formas de subjetivação e como perspectivas individuais revelam contextos culturais. Para tanto, a tese é dividida em quatro perspectivas analíticas, às quais buscam dar conta do fenômeno da experiência de quase-morte: (1) *a descrição fenomenológica*, onde são descritos os informantes, seus contextos socioculturais e os contextos em que se deram suas experiências de quase-morte; (2) *os aspectos etiológicos*, onde analisa-se como a medicina, a partir da fala dos informantes da área da saúde, compreende a experiência de quase-morte, apresentando e comparando quais as rupturas e continuidades entre as perspectivas das falas dos informantes, e, ainda, descreve-se as principais hipóteses médicas defendidas até o momento; (3) *os conhecimentos em relação à EQM*, onde realiza-se um diálogo entre a quase-morte, a proibição do incesto, os mitos e com a sociobiologia, a fim de construir uma crítica antropológica, suscitando possibilidades interpretativas para a compreensão da produção de cultura e da lógica simbólica; e (4) *os aspectos pragmáticos*, onde descreve-se a estrutura narrativa, da qual se utilizam os informantes, destacando quais processos são acionados para a constituição de seus os arcabouços culturais, decorrente da experiência vivida. Igualmente, compara-se as estruturas narrativas dos informantes com as de experiências de conversão, na tentativa de identificar possíveis aproximações e distanciamentos. E, por fim, discute-se a noção de pessoa constituída pelos informantes, as suas categorias de entendimento, bem como a cosmologia por eles estabelecidas. Alguns dos resultados obtidos foram: (1) como característica comum, as narrativas das EQMs apresentaram a reconfiguração das ideias, posturas e valores morais dos informantes; (2) a quase-morte é classificada pela medicina como um fenômeno biológico, porém, ela é classificada pelos informantes como um fenômeno cultural; (3) a quase-morte, nesse contexto etnográfico, funcionou como um *operador ontológico*, o qual reconfigurou a lógica simbólica, operando significados, sentidos e práticas; e, (4) a partir da experiência, os informantes reformularam seus arcabouços culturais, significando a morte, a partir de então, como uma experiência que não suscita medo.

**Palavras-chave:** Morte. Cosmologia. Narrativas. Cultura. Noção de pessoa.

## ABSTRACT

The present thesis seeks to understand the phenomenon of the Near Death Experience (NDE) from its sociocultural aspects, having as focus of analysis the narratives of people who have experienced near-death. The thesis understands that the NDE can foster issues relevant to the understanding of epistemological categories in anthropology, such as nature and culture. From a qualitative methodology, the present discourse is analyzed in the narratives of informants who experienced a near-death, seeking to recognize forms of subjectivation and as individual perspectives reveal cultural contexts. In order to do so, the thesis is divided into four analytical perspectives, which seek to account for the phenomenon of near-death experience: (1) the phenomenological description, where the informants are described, their sociocultural contexts and the contexts in which their near-death experiences; (2) the etiological aspects, where it is analyzed as the medicine, from the speech of the health informants, comprises the near-death experience, presenting and comparing the ruptures and continuities between the perspectives of the informants' speeches, and also describes the main medical hypotheses defended so far; (3) the knowledge about the NDE, where a dialogue is carried out between the near-death, the prohibition of incest, myths and sociobiology, in order to construct an anthropological critique, giving rise to interpretative possibilities for the understanding of production of culture and symbolic logic; and (4) the pragmatic aspects, where the narrative structure is described, in which the informants are used, highlighting which processes are triggered for the constitution of their cultural frameworks, resulting from the lived experience. Likewise, the informants' narrative structures are compared with those of conversion experiences, in an attempt to identify possible approaches and distances. And, finally, the notion of the person constituted by the informants, their categories of understanding, and the cosmology they establish are discussed. Some of the results obtained were: (1) as a common characteristic, the narratives of the NDEs presented the reconfiguration of the ideas, postures and moral values of the informants; (2) near-death is classified by medicine as a biological phenomenon; however, it is classified by informants as a cultural phenomenon; (3) near-death, in this ethnographic context, functioned as an ontological operator, which reconfigured symbolic logic, operating meanings, meanings, and practices; and (4) from experience, informants have reformulated their cultural frameworks, meaning death thereafter as a fearless experience.

**Keywords:** Death. Cosmology. Narratives. Culture. Notion of person.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>FIGURA 1 – Esquema estrutural da experiência de quase-morte (EQM) .....</b>	<b>15</b>
<b>FIGURA 2 – Elementos que compõem uma EQM .....</b>	<b>18</b>
<b>FIGURA 3 – Dimensões da EQM como fenômeno biopsicocultural .....</b>	<b>25</b>
<b>FIGURA 4 – Os quatro aspectos da EQM .....</b>	<b>27</b>
<b>FIGURA 5 – Etapas da adaptação à experiência de quase-morte .....</b>	<b>38</b>
<b>FIGURA 6 – Relação do discurso médico e sua legitimidade .....</b>	<b>43</b>
<b>QUADRO 1 – Dados dos informantes .....</b>	<b>45</b>
<b>FIGURA 7 – Composição das narrativas de quase-morte .....</b>	<b>80</b>
<b>FIGURA 8 – Base estrutural das narrativas de quase-morte .....</b>	<b>84</b>
<b>FIGURA 9 – Sequência da intervenção biotecnológica na morte .....</b>	<b>91</b>
<b>FIGURA 10 – Modelo da conversão .....</b>	<b>111</b>
<b>FIGURA 11 – Modelo da revelação transcendental .....</b>	<b>117</b>
<b>FIGURA 12 – Modelo do arcabouço cultural dos informantes .....</b>	<b>122</b>
<b>FIGURA 13 – Modelo do processo ontológico .....</b>	<b>123</b>
<b>FIGURA 14 – Modelo sociedade, self e mente .....</b>	<b>129</b>
<b>FIGURA 15 – Modelo 1 da noção de pessoa .....</b>	<b>142</b>
<b>FIGURA 16 – Modelo 2 da noção de pessoa .....</b>	<b>143</b>
<b>FIGURA 17 – Os três pilares relacionais da noção de pessoa .....</b>	<b>147</b>
<b>FIGURA 18 – Modelo da constituição da noção de pessoa dos informantes .....</b>	<b>149</b>
<b>FIGURA 19 – Modelo das consequências da experiência de quase-morte .....</b>	<b>150</b>
<b>FIGURA 20 – Etapas constituintes das experiências de quase-morte .....</b>	<b>160</b>

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO: O DISCURSO E A VERBALIZAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES MENTAIS.....</b>	<b>12</b>
1.1	SOBRE INÍCIOS: A TEORIA É COMO UMA CAIXA DE FERRAMENTAS.....	12
1.2	O PROBLEMA E O ARGUMENTO DA PESQUISA: O PROJETO ORGANIZA, O CAMPO POSSIBILITA.....	16
1.3	DOS MÉTODOS E INSTRUMENTOS: TENTANDO PENSAR COMO UM INFORMANTE.....	26
1.4	DAS SESSÕES: SE A TEORIA NÃO DÁ CONTA DE DETERMINADA REALIDADE, CRIA-SE OUTRA.....	34
<b>2</b>	<b>A DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA: COMO PERSPECTIVAS INDIVIDUAIS REVELAM CONTEXTOS CULTURAIS .....</b>	<b>37</b>
2.1	A QUASE-MORTE: EXPERIÊNCIA, MEMÓRIA E NARRATIVA.....	37
2.2	O INÍCIO DO TRABALHO DE CAMPO: EXERCÍCIO DE ESCUTA, EXERCÍCIO DE OBSERVAÇÃO.....	39
2.3	OS INFORMANTES DA PESQUISA: THEREZA, PIETRO, CARMEM, IGOR, THALITA E MANUEL .....	45
2.3.1	<i>Informante 1: Thereza .....</i>	<i>45</i>
2.3.2	<i>Informante 2: Pietro .....</i>	<i>48</i>
2.3.3	<i>Informante 3: Carmem .....</i>	<i>50</i>
2.3.4	<i>Informante 4: Igor .....</i>	<i>53</i>
2.3.5	<i>Informante 5: Thalita.....</i>	<i>54</i>
2.3.6	<i>Informante 6: Manuel.....</i>	<i>57</i>
<b>3</b>	<b>OS ASPECTOS ETIOLÓGICOS: CADA CASO É UM CASO COM ELEMENTOS COMPARTILHADOS.....</b>	<b>60</b>
3.1	A EXPERIÊNCIA DE QUASE-MORTE: O QUE DIZ A MEDICINA .....	60
3.2	A EXPERIÊNCIA DE QUASE-MORTE: O QUE DIZEM OS INFORMANTES ..	64
3.3	OS MODELOS EXPLICATIVOS: HIPÓTESES MÉDICAS SOBRE A EQM.....	71
3.3.1	<i>Hipótese 1: Resposta a um perigo iminente .....</i>	<i>72</i>

3.3.2	<i>Hipótese 2: Memórias do nascimento</i> .....	73
3.3.3	<i>Hipótese 3: Alterações nos gases sanguíneos</i> .....	73
3.3.4	<i>Hipótese 4: Alucinações tóxicas ou metabólicas</i> .....	73
3.3.5	<i>Hipótese 5: Neuroquímica e Neuroanatomia</i> .....	74
3.3.6	<i>Hipótese 6: Modelos multifatoriais</i> .....	74
<b>4</b>	<b>CONHECIMENTOS EM RELAÇÃO À EQM: TEORIAS SÃO COMO UMA CAIXA DE FERRAMENTAS</b> .....	<b>76</b>
4.1	ESTRUTURALISMO COMO MODELO DE PENSAMENTO: O MITO E A PROIBIÇÃO DO INCESTO .....	76
4.2	A EQM COMO FENÔMENO BIOPSIKOCULTURAL: O QUE A ANTROPOLOGIA PODE DIZER.....	82
4.3	UM MODELO BIOPSIKOCULTURAL: AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A SOCIOBIOLOGIA.....	86
4.4	<i>MEMES</i> : DESENVOLVIMENTO COGNITIVO COMO UM MICRO PROCESSO HISTÓRICO.....	91
4.5	CULTURA COMO UMA HABILIDADE DE CONCEBER O MUNDO: A LINGUAGEM.....	101
<b>5</b>	<b>ASPECTOS PRAGMÁTICOS PARTE I: CULTURA É O QUE SE DIZ</b> .....	<b>109</b>
5.1	O RELATO DE QUASE-MORTE: UMA NARRATIVA DE SENTIDO.....	109
5.2	CULTURA É O QUE SE DIZ: NARRATIVA E ONTOLOGIA.....	115
<b>6</b>	<b>ASPECTOS PRAGMÁTICOS PARTE II: CULTURA É O QUE ELA FAZ</b> .	<b>124</b>
6.1	A QUASE-MORTE, OS INFORMANTES E A FAMÍLIA: O ANTES E O DEPOIS.....	124
6.2	CONTAMINAÇÃO: AS IDEIAS PODEM ADQUIRIR UMA FORÇA DE AÇÃO PRÓPRIA .....	130
<b>7</b>	<b>ASPECTOS PRAGMÁTICOS PARTE III: CULTURA E SOCIABILIDADE</b>	<b>141</b>
7.1	A NOÇÃO DE PESSOA: TODA EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL É TAMBÉM UMA EXPERIÊNCIA COLETIVA.....	141
7.2	A NOÇÃO DE PESSOA: FATO SOCIAL TOTAL E COSMOLOGIA .....	144

<b>8</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>155</b>
8.1	A INVENÇÃO DA MORTE: EXISTÊNCIAS PRÁTICAS, EXISTÊNCIAS SIMBÓLICAS .....	155
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>163</b>
	<b>APÊNDICE A - MODELO PARA AS ENTREVISTAS .....</b>	<b>173</b>
	<b>ANEXO A - ESCALA DE AVALIAÇÃO DA EQM.....</b>	<b>176</b>

# 1 INTRODUÇÃO: O DISCURSO E A VERBALIZAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES MENTAIS

## 1.1 SOBRE INÍCIOS: A TEORIA É COMO UMA CAIXA DE FERRAMENTAS

Nas ciências sociais, a ignorância e o desconhecimento de certos fenômenos socioculturais suscitam ao pesquisador o questionamento de determinados contextos e realidades, impulsionando-o a desenvolver estratégias metodológicas e epistemológicas na produção do conhecimento antropológico.

Intelectualmente falando, muitas vezes, perguntar corretamente é mais valioso do que a descoberta de uma resposta considerada correta. Levando isso em consideração, questiono inicialmente, de modo especulativo, mas com base nos dados que virão: quais tipos de processos possibilitam as significações culturais? Como a mente dá significado e ordena as coisas? A cultura é a mente, ou a cultura é um metasistema?<sup>1</sup>

A fim de produzir conhecimento científico antropológico, este trabalho foi concebido da seguinte forma: (1) um determinado fenômeno foi delimitado, neste caso, experiências de quase-morte; (2) questionou-se qual a natureza, quais as causas, a gênese e as consequências práticas e morais desse fenômeno.

Cada um desses questionamentos me colocou diante de problemas específicos a serem resolvidos. Ao buscar soluções lógicas para tais questões, construí hipóteses, articulei autores e perspectivas, culminando em explicações antropológicas<sup>2</sup>. De modo geral, mas não apenas, trabalhei aqui de modo heurístico, reconhecendo os potenciais e os limites da antropologia, mas, concomitantemente, com o objetivo de, como acreditava Geertz (2009), alargar o universo do discurso humano<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Por mente, refiro-me à habilidade interpretativa, a qual abre caminhos para a criação de sentidos e cenários, e é constituída pela relação entre a sociedade (coletividade) e as pessoas (individualidade). Ainda, a ideia de mente será utilizada por mim como um estado interno das pessoas, o qual implica num complexo processo, envolvendo modos de percepção, pensamentos, sentimentos e significados culturalmente constituídos.

<sup>2</sup> Na antropologia, predominantemente dois estilos de método são considerados comuns: a generalização e a comparação. Aqui, a generalização predomina, sou indutivo: busco perceber possíveis leis mais gerais em contextos particulares. Portanto, caso sejam identificados, porventura, voos epistemológicos ou heurísticos, saibam que eles são frutos de um exercício e por isso não pretendem e não podem, evidentemente, estabelecer a palavra final.

<sup>3</sup> Iguualmente, nesse sentido, argumenta Keesing (2014): “Até que ponto, e de quais maneiras, os modelos internos da realidade que os humanos adquirem são estruturados pela organização física de nossos cérebros, é uma questão que ainda está sendo investigada. Se os antropólogos se contentassem em catalogar os costumes de outros povos, essas questões poderiam não importar. Mas os antropólogos inevitavelmente tentam fazer mais: caracterizar a visão de mundo ou modos de pensar de outros povos e avaliar a diversidade de culturas. E quando eles entram

A pesquisa foi iniciada em 2015, e desde então o tema veio sendo explorado. Entre entrevistas, pesquisa bibliográfica e trabalho de campo, três anos se passaram, e aqui estão reunidos os dados, questões e possíveis respostas. Imergir no universo cosmológico dos informantes da pesquisa foi estimulante, e encontrar respostas na antropologia para o fenômeno da Experiência de Quase-Morte (EQM) foi um estimulante exercício epistemológico.

De antemão, um aviso aos leitores: esta não se trata de uma pesquisa fechada nem última sobre o tema, trata-se da descrição de um determinado fenômeno, a experiência de quase-morte, e a tentativa de relacioná-lo “não apenas com a estrutura e o funcionamento pragmático da cultura”<sup>4</sup>, mas sobretudo explicá-lo a partir de narrativas cosmológicas particulares<sup>5</sup>.

A experiência de quase-morte consiste num fenômeno biopsicocultural, no qual pessoas que estiveram biologicamente mortas por um período durante uma parada cardiorrespiratória<sup>6</sup>, *verbalizam*, ao acordar, que mantiveram a consciência durante todo o tempo. Tais verbalizações guardam *correspondências entre si*, e, ao que parece, se apresentam como *narrativas cosmológicas*, constitutivas da *noção de pessoa* e da *visão de mundo*, compartilhada pelos informantes<sup>7</sup>.

A dimensão biológica da experiência de quase-morte vem sendo estudada pela medicina em termos de manifestação e o que significa em termos biológicos, mas não em termos culturais. Para aprofundar a discussão em tais termos, a pesquisa teve como informantes pessoas que passaram por uma quase-morte, a fim de explorar as implicações culturais de tal fenômeno.

Detive-me, num primeiro momento, nas narrativas dos informantes; e, num segundo momento, após a catalogação dos relatos, construí uma análise comparativa dessas narrativas e dos discursos verbalizados por eles. As narrativas foram abordadas a partir de dois eixos

---

nesse território, mesmo quando escrevem em termos da cultura como transcendendo os indivíduos, em termos de significados compartilhados e sistemas simbólicos, ainda estão pisando em areia movediça.” (KEESING, 2014, p. 81-82).

<sup>4</sup> A abordagem metodológica de Bateson (2008) aparece aqui mais como inspiração e menos como uso efetivo de minha parte.

<sup>5</sup> Utilizo o conceito de cosmologia no lugar do conceito de religião ou religiosidade. O conceito de cosmologia além de dar conta das esferas tipicamente religiosas, ainda abarca as articulações extra religiosas, deixando evidente perspectivas individuais e trajetórias singulares, facilitando-me uma abordagem das práticas dos sujeitos e os mundos concebidos por eles. E, num segundo plano, ainda possibilita-me perceber as continuidades possíveis, focando nas narrativas individuais interligadas por elementos cosmológicos comuns.

<sup>6</sup> Nestes casos são realizados procedimentos médicos técnicos, como a ressuscitação.

<sup>7</sup> Os cientistas cognitivistas da religião têm alegado que uma visão mística sobre as coisas é natural, isto é, que o conjunto de comportamentos que a caracteriza seria motivado por intuições psicológicas nucleares e naturalmente selecionadas. Ver Bering (2010).

heurísticos referentes à questão da morte e à relação natureza e cultura ou biologia e cultura<sup>8</sup>, possibilitando avançar na compreensão do tema a partir de duas categorias: a analítica e a etnográfica.

Como objeto antropológico, contemporaneamente, a morte é estudada a partir de uma variedade de abordagens. Mas desde os autores clássicos, de onde os estudos sobre a morte advêm de análises focadas nos rituais post-mortem e suas consequências na organização social dos grupos envolvidos em tais contextos, a morte foi analisada como um fenômeno com valor social e cultural - para citar alguns, temos Tylor (2005[1878]); Frazer (2005[1908]); Durkheim (1989[1897]); Malinowski (2015[1925]); Hertz (1906[1905]); Radcliffe-Brown (1989[1931]); VanGennep (1978[1909]).

A partir da década de oitenta do século passado, a morte, como tema antropológico, voltou a ser um dos destaques, alguns exemplos são Huntington & Metcalf (1992); Palgi & Abramovitch (1984); L. V. Thomas (1993). No Brasil, temos trabalhos igualmente importantes, como Carneiro da Cunha (1979); Elbein (1975); DaMatta (1985); Rodrigues (1983); Martins (1983); Reesink (1995); Moraes (2009); Vicente da Silva (2011); etc. Esses são alguns dos autores que analisaram diacrônica e sincronicamente, as particularidades, composições e recomposições do fenômeno da morte, criando um arcabouço teórico-metodológico que serve de guia quando o tema morte é abordado contemporaneamente.

É sabido que os estudos aqui apontados, advêm de contextos etnográficos específicos, mas de forma alguma perderam a preocupação teórico-metodológica de compreender a cosmologia dos sujeitos envolvidos no fenômeno da morte. Dessa maneira, a abordagem das experiências de quase-morte na pesquisa se concentrou na maneira como as crenças e as práticas são reproduzidas e produzidas para criar significados na vida dos informantes.

Reconheço a existência de uma literatura tecno-científica plural e complexa sobre a morte e seus desdobramentos. Entretanto, análises que dialoguem com questões de quase-morte não existem na antropologia. Assim, até este momento, desconheço alguma literatura antropológica significativa que envolva o contexto específico abordado aqui.

---

<sup>8</sup> Entendo que o aparato teórico-metodológico das ciências sociais é fundamental para a compreensão de fenômenos que dialoguem com conhecimentos das ciências naturais, como expressa a citação a seguir: “a biologia é a chave para a natureza humana, e os cientistas sociais não podem se dar ao luxo de ignorar seus princípios em rápida estruturação. Mas as ciências sociais são potencialmente mais ricas em conteúdo. Acabam por absorver as ideias relevantes da biologia [...]. O estudo adequado do homem é, por motivos que agora transcendem o antropocentrismo, o homem”. (WILSON, 1981, p. 13).

Como resultado de experiências etnográficas anteriores (NETTO, 2012 e 2015), observei que a cosmologia pode ser estruturada e significada a partir da relação entre subjetividade, sociabilidade e narrativas. Essa relação faz com que as pessoas entrem em contato com diferentes categorias simbólicas - tais como narrativas, memórias, rituais, - às quais os levarão a reconfigurar seus sistemas simbólicos. E, por consequência, de alguma forma, repensar a percepção de si mesmos, do mundo e das coisas.

A proposição da pesquisa, culminando nesta tese, deteve-se justamente em descrever e analisar as estruturas simbólicas que formam o sistema de significação dos informantes. A experiência de quase-morte, surge neste contexto, como um *operador ontológico*<sup>9</sup>, organizando uma visão de mundo simbólica, a partir de uma experiência, a qual a priori pode ser considerada como biológica, mas é experienciada como sendo essencialmente cultural pelos informantes. Como demonstra o esquema abaixo:

**FIGURA 1 – Esquema estrutural da experiência de quase-morte.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

A partir de técnicas específicas de biotecnologia, há uma intervenção cultural no biológico. As técnicas que revertem a morte biológica, agenciam a morte (fenômeno natural e biológico), às quais tornam possíveis as experiências de quase-morte. Ao que parece, elas, as experiências, evidenciam a ação da cultura na natureza, como demonstra a ilustração acima e como tentarei demonstrar nos capítulos que seguem.

Desse tal modo, e em decorrência dessa experiência, os informantes, relatam toda uma mudança no aparato ontológico que tinham antes da quase-morte. Assim, mostrou-se importante pensar como é percebida e narrada, pelos informantes, esta mudança de ver, ser

<sup>9</sup> Esse conceito é pensado aqui de forma simplória a partir da conjugação do significado de ambas palavras, às quais em conjunto compõem o sentido do conceito: (1) *operador*: que realiza algo, executa uma ação, que indica uma operação; e, (2) *ontológico*: a investigação teórica do ser, relativo ao ser em si mesmo. Desse modo, *operador ontológico* é compreendido como uma operação de sentido, ou seja, como uma representação constituinte de realidades, e, por conseguinte, de modos de existências, sejam existências simbólicas ou práticas. Assim, aproxima-se da perspectiva kantiana da procura pelo sentido do ser num tempo transcendente, e, neste caso, em termos sintéticos, ela é o conjunto de definições e representações que compõem um vocabulário, especialmente, no que tange à organização, estruturação e recuperação memórias e realidades. Mas para uma revisão sobre a validade do conceito de *ontologia* e os modos de uso do termo, ver Candea (2010).

visto e estar no mundo; igualmente, identificar a mediação entre os ideais e as realidades cotidianas vividas pelos informantes, antes e depois da experiência de quase-morte; e, ainda, perceber como são vivenciadas simbolicamente as rupturas e continuidades advindas das tensões entre biologia e cultura.

## 1.2 O PROBLEMA E O ARGUMENTO DA PESQUISA: O PROJETO ORGANIZA, O CAMPO POSSIBILITA

Em termos biológicos, o córtex cerebral é o local onde se dão as representações simbólicas. As informações que ele recebe são processadas e integradas, e automaticamente respondem com uma ação. Essa região cerebral também é responsável fisiologicamente pela linguagem, percepção, emoção, cognição e memória. Nos humanos, o desenvolvimento do córtex permitiu o aprimoramento da cultura e do pensamento abstrato<sup>10</sup>.

Durante uma experiência de quase-morte o córtex cerebral está inativo, o que torna algum tipo de cognição biologicamente impossível de existir. Sem a ação do córtex, a pessoa está privada de sua capacidade auditiva, visual e sonora, e, conseqüentemente, impossibilitada de utilizar-se da linguagem verbal e da memória<sup>11</sup>. Contudo, as pessoas que passaram por uma quase-morte narram a experiência como se suas funções cognitivas não estivessem comprometidas.

Do mesmo modo se deu com os informantes, os quais permaneceram apreendendo o mundo a partir da audição, da visão, da linguagem e da memória durante a parada cardiorrespiratória<sup>12</sup>. Com base nisso, é válido questionar: (1) se existe atividade mental sem atividade cerebral, então a mente não só é um produto do cérebro, mas algo que se manifesta através dele (metasistema)? (2) seria então esse metasistema a gênese da cultura?<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Ver Gosden (2012).

<sup>11</sup> Dito isto, fica evidente o afastamento das narrativas de quase-morte em relação às narrativas de experiências xamânicas, experiências suscitadas por ayahuasca ou psicoativos, por exemplo, uma vez que nessas experiências, mesmo existindo um estado alterado de consciência, o córtex está funcionando. Durante a EQM, o córtex não está disponível. Sobre a ayahuasca ver Macrae (1992).

<sup>12</sup> Numa parada cardiorrespiratória, após 10 segundos o sujeito entra em anóxia, ou seja, o sujeito já não tem atividade cortical. Biologicamente é impossível o sujeito perceber conscientemente o que se passa ao seu redor, ver Clute e Levy (1990); Aminoff et al. (1998).

<sup>13</sup> Esse questionamento é relevante para relativizar a ideia predominante de que a mente está localizada no cérebro. De todo modo, tenho a consciência de que certamente não oferecerei uma resposta conclusiva, por dois motivos evidentes: (1) para responder tais questionamentos, é necessário um levantamento teórico-metodológico, o qual exige tempo e preparo técnico mais amplos; e, (2) seria necessário um material etnográfico mais abrangente, envolvendo não apenas as narrativas de quase-morte, mas também dados fornecidos por outros campos do conhecimento científico.

A dimensão biológica do corpo está atrelada diretamente à concepção cultural, e, igualmente, à emocional e cognitiva. Como seres relacionais e contextuais, não somos apenas compostos pela dimensão biológica, e, concomitantemente, somos influenciados pelas contingências da história. Em certa medida, a dimensão cultural, com toda a sua potencialidade de ação, pode ser muito mais poderosa do que outros aspectos aos quais estamos sujeitos, como, por exemplo, os nossos genes<sup>14</sup>. Nesse sentido, em termos analíticos, podemos pensar que nossos aspectos tanto biológicos como culturais, incluindo-se aí a mente, são produtos históricos<sup>15</sup>.

O primeiro pesquisador a estudar cientificamente experiências de quase-morte, foi o norte-americano Raymond Moody<sup>16</sup>. A partir dos relatos de pessoas que viveram tal experiência, Moody pôde identificar algumas variáveis constantes presentes nas narrativas<sup>17</sup>, como por exemplo: (1) a sensação de estar morto durante a quase-morte; (2) o sentimento de paz e alívio durante e após a experiência; (3) a visão de uma luz ou um túnel de luz ao estar fora do corpo; (4) a presença de um ou mais “seres de luz” na experiência; (5) a recapitulação da vida durante a experiência; e, (6) a sensação prolongada de compreensão do mundo, especialmente, no que tange à presença unânime de uma memória duradoura das sensações, após a experiência.

Ainda, segundo Moody, a presença desses elementos catalogados nas narrativas de quase-morte independem de idade, sexo, época, contexto cultural, condição social, condição psicológica, tempo da parada cardiorrespiratória e drogas utilizadas durante a reanimação. O que muda é a forma narrativa dada ao fenômeno, mas os eventos e os conteúdos são similares<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Segundo Keesing (2014), “a íntima interconexão entre fatores biológicos e convenções culturais também aparece nos significados culturais e nos papéis sociais atribuídos a indivíduos biologicamente anormais. Mesmo àqueles diagnosticados com doenças mentais sérias, tais como a esquizofrenia, podem encontrar nichos crucialmente importantes e produtivos como xamãs, videntes, visionários [...]. Se a conversa de um esquizofrênico, aparentemente divorciada das realidades do mundo físico vem de uma mente desorganizada ou de uma fonte divina, é algo que nossas culturas nos dizem. Se um esquizofrênico termina como um paciente mental ou como um profeta religioso, depende das circunstâncias de tempo e lugar e dos talentos que ele ou ela tiverem para transmitir para outras pessoas uma visão específica do eu e do mundo.” (KEESING, 2014, p. 77).

<sup>15</sup> Tal perspectiva será problematizada no capítulo III, com base em Toren (2012), a qual descreve essa percepção como um *processo histórico regulador*.

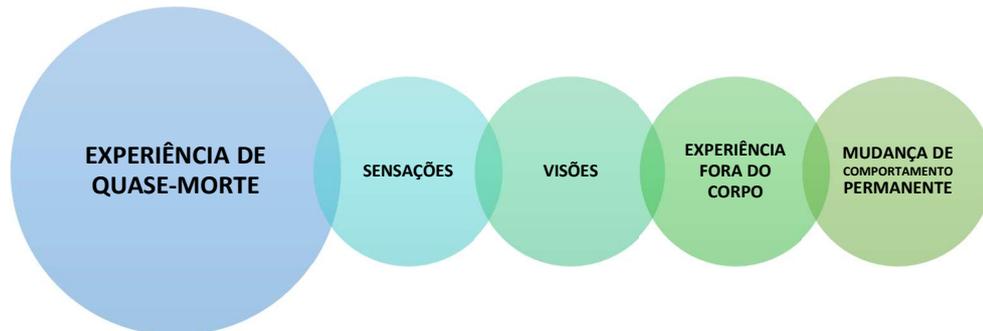
<sup>16</sup> Filósofo, psiquiatra e psicólogo, Moody (1975) interessou-se em toda sua carreira pelos assuntos relacionados à manifestação da consciência humana. Um dos seus principais livros é: *Vida depois da vida*, onde explora com pretensões científicas, mas destinado ao público leigo, o fenômeno de quase-morte.

<sup>17</sup> Embora os relatos sejam catalogados pós fenômeno, as variáveis constantes expressas nos relatos referem-se às sensações, emoções e visões vividas durante a experiência do fenômeno.

<sup>18</sup> Tal característica advém de estruturas estabelecidas pela e na mente humana ou, em termos usados na antropologia cognitiva, da arquitetura cognitiva humana? Possivelmente, como nos disse Toren, “[...] os atributos comuns encontrados em ideias sobre deuses, ancestrais, o sobrenatural e assim por diante só podem ser função de características invariantes da *arquitetura cognitiva humana* – quer dizer, das características inatas [*hard-wired*].” (TOREN, 2012, p. 26).

Seguem os principais elementos de uma experiência de quase-morte na ilustração a seguir:

**FIGURA 2 – Elementos que compõem uma EQM.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

A transformação pessoal positiva permanente é considerada como o único elemento fixo presente em todas as narrativas já catalogadas (MOODY JR, 1975). As descrições dessa transformação destacam a crença na vida após a morte, o desaparecimento do medo da morte, o aumento na demonstração de afetos e um crescente cuidado consigo. Igualmente, isso pode ser identificado nos relatos dos informantes da pesquisa. De algum modo, ao que parece, a experiência de quase-morte influencia as categorias de apreensão do mundo deles. Então, torna-se importante questionar como e por que.

As narrativas das experiências de quase-morte, podem ser consideradas como um bom material para entendermos a janela entre fenômenos biológicos e fenômenos culturais<sup>19</sup>. Essa experiência, como dito, apresenta-se como um fenômeno de dimensões biológicas e dimensões culturais, e, para compreendermos sua manifestação em termos socioculturais, foi necessário identificar quais os mecanismos utilizados pelos informantes para narrar tal experiência. De tal modo, compreender como foram construídas as narrativas e a lógica simbólica foi fundamental para acessar o fenômeno em sua dimensão cultural.

Na antropologia, a reflexão sobre a lógica cultural e sua importância para a compreensão da natureza humana está presente em alguns autores. Para Leslie White (2009), a distinção entre natureza e cultura é evidente, no seguinte sentido: “o homem usa símbolos; nenhuma outra criatura os usa. Um organismo tem capacidade para simbolizar ou não tem; não existem fases

<sup>19</sup> A priori, advogo que qualquer tentativa de explicação por parte de nós, antropólogos, deve ser baseada na lógica simbólica dos fenômenos. Como elucidou Wilson, o qual não é antropólogo, ao levantar a relação cultura-natureza, “sabemos que praticamente todo comportamento humano é transmitido pela cultura. Sabemos também que a biologia exerce um importante efeito na origem e transmissão da cultura. A questão remanescente é como a biologia e a cultura interagem, em particular como interagem através de todas as sociedades para criar os pontos em comum [...]” (WILSON, 1999, p. 120).

intermediárias” (WHITE, 2009, p. 25). Lévi-Strauss (1982), por sua vez, corrobora com essa percepção, e defende que a característica principal do pensamento simbólico é a presença da linguagem falada. Exceto os humanos, entre os animais não há representação simbólica da realidade. Eles agem mecanicamente a estímulos, não existindo relação com o pensamento simbólico<sup>20</sup>.

De fato, as palavras concebem coisas, e os humanos são especialistas nisso. Edmund Leach (1977) expressa bem essa distinção nos dizendo o seguinte: “para que possa operar com símbolos é necessário, primeiro de tudo, estar apto a distinguir entre o signo e a coisa que ele significa; e, depois, ser capaz de reconhecer que existe uma relação entre o signo e a coisa significada”. (LEACH, 1977, p. 44). Os seres humanos criam instituições, convenções e padrões simbólicos, que são compartilhados e mantidos pela interação. Diferença básica entre a resposta animal e o pensamento humano.

Preocupando-se com a questão referente ao surgimento da capacidade de simbolizar, Lévi-Strauss (1982) observou as oposições binárias como fundantes da natureza humana. Por exemplo, as oposições entre homens e mulheres, permitido e proibido, vida e morte. Todas essas oposições possuem significado sociocultural. Nesta pesquisa, a oposição entre vida e morte é central e, evidentemente, comunica algo, pondo em relação o sujeito da experiência e seu repertório de significados culturais. Como disse Lévi-Strauss:

O subconsciente é o léxico individual no qual cada um de nós acumula o vocabulário de sua história pessoal, mas que tal vocabulário só adquire sentido, tanto para nós mesmos quanto para os outros, na medida em que o inconsciente o organiza de acordo com suas leis, fazendo dele [...] um discurso. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 290).

Nesse sentido, foi importante analisar, em comparação, a percepção individual e coletiva do antes e depois da experiência de quase-morte dos informantes, percebendo as impressões, interpretações e sensações narradas. Uma análise comparativa do que mudou na vida emocional e cotidiana, evidenciou dimensões subjetivas e empíricas da quase-morte na constituição da vida dos informantes.

Como se trata de um fenômeno espontâneo e que não pode ser observado enquanto se dá, detive-me em analisar os relatos e às categorias utilizadas para dar lógica às narrativas. O

---

<sup>20</sup> Igualmente, como elucida Tomasello (2003), ao colocar em evidencia a capacidade simbólica como uma característica essencialmente humana: “O som ‘árvore’ representa o que representa porque, e somente porque, achamos que representa; homens e mulheres estão casados porque, e somente porque, achamos que estão; podemos obter um carro em troca de um pedaço de papel porque, e somente porque, achamos que o papel vale tanto quanto um carro.” (TOMASELLO, 2003, p. 302).

fenômeno da experiência de quase-morte, aprioristicamente falando, pode alargar a possibilidade de compreensão do cognitivo e do simbólico como sendo as dimensões essencialmente humanizadoras<sup>21</sup>. A fim de compreender como o fenômeno da quase-morte influencia na produção de novos arranjos simbólicos, e, ainda, contribuir para a produção do conhecimento sobre a relação biologia e cultura, a tese mostra-se pertinente, buscando desenvolver referências que até o momento não existem.

Pascal Boyer (2003) estudou a presença de elementos místicos em narrativas religiosas, e pode contribuir com a análise aqui desenvolvida, especialmente, os sentidos dos elementos presentes nas EQMs dos informantes da pesquisa. Para Boyer (2003), nossa compreensão de mundo é governada pelos conceitos místicos, os quais são responsáveis por ativar os múltiplos aspectos dos sistemas cognitivos. As representações místicas ou a organização delas, nesse sentido, são responsáveis pelos processos cognitivos de compreensão de mundo. Pensando a partir de uma certa universalidade cultural, alguns conceitos e concepções religiosas são, na maioria das vezes, considerados subprodutos desses sistemas cognitivos, já que podem ser desenvolvidos fora da religião. Por assim dizer, os sistemas cognitivos podem ser entendidos como os guias para o reconhecimento de pessoas, moral, construção de alianças e repulsa para certas situações classificadas como contagiosas, por exemplo.

Os sistemas neuro-cognitivos, segundo Boyer, foram desenvolvidos por seleção natural e podem ser considerados parte da mente humana, sendo ainda o suporte para a aquisição de cultura. Então, é relevante questionar: se as representações místicas são necessariamente religiosas, elas não seriam produtos de nossa cognição, e a religião como contexto cultural específico não lidaria de forma mais evidente com tais representatividades?

O que sabemos em termos cognitivos, é que os sentimentos e as emoções são reações corporais decodificadas neurologicamente na amígdala e nos córtices frontais (parte biológica), encontrando-se com a mediação cerebral das funções cognitivas executoras. Aonde, por reação, alguma resposta será expressa por um comportamento dirigido para um fim. As respostas, ou reações, são o que nos interessam, porque elas são as representações das categorias socioculturalmente compartilhadas.

---

<sup>21</sup> Afinal, como nos diz Roy Wagner na *A invenção da cultura*: “a ‘humanidade’ é, pois, natureza refinada e filtrada por um desígnio e uma ordem conscientes, uma disciplina que é ela mesma objetificada como algo que pode ser aprendido, ensinado, preservado, registrado e estendido” (WAGNER, 2012, p.310).

Ao estudar a crença em seres presentes nas variadas ideologias religiosas, Boyer (1994) percebeu que a presença de seres extra físicos ou extra-humanos é um elemento comum em narrativas místicas<sup>22</sup>. Além desses, também é comum a existência da crença em algo que sobrevive à morte, a existência de pessoas com dons ou capacidades especiais de comunicação com o sobrenatural e a crença na prática de rituais que podem interferir no mundo físico.

Boyer (1994), como tentativa de compreendê-los, diz que os seres ditos sobrenaturais podem violar o conhecimento que consideramos biológico. Como, por exemplo, os seres sobrenaturais que são representados com corpos, mas não estão submetidos às regras ou ciclos naturais de nascimento, crescimento e reprodução, ou, ainda, à existência simultânea no presente e no passado. O que nos interessa, é algo que Boyer percebeu como específico: a combinação dessas violações citadas acima, e a consonância com o conhecimento de mundo já existente. É dessa combinação que os humanos conseguem apreender algum conhecimento novo<sup>23</sup>.

Se concepções religiosas estão presentes em todo grupo humano que se conhece até hoje, então, ela deve ter uma função específica, mas também universal. Quero argumentar, em contraponto a Boyer (1994), que a crença em seres extra-humanos ou sobrenaturais não é uma característica pertencentes só às religiões, também faz parte de fenômenos que não são considerados como religiosos, por exemplo, a crença em vida extraterrestre. De tal modo, por que é considerado religioso crer em espíritos ou deuses, mas não em extraterrestres, duendes e zumbis? A presença de seres extra-humanos, porém de alguma forma semelhantes a nós, é o que caracteriza um pensamento religioso?

De todo modo, possivelmente ideias religiosas ou místicas revelam um “padrão de ideias organizacionais”, como diria Leach (2001), especificando categorias que possuem relação entre si. E, por consequência, ajudando-nos a compreender como foram constituídas e para que servem. Partindo desse pressuposto, é relevante questionar se as narrativas das experiências de quase-morte, por exemplo, demonstram que existe uma associação entre narrativas

---

<sup>22</sup> Tal percepção não é incomum, uma vez que em 1871, Tylor em *Primitive Cultures* já usava a presença de seres extra físicos ou não humanos para definir religião.

<sup>23</sup> “Conhecimento novo” no sentido de mais uma possibilidade ou forma de conceber o mundo, as pessoas e a nós mesmos. Não entramos no mérito qualitativo desse conhecimento. No senso comum, por exemplo, pode-se encontrar variadas formas e lógicas de conceber o mundo, seja em qual época for.

cosmológicas<sup>24</sup> e práticas cotidianas. Como irei demonstrar nos capítulos que seguem, ao indiciar que, para os humanos, as coisas apenas são significativas em termos de seu contexto.

Se assim for, a perspectiva de Boyer (1994) ao tentar explicar o fenômeno místico a partir de situações de infortúnios está correta, às quais são mentalmente representadas em termos de interação social, sendo a pessoa religiosa ou não. Podemos, segundo Boyer (2003), entendê-la, então, como uma extrapolação humana de perceber intencionalidade na natureza, nada além de uma adaptação psicológica capaz de perceber pessoas sempre que alguma puder ser percebida. Afinal, é melhor perceber erroneamente do que não perceber ninguém.

Michael Tomasello (2003), por sua vez, defende que a diferença básica entre humanos e as outras espécies reside na cognição<sup>25</sup>. A cognição humana possibilita o compartilhamento de objetivos e intencionalidades, por isso estamos envolvidos no emaranhado das interações sociais, tendo este como o meio, por excelência, de expressão de nossa mente.

É assim que compartilhamos nossos modos de ser, a partir desta característica peculiar: nossa habilidade social. Para tal, a memória seria um dos principais componentes para o desenvolvimento da cultura, especialmente, a de longo prazo. Com essas capacidades cognitivas, nos especializamos em contar histórias e inventar cenários e narrativas culturais.

Nesse sentido, é relevante perceber quanto um fenômeno, a priori entendido como biológico, interage nas práticas e, sobretudo, na representação cognitiva e afetiva dos informantes aqui pesquisados. Então, de modo específico, questiono (1) como se dá a produção, a reprodução e a mudança do sistema simbólico dos informantes; e, (2) igualmente, como é que as normas e os valores, por exemplo, vêm a ser reproduzidos e incorporados, uma vez que a cultura depende da elaboração de memória a longo prazo<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Como destacou Herzfeld (2014), e com o qual concordo: “a cosmologia e a história podem ser interpretadas como versões duráveis de estrutura e ação, respectivamente. Em algum momento dado, a cosmologia fornece uma visão da interpretação corrente da verdade absoluta. Ela é representada como estática. Quando ela incorpora o tempo, ela pode desenvolver um modelo cíclico ou teleológico.” (HERZFELD, 2014, p. 267).

<sup>25</sup> Cognição em termos de processos de sentir, pensar e organizar o conhecimento, e que envolve igualmente a memória.

<sup>26</sup> Um dos principais atributos culturais é a capacidade de elaborar narrativas, o qual é possível devido à memória simbólica acumulada. Contudo, no caso dos informantes da pesquisa, durante à quase-morte a memória, biologicamente falando, não pode ser acessada, nesse sentido, questiono: como é possível ter consciência na experiência de quase-morte sem o devido funcionamento do cérebro e da memória? A relação entre consciência e cérebro necessita ser questionada, como suscita Fenwick: “Se a percepção verídica é de fato possível durante uma parada cardíaca, então a relação entre consciência e funcionamento cerebral deve ser reavaliada. O estudo *AWARE (Awareness during Resuscitation)* é um estudo prospectivo que está estabelecido para testar a natureza verídica das informações colhidas durante uma EFC (Experiência Fora do Corpo) numa EQM. Pranchas com informações têm sido colocadas acima das camas nas áreas de ressuscitação, nos hospitais do Reino Unido, Europa e América,

Para Herzfeld (2014), os atores sociais e os sistemas dos quais compartilham, estão relacionados de uma forma toda especial. Dessa relação, as cosmologias não refeitas de novas maneiras, os atores sociais dentro por meio desses sistemas, desenvolvem o que Herzfeld (2014) chama de “idioma cosmológico”, o qual é responsável por fornecer material para a negociação da mudança social.

Desse modo, os sujeitos que passaram por uma experiência de quase-morte convivem dentro de um sistema sociocultural mais ou menos universalizado, com categorias específicas, mas com significados mais gerais. A grosso modo, isso os “protegeriam” de um conflito ou “dramas cosmológicos” (nos termos de Sahlins) após uma EQM. Ainda, segundo Sahlins (2011), as pessoas em diferentes posições no sistema têm interesses diversos, e são condicionados em conformidade a esses interesses. Embora a realidade de cada informante seja diferente, a narrativa do fenômeno ao qual experienciaram universaliza seus contextos reais<sup>27</sup>. Talvez, como suscitou Sahlins (1974):

Através dos espíritos, os homens representam as forças seculares sob as quais vivem, e nos rituais do culto religioso, onde o poder da sociedade é materializado na coletividade dos crentes, eles afirmam a sua dependência em relação a esse poder, ou seja, afirmam a sociedade constituída. (SAHLINS, 1974, p. 150).

Ainda, baseado na perspectiva de Sahlins (2011), percebo por analogia, que a experiência de quase-morte pode ser considerada como um *evento*. Esse conceito é concebido por Sahlins (2011) como uma interpretação do acontecimento, e, sendo uma interpretação, esta pode variar. Mais que isso, um *evento* é a relação entre determinado acontecimento e o sistema simbólico, ao qual está relacionado. De tal modo, que um evento para ser caracterizado como *evento*, em termos sahlisianos, precisa ser mais que acontecimento, precisa ter significância. O que o torna dependente do esquema ou arcabouço cultural envolvido.

Como observou Sahlins (2011), quando a ordem cultural se estabelece, está se lidando com a síntese entre passado e presente, e é exatamente dessa síntese que a ação simbólica advém. Não seria ela então a própria cultura em ação? Afinal, é do presente, mas também do

---

com o objetivo de coletar mais de 100 desses casos e testar para ver se as pranchas foram vistas. Esse é o primeiro estudo abrangente estabelecido para examinar a natureza da consciência.” (FENWICK, 2003, p. 205).

<sup>27</sup> Concepção que aparentemente também é concebida por Toren: “Em outras palavras, qualquer ser humano é, em todos os aspectos de seu ser, um produto transformador dinâmico do passado por ele vivido e está situado em relação a todos os outros (jovens e velhos, vivos e mortos) cujas ideias e práticas estejam contribuindo para estruturar as condições de sua existência presente” (TOREN, 2012, p. 22).

passado que as categorias fundamentais dos informantes são constituídas. A experiência, desse modo, é organizada através delas e, por consequência, comunicada igualmente por elas<sup>28</sup>.

Como Sahlins (2011) descreveu: “as pessoas, enquanto responsáveis por suas próprias ações, realmente se tornam autoras de seus próprios conceitos; isto é, tomam a responsabilidade pelo que sua própria cultura possa ter feito com elas.” (p. 189). Podemos dizer, assim como Sahlins, que o evento é dependente do sistema e o sistema do evento, levando-nos a considerar que toda prática é teórica. De tal modo, que “toda mudança prática também é uma reprodução cultural. [...] toda reprodução da cultura é uma alteração.” (SAHLINS, 2011, p. 180).

Se assim for, podemos conceber que a cultura é tanto subjetiva como objetiva. Ela, ou melhor, os sentidos que ela fornece, são utilizados pelas pessoas segundo suas motivações. Entretanto, a cultura também tem seus sentidos ou esquemas colocados à prova na medida em que toda a cosmologia<sup>29</sup> estabelecida, pode ser contradita por esses mesmos esquemas que a fariam permanecer com os mesmos significados.

Com base nisso, a aquisição de disposições místicas em contextos diferentes varia segundo determinadas características que influenciam diferentemente cada grupo social, ou seja, a incorporação de uma identificação mística, por exemplo, depende necessariamente da exposição a valores culturais específicos, compartilhados de modo ideacional. De toda forma, a discussão encaminha-se para o que descreveu Lévi-Strauss:

[...] o poder traumatizante de qualquer situação não pode resultar de suas características intrínsecas, mas sim da capacidade de certos eventos, surgidos num contexto psicológico, histórico e social apropriado, de induzir uma cristalização afetiva que se realiza no molde de uma estrutura preexistente. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 288).

Dito isso, o pressuposto da tese consiste na ideia de que o fenômeno da experiência de quase-morte evidencia a capacidade essencialmente humana de manipular a natureza (neste caso, a morte, por meio da biotecnologia), a partir da habilidade de produzir significados culturais e de criar narrativas.

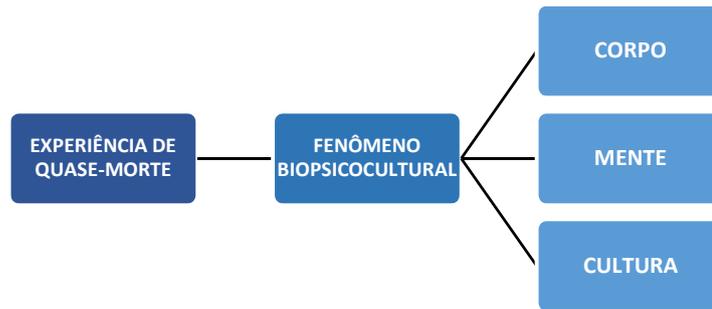
---

<sup>28</sup> Sahlins (2011) demonstra que a tradição antropológica sempre esteve interessada em como a experiência de sujeitos humanos é comunicada, como exemplifica o trecho a seguir: “esses (e outros) [antropólogos] ensinam que a experiência de sujeitos humanos, especialmente, do modo como é comunicada no discurso, envolve uma apropriação de eventos em termos de conceitos *a priori*. A referência ao mundo é um ato de classificação, no curso do qual as realidades são indexadas a conceitos em uma relação de emblemas empíricos com tipo culturais.” (SAHLINS, 2011, p. 182).

<sup>29</sup> Como destacou Herzfeld (2014), “a cosmologia coloca o tempo a serviço da estrutura social; uma das mais dramáticas ilustrações disso está na representação de eventos nas assim chamadas sociedades segmentárias, onde a verdade se torna relativizada pela instabilidade das relações políticas [...], os atores sociais dentro desses sistemas, então, refazem as cosmologias de novas maneiras; o idioma cosmológico fornece material para a negociação da mudança social.” (HERZFELD, 2014, p. 267-268).

Possivelmente, a disposição de simbolizar é intrínseca à natureza humana, mas o caminho para simbolizar habita a esfera da contingência<sup>30</sup>. De tal modo, a experiência de quase-morte, a priori, mostra-se como um fenômeno biopsicocultural, envolvendo dimensões como corpo, mente e cultura<sup>31</sup>. Como ilustra a imagem abaixo:

**FIGURA 3 – Dimensões da EQM como fenômeno biopsicocultural.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Seguindo essa perspectiva, em termos de hipótese, o que buscarei demonstrar é como, a partir do fenômeno da morte (um fenômeno biológico), a cultura ou a razão cultural ou simbólica, organiza e orienta as práticas humanas.

Para tal, a tese busca responder os seguintes questionamentos: (1) como são construídas as narrativas de quase-morte pelos sujeitos que o experienciaram? (2) quais as impressões, interpretações e sensações narradas da experiência, e suas implicações na percepção simbólica dos informantes? (3) como esse fenômeno é compreendido pela perspectiva biológica e pela perspectiva cultural?

<sup>30</sup> Nesse sentido, resgato a exemplificação usada por Sahlins: “o simbólico é ‘a origem e a base do comportamento humano’, disse White no título de um conhecido artigo; [...] nenhum macaco, segundo ele costumava dizer [Leslie White], seria capaz de apreciar a diferença entre a água benta e água destilada – visto que não existe quimicamente, nenhuma diferença entre as duas” (SAHLINS, 2007, p. 13).

<sup>31</sup> Talvez Wagner (2012) possa elucidar: “a constituição física não é separável daquilo que chamamos de ‘cultura’, mesmo como parte de uma dialética; ela pode antes ser distinguida como um ‘nível’ arbitrário de descrição de fenômenos. Se o homem ‘mudou’ ao longo das últimas centenas de milênios, se sua invenção e sua posse do ‘eu’ aumentaram em controle por meio do ganho em controle sobre sua criatividade externa (e vice-versa), então a própria natureza mudou tanto quanto o homem: não ‘divergimos’ da natureza de modo algum” (WAGNER, 2012, p.319).

### 1.3 DOS MÉTODOS E INSTRUMENTOS: TENTANDO PENSAR COMO UM INFORMANTE

Como estratégia metodológica, relacionei os dados obtidos em campo com determinadas categorias analíticas descritas na literatura, a fim de construir uma explicação sintética<sup>32</sup>. Ao montar um quadro geral de dados qualitativos sobre as experiências de quase-morte, foi possível observar as possíveis rupturas e continuidades das categorias etnográficas catalogadas na pesquisa, referentes aos meus informantes.

Tal estratégia metodológica foi possível devido ao esforço em relacionar às narrativas de quase-morte (1) o diálogo estabelecido com os informantes, (2) as interpretações do pesquisador, e, (3) a teoria lida. Foi a partir desse percurso metodológico que a escrita da tese se baseou<sup>33</sup>. Essa composição intelectual, ou seja, a confrontação entre categorias êmicas e éticas, permitiu analisar como os informantes da pesquisa constituem suas concepções de morte, cultura, pessoa e cosmologia, a partir de um fenômeno singular: a experiência de quase-morte.

A base empírica da tese foi construída a partir de observações etnográficas, às quais foram divididas em de dois momentos (PRODANOV, 2013):

- (1) Observação direta intensiva: contato direto com os informantes e realização de entrevistas individuais;
- (2) Observação direta extensiva: conversas informais com os informantes e família nuclear realizada em contextos coletivos.

Para tal, tive como principais informantes seis pessoas que passaram por uma experiência de quase-morte. Ainda, como informantes secundários, contei com dois profissionais da área da saúde: uma psiquiatra, de forma mais intensa; um neurologista, de forma pontual; e familiares, membros das famílias nucleares dos informantes.

As entrevistas foram feitas em profundidade, com roteiro semiestruturado e esquematizado a partir de questões abertas, a fim de obter dados qualitativos. Elas aconteceram

---

<sup>32</sup> Inspirei-me em Bateson (2008), o qual caracterizava seu trabalho como uma tentativa de explicação, em suas palavras: “*Naven* foi um estudo sobre a natureza da explicação. O livro contém, evidentemente, detalhes sobre a vida e a cultura iatmul, mas não é primordialmente um estudo etnográfico, um relato minucioso de dados para síntese posterior por outros cientistas. É, antes, uma tentativa de síntese, um estudo das maneiras pelas quais os dados podem ser ajustados uns aos outros, e o ajuste de dados é o que entendo por ‘explicação’.” (BATESON, 2008, p. 312).

<sup>33</sup> Nesse sentido, a escrita antropológica tem como objetivo reavaliar os estilos de vida cristalizados e, sobretudo, as ideias de existência, evidenciando que somos muitos em um. O resultado do trabalho antropológico, por sua vez, seja em qual tema for, é a comunicação das relações. A antropologia seria assim, a ciência das relações humanas. Ela trabalha com a percepção cultural, transforma-a em linguagem, estabelecendo comunicação entre existências práticas e existências simbólicas.

durante todo o período de pesquisa, conforme a necessidade do pesquisador, com o objetivo de obter um quadro sociocultural geral, identificando as influências culturais, sociais e biológicas que estão envolvidos os informantes.

Além disso, mas ainda numa perspectiva metodológica, a tese buscou dar conta do fenômeno da quase-morte a partir da abordagem de quatro aspectos<sup>34</sup>: (1) *a descrição fenomenológica*; (2) *os aspectos etiológicos*; (3) *os conhecimentos e atitudes em relação à EQM*; e, (4) *os aspectos pragmáticos*. Como demonstra a ilustração a seguir:

**FIGURA 4 – Os quatro aspectos da EQM.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Para tal, o primeiro passo, foi aplicar a Escala da Experiência de Quase-Morte<sup>35</sup> (The Near-Death Experience Scale - NDE), considerada um instrumento de avaliação padrão, aos seis informantes da pesquisa (a escala encontra-se nos anexos da tese). Essa escala foi elaborada por Bruce Greyson, em 1983, a partir de um conjunto de manifestações recorrentes nas EQMs, citadas anteriormente.

Greyson então as catalogou em 4 dimensões: (1) cognitiva; (2) afetiva; (3) paranormal; e, (4) transcendental. A Escala Greyson inicial, foi aplicada a setenta e quatro indivíduos que supostamente haviam vivido manifestações de tais dimensões. Baseada em quatro grupos de quatro questões, a Escala permite identificar características cognitivas, afetivas, paranormais e

<sup>34</sup> Do mesmo modo que Bateson (2008), o qual “não considerava o ritual, a estrutura, o funcionamento pragmático e o *ethos* entidades independentes, mas aspectos fundamentalmente inseparáveis da cultura” (p.70), penso, concomitantemente, que a descrição fenomenológica, os aspectos etiológicos, os conhecimentos em relação à quase-morte e os aspectos pragmáticos são, igualmente, inseparáveis.

<sup>35</sup> A qual encontra-se nos anexos, mas também por ser encontrada em Serralta et al (2010).

transcendentais das EQMs. A versão final da Escala é composta por dezesseis itens pontuados numa escala tipo Likert<sup>36</sup> de 0 a 3, onde uma contagem igual ou maior que 7 indica a presença de uma experiência de quase-morte. Os dezesseis itens da escala abordam as quatro dimensões citadas acima, apresentando três alternativas que valem 0, 1 e 2, respectivamente.

Ainda, buscou-se criar uma base de dados - bibliográficos, etnográficos e empírico-teórico - sobre o fenômeno da quase-morte. Entretanto, com uma amostra restrita, a tese tem uma dimensão qualitativa do fenômeno. E se tratando de um o fenômeno espontâneo, a única forma disponível de pesquisar casos de EQMs, é a partir dos relatos de tais experiências.

Por não encontrar grupos ou associações formadas por pessoas que experienciaram a quase-morte, a estratégia foi procurar a especialidade que, a priori, seria a responsável em dar apoio médico e psicológico às pessoas que narrem, após sofrer uma parada cardiorrespiratória, alguma experiência durante esse evento.

A procura se deu na rede de sociabilidade do próprio pesquisador. Três profissionais da saúde foram contatados: um médico neurologista e dois psiquiatras. O neurologista mostrou-se interessado em contribuir com a pesquisa, embora sua contribuição restrinja-se apenas aos assuntos técnicos, referentes à neurofisiologia. Um dos psiquiatras contatado não mostrou interesse, alegando falta de tempo; a outra profissional mostrou-se disponível, a qual tornou-se a informante privilegiada da pesquisa.

A informante privilegiada, mostrou-se interessada em colaborar com a pesquisa, afirmou que já havia atendido pacientes que narraram tais experiências e que poderia entrar em contato com os mesmos.

Os seis informantes da pesquisa que passaram por uma experiência de quase-morte, são naturais de Recife e residem em diferentes bairros da cidade. Eles advêm da classe média, possuem alguma ocupação profissional e tiveram acesso ao sistema educacional formal. Do ponto de vista médico, são saudáveis e não apresentam nenhum tipo de disfunção psicológica.

Por não se tratar de uma patologia, eticamente não existe nenhum impeditivo, desde que o informante aceite de livre e espontânea vontade participar da pesquisa. Não existe nenhuma medicação ou terapia específica para “tratar” uma EQM, uma vez que ela não apresenta sintomas: as visões, as sensações e cenas narradas por quem a viveu não são consideradas

---

<sup>36</sup> A escala Likert ou escala de Likert é um tipo de escala de resposta usada em questionários, sendo a escala mais usada em pesquisas de opinião. Ao responder a um questionário baseado nessa escala, os entrevistados respondem com uma afirmação, seja em concordância ou não.

sintomas. Segundo os informantes da área médica, desde que o paciente não reclame de nenhum sintoma psíquico decorrente da sua EQM, como angústia ou qualquer tipo de sofrimento, não é necessário medicá-lo.

Outra categoria metodológica importante na presente reflexão, e que surgiu durante o trabalho de campo, foi o conceito do que significa o *outro* na pesquisa antropológica. Os informantes que fazem parte desta pesquisa não são estereotipadamente *exóticos*, no sentido estrito do termo, mas, ainda assim, podem ser considerados *exóticos* em sentido amplo. O *exótico* aqui, pode ser considerado como um *exotismo cognitivo*.

Os informantes estão relacionados pela a experiência de quase-morte, essa característica comum que os une, em certo sentido, sendo, ela, uma característica da qual o pesquisador não possui. Como sujeito que não viveu uma EQM, não posso compartilhar das mesmas estruturas e categorias cognitivas que os unem. Não vivi tais sensações, sentimentos e visões da quase-morte, mas posso chegar perto dos sentimentos duradouros e das novas visões de mundo que se estabeleceram após a experiência. Como ser social, sei o que significa sentimentos positivos, como amor, generosidade, afeto, paz e felicidade, bem como os sentimentos negativos, como medo, angústia, tristeza e temor da morte. Isso me aproxima dos informantes e, sobretudo, me faz acessar, a partir da característica mais peculiar de nossa espécie, a consciência de estar no mundo. Essa capacidade de perceber-se e perceber o mundo, é a ligação cognitiva e emocional que me permitiu dialogar com os informantes.

Como analisou Gilberto Velho (1987), existe uma particularidade em pesquisar na sua própria cultura, o pesquisador precisa estar atento em manter-se afastado subjetivamente de seus pesquisados, a fim de alcançar a mínima objetividade possível<sup>37</sup>. Velho (1987), diferencia dois tipos de distanciamentos na pesquisa antropológica, a *distância social* e a *distância psicológica*<sup>38</sup>. No nosso caso, predomina a distância psicológica, como descrita mais acima. Ainda que, os informantes e eu, compartilhem os mesmos ambientes socioculturais, nós estamos psicologicamente separados.

---

<sup>37</sup> Conheço a literatura internacional que trata do tema - Bourdieu (1989); Geertz (2009); Strathern (2014) -, mas optei por alguns dos autores brasileiros que igualmente se preocupam com as mesmas questões, não com menor qualidade. Isso decorrente de uma particularidade: suas discussões partem essencialmente do fazer antropológico na sociedade contemporânea brasileira.

<sup>38</sup> Com preocupações metodológicas Velho (1987) diz: “[...] creio que, contemporaneamente, cabe justamente aos antropólogos relativizar essas noções, não as negando ou invalidando-as ideologicamente, mas apontando a sua dimensão de algo *fabricado*, *produzido* cultural e historicamente. Não se trata de ser nacionalista ou internacionalista, mas sim de chamar atenção para a complexidade da categoria *distância* e disso extrair consequências para o nosso trabalho científico.” (VELHO, 1987, p. 126).

A questão pode ser resumida no seguinte trecho encontrado em Velho (1987): “o fato é que se está discutindo o problema de experiências mais ou menos comuns, partilháveis, que permitem um nível de interação específico.” (VELHO, 1987, p. 125). De tal modo, nem tudo que é familiar pode ser julgado como conhecido, e nem tudo que é julgado como exótico pode ser classificado como desconhecido. Conhecer não é sinônimo de familiaridade. Em outros termos, pode-se conhecer o fenômeno da experiência de quase-morte, mas isso não credencia o pesquisador a julgar familiar tal fenômeno<sup>39</sup>.

De modo geral, para realizar tal exercício de distanciamento psicológico, busquei seguir o que diz Cardoso de Oliveira (2006), o qual acredita que a antropologia pode ser considerada uma ciência da interpretação, desde a interpretação da realidade sociocultural resultante da descrição densa, até a interpretação dessa descrição. Deste modo, temos aqui uma descrição e uma interpretação dessa descrição. A predominância do olhar lapidado pelas categorias antropológicas molda as linhas aqui escritas. Por assim dizer, o exercício do trabalho antropológico aqui apresentado foi explicar e compreender as categorias ideacionais dos informantes, interpretando-as epistemologicamente.

Para tal, inspirei-me na importância do “olhar, ouvir e escrever”, descritos por Cardoso de Oliveira (2006), ao se preocupar com o que é denominado por “faculdades do entendimento sociocultural”. Cardoso mostra a importância delas nas Ciências Sociais e na produção, especialmente, na antropologia, de teoria social. Pensar a partir dessas três categorias – olhar, ouvir, escrever – foi fundamental para o amadurecimento da pesquisa durante a investigação empírica e a construção do texto.

E, embora olhar, ouvir e escrever sejam capacidades internalizadas como comuns ou triviais, repensá-las foi um exercício analítico proveitoso e prazeroso. Buscar usá-las de forma não trivial, mas sim de forma consciente, levou-me a perceber um sentido todo particular que essas capacidades cognitivas podem oferecer para o trabalho antropológico. Evidentemente que realizei esse exercício de forma disciplinada, pondo em diálogo a bibliografia, categorias e conceitos antropológicos adquiridos durante a formação<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Característica explicitada na passagem a seguir: “[...] em princípio, dispomos de um mapa que nos *familiariza* com os cenários e situações sociais de nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos. Isso, no entanto, não significa que conhecemos o ponto de vista e a visão de mundo dos diferentes atores em uma situação social nem as regras que estão por detrás dessas interações, dando continuidade ao sistema.” (VELHO, 1987, p. 127).

<sup>40</sup> Para os antropólogos que pesquisam temas que apresentam como característica um exotismo mais radical e evidente, é necessário ter consciência de que uma disciplina no olhar, no ouvir e no escrever são passos

A pesquisa antropológica oferece a oportunidade de exercitar o distanciamento cognitivo, de observar o diverso de modo distanciado, mas também familiarizado. O estranhamento radical se dá a partir do momento que o profissional da antropologia disciplina seu modo de ver o mundo, organizando-o de forma a sempre questionar a realidade. E isso se dá através da prática: pesquisar, analisar e escrever estão conectados, e problematizar cada um desses momentos é o fator crucial para um resultado digno e, de certo modo, amplo e completo daquilo que o antropólogo se pôs a estudar<sup>41</sup>.

Com base nisso, voltamos a seguinte questão: mesmo não passando por uma experiência de quase-morte, pode o pesquisador ser sensível às questões dos informantes aqui relatadas? Apostamos que sim. Nas relações culturais sempre existirão, mesmo que mínimos, distanciamentos cognitivos, porém, o mais importante, neste contexto, é o que nos une: pesquisador e informantes são igualmente humanos, seres culturais. Nesse aspecto, reside a condição que possibilita o diálogo e compartilhamento de aspectos cosmológicos<sup>42</sup> relacionados à vida e à morte, criando modos, visões e percepções de mundos, uma vez que “[...] o homem não pensa sozinho, em um monólogo solitário, mas o faz socialmente, no interior de uma ‘comunidade de comunicação’ e de ‘argumentação.’” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 26).

Acima de tudo, compartilhamos a mesma língua que, por sua vez, possui categorias e conceitos que buscam abarcar desde sentimentos até práticas e ideologias<sup>43</sup>. Assim, por exemplo, é que linguagem se mostra como um desses pontos de ligação entre o mundo cosmológico do pesquisador e os relatos dos informantes, os quais serão apresentados nos capítulos a seguir.

Contíguo a esse aspecto, a ignorância também se mostra como uma categoria importa de análise. Reyna (1997), ao discutir a utilização do método agnociológico na descoberta do que não se sabe, salienta que métodos preocupados com a origem e limites do conhecimento, assim

---

metodológicos dados durante toda a pesquisa. E, diríamos mais, que a leitura disciplinada é igualmente um componente nessa composição.

<sup>41</sup> Podemos nominar de diversas formas o que busca um olhar disciplinado: “encontro etnográfico”, “modelo nativo”, “olhar distanciado”, “um encontro êmico e ético”, “fusão de horizontes”, etc.

<sup>42</sup> Como observou Herzfeld (2014): “é importante saber como as pessoas realmente usam as cosmologias e as suas representações. Estas últimas podem ser bastante subversivas, e de maneiras tão cotidianas quanto universais: considere-se, por exemplo, a reestruturação das ideias sobre a divindade que está necessariamente implicada nas formas da blasfêmia. [...] o seu solo comum ressalta as diferenças que os dividem.” (HERZFELD, 2014, p. 264).

<sup>43</sup> Aspecto considerado clássico nas ciências sociais, vide Durkheim: “[...] não há dúvidas de que a linguagem, e consequentemente o sistema de conceitos que ela traduz, é produto de uma elaboração coletiva.” (DURKHEIM, 1969, p. 482).

como da ignorância, são o meio pelo qual revela-se o que não se sabe, mas que é necessário saber. A agnoiologia, ou a estranheza de considerar a ignorância como meio de conhecer, permite ao pesquisador acessar as lacunas teóricas, gafes e furos<sup>44</sup>. Desconhecer também é um modo de conhecer.

Na maioria das vezes, para produzir conhecimento sobre um tema ou objetivo, é preciso construir uma abordagem que transforme um objeto considerado socialmente periférico em um objeto de relevância científica, permitindo uma articulação teórica com um grupo de questões consideradas significativas. Reconstruí-lo como um objeto científico relacionado à uma problemática, especificaria, segundo Reyna (1997), falácias etnográficas e erros interpretativos.

Nesse sentido, e compreendendo que o produto da antropologia é o conhecimento antropológico, como podemos dar a esse conhecimento uma validade, uma confiabilidade e defendê-lo como um conhecimento científico? Uma boa retórica, uma boa argumentação e bons dados são os melhores elementos para responder à essa questão. Só assim pode-se evitar o que foi denominado por Reyna (1997) de “*gaps, gaffes and holes*”<sup>45</sup>.

Sobre a análise etnográfica, ainda se mostra relevante ressaltar alguns pontos. Segundo D. Jacobson (1991), para construir-se uma boa análise etnográfica, deve-se observar se as estratégias, as ferramentas e as evidências foram usadas de modo satisfatório na escrita/construção da etnografia. Para Jacobson, toda etnografia possui uma dimensão interpretativa e envolve uma seleção de dados realizada de maneira particular, mas compartilhada dentro de um quadro teórico. Os dados etnográficos, de certo modo, são a potencialidade da antropologia quando utilizados com certo rigor e sistematização.

Ainda, segundo Jacobson (1991), para a compreensão de uma etnografia, faz-se necessário avaliar os argumentos ali expostos. A escrita etnográfica, ou o momento para tal, deve ter como ponto central o reconhecimento de que se trata de interpretações ligadas à uma realidade empírica. A etnografia trata-se da interpretação de um pesquisador a respeito do que ele observou e escutou; por isso, a relação entre evidências e afirmativas, às vezes, pode ser complicada. O que é apresentado numa etnografia e, sobretudo, os fatos selecionados para tal apresentação, não é apenas registro do que foi observado durante o trabalho de campo, mas sim o resultado de uma análise interpretativa, constituindo-se num argumento.

---

<sup>44</sup> “[...] What investigators need to know are theoretical gaps, gaffes and holes” (REYNA, 1997, p. 332).

<sup>45</sup> “Lacunas, gafes e furos”.

Nesse sentido, a produção de uma etnografia, a sua escrita com as escolhas dos dados e dos fatos, compõem uma argumentação antropológica. Ao escrever antropológicamente sobre os modos de vida alheia, nós, antropólogos, nos envolvemos com pessoas e suas opiniões, o que é, por si só, como descreveu Geertz (2009), uma situação delicada. Porque lidar com a vida “real”, é lidar com questões ideológicas, morais e políticas, igualmente delicadas. De algum modo, isso refletirá no trabalho escrito, a construção de um texto antropológico é um trabalho que exige menos ingenuidade e mais reconhecimento de seus limites.

De tal maneira, as condições e motivações de como o texto foi produzido são importantes para a construção do que Cardoso de Oliveira (2006) chamou de *intersubjetividade*: “[...] o que está em jogo é a ‘intersubjetividade’ - esta, de caráter epistêmico -, graças a qual se articulam, em um mesmo *horizonte teórico*, os membros de sua comunidade profissional.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 31). Como objetivo metodológico, buscou-se essa intersubjetividade, onde novas categorias antropológicas surgem e antigas categorias são revisitadas.

Christina Toren (2006) vai mais além, e usa a intersubjetividade para defender a ideia de que nos tornamos humanos devido a essa categoria. A intersubjetividade seria a condição fundamental do ser humano, a qual é compartilhada e vivida através da linguagem, desde a auto percepção como humano e o reconhecimento do outro igualmente como tal, até o significado de estar no mundo. A história individual, nesse contexto, ganha aspectos importantes, sendo listada como peça chave nesse jogo, como afirma Toren:

A intersubjetividade implica produzirmos significados a partir de significados que outros produziram e estão produzindo: isto é, como qualquer outro ser humano, estou emaranhada em relações multifacetadas com outros que têm seus próprios entendimentos das relações sociais e da constituição do mundo. (TOREN, 2006, p. 452).

Os humanos pensam a partir de categorias, e são elas que organizam a realidade, imprimem sensações e ideais. Embora nós, os informantes e eu, compartilhemos de códigos, categorias e concepções de ver e estar no mundo, não compartilhamos a experiência de uma quase-morte, como dito anteriormente. Mesmo compreendendo tal experiência de forma analítica e heurística, a experiência não foi vivenciada por mim. A distância cognitiva entre informantes e eu, enquanto antropólogo, reside aí.

Essa distância cognitiva é um dos pontos abordados por Strathern (2014), ao problematizar a ideia de *fazer antropologia em casa*. Strathern questiona até que ponto o conceito ou a ideia de familiaridade é aplicável no fazer antropológico, onde os informantes e

o antropólogo compartilham o mesmo espaço social. Segundo Strathern, “o que se deve saber é se o investigador-investigado estão igualmente em casa, por assim dizer, no que diz respeito aos tipos de premissa sobre a vida social que informam a investigação antropológica” (2014, p. 134). É necessário perceber em que nível se encontra o conceito de “*casa*” e se não o estamos confundindo com o de *familiaridade*.

Igualmente ao que disse Strathern (2014), pensamos que o relato antropológico ou a narrativa antropológica é parte de um estratagema, ou seja, a busca por identificar e evidenciar, a partir dos informantes, quais os planos e como eles são colocados em prática para alcançar determinados objetivos. O senso comum por eles compartilhado revelaria o modo como se percebem, e a auto compreensão sobre os papéis que desempenham socialmente pode, por eles, ser inventada. Como exemplificou Strathern:

As pessoas traçam vários caminhos rumo ao autoconhecimento de forma consciente. Elas podem pôr seu próprio sistema à prova, por assim dizer, por meio da interpretação dos eventos, da saúde e da doença, e assim por diante, e implementar (testar) suas interpretações na ação social. (STRATHERN, 20014, p. 156).

Nos próximos capítulos, buscarei evidenciar, de modo reflexivo e explicativo, com base nos dados e em articulação com a literatura antropológica, o que, resumidamente, destaquei nesta introdução.

Segue, abaixo, uma pequena descrição dos capítulos que compõem a tese.

#### 1.4 DAS SESSÕES: SE A TEORIA NÃO DÁ CONTA DE DETERMINADA REALIDADE, CRIA-SE OUTRA<sup>46</sup>

Como já mencionado, a tese é dividida em quatro partes que buscam dar conta das quatro dimensões da experiência de quase-morte, que são respectivamente: (1) a descrição fenomenológica; (2) os aspectos etiológicos; (3) atitudes e conhecimentos em relação à experiência de quase-morte; e, (4) os aspectos pragmáticos.<sup>47</sup> Mais esta introdução e as considerações finais.

---

<sup>46</sup> Compreendo teoria aqui, basicamente como foi colocado por Evans-Pritchard - mas não apenas ele -, nos seguintes termos: “o ponto fulcral que convém não esquecer é que o antropólogo trabalha dentro de um corpo de conhecimentos teóricos e faz as suas observações para solucionar os problemas que dele derivam. Esta instância nos problemas é uma característica de qualquer tipo de estudo. [...] nós aconselhamos os nossos estudantes de Antropologia a estudar problemas e não povos.” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.142).

<sup>47</sup> Como Bateson (2008), que “não considerava o ritual, a estrutura, o funcionamento pragmático e o *ethos* entidades independentes, mas aspectos fundamentalmente inseparáveis da cultura” (p.70), penso, concomitantemente, que a descrição fenomenológica, os aspectos etiológicos, os conhecimentos em relação à quase-morte e os aspectos pragmáticos são igualmente inseparáveis.

A decisão de analisar a experiência de quase-morte a partir de quatro dimensões, deu-se por entender que essa organização aumenta as chances de abranger com mais propriedade o funcionamento do fenômeno, seu mecanismo e desdobramentos com base nas narrativas dos informantes, tendo por objetivo compreender como um fenômeno biológico (a morte) é significado, simbolizado e narrado como uma experiência cultural. E, mais ainda, como a experiência da quase-morte pode demonstrar a cultura agindo na natureza.

De modo geral, primeiro apresento a narrativa da experiência de quase-morte de cada informante; em seguida, descrevo e analiso alguns aspectos referentes ao contexto sociocultural deles, indicando como a experiência de quase-morte pode ser relacionada com diversos aspectos da cultura. Nesse ponto específico, a organização do pensamento metodológico de Bateson (2008) aparece nesta abordagem de modo desprezioso, mais como inspiração e menos como uso efetivo de minha parte, guiando-me, especialmente, no que se refere à seguinte assertiva:

Entretanto, como é impossível apresentar a totalidade de uma cultura ao mesmo tempo, de um só golpe, devo começar por algum ponto arbitrariamente escolhido da análise; e, como as palavras precisam necessariamente ser dispostas em linhas, devo apresentar a cultura, que, como todas as outras culturas, é na verdade uma rede complicada de causa e efeito entrelaçados, não com uma rede de palavras, mas com palavras dispostas em séries lineares. A ordem que uma descrição desse tipo segue é necessariamente arbitrária e artificial, e por isso escolherei uma organização que proporcione a meus métodos de abordagem o mais acentuado destaque. (BATESON, 2008, p. 71).

Assim, na seção II, *A descrição fenomenológica*, apresento os informantes, seus contextos socioculturais e os contextos em que se deram suas experiências de quase-morte, questionando quais foram as suas percepções e descrições da experiência<sup>48</sup>.

Na seção III, *Os aspectos etiológicos*, analiso como a medicina, a partir da fala dos informantes da área da saúde, observa e compreende a experiência de quase-morte, quais as principais hipóteses já descritas até o momento, e o que precisa ser feito para alargar o universo da discussão sobre o tema. E, ainda, comparo essas falas com a compreensão dos informantes que experienciaram a quase-morte, apresentando quais as rupturas e continuidades entre as perspectivas.

Na seção IV, *Os conhecimentos em relação à experiência de quase-morte*, destaco os elementos nos quais a antropologia pode se valer para compreender a experiência de quase-

---

<sup>48</sup> *Sobre as transcrições*: a fim de manter a leitura das transcrições das falas dos informantes a mais agradável possível, com a fluidez que um texto exige, retirei as onomatopeias, cacofonias, truncamentos e expressões sonoras que remetiam de alguma forma a espaços de pensamento durante à fala.

morte, e enfatizo quais os aspectos culturais da experiência podem ser considerados importantes para à sua compreensão. Igualmente, realizo um diálogo da EQM com outro fenômeno estudado na antropologia, a proibição do incesto, com a sociobiologia e com alguns conceitos da literatura socioantropológica, a fim de construir uma crítica antropológica sobre o tema pesquisado. E, por último, suscito possibilidades interpretativas para a compreensão da produção de cultura e da lógica simbólica.

Na seção V, *Os aspectos pragmáticos – Parte I*, descrevo a estrutura narrativa que os informantes utilizam para verbalizarem suas experiências, destacando quais os processos são acionados para a constituição de seus os arcabouços culturais decorrente da quase-morte. Igualmente, comparo as estruturas narrativas de meus informantes com as de experiências de conversão, a fim de identificar possíveis aproximações e distanciamentos.

Na seção VI, *Os aspectos pragmáticos – Parte II*, apresento e analiso as dimensões que mudaram na vida cotidiana dos informantes, enfatizando suas impressões e atitudes após a experiência, e como a quase-morte influenciou nas relações estabelecidas com a família nuclear. Também descrevo como os informantes compreendem a ideia de morte, de vida e da morte sem medo.

E na seção VII, *Os aspectos pragmáticos – Parte III*, discuto a noção de pessoa constituída pelos informantes, destaco as categorias de entendimento, bem como a cosmologia por eles estabelecida.

Após as seções, apresento as considerações finais, onde rascunho uma breve síntese, apresento algumas respostas para determinadas perguntas feitas nesta introdução, e destaco determinados pontos que julgo relevantes e que foram desenvolvidos nas demais seções da tese.

## **2 A DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA: COMO PERSPECTIVAS INDIVIDUAIS REVELAM CONTEXTOS CULTURAIS**

### **2.1 A QUASE-MORTE: EXPERIÊNCIA, MEMÓRIA E NARRATIVA**

A morte é um fenômeno natural, e, em termos biológicos, ela se dá devido ao esgotamento do corpo. Entretanto, em termos socioculturais, o fenômeno da morte é expresso de modo diverso, quase sempre atrelado à uma atmosfera mística e mítica, onde o simbólico se revela e a imaginação corrobora com o mundo dos símbolos.

Como humanos, estamos destinados à morte, e, possivelmente, somos a única espécie que demonstra ter consciência desse acontecimento. Desse modo, o fenômeno da morte pode revelar muito sobre a vida presente, evidenciando como nós vivemos, convivemos uns com os outros e percebemos a nós mesmos. Os relatos de quase-morte, os quais pude catalogar, ajudam então a questionar como nos relacionamos com a natureza, com a nossa cultura e, sobretudo, com a nossa capacidade simbólica e reflexiva.

As cosmologias dos informantes da pesquisa são o ponto em comum que os ligam. As pessoas que experienciaram uma EQM, morreram clinicamente por um determinado período, mas “voltaram” à vida por meio de técnicas médicas específicas de ressuscitação. E após tal experiência, narram que viram, sentiram e/ou ouviram algo durante esse tempo que estiveram clinicamente mortas.

A partir de tal experiência, os informantes da pesquisa narram uma mudança na forma de ver-se e ver o mundo. Ao que parece, as categorias de apreensão são reestruturadas, e visões antes cristalizadas são reconfiguradas a partir do que foi visto, ouvido, falado e sentido durante a quase-morte. Desse modo, é através da narrativa, ou seja, da verbalização de tais experiências, que os informantes performam e, sobretudo, socializam o novo modo de conceber o mundo, as pessoas e as coisas. É o que veremos neste e no próximo capítulo.

Kenneth Ring (1999), psicólogo da Universidade de Connecticut, foi um dos primeiros pesquisadores a sistematizar e examinar cientificamente as experiências de quase-morte, caracterizando o que ele chamou de “núcleo” da EQM. Ring percebeu que a presença de um sentimento de paz, de alguma experiência fora do corpo, como entrar na escuridão, ver luzes ou entrar na luz, constituíam-se como centrais nos relatos catalogados por ele.

Ainda, segundo Ring (1999), uma experiência de quase-morte produz diversos efeitos psicológicos, entre os quais se destacam: (1) a redução ou extinção do medo da morte e maior

gosto pela vida; (2) a conscientização da importância do amor; (3) a sensação de união com todas as coisas; (4) a valorização do conhecimento; (5) maior responsabilidade pela própria vida; (6) a ampliação do vigor e da atividade mental e física; (7) uma reavaliação das coisas materiais da vida; (8) um profundo senso de missão; e (9) um sentido de urgência e reavaliação de prioridades.

De modo análogo, Noyes (1980) examinou 215 pessoas que passaram por uma EQM, e ao analisar seus efeitos sob a vida dessas pessoas, comparando seus comportamentos e posturas de antes e depois da experiência, Noyes encontrou um padrão de mudanças qualificadas por ele como positivas. Essas mudanças positivas referem-se a atitudes, condutas, crenças, valores, incluindo a ausência do medo da morte, sentimento de pertencimento ao mundo, constante crença na continuidade da existência, valorização da vida, reavaliação de prioridades e melhora de atitudes para com os outros e consigo.

Resumidamente, esses são os principais elementos que costumam estar presentes na esfera prática da vida das pessoas que viveram uma quase-morte. Encontrados tanto nas narrativas como nas posturas e atitudes dessas pessoas analisadas por Ring e Noyes, esses elementos compõem um quadro mais geral. Aqui analisarei a presença de tais elementos de forma comparativa, com a finalidade de identificarmos padrões nas experiências dos informantes.

A partir de seus relatos, foi possível perceber uma sistematização da adaptação à experiência. Identifiquei cinco momentos que se seguem após a experiência, são eles: (1) o informante busca identificar do evento que lhe ocorreu; (2) narra o acontecido; (3) a experiência é clinicamente atestada; (4) o informante dá sentido particular à experiência; (5) expressa por narrativa uma mudança no arcabouço moral<sup>49</sup>. Como mostra a ilustração a seguir:

**FIGURA 5 – Etapas da adaptação à EQM.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Não seria estranho argumentar que as similaridades encontradas nas formas pelas quais o mundo é simbolicamente constituído, de algum modo, devem revelar como a mente é

<sup>49</sup> Abordo e analiso esse aspecto nos capítulos IV, V e VI.

constituída. Essa ideia não é nova, já servia de hipótese para Lévi-Strauss (2012[1949]), por exemplo. Contudo, de fato, as similaridades devem dizer algo sobre o modo como os arcabouços culturais são organizados. O modo particular de cada grupo de expressar culturalmente seus variados modos de significação, não seria a demonstração da existência humana, mas, sim, a maneira que os diferentes significados estão relacionados. É dessa concepção que deriva à ideia de estruturas gerais na obra de Lévi-Strauss, o interesse reside nos pontos em comum no universo de sentidos e significados. Como encontrar os pontos comuns? Observando as operações binárias, o modo no qual construímos e igualmente transformamos nossas categorias culturais, enfim, o modo como ordenamos as coisas.

Assim, falar de mente e estruturas, é falar de ordenação e classificação; e as formas particulares de expressão cultural se referem, de modo geral, a variações de operações simbólicas. Em outras palavras, seria o que se convencionou chamar de a lógica natural da mente<sup>50</sup>.

## 2.2 O INÍCIO DO TRABALHO DE CAMPO: EXERCÍCIO DE ESCUTA, EXERCÍCIO DE OBSERVAÇÃO

Como iniciar um texto etnográfico? Costumeiramente descrevendo a inserção do antropólogo em seu trabalho de campo. No caso presente, nada de ilhas distantes, nativos exóticos e incomunicabilidade com o mundo ocidental. Mas, sim, um grupo de pessoas que compartilham da mesma experiência: o fenômeno da quase-morte.

Para responder às questões iniciais, descritas na introdução, era necessário analisar as narrativas de pessoas que viveram tal experiência. Mas onde encontrá-los? A partir da rede de sociabilidade do pesquisador tivemos acesso ao consultório de uma psiquiatra que pôde ser a mediadora do primeiro contato com os informantes, tornando-se a informante privilegiada. O trabalho de campo inicial se deu dessa forma, pelo contato com a profissional da área de saúde, a qual foi responsável por estabelecer o contato inicial com os informantes.

Profissional da saúde especializada em psiquiatria há 12 anos, Monica domina as burocracias da produção de conhecimento das Universidades, mostrando-se interessada na

---

<sup>50</sup> Gregory Bateson (1991) considera que as metáforas, as histórias e até parábolas, como as da bíblia, são exemplos de como funcionam a mente e o pensamento humanos. A metáfora seria uma espécie de linguagem da natureza, segundo Bateson. Além de deixar evidente como a mente humana se manifesta, a metáfora expressa a similaridade estrutural, ou o que ele chamou de o “padrão que une”. Assim, qual seria o padrão que une os informantes? Qual o padrão que une os humanos? A capacidade de produzir cultura?

pesquisa e em ajudar: indicaria pacientes que foram atendidos e relataram uma experiência de quase-morte.

No primeiro encontro, Monica me recebeu em seu consultório. Falou-me que havia atendido pacientes com tal histórico e que poderia repassar os contatos de alguns, os quais, segundo julgou, receberiam com mais empatia a ideia de contribuir para a pesquisa.

Mas antes de iniciar propriamente o trabalho de campo, um encontro inicial foi marcado com Monica, a fim de explicá-la do que se tratava a pesquisa e seus objetivos. Por iniciativa da própria, marcamos em seu consultório, o qual é localizado no bairro da Torre, zona norte do Recife. Em uma tarde, recebeu-me em seu consultório localizado num edifício empresarial, com arquitetura moderna. Contíguo a outros consultórios e salas comerciais, o consultório de Monica deve medir em torno de 50 metros quadrados. Ao sair do elevador, no sétimo andar, o consultório estava ao lado direito, com uma porta de vidro, onde consta seu nome: Dr<sup>a</sup> Monica F. A. [suprimi ambos sobrenomes].

O consultório possui uma pequena recepção, onde a secretária ocupa-se com as marcações e telefonemas, e os pacientes podem esperar pelo início da consulta. Com quatro cadeiras e a mesa de trabalho da secretária, a recepção ainda é composta por três prateleiras, com alguns livros e revistas, que ao que pude observar, versam essencialmente sobre temas médicos. Ainda, no canto, do lado oposto, encontra-se um abajur e uma escultura.

A sala de Monica, onde atende os pacientes, é bastante iluminada, devido à boa entrada de luz natural, pelas janelas que ficam logo atrás de sua mesa, e à frente de quem adentra ao ambiente. Em ambos os lados da sala, tanto direito como esquerdo, estão dois armários. Um deles guarda os arquivos de seus pacientes, e o outro, com portas em vidro, estão os livros. Esses, herdados de seu pai, contou-me Monica. Falou-me também que atende 20 pacientes em média por semana em seu consultório. E que a motivação pela busca de sua especialidade era a mais variável possível, desde depressão, bipolaridade e déficit de atenção, até estresse e vício digital.

Monica expos seu interesse particular pelo tema da experiência quase-morte, e se pôs à disposição para ajudar com o que fosse preciso. Naquele primeiro encontro, repassou-me o contato de dois informantes, com base no seguinte critério: para ela, aparentavam-se como pessoas simpáticas, e que, possivelmente, não se incomodariam em contribuir. Combinou comigo que entraria em contato com ambas, e me informaria, para que eu mesmo os contatasse. E desse modo ocorreu.

Ao entrar em contato com os dois primeiros informantes, contatei Monica, que me repassou mais dois contatos. Do mesmo modo se deu com os demais informantes. Restringe-me ao total de seis informantes, três homens e três mulheres, por considerar que para uma amostra qualitativa a história de vida de cada um deles poderia ser analisada em profundidade.

No que tange à minha relação com os informantes, posso dizer que eles me identificaram como uma pessoa da universidade, produtor de certo conhecimento acadêmico, e com a possibilidade de divulgá-lo. Os diálogos que mantive com eles durante os meses futuros revelou-se etnograficamente produtivo.

Além da própria experiência, como veremos a seguir, os informantes narraram sentimentos e sensações, mas sobretudo expressaram uma evidente reflexividade diante de suas próprias experiências. Colocando-me diante de tais questões: (1) como traduzir tais relatos em linguagem antropológica? (2) sabemos que toda mensagem tem um objetivo, então o que queriam me dizer? e, (3) quais instrumentos a antropologia poderia fornecer para compreendê-los?

O fazer antropólogo é o ofício dos detalhes. Como um escultor de ideias, o antropólogo irá formar um quebra-cabeça da realidade estudada, como diria Lévi-Strauss: uma *bricolage*. É um exercício não apenas teórico, mas, sobretudo, um exercício de compreensão emocional do outro. As emoções e os afetos também contêm ideias e concepções de mundo. Bem como o pensamento racional, o pensamento emocional, se assim podemos chamar, também expressa às concepções e categorias de apreensão cultural. Cabe a nós, antropólogos, darmos conta das dimensões possíveis, pelas quais o pensamento humano é expresso. Ideias, práticas, conceitos e abstrações são ingredientes da mesma receita.

O meu lugar, neste contexto etnográfico, é o do pesquisador que pode legitimar o discurso dos informantes. Cada um deles sabe que viveu uma experiência singular, e a divulgação de tal experiência e suas consequências, são centrais para legitimá-los socialmente. E alguns fatores contribuem para tal perspectiva.

Todos os informantes advêm da classe média, tiveram acesso à educação, à saúde e dominam a vida burocrática cotidiana. Até onde pude catalogar, não existe nenhum estudo que

leve em conta a classe social como uma variável primária que influencie na ocorrência do fenômeno da quase-morte de forma direta<sup>51</sup>.

Entretanto, com base nos meus dados, posso dizer, a priori, que a classe social e, por consequência, o nível educacional influenciam na *validação e legitimação* da quase-morte como uma narrativa a ser comunicada. O “diagnóstico” de uma experiência de quase-morte está diretamente ligada ao acesso a profissionais qualificados e a recursos biotecnológicos.

Nesse sentido, apresenta-se a problemática da desigualdade no acesso a um sistema de saúde de qualidade, com profissionais qualificados e bom aparelhamento tecnológico. No qual, seja possível celeridade no processo de ressuscitação numa parada cardiorrespiratória, por exemplo. Por consequência, a população de baixa renda não teria acesso aos tais procedimentos, equipamentos e profissionais. E, ainda, a um acompanhamento médico após à experiência de quase-morte, caso ela ocorra. Provavelmente por isso meus informantes sejam todos de classe média, uma vez que estamos diante de uma questão sociocultural.

De tal modo, as características sociais definem os grupos que porventura possam vir a ter uma experiência de quase-morte. As técnicas biotecnológicas, responsáveis pela manipulação da biologia pela cultura, são caras e de difícil acesso, e, nesse sentido, é a própria cultura definindo como agirá no biológico. E, mesmo que o acesso às tais tecnologias exista, não é garantido, caso ocorra a experiência, que ela será considerada um acontecimento *válido* e igualmente *diagnosticado e legitimado* como uma narrativa de quase-morte.

Diante disso, podemos questionar (embora não tenhamos como responder aqui): no que tange ao contexto das experiências de quase-morte, quais as rupturas e continuidades entre indivíduos de classe média, com acesso à escolaridade e à saúde, e indivíduos advindos de outras classes sociais?

Cockerham (2007), ao pesquisar sobre o assunto nos Estados Unidos, demonstrou que a educação é a variável mais forte e determinante socioeconômica da boa saúde. E, segundo Elo (2009), a educação é considerada atualmente a principal variável que incide nos indicadores de mortalidade e de medidas de saúde. No Brasil, de modo geral, o consenso é de que a educação exerce uma influência considerável na prevenção de problemas de saúde; e a classe social,

---

<sup>51</sup> Até onde pude conhecer, nenhum estudo até o momento encontrou qualquer correlação entre a incidência de experiências de quase-morte e status socioeconômico ou crença religiosa. A única correlação comprovada é a maior incidência em populações mais jovens - ver Von Haesler e Beauregard (2013). Em relação ao gênero, ambos são propensos igualmente à EQMs, mas como destaque nas considerações finais, a priori, observo que o nível educacional tende a influenciar de forma indireta no discurso e narrativas de quase-morte.

entendida como acúmulo de riqueza ou renda, tem maior influência na intensificação e progressão dos problemas de saúde<sup>52</sup>.

De modo geral, no caso presente, o que existe é uma relação entre o *discurso médico* e sua *legitimação* por parte dos pacientes. E, no que tange à experiência de quase-morte, essa relação se estabelece de modo análogo em três momentos: (1) há a compreensão da experiência como um acontecimento, um *evento*, ou seja, a compreensão da quase-morte como um acontecimento carregado de significados e, portanto, uma experiência a ser comunicada; (2) o acesso a profissionais é possível antes e após a quase-morte; e, (3) existe competência comunicacional entre os informantes e os profissionais da saúde. Como demonstra o esquema a seguir:

**FIGURA 6 – Relação do discurso médico e sua legitimidade.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

A priori, os pontos acima exigem uma competência técnica ligada, num primeiro plano, ao nível de escolaridade, e, num segundo plano, à classe social. O nível social e educacional influencia a *validação* da experiência como acontecimento real, *legitimando* a narrativa da quase-morte à análise e ao diagnóstico. Os três momentos listados, referem-se basicamente ao acesso à informação, mas, acima de tudo, ainda é necessário dispor de recursos materiais e tecnológicos, ou seja, a discussão reside, de certa forma, na esfera da classe social.

Para além desse ponto, no que tange aos relatos de quase-morte, a dimensão de tempo que se tem para acessar os fatos experienciados pelos informantes, é sempre o passado. As narrativas são descritas com base no *antes* e *após* à experiência de quase-morte. Nos relatos, a conjugação entre passado e presente é central, existindo uma comparação de comportamentos passados (estes tidos como negativos) com os comportamentos presentes (estes entendidos como positivos em comparação aos do passado).

Nesse sentido, a análise das narrativas apresentou uma questão epistemológica referente ao tempo, uma vez que a memória narrada constrói uma “alteridade no tempo”, seja no tempo

<sup>52</sup> Ver Santos (2011); House et al. (2005); Herd, Goesling e House (2007)

do informante, seja no do antropólogo. (CIACCHI, 2010). Ao pensar sobre as narrativas do passado, Ciachhi (2010), a partir de pescadores do Ceará que compartilhavam narrativas de eventos aos quais nunca vivenciaram, refere-se à uma “inédita dimensão histórica do estranhamento”. Em sua visão, essa perspectiva “ultrapassa-se de vez a complementaridade do *being there/being here*, para ingressar na dimensão do “nunca termos estado lá<sup>53</sup>”, nem eu nem ele.” (CIACHHI, 2010, p. 28). Então, diante disso, qual seria o meio por excelência de acessar ontologicamente o “outro”? Através da *escuta* e, por conseguinte, da *intersubjetividade* (TOREN, 2012).

Quando observado a partir de sua integridade atemporal, o passado é capturado após os fatos, e quem narra esse passado vive a história como se estivesse nela, “na própria correnteza do tempo: pertencendo-lhe.” (CIACHHI, 2010). Embora a singularidade de cada informante seja demarcada pela dimensão individual da alteridade que cada um experienciou, os elementos que compõem as narrativas das quase-morte, por exemplo, variam enquanto forma, mas, enquanto conteúdo, tendem a seguir padrões compartilhados. Em outras palavras, os elementos com os quais os informantes interagem durante a experiência de quase-morte, podem variar de uma narrativa para outra, porém, os significados desses elementos tendem a ser similares e contíguos.

A subjetividade, ainda que entendida como produto interno, é significada a partir da relação com o externo. Essa relação foi o que se convencionou chamar de *intersubjetividade*. A subjetividade não é, assim, algo dado, mas algo que se constitui a partir do contato, da relação e das trocas<sup>54</sup>, sejam elas práticas ou simbólicas, como as narrativas das quase-morte. (VELHO, 1987 e TOREN, 2012).

Dito isso, não apenas os seis informantes, mas os dois informantes privilegiados da área de saúde, compreendiam qual era o meu lugar na pesquisa. Todos sabiam o que era uma tese de doutorado e as implicações derivadas disso. Eu não estava lidando com o *senso comum*, propriamente dito, onde permite ao pesquisador ocupar um lugar de destaque nas relações. De modo contraditório, eu dependia mais deles do que eles de mim. Os informantes detinham as narrativas, e minha análise dependia do que eles me contassem.

---

<sup>53</sup> Tradução livre de: “we wasn’t there.”

<sup>54</sup> Além disso, como elucida Toren (2012), “[...] os detalhes dos estudos etnográficos sobre a ontogenia como processos históricos se nutrem diretamente do argumento de que os processos neurais que caracterizam o desenvolvimento conceptual humano são um aspecto emergente do funcionamento de um sistema nervoso incorporado para o qual a intersubjetividade é uma condição necessária” (TOREN, 2012, p. 32).

## 2.3 OS INFORMANTES DA PESQUISA: THEREZA, PIETRO, CARMEM, IGOR, THALITA E MANUEL

Três homens e três mulheres são os informantes que conduzem etnograficamente os dados aqui apresentados. Os seis são brasileiros, de classe média/média-alta, se autodenominam sem religião, e a escolaridade é de nível superior.

Por se tratar de uma amostra qualitativa, decidi manter o número de informantes para ambos os gêneros. Segue agora, a descrição de cada um deles e as respectivas narrativas de suas experiências de quase-morte.

Neste capítulo, a transcrição de cada narrativa será apresentada individualmente. Nos demais, essas descrições aparecerão em diálogo umas com as outras, aparecendo mais de uma vez, e em capítulos diferentes. Segue o quadro abaixo, com os nomes dos informantes, as idades e os respectivo contextos em que se deram suas experiências de quase-morte:

**QUADRO 1 – Dados dos informantes.**

<b>NOME</b>	<b>IDADE</b>	<b>DATA DA EQM</b>	<b>CONTEXTO DA EQM</b>
Thereza	58	2014	PCR <sup>55</sup> /CIRURGIA
Pietro	44	2015	PCR/ACIDENTE
Carmem	53	2011	PCR/CIRURGIA
Igor	29	2014	PCR/ACIDENTE
Thalita	34	2012	PCR/CIRURGIA
Manuel	34	2013	PCR/ACIDENTE

Fonte: Elaborada pelo autor.

### 2.3.1 Informante 1: Thereza

A primeira informante a ser contatada foi Thereza. No primeiro encontro, ela pareceu-me uma mulher não muito diferente das que convivo socialmente, mas com suas características próprias, das quais o bom humor chamou-me atenção. Thereza é divorciada, tem três filhos, é advogada e mora com o filho mais novo num bairro de classe média no Recife.

---

<sup>55</sup> Parada cardiorrespiratória.

Com 58 anos, Thereza aparenta ter menos idade, talvez dez anos a menos, é magra, branca, cabelos pretos, veste-se de forma elegante. Aparentando simpatia, Thereza se dispôs a marcar em sua casa a nossa primeira conversa. Respondeu com aparente entusiasmo às minhas questões preliminares, narrando o contexto que a levou à experiência de quase-morte.

Com o convite de ir à sua casa, Thereza ofereceu-me uma dupla oportunidade, eu iria observá-la e ver um pouco de seu ambiente privado, indo além do que ela poderia apenas me dizer. Conheci o seu filho e a responsável pela limpeza e organização de seu apartamento. A partir desse primeiro contato, estabeleci um vínculo com Thereza. E fiquei, digamos assim, imunizado de certa timidez de iniciar o trabalho de campo.

Na varanda de seu apartamento, à noite, Thereza narrou, com aparente desenvoltura e sem demonstrar nenhuma emoção de tristeza ou angústia, como sobreviveu à uma parada cardiorrespiratória durante uma cirurgia plástica, realizada há 3 anos. Thereza demonstrou ser a mais alegre dos seis informantes. Sempre sorria, e quase nunca opinava negativamente sobre as situações do cotidiano.

Thereza teve uma parada cardiorrespiratória, e ao acordar do coma, como ela mesma narrou, não era e nem se sentia a mesma:

[...] quando eu acordei, tive a sensação de que havia dormido mil anos, não me sentia cansada nem nada. Eu me sentia como uma garota, me sentia leve. E meus pensamentos estavam a mil. Eu sabia exatamente de tudo o que havia acontecido até àquele momento. Não tive um apagão, não esqueci quem eu era, onde estava ou o que havia acontecido. Nada disso, eu lembrava de tudo, exatamente tudo. Sabia que tinha tido uma complicação na cirurgia e tudo mais. E sabia que dali em diante tudo seria diferente. E o mais sensacional, eu havia descoberto a coisa mais incrível da minha vida: nada se acaba. (THEREZA).

Perguntei-a o que sentiu durante a EQM, se ouviu e viu algo. E quem sabe, até falado. Thereza respondeu:

Sim, vi, ouvi e falei [risos]. Mas deixe eu falar desde o começo. No dia da cirurgia eu me sentia bem, fui ao hospital, teve os procedimentos de praxe, fui anestesiada e apaguei. Pronto, achei que acordaria com uma cintura nova e iria para casa viver minha vida. Mas não, a primeira coisa que lembro foi de acordar de repente junto à maca, em pé. Eu via a sala nitidamente, não era uma sensação de sonho. Eu estava ali acordada, só que eu me via deitada na cama. E foi um susto, logo de início eu pensei: ‘pronto, morri’ [risos]. Mas eu percebi imediatamente que era tudo tão real, escutava bem os dois médicos falando, vi todo o processo médico de me manter viva. [...] sim, eu estava calma, não fiquei nervosa. A sensação que eu tinha é que estava tudo certo, tudo no seu devido lugar. E que eu ficaria bem. [...] foi quando eu escutei a voz de minha avó materna vindo por trás de mim. Eu me virei para olhar e era minha vizinha que estava lá. Eu sabia que eu estava viva. Eu tinha essa sensação. [...] E ao ver minha vizinha, essa sensação aumentou. Veja que coisa louca, porque se eu estava vendo alguém que supostamente morreu eu devia achar que estava morta também [risos]. Mas sabe, ela me olhou com tanto carinho e abriu os braços, como quem pede um abraço. Eu

simplesmente virei e abracei ela. Arlindo, foi a melhor sensação da minha vida. Vou te dizer, nem quando era jovem senti o que eu senti naquele momento. (THEREZA).

Nos relatos dos seis informantes estão presentes descrições da presença dessa “sensação” indescritível. E não só Thereza destacou essa presença, descrevendo-a como uma:

[...] certa sensação de paz, de amor, de afeto, de carinho, de pertença, de justiça, sei lá, tudo isso junto. É tanta coisa junta. Certa vez, eu comentei com um amigo meu o que eu senti e sinto por causa dessa experiência, ele é do tipo esotérico e me disse assim: ‘Thereza, isso mais parece uma viagem de ácido’ [risos]. E olha que eu nunca usei essas coisas. Mas minha psiquiatra comentou uma vez que essa sensação de bem-estar que é produzida pelas drogas, é bem parecida com esse meu estado, a diferença é que eu não estou anestesiada. (THEREZA).

Thereza é uma mulher bem-humorada, questionei-a se sempre teve o bom humor como característica de seu modo de ser. Disse-me que sim. Mas o que chama atenção, é a presença de uma constante valoração do que pode ser feito para melhorar a vida de um modo geral. Perguntei quando e como começou a ver as coisas desse modo. Segue o trecho:

Sabe Arlindo, quando vi vozinha chamar meu nome e depois de abraçá-la, eu percebi o quanto é importante a gente demonstrar afeto por quem gostamos. Quando ela me deu àquele abraço eu sabia que estava me transformando numa pessoa melhor, mais humana, sabe?! Quando ela me abraçou, pegou na minha mão, nós duas fomos transportadas para uma praia, saímos da sala de cirurgia, numa fração de segundo eu senti pisando na areia, eu ouvi o som do mar, eu sentia o vento. E quando vozinha olhou para mim e me chamou pelo apelido que sempre me costumava chamar foi como um gatilho que se ativou dentro de mim. [...] ela disse: ‘filhinha, olha para a vida’, e sorriu. Quando eu me acordei, dali e em diante eu não controlava mais nada. A gente acha que sabe de tudo, mas não sabe nada, somos todos aprendizes, todos nós. (THEREZA).

Acho que Thereza queria que eu também sentisse o que ela experimentou, e, de alguma forma, sentir esse “gatilho” se ativar dentro de mim. Percebi, que o que ela narrava ia muito além das palavras, e que por mais desligado de uma vida racionalizada e científica parecesse ser sua fala, eu teria que a respeitar e buscar meios de traduzi-la antropológicamente.

Como dito, o contexto da EQM vivida por Thereza foi uma parada cardiorrespiratória durante uma cirurgia plástica. Perguntei, então, se se sentia arrependida de ter realizado tal cirurgia:

Acho que não, Arlindo. Sem ela eu não seria quem sou hoje. [...] hoje sou uma mulher capaz de enfrentar qualquer coisa. A cirurgia foi um contexto, sabe?! Tem coisas que a gente não controla mesmo. E tem mais, o que nos melhora a gente não consegue controlar. (THEREZA).

Thereza em nenhum momento trouxe em sua narrativa algum elemento que negativasse a experiência vivida. Os elementos presentes em sua narrativa, e nas dos demais informantes, é o que irei analisar mais adiante nos outros capítulos. Mas já posso destacar que eles tendem a

se repetir e preservam quase sempre a mesma função de delimitação do espaço-tempo nas narrativas.

### 2.3.2 *Informante 2: Pietro*

Pietro é solteiro, tem 44 anos, não tem filhos, é educador físico e reside na zona sul do Recife, num bairro de classe média. O contexto no qual se deu sua experiência de quase-morte foi durante um assalto. Pietro levou sete tiros, e por decorrência perdeu um rim, 30% do fígado e 30% do intestino. Sua EQM aconteceu há 3 anos.

Igualmente à Thereza, Pietro se mostrou aberto em contribuir para à pesquisa e disposto a relatar sua experiência de quase-morte. Ele me pareceu ser uma pessoa bem moderada e que reflete antes de falar. Diferentemente de Thereza, ele não demonstrou um bom humor à flor da pele, muito possivelmente por ser homem e está conversando com outro homem mais jovem.

De fato, Pietro se mostrou um pouco mais fechado diante da possibilidade de ter que dialogar com um antropólogo. De todos os informantes ele foi o que tive mais trabalho em acessar sua intimidade. Embora, nas entrevistas, se mostrasse disponível quando lhe perguntava exclusivamente sobre o tema em questão: a EQM.

Pietro preferiu conversar em lugar público, em um café. Depois confessou que não queria expor sua casa e sua família. Ele queria saber primeiro quem eu era e quais eram meus objetivos com a pesquisa. Só a partir do segundo encontro, fui convidado a ir à sua casa e conhecer sua família. Pietro mora com seus pais e tem mais uma irmã, esta é casada e tem dois filhos.

Ao falar de sua experiência de quase-morte, Pietro destacou que durante todo momento apenas pensava em “Deus”:

Mesmo antes de eu entrar em coma e chegar ao hospital, eu só pensava nele, em Deus. Eu sabia que existia uma força me segurando ali, para que eu não fosse embora. Na hora eu só pedia para ficar, acreditei na força maior e sabia que iria acontecer o melhor. Mas eu queria ficar. Eu só repetia para mim mesmo: não quero ir, não quero ir... (PIETRO).

Pietro, ao levar sete tiros, não desmaiou, nem ficou inconsciente. Pediu ajuda e foi levado ao hospital. Como ele mesmo descreveu:

Quando me levaram para o hospital, e eu cheguei lá, fui perdendo as forças. Eu havia perdido muito sangue. Aí foi quando eu tive uma parada cardiorrespiratória, daí eu apaguei. Apaguei assim, né?! Desmaiei, mas eu vi tudo fora do corpo. Eu simplesmente fui puxado para fora do meu corpo. Mas eu estava consciente de tudo, vi quando me entubaram, vi todo o processo. [...] não, eu não sentia nenhuma dor. Eu me sentia bem.

Eu sentia uma paz, uma energia boa me que envolvia por inteiro. [...] calmo, em todo momento eu estava calmo. (PIETRO).

Durante todo o relato, Pietro descreveu sua experiência com tranquilidade. Destacando em sua descrição a calma que sentia e a sensação de paz durante à EQM. Questionei-o sobre os elementos que viu. Pietro então os descreveu:

Depois que tudo passou, eu queria saber o que tinha acontecido comigo. Porque eu sabia que tinha aprendido algo, mas não sabia o que tinha acontecido comigo. Porque eu tinha sentido àquilo tudo e tinha visto àquela luz que veio e me envolveu. [...] isso, depois que me vi fora do corpo, veio um filme na minha cabeça de como a vida é incrível, de como perdemos oportunidades de ser mais feliz. E eu tive a certeza naquele momento que eu podia viver, voltar a viver. A amar as outras pessoas e a me amar. Essa certeza eu tive desde o começo. Foi quando eu vi que a sala estava ficando mais clara, e foi ficando cada vez mais clara, que chegou a um ponto de eu não consegui enxergar mais nada de tão clara. Aí foi quando eu senti que alguém me abraçou por trás e me falou no ouvido: ‘Sua missão ainda não terminou, tudo isso que você está pensando precisa ser colocado em prática’. Cara, essa voz ecoa até hoje na minha cabeça. É como se eu escutasse essa voz sempre. [...] não, não era uma voz familiar. Era uma voz masculina, uma voz de homem já. Acredito que pode ter sido algo bom, porque eu acredito que temos sempre algo que nos protege. Naquele momento eu entendi tudo que estava acontecendo comigo. Àqueles porquês que a gente não entende, sabe?! Minha vida se apaziguou, eu me transformei em outro cara. Sei agora o que importa e o que é melhor para mim. Entendi que as pessoas que estão ao meu redor são importantes sim. E que eu tenho que fazer o meu melhor. Porque as energias estão aí, elas envolvem todo mundo. A gente é que não está atento a isso. Foi isso que eu senti. (PIETRO).

Inevitável não questionar que “energias” eram essas que Pietro e Thereza, haviam mencionado. Por que ambas narrativas se aproximavam? Por que essa mudança no modo de ver a vida e de auto percepção? Pietro fez uma avaliação sobre isso ao falar do que apreendeu de sua EQM:

A todo momento, quando acordei do coma, eu só pensava que eu devia perdoar quem já havia me feito mal. Só isso, perdoar e aceitar as pessoas como elas são. Eu entendi naquele momento que a lição maior de tudo àquilo era essa: perdoar. E foi o que eu comecei a fazer desde àquele momento, deitado lá na cama, entre a vida e a morte mesmo eu comecei a mentalizar o perdão. A primeira coisa que eu fiz foi me perdoar. Eu pensei: como eu vou perdoar os outros, se não consigo nem me perdoar. Daí ‘desencuquei’ de todas as besteiras que já tinha feito na vida, e decidi que era a hora de eu olhar para mim e para o meu bem-estar. (PIETRO).

E a energia que o envolvia? O que seria? Pietro atualmente se denomina sem religião, e me explicou do seguinte modo o que entendia por “essa energia”:

Não se trata de espiritismo nem nada disso. É energia mesmo. Eu não tenho religião, mas sei da existência da energia das pessoas. A física quântica estuda isso. Quando meus familiares chegaram perto de mim, eu despertei do coma. A energia das pessoas é incrível. E sei que foi essa energia está em todo lugar que me colocou no eixo. Eu senti isso quando acordei do coma e sinto até hoje. (PIETRO).

Pietro ficou em coma por três dias, e após dez dias estava em casa. Ele destacou que os médicos ficaram impressionados com a sua recuperação. E então mostrou-me uma foto sua de antes do acidente, destacando que tinha uma preparação física, fazia exercícios e possuía uma

boa alimentação. Perguntei-lhe se sua rápida recuperação podia ser atribuída a isso. Respondeu-me que sim, mas pontuou que sempre foi uma pessoa de vigor. E que não havia desistido de viver, e caso não estivesse preparado fisicamente, no dia do acidente não teria resistido. A relação de elementos místicos e míticos com a vida cotidiana parece estar presente na narrativa de Pietro. A pontuação de um antes e um depois gera uma certa relação de imanência com os acontecimentos transcendentais da quase-morte.

Após se recuperar, Pietro buscou um psiquiatra porque queria compreender o que havia experienciado, descrevendo da seguinte forma:

Eu sabia que tinha vivido algo diferente, não sabia o que era, tanto é que não contei a ninguém. Iam pensar que tinha ficado louco. Mas Mônica [psiquiatra] foi enfática: ‘Você teve uma EQM’. Até então eu não sabia direito o que era isso, sabia das experiências fora do corpo, mas achava que era coisa de religioso e tal. Mas comigo não tinha nada de religião, eu tinha levado sete tiros e tinha quase morrido. Mônica me explicou do que se tratava. E ela foi bem clara, a medicina não tem todas as respostas, como você sabe. Ela me disse que eu ficasse tranquilo, porque não era nada de doença, era uma experiência que eu havia vivido. Se a lembrança não me fazia mal, eu não deveria me preocupar. (PIETRO).

Pietro não se mostrou muito preocupado se sua EQM era advinda de um fato biológico ou não. Para ele o que “ficou” da experiência era o que verdadeiramente importava. Ele agora se sentia mais feliz, mais capaz e em paz. Pietro se referiu a isso, descrevendo da seguinte forma:

Arlindo, a EQM mudou minha vida, hoje eu sou mais tranquilo com os problemas. Não estou nem aí para o futuro. Faço minha parte, é claro. Mas ficar ansioso e tudo aquilo de ruim, não mais, cara. Eu entendi isso. Uma pena nossa sociedade não entender isso. Hoje eu sei que o que passei foi para me mudar para melhor. (PIETRO).

### 2.3.3 Informante 3: Carmem

A terceira informante chama-se Carmem, é jornalista e atua como professora universitária. Ela tem 53 anos, é magra, tem cabelos pretos e expressa-se facilmente. É casada, tem uma filha, é de classe média e reside na zona norte do Recife. Carmem experienciou uma EQM há 6 anos. Como os demais informantes, mostrou interesse pela pesquisa. E ao ser contatada, marcou o primeiro encontro, para o mesmo dia, na sua casa.

Recepcionado por Carmem, fui apresentado a seu esposo e filha. A nossa conversa se deu em seu escritório, o qual era composto por duas estantes de livros, uma mesa, duas cadeiras e um computador. Carmem disse que ali era seu espaço de trabalho, onde lia, escrevia e preparava as aulas, um cômodo reservado de seu apartamento.

A conversa foi iniciada com perguntas genéricas, a fim de inteirar-me sobre o contexto ao qual está inserida. Soube então que antes da experiência de quase-morte, Carmem denominava-se espírita kardecista. Quando perguntei se pertencia ainda à alguma religião, disse-me que não mais era religiosa. Tornara-se espírita ao casar, mas depois da EQM passara a não frequentar o espiritismo, denominando-se então sem religião.

Perguntei a Carmem como se deu sua experiência de quase-morte, e porque atualmente tinha outra “visão das coisas”, como houvera destacado anteriormente:

Tudo aconteceu quando eu tive que fazer uma cirurgia no coração. Na época fiz uns exames e tive que fazer uma angioplastia. A cirurgia aparentemente correu bem, porém quando saí da sala de cirurgia tive uma parada cardíaca. E foi justamente durante a parada que eu despertei. Não meu corpo, mas meu eu, Carmem. Eu Carmem em alma. Como eu já tinha um vago conhecimento dessas experiências, eu me dei conta do que estava acontecendo. Inicialmente eu achei que estava sonhando, porque acordei de repente, no susto. Acordei e vi meu corpo ao lado, deitado na maca. E vi os médicos fazendo os tais procedimentos, ouvi os aparelhos apitando e uma enfermeira com uma seringa, colocando no soro. Como eu era espírita, pensei logo que estava desencarnando. Mas na hora que pensei isso, me veio uma sensação de paz. Rapaz, eu fui invadida por àquela sensação que era impossível eu acreditar que iria morrer. [...] Na mesma hora eu pensei: ‘Calma Carmem você está apenas fora do corpo’. Foi quando eu vi entrar na sala um homem e uma mulher, os dois vestidos de branco. O homem de camisa e calça brancas, e a mulher de vestido branco. Ambos eram lindos, deviam ter entre 40 e 50 anos, eles entraram flutuando na sala. Quando os vi, fui invadida por uma paz, por uma sensação de calma e de ternura. Eles então chegaram perto de mim. A mulher olhou para mim, sorriu e então me disse: ‘Filha minha, vamos dar um passeio, você ficará bem’. E então ela encostou a mão direita na minha testa e nós fomos instantaneamente transportados para uma grande sala, parecia um hall de um desses teatros europeus. Mas não havia ninguém ao redor. Só eu e eles na minha frente. Então ela novamente olhou para mim, com àquele sorriso lindo. De todos os dois refletia uma luz linda. Eles não se identificaram, eu nunca havia visto eles. Ela falou assim para mim: ‘Carmem, sua oportunidade de viver não acabou ainda. Você voltará e entenderá o que aconteceu, faça seu melhor. Você é uma grande mulher, sua filha precisa de você, seu companheiro também. Você só precisa descobrir como viver melhor, e estamos aqui para que você não esqueça disso. Olhe a vida para além do agora, estamos sempre com você, não desista nunca’. Na mesma hora eu senti e vi uma luz sair do meu peito, e foi crescendo e invadindo todo o salão. Foi clareando, na verdade foi ofuscando, porque o local era claro. Como um farol de carro. Até que me ofuscou e eu não conseguia ver mais os dois nem nada ao meu redor. A luz tomou todo o ambiente e eu voltei para o corpo. Acordei e já estava no quarto do hospital, haviam acabado de tirar a sedação. Fiquei uma semana no hospital, me recuperei e recebi alta do hospital depois de uma semana. (CARMEM).

Em sua narrativa, Carmem apresentou um dos mesmos elementos descritos por Pietro, a presença de uma luz forte. E ainda, a presença de uma mudança no modo de conceber-se e conceber o mundo. Além dos elementos vistos, existem contiguidades entre as sensações descritas por Carmem com as de Thereza e Pietro. Perguntei-lhe então o que sentiu além de paz:

Arlindo, é difícil para mim colocar em palavras. Todas as vezes que tento contar o que senti, fico com a sensação de que faltam palavras para dar conta. Mas posso te dizer que foi uma sensação de plenitude. E, por incrível que pareça, essa sensação me acompanha

até hoje. É uma mistura de paz, felicidade, alegria, de que não existem problemas, de que estamos conectados com o universo. Tenho a plena consciência de que somos parte de algo muito maior. O problema é que tentamos entender a vida racionalmente. Não acredito mais nisso, a razão da vida está no que sentimos, entende?! O que sentimos devia ser mais levado em conta. E o que eu senti durante minha experiência, eu nunca mais esquecerei. Sabe por quê? Porque mudou minha vida. Sou outra mulher, sou outra Carmem. Eu vejo hoje o mundo com os olhos de quem sabe que nada termina. E te digo mais, isso não é porque eu era espírita. Até porque eu não sou mais. Acho que hoje as religiões atrapalham muito mais do que ajudam. Te respondendo, o que eu senti, foi uma miscelânea de sensações boas. A sensação de que tudo vai ficar bem e que o mundo está em ordem, que tudo tem um comando, e, portanto, tudo acontece na hora certa e como deve ser. (CARMEM).

Além das sensações, dois elementos chamam atenção, as presenças de duas “pessoas” vistas durante a EQM. Quem seriam? Carmem respondeu enfaticamente:

Não imagino quem sejam. Nunca os vi antes [risos]. Lógico que como espírita que fui, penso que eram dois mentores espirituais. Mas pouco me importa, o que importa foi a mensagem que me foi dada, eu precisava ver o mundo de forma diferente, fazer a diferença na vida. Por mim, pela minha família, pelo mundo que me acolhe, entende?! (CARMEM).

Assim, tanto para Carmem como para Thereza e Pietro, não lhes interessam a lógica concreta dos acontecimentos. A lógica para eles, se assim podemos dizer, consiste na sensação dos fatos acontecidos. Questionada como lidava com a opinião da medicina em relação ao que ela havia vivido, Carmem disse:

Arlindo, quando eu acordei já no quarto do hospital, eu sabia o que houvera acontecido comigo. Sabia que tinha vivido algo que não é comum, mas que é possível de acontecer com qualquer um. Quando voltei para casa e já estava bem da cirurgia procurei um psiquiatra para me informar mais sobre os fatos. No fim das contas, eu fui por causa do meu marido. Eu inventei de contar a ele, e acho que ele ficou assustado, queria saber se eu não teria ficado com alguma seqüela [risos]. A médica foi gentil e concluiu que era isso mesmo, houvera uma experiência de quase-morte. Eu sei que a medicina não tem um consenso sobre o assunto. Essas coisas que envolvem o cérebro são complexas. Quanto mais se sabe menos certezas eles têm. O fato é que estou aqui e sei o que passei. Fico na esperança de que a medicina evolua e consiga de alguma maneira provar que a consciência é mais do que eles pensam. (CARMEM).

A certeza do que viu, ouviu e sentiu, faz parte do discurso de Carmem. Contudo, e para além disso, como essa certeza reverbera na vida prática de Carmem? Elementos para responder tal questão apareceram em seu discurso, quando ela comparou o antes e após à EQM:

[...] Como eu estava lhe dizendo, hoje sou outra mulher. Posso dizer que sou realizada. Eu era insatisfeita com tudo, chata e “reclamona”. Àquele estilo de vida não me levaria a lugar nenhum, eu iria me tornar uma velha chata e amarga. A vida sabe do que precisamos. O recado que me foi dado por aqueles dois seres de luz foi fundamental para eu me transformar. E, claro, essa certeza íntima de que não estamos sós, e que dependemos uns dos outros porque estamos todos conectados. Hoje sou uma mãe melhor, uma esposa melhor também. Aprendi uma coisa que eu custava em aceitar, é preciso escutar mais os outros. Não somos o centro do universo, poxa. Somos humanos, erramos, acertamos, estamos aí para viver. No fim das contas, Arlindo, a vida é que manda na gente. Não tem política, economia, religião, não tem nada que mande na gente. A vida acha o que é melhor para a gente. (CARMEM).

### 2.3.4 Informante 4: Igor

Desde o início das conversas, Igor se mostrou interessado pela pesquisa, especialmente, porque é universitário e conhece a lógica acadêmica. Estudante de letras, Igor tem 29 anos, é solteiro, mora com os pais, tem uma irmã mais nova, e reside em Recife, na zona norte, e teve uma EQM há 4 anos. Inicialmente, a primeira conversa foi marcada no campus da universidade, na qual Igor estuda. E só depois as entrevistas foram realizadas em sua casa, onde tive acesso à sua família.

Encontrei-o em um café da universidade. De modo aparentemente amigável, Igor se apresentou, e eu iniciei a conversa com perguntas básicas, a fim de descontraí-lo. Ele narrou então como a sua experiência de quase-morte se deu, não demonstrando nenhum receio em tratar abertamente sobre tal experiência. Relatou-me que seus pais têm uma visão espiritualizada de vida, e compreenderam a experiência, tendo deles total apoio.

Igor está preparando um livro baseado em sua experiência. Não quis falar os detalhes, apenas afirmou que deseja publicar seu relato. O contexto da EQM de Igor se deu a partir de uma parada cardiorrespiratória, consequente de um acidente enquanto cavalgava a cavalo.

Sobre sua EQM, Igor relatou:

Nunca fui de acreditar nessas coisas de vida após a morte, esoterismo, espiritualidade... nada. Na verdade, nunca fui de pensar sobre essas coisas. Só depois que tive a experiência [de quase-morte] comecei a querer compreender esse mundo. Quando tive a EQM, eu tinha com 25 anos. Meus pais têm uma casa em Gravatá [cidade do interior de Pernambuco], e íamos sempre passar férias lá. Naquele ano, era 2013, eu e papai fomos andar a cavalo. A gente sempre andava, desde moleque eu andava. Menos minha mãe que sempre teve medo. Nesse dia, ainda lembro, era um sábado, eram umas 10 horas da manhã mais ou menos. Saímos eu e papai. O cavalo que eu andava sempre foi manso, ainda temos ele inclusive. Não sei o que houve, ele disparou, eu tentei segurar, mas não consegui e caí valendo. A queda foi bem feia, eu não desmaiei, mas fiquei bem tonto, e senti logo falta de ar. Resumindo, eu fraturei duas costelas e uma perfurou o pulmão. Papai chamou o pessoal e me trouxeram pra Recife, no caminho tive duas paradas respiratórias. Lembro de tudo, desde a queda até o socorro na ambulância. E foi na ambulância que tudo aconteceu. De repente do nada, me senti leve. Quase flutuando, e não sentia nenhuma dor. Absolutamente nenhuma dor. Foi então que eu percebi que estava flutuando uns trinta centímetros acima do meu corpo. Eu conseguia respirar normalmente. Na hora eu pensei: ‘meu deus, morri’ [risos]. Mas eu estava ouvindo o que falavam, eu estava me sentindo vivo, como eu teria morrido? Fiquei transtornado na hora, fechei meus olhos e gritei: ‘Não posso acreditar nisso’. Imediatamente a isso, eu fui transportado para um campo verde. A grama era bem baixinha e bem verde, havia um céu azul, sem nuvens. Senti logo o vento no meu rosto, e havia um monte de borboletas no chão, voando, por todos os lados. [...] sim, eu estava consciente, desde que me senti flutuando. Como se eu estivesse aqui com você. Do mesmo jeito, meus sentidos estavam funcionando, só que sem o meu corpo, entende?! [...] eu olhei para o horizonte e vi uma estrela vindo no horizonte, muito rápido e foi crescendo, foi chegando mais perto, mais perto. E bem rápido, muito rápido. Essa luz em forma de bola me rodeou três vezes, depois parou na minha frente e a sua luz foi ficando mais forte. Me deu uma emoção imensa na hora, só deu vontade de chorar. [...] não havia

uma causa do choro, era um turbilhão de emoção mesmo, veio à vontade e eu chorei. Mas não era de tristeza, era uma emoção que vinha de dentro e me tomou. A luz então começou a crescer, a aumentar de tamanho e uma voz falou na minha mente, dentro da minha cabeça. Disse exatamente isso, sem mais nem menos: ‘Igor, você é imortal. A felicidade é que te guia’. Nesse momento a luz aumentou rapidamente de tamanho e me tomou, me envolveu e eu perdi a consciência. Acordei já na cama do hospital. (IGOR).

Questionado sobre o que sentiu quando acordou e lembrou do que houvera acontecido, Igor respondeu:

Arlindo, eu senti felicidade. Foi essa sensação. Uma felicidade sem motivos. Não era porque eu estava vivo nem nada. Era uma felicidade mais além. Que ia além de mim. Era uma sensação de plenitude, isso define bem. Eu me sentia pleno. Eu sabia que estava arrebatado, mas eu sabia que algo havia mudado, eu me sentia completo. Para tu ter uma ideia, a sensação é melhor do que transar [risos]. É a única comparação que consigo para chegar perto. É uma sensação de plenitude infinita [...] sim, permanece até hoje essa compreensão da existência que tive, que estamos todos ligados. E sabe a sensação que vem junto? É a de que é preciso espalhar isso por onde eu for. Buscar a integração e a harmonia. Cheguei à conclusão de que buscar a integração é o objetivo de estarmos aqui. Não virei espiritualista, não. Não acredito em nada disso. Mas essa experiência me fez sentir no aqui e no agora. Me colocou no presente. Eu tenho que viver da melhor forma o agora, com as pessoas que eu amo e que me amam também. (IGOR).

Categorias temporais são usadas comumente pelos informantes, às quais servem para demarcar presente, passado e futuro. As representações de um *antes* e um *depois* da quase-morte, é fundamental para que a experiência funcione como um *operador ontológico*, servindo de meio para definir a personalidade de cada um deles.

Parece-me que é nesse jogo de antes, depois e agora que os informantes conseguem definir quem são. E como essa definição se dá de modo verbalizado, é essencial usar as categorias de tempo. De modo geral, ao que parece, eles se percebem e se constituem como pessoa a partir do jogo dessas categorias. Não apenas, se distanciando de quem eram, mas, sobretudo, constituindo quem são agora.

### 2.3.5 Informante 5: Thalita

A quinta informante, chama-se Thalita. Ela tem 34 anos, é casada, tem uma filha e é administradora. Thalita se mostrou acessível desde o início, interessando-se pela pesquisa, e, aparentemente, confortável com a ideia de compartilhar sua experiência de quase-morte com um antropólogo.

Thalita mora em um bairro da zona sul do Recife, é casada há 4 anos e sua filha tem 3 anos. Sua EQM se deu num contexto parecido com o de Thereza, consistindo numa parada

cardiorrespiratória durante uma cirurgia. No primeiro encontro, Thalita narrou de forma aparentemente tranquila tudo o que sentiu e viu durante sua EQM.

Em seu apartamento, numa varanda bem ventilada e aconchegante, Thalita disse-me que ficava contente por saber que pesquisas estão sendo feitas e podem dar visibilidade ao fenômeno da quase-morte:

Eu mesma acreditava que as universidades não estavam interessadas nesse tipo de tema, a minha psiquiatra mesmo, na época em que tive a minha experiência, disse que era algo pouco estudado, mas que eu ficasse tranquila porque não era nenhum sintoma de alguma doença. Mas se resumiu a isso. Não achei nada na época que eu pudesse ler cientificamente para compreender mesmo essa situação. O que tem muito são coisas que a mídia adora, ou coisas mais voltadas para o público esotérico. Nunca uma abordagem séria mesmo. (THALITA).

Thalita aparentou ser bem informada sobre a experiência pela qual passou, ao dominar alguns aspectos da EQM que os outros entrevistados não demonstraram ter. Incluindo certa preocupação pelo reconhecimento científico do fenômeno. É coerente imaginar que o reconhecimento de tal fenômeno pela ciência, para Thalita, legitimaria sua experiência e a colocaria em outro patamar de reconhecimento.

No primeiro encontro, em seu apartamento, Thalita apresentou seu esposo e sua filha. De forma gentil, iniciou a conversa narrando a sua experiência de quase-morte:

Então [respiro fundo], tudo aconteceu em 2012 quando eu tinha 29 anos. Eu ainda não era casada e nem tinha a Ana [nome de sua filha]. Eu já havia terminado a universidade, estava fazendo a pós, terminando já. Eu iria me casar com o Mário [nome do atual marido], dali há um ano. E resolvi dar uma melhorada em mim. Entrei na academia, perdi alguns quilos. Estava indo bem, mas as mulheres sempre estão insatisfeitas [risos]. Eu tinha uma implicância com o meu nariz, daí resolvi fazer uma cirurgia plástica. Como já estava nesse clima de melhorar meu corpo e tudo mais, resolvi fazer uma lipoaspiração também. Bem, o pré-operatório foi tudo certo. Estava tudo certo. Eu estava tranquila no dia da cirurgia, tudo como num dia normal. [...] Era para tudo ter dado certo, mas durante a cirurgia eu tive uma parada cardiorrespiratória e foi quando tudo aconteceu. Eu lembro entrando na sala de cirurgia, da equipe, do médico. Até o momento que me sedaram. Pronto, eu apaguei. Não dá para medir em tempo, assim, quanto tempo passou. Mas eu lembro que comecei a sentir quando acordamos de manhã, uma sonolência, quando vamos acordando pela manhã. Sentia meu corpo todo formigar. Foi quando abri os olhos e eu estava flutuando em cima da maca, na sala de cirurgia. Eu estava flutuando sobre o meu corpo deitado na cama, quase no teto mesmo. Na hora eu tive medo, medo de cair [risos]. Mas quando eu me vi deitada na cama, quando vi o meu corpo, né?! Percebi que algo estava acontecendo. Não pensei em morte nem nada na hora. Só fiquei confusa. Comecei a observar o que estava acontecendo, ouvia o médico e a equipe falando, o som dos aparelhos e todo a movimentação. Aí foi quando eu percebi que estava acontecendo algo que não era normal. Eu pensei: ‘Nossa, se eu estou aqui me vendo deitada, é porque tem algo a mais do que o corpo’. Nesse momento, eu flutuando fui descendo, mas não para dentro do meu corpo. Mas para o lado e bem lentamente fiquei em pé. Eu comecei a olhar para mim deitada. E um filme passou pela minha cabeça. Eu pensei: ‘Não posso acreditar que isso está acontecendo comigo’. Lembrei da minha vida toda, das coisas que eu havia feito e tinha por fazer. Do meu casamento, do meu noivo, da minha família... eu só tive vontade de chorar na hora. Mas

me veio uma paz tão grande, e junto veio uma certeza de que tudo daria certo. De que eu nasci para ser feliz. (THALITA).

Diferentemente dos outros informantes, Thalita não viu nenhuma luz ou ser, e questionada sobre, falou:

Não, não vi nada além da sala, da equipe e do que estava acontecendo. O que vi, foi minha vida passar diante dos meus olhos, e entender o que eu ainda tinha para fazer. Confesso que foi uma sensação estranha, foi maravilhosa, mas muito estranha. Foi ao mesmo tempo uma compreensão da vida, de que nada é por acaso, mas também de sacar naquele momento qual era meu papel na vida. Para você ter uma ideia eu tive uma sensação parecida quando minha filha nasceu, mas que depois diminuiu e depois você pensa na responsabilidade de criar um filho e tudo mais, e a gente acaba esquecendo essa sensação da maternidade. Meio que se dissolve. Mas é uma sensação de completude. Uma completude gigantesca. [...] Então, quando eu fiquei me vendo ali sendo reanimada, e o médico com o desfibrilador dizendo: ‘temos que reverter isso, vamos pessoal’, eu sabia que podia morrer. Mas eu pensei preciso ficar, não é minha hora. E pensei que seria injusto eu morrer. Eu tinha planos, tinha um casamento, queria construir minha família. Eu fechei os olhos e pedi pra Deus, para o universo, sei lá. Eu fechei os olhos e falei: ‘por favor, por tudo, eu quero ficar, não me deixem morrer’. Naquele momento eu me senti abraçada por uma força tão forte que eu sabia que eu viveria. Eu prometi para mim mesma naquele momento que iria fazer valer a pena voltar. Eu prometi para mim mesma que faria dar certo, que eu me importaria com o que vale a pena de verdade. E é isso que me move hoje. Me importo com o que me faz melhor. Se eu antes fosse a Thalita que sou hoje, não teria feito àquela cirurgia nem nada. Eu iria buscar outros meios de me sentir mais bonita, melhor comigo mesma. Mas aconteceu, enfim... hoje eu me vejo diferente. Eu me respeito mais. Eu gosto mais de mim, dos outros, das coisas que eu faço. [...] eu era altamente perfeccionista, cobrava de mim e dos outros. Não, Thalita, vai ser feliz. E foi isso que fiz a partir daquele momento que eu me olhei deitada na cama sendo reanimada. Foi ali que eu pensei: ‘se é para voltar, é para fazer valer a pena’. (THALITA).

Questionada se exercia atualmente algum tipo de religiosidade, Thalita destacou como observava a sua EQM hoje e o que significou para ela, justificando a sua não adesão à alguma religião.

Acho que foi algo que me fez ver além. Eu sei agora o que significa uma experiência de quase morte. Eu sei que foi algo superior que me serviu de lição. Meio que aconteceu para me chacoalhar. Para que eu acordasse para realidade. [...] eu não tenho religião. Minha família não é religiosa, vamos a casamentos, batizados, essas coisas. Mas nunca fomos de ir à Igreja aos domingos [risos]. Eu acho realmente que foi um alerta da vida para mim. Um alerta não, uma lição, uma oportunidade para eu me conhecer melhor. Eu sei que a mente humana é incrível. E isso serviu de experiência para eu entender isso, que a mente é um universo incrível. Sinceramente não acho que foi Deus nem nada. Acho que foi minha mente mesmo. E acredito sinceramente que algo de nós fica vivo depois da morte do corpo. A consciência, a mente, sei lá como chamar, mas que fica algo, isso fica. (THALITA).

Não é exclusivo de Thalita essa concepção da EQM como “oportunidade”, tanto de aprendizado como de acesso a algo considerado transcendente. Parece-nos que os informantes, veem a EQM como um caminho de revelação, seja de autoconhecimento ou de apreensão do sentido da vida e das coisas. Essa análise será pormenorizada nos capítulos IV e VI.

### 2.3.6 Informante 6: Manuel

Manuel foi o sexto informante da pesquisa. Ele tem 34 anos, é casado, tem uma filha e trabalha na área de marketing. Mora atualmente na zona sul do Recife, e relatou que a experiência de quase-morte mudou seu estilo de vida. No primeiro encontro, quando perguntado sobre o que mudou em sua vida após a experiência, Manuel respondeu que “de um cara imaturo, surgiu um homem.”.

Desde o primeiro encontro, Manuel se mostrou disponível para as entrevistas. Não viu problema em marcar a primeira conversa em sua casa. Apresentou-me sua esposa, sua filha de 4 anos e enteada, de 7 anos. Manuel não é filho único, tem uma irmã mais velha e um irmão mais novo. Conforme pude observar, todos possuem uma relação íntima e amistosa.

Manuel passou por uma EQM em 2013, quando teve uma parada cardiorrespiratória em consequência de um acidente de carro. De aparência jovial, Manuel apresenta no modo de falar o típico jeito considerado jovem pelos homens de sua idade. Ao falar de sua experiência, Manuel é objetivo e claro, sem o uso de muitas alegorias para se expressar.

Aparentemente tranquilo, Manuel relatou sua quase-morte no primeiro encontro em sua casa. Na sala, composta por um sofá que acomodaria 4 pessoas tranquilamente, uma televisão, um móvel de apoio e uma estante com alguns objetos de decoração, Manuel narrou como entendeu o que era uma experiência de quase-morte:

Cara, tudo foi meio confuso para mim, porque depois que saí da UTI, eu não sabia que tinha tido uma experiência de quase-morte. Eu lembrava de tudo que eu vi e tal, mas nunca havia ouvido falar que existia esse troço aí. Só depois que me recuperei um pouco, minha mãe marcou uma psiquiatra e eu contei a ela, e ela me explicou do que se tratava e eu entendi o que havia acontecido. Minha mãe, logo quando contei a ela, me alertou que podia ter sido uma EQM mesmo, porque ela havia assistido uma reportagem sobre isso, acho que no SBT [Sistema Brasileiro de Televisão]. (MANUEL).

Manuel então descreveu como se deu sua EQM:

[...] eu havia acabado de comprar um carro zero km, um Golf. Eu sempre gostei de velocidade. E isso sempre foi motivo de confusão lá em casa e aqui depois que casei. Minha mãe sempre brigou e implicou com a velocidade que eu andava. Eu era meio maluco mesmo. Um cara irresponsável total. Tanto que já dei pêê [perda total] em um carro da minha mãe logo quando eu comecei a dirigir. [...] quando comprei o bendito carro, todo mundo me alertou para correr menos. Até que um dia eu fui desviar de um buraco na BR e não consegui segurar o carro e ele capotou. Foi violento. Acabou o carro inteiro. Eu sobrevivi porque não era a hora mesmo. Quando eu perdi o controle o carro capotou três vezes e eu apaguei. Só vim acordar no hospital, com os médicos me reanimando. Quando eu acordei eu me vi deitado e os caras mexendo em mim, eu aberto lá na maca. Só que eu via dois Manuel. Eu que estava em pé do lado da maca, e o Manuel deitado todo ferrado lá na maca. Eu pensei: ‘Caraca, que merda é essa’, pensei na hora que tinha pirado. Dei uma olhada geral na sala, e vi que era um hospital mesmo. Na hora lembrei do acidente e minha cabeça foi à mil por hora. Eu só pensava:

‘Caramba, eu me ferrei’. Pensei na mesma hora na minha filhinha que havia nascido, na minha mulher, na minha mãe... O cara na hora fica maluco. Eu pensei: ‘Não posso morrer’. Veio um filme na minha cabeça. Desde as besteiras até as coisas boas. Cara, veio um flash de tudo diante de mim. Lembrei na hora dos alertas de minha mãe, da minha esposa, dos colegas e tal. Eu não conseguia acreditar que aquilo estava acontecendo. [...] E o mais louco é que eu estava consciente de tudo. Eu via e escutava como se estivesse assim aqui falando com você. Estava lúcido, não estava tonto, nada. Eu olhei de novo ao meu redor, e só pensava: ‘É isso mesmo, tudo vai acabar assim?! Vou para onde?’. Foi quando eu pensei no meu pai que nos deixou quando eu era pequeno ainda. Eu tinha dez anos, minha irmã doze e o mais novo tinha oito. Eu comecei a pensar nele. E eu pedi por tudo: ‘Pai, me ajuda, por favor, eu não sei o que fazer’. Eu fiquei repetindo isso por um tempo, sei lá uns dois minutos. Não sei dizer ao certo. Só sei que meu pai entrou na sala. Eu não acreditei. Ele estava exatamente como eu lembrava dele. Só que ele estava todo vestido de branco, e havia uma luz que o acompanhava, logo à cima do ombro direito, tinha mais ou menos o tamanho de uma bola de tênis, só que saia uns raios de luz fininhos dela. Quando eu olhei, eu fiquei parado na hora. Ele veio andando até mim e me deu um abraço. Nessa hora eu não agüentei, chorei feito um moleque. Aí ele disse: ‘Manuel seu danado, quanto tempo’. [...] sim, sim, ainda me abraçando. Aí ele pegou na minha mão e disse olhando nos meus olhos: ‘Você precisa fazer a grande transformação, não abuse da sorte assim, meu filho. Hoje você vai poder voltar, mas amanhã eu já não sei. Aproveite essa chance e seja feliz, meu filho’. Eu só fazia chorar, quando ele falou isso me deu uma coisa tão forte dentro de mim. Um sentimento bom. Cara, me deu uma felicidade tão grande. Eu só sabia responder: ‘Obrigado, pai. Muito obrigado’. [...] Ele me deu outro abraço, se afastou um pouco de mim e colocou a mão na minha testa. Daí eu não lembro de nada. Depois disso, só lembro que acordei na cama na UTI. [...] não, não era uma sensação de sonho que eu tive. Era realidade. Era muito real, como te disse, parecia que era assim, como estivesse conversando aqui com você. (MANUEL).

Perguntado como se sentiu ao acordar, Manuel relatou:

Quando acordei eu era só felicidade. Quando vi minha esposa e minha mãe eu já era outro. Quando abracei a minha mãe, eu disse logo a ela: ‘Mãe, eu renasci. Sou outro cara’. E foi isso que aconteceu, eu não quero mais saber daquele Manuel. Não quero mais ser vida louca. Cara, a vida é rara. Não podemos jogar fora não, as chances estão aí, a gente que faz as coisas acontecerem. Hoje sou muito mais feliz com essa nova chance, de poder trocar uma ideia com amigos sem precisar me embriagar, sem precisar de aventura, de velocidade para me sentir vivo. Eu tenho que curtir sim, mas com responsabilidade, valorizando quem está do meu lado. Minha família, minha mãe que sempre se importou comigo, minha esposa e minha filha. [...] hoje eu sou mais tolerante. Antes eu pegava o carro, no primeiro sinal, se um cara me fechasse a briga estava feita. Hoje não mais. Não posso arriscar minha vida assim, de qualquer forma. Tem pessoas que precisam de mim. E àquela sensação de felicidade que tive na hora que recebi outra chance para viver, ninguém vai tirar de mim. Te digo, se todo mundo pudesse viver o que eu vivi iam entender do que eu estou falando. No fundo, eu acho que o mundo está tão violento por causa disso, porque a gente precisa valorizar as coisas pequenas do dia-dia e não ficar se achando um deus que pode pisar nos outros. Nada disso, cara. A gente não controla nada, tem uma força que sabe de tudo. Os caras chamam de deus. Mas não existe isso não, o que existe é a fé do cara. E a vontade de viver bem e da melhor forma. [...] ainda bem que eu estou aqui e posso ensinar à minha filhinha isso. Eu quero ser feliz para ela entender isso e ser feliz também. Minha mãe mesmo vivia dizendo: ‘Manuel você precisa de Deus’. Mas não, o que eu precisava eu já tenho, que era entender isso. Ver com meus próprios olhos. Aprendi na ‘tora’ [de modo forçado] o que é importante para mim. (MANUEL).

Manuel deixa evidente em sua narrativa a relação entre a esfera simbólica da experiência e a esfera prática. Como pode ser observada, a conjugação entre ambas esferas parece ser a gênese de suas percepções. Os próprios elementos narrados, a presença do pai, as queixas da

mãe, a qualificação negativa do estilo anterior de vida, parecem advir de uma relação entre simbolismo e prática.

Aprofundarei essa perspectiva nas demais seções. Agora passarei para outra etapa da análise, onde apresento o discurso médico sobre a quase-morte, comparando-o com os relatos dos informantes descritos nesta seção.

### 3 OS ASPECTOS ETIOLÓGICOS: CADA CASO É UM CASO COM ELEMENTOS COMPARTILHADOS

#### 3.1 A EXPERIÊNCIA DE QUASE-MORTE: O QUE DIZ A MEDICINA

A medicina por muito tempo definiu a morte a partir do não funcionamento do coração e da parada da respiração. Atualmente, com o avanço tecnológico, existem medicamentos e equipamentos responsáveis por restaurar os sinais vitais em pouco tempo, os quais são capazes de manter o coração e a respiração em funcionamento.

A partir disso, a medicina passou a considerar o esgotamento cerebral como o definidor biológico da morte. Na maioria das vezes, a falta de oxigenação cerebral, ou anóxia, causa danos irrecuperáveis ao cérebro humano, lesionando as células cerebrais; por consequência, o indivíduo afetado não possui mais condições de se reestabelecer e acordar novamente, mesmo que seus sinais vitais sejam mantidos por aparelhos.

No estado de coma irreversível é realizado o exame denominado de eletroencefalografia, e o resultado deste exame apresentando a ausência de qualquer atividade cerebral, define se o indivíduo pode ser considerado morto. Como descreve Fenwick (2013):

Em uma parada cardíaca, os três maiores sinais clínicos de morte clínica estão presentes: ausência de débito cardíaco, de respiração e de reflexos de tronco cerebral. O cérebro não está funcional, portanto, tanto a percepção como a memória dessa percepção devem ser impossíveis. Frequentemente se argumenta que devam existir pequenas áreas de funcionamento cerebral que possa construir a experiência [de quase-morte]. No entanto, as características da experiência são tão amplas, *contendo emoções, sensações visuais e auditivas e algumas vezes sensações olfatórias*, que nenhuma pequena área cerebral isolada poderia gerar isso. Além disso, *a memória é sempre afetada por uma disfunção cerebral grave.* (FENWICK, 2013, p. 205 – grifos meus).

De tal modo, os informantes foram considerados mortos biologicamente por alguns minutos. Estudar clinicamente as quase-mortes decorrentes por paradas cardíacas, segundo Von Haesler (2013), é, de modo geral, mais comum porque: (1) a parada cardíaca é o modelo fisiológico mais próximo do processo de morrer; e, (2) durante a parada cardíaca, o eletroencefalograma está isoeletrico e regiões corticais do cérebro que supostamente produzem as funções mentais superiores não estão mais ativas.

Nesse mesmo estudo, Von Haesler (2013) destacou que 10% dos pacientes com parada cardíaca, no mundo, relatam uma experiência de quase-morte, o que em termos quantitativos é significativo. Mesmo tendo causas orgânicas como fonte (como infecções, lesões e traumas), a experiência de quase-morte, como dito anteriormente, não é considerada uma doença, ainda

que nas narrativas sejam descritas visões e sensações que possam ser questionadas como produtos de alucinações. Contudo, como destacou Fenwick (2013):

Quando a ressuscitação é iniciada, é incomum que a pressão arterial aumente para mais de 30 mmHg, o que é insuficiente para o restabelecimento da circulação cerebral. O cérebro não se torna novamente funcional até que o coração volte a bater. É difícil ver como um cérebro que está intensamente prejudicado por anóxia e hipercapnia, com transmissão elétrica distorcida, seria capaz de construir a experiência tão clara, lúcida e abrangente como na EQM. (FENWICK, 2013, p. 205).

Como característica universal do fenômeno, em todos os casos até hoje catalogados, existe a presença de uma mudança positiva no comportamento das pessoas que viveram uma quase-morte. Para demonstrar às mudanças positivas de atitudes, pensamentos e ações, Van Lommel (2001), a partir do *Life Change Questionnaire*, classificou a qualidade de vida das pessoas que passaram por uma experiência de quase-morte.

As narrativas das quase-mortes estudadas por Van Lommel, demonstram também uma contiguidade e similaridade de acontecimentos, estes ricos em detalhes, sensações, visões e impressões. Ele observou a presença de alguma mudança considerada positiva nas posturas sociais e religiosas, como a busca pelo autoconhecimento, um interesse crescente pelo mundo e pelas coisas cotidianas, bem como uma diminuição do medo da morte.

A medicina compreende a quase-morte como uma morte biológica revertida. Ainda, porém não existem elementos científicos que expliquem as narrativas advindas dessa quase-morte. Como tentativa de compreender tal fenômeno, Greyson (2000) diz que as “EQMs não parecem ser um tipo patológico de dissociação ou a manifestação de uma doença dissociativa; parecem ser experiências não patológicas que envolvem o mecanismo de dissociação como uma resposta normal a um trauma intolerável.” (p. 463). A hipótese de explicar as narrativas advindas da experiência de quase-morte como uma resposta a um trauma intolerável é considerada pelos profissionais da saúde, mas faltam elementos que deem sustentação à tal concepção.

Os informantes da área da saúde compartilham dessa opinião, e compreendem que tal experiência é um fenômeno que guarda singularidades, podendo revelar dados consideravelmente importantes sobre o funcionamento da mente, mas que suas causas ainda são mal colocadas.

Com a devida preocupação de mapear as causas da EQM do ponto de vista médico, questionei aos dois informantes privilegiados<sup>56</sup> da área da saúde sobre tais aspectos, e como ambos compreendiam as causas da experiência, a fim de entender como os demais profissionais dessa área observam da questão. E, ainda, perceber como a opinião médica pode influenciar na concepção das pessoas que relatam tal experiência.

Desde o início da pesquisa, Monica se mostrou disposta a ajudar. Como médica psiquiatra, para ela, a experiência de quase-morte pode ajudar a compreender como a mente funciona. Questionada como compreendia o fenômeno da experiência de quase-morte e desde quando teve acesso a tal tema, Monica respondeu:

Entrei em contato com a EQM a partir da demanda do consultório. Foram aparecendo pacientes que narravam tais experiências trazendo questões. A partir da demanda de consultório foi que passei a observar a EQM como um tema, e me interessei. De forma nada acadêmica, diga de passagem. Fui buscar literatura médica mesmo, para me atualizar. E como sou psiquiatra, sou logo a primeira opção de especialidade que pode explicar para essa demanda o que ocorreu com eles. A partir daí, tive acesso à escala da experiência de quase-morte, a de Greyson. Aplicava à essa demanda que me chegava relatando o que viu e ouviu durante a momento que tiveram em quase morte. Depois de um período deixei de usá-la porque ficou mais nítido para mim diagnosticar as características básicas da EQM. [...] Arlindo, falar da EQM em termos de causas é bem complicado porque hoje do ponto de vista médico, não existe um consenso do que realmente causa as EQMs. A gente costuma falar de um conjunto de fatores biológicos, psicológicos e até sociais. Mas nada conclusivo. A única coisa conclusiva é que durante uma parada cardiorrespiratória o córtex cerebral está desligado. O paciente está em anóxia e é biologicamente impossível o córtex funcionar. E o grande tabu das EQM(s) é esse: como explicar algo que questiona o consenso? A regra é clara, sem córtex não tem sensações. Aí você pode me perguntar: e essas pessoas que viram, ouviram e falaram durante uma parada cardiorrespiratória, e ainda por cima lembram disso, coisa que não deveria acontecer? O fato é que elas existem. O fenômeno existe e modifica a vida desses pacientes, porque como você mesmo sabe, eles passam por uma reavaliação de suas motivações de vida. E isso é importante entender. (MONICA).

Questionada sobre a etiologia em relação à experiência de quase-morte, Monica respondeu:

O que eu posso afirmar é que a EQM é um fenômeno decorrente de um fator biológico. E quando falo de fator biológico, tenho em mente a morte. O paciente morre temporariamente. Existe a morte cerebral em dado momento sim. Mas ela é reestabelecida, e por ser reestabelecida o paciente volta, é o que chamamos de processo de ressuscitação. Mas eu não sei te dizer o porquê de alguns pacientes que passam pelo mesmo processo não tem uma EQM, pelo menos não relatam que tiveram algo do tipo. [...] O que eu acho que existe, e não é só aqui no Brasil, é o medo de contrariar o consenso. Não é algo fácil, evidentemente, não é; mas as ciências estão aí para isso, para questionar e se precisar, reinventar esses consensos. Outro problema que eu vejo é a elaboração prática desse tipo de pesquisa. Não tem como trabalhar em laboratório com esse tema. E muitos profissionais não querem sair dos laboratórios. Sem falar que necessita de certa especialização para tratar desse tema. (MONICA).

---

<sup>56</sup> Monica, médica psiquiatra, ajudou a contatar os informantes; e Pedro, médico neurologista, ajudou de forma indireta, contribuindo para o entendimento de alguns termos e conceitos técnicos específicos da medicina.

Aspectos como estes, destacados por Monica, também foram percebidos durante o trabalho de campo. Por não se tratar de uma patologia e não gerar nenhum sintoma negativo à pessoa que experienciou a quase-morte, não é um assunto priorizado na formação acadêmica dos profissionais de saúde. De maneira informal, algumas vezes, busquei dialogar com estudantes da área médica, ainda mesmo estudantes de pós-graduação em neurociências, os quais não sabiam do que se tratava uma experiência de quase-morte.

A fim de problematizar sobre esse aspecto acima citado, indaguei à Monica o porquê de isso ocorrer:

Arlindo, isso é realmente preocupante. Porque demonstra uma falha na formação. E essa falha não é apenas em relação aos temas acadêmicos considerados *borderlines*. Isso acontece com temas básicos. Então eu acho que isso é um problema estrutural. E que deve ser resolvido com a maior urgência, porque se um estudante sai da graduação sem dominar nem que seja de forma básica e os assuntos chaves, temos aí um problema. E é um problema grave, porque virará uma bola de neve. [...] penso eu, que no Brasil a ciência avança pouco, justamente por isso, por um problema de formação mesmo. Veja o esforço de encontrar material e gente que possa tratar do assunto. A EQM realmente é esquecida na área da saúde. Tudo bem que existe um problema metodológico que dificulta. Não dá para gente reproduzir uma EQM em laboratório, isso é fato. Mas os estudos prospectivos são fundamentais, especialmente, na área da saúde. (MONICA).

Sobre a mesma questão, Pedro foi questionado. Encontrei-o uma vez, em sua sala de consultas, ele pareceu-me solícito, mesmo sendo objetivo, respondeu-me da seguinte forma:

Foi exatamente por isso que larguei o ensino. É muito aluno, mas interesse por produzir ciência não existe. É claro que estou exagerando, mas realmente existe esse desconhecimento sobre alguns temas. A EQM é um deles. O conhecimento que é produzido pela área médica, é pouquíssimo divulgado. É claro que tem àqueles assuntos clichês que dão manchetes: açúcar, sal, obesidade, câncer e exercício físico. Mas saber da mente humana, como ela funciona, o que temos ainda por descobrir é pouco divulgado. Sem falar da parte prática da coisa. Os financiamentos são escassos, e é claro que os alunos irão querer estudar o projeto que lhe trará um financiamento, uma bolsa ou qualquer retorno imediato. O fato é que no Brasil fazer ciência, seja ela médica, social, seja qual for, virou um desafio. Entre descobrir mais sobre a mente humana e o que a constitui, é melhor ser cirurgião plástico e ter a clientela visivelmente crescendo a olhos vastos. (PEDRO).

Além do que foi falado por Monica sobre o problema da formação dos profissionais de saúde, ainda existe este, dito por Pedro, que contribui para um desconhecimento geral do tema e do fenômeno.

Voltemos ao conceito de morte, com o qual iniciamos o capítulo. Ele pode ser definido aqui a partir dois níveis: (1) *o nível biológico*, que se refere à morte fisiológica do organismo; e o, (2) *o nível moral*, onde cada cultura oferece uma definição para a morte em termos ideacionais.

Exposto o primeiro nível, o biológico, a morte será problematizada agora a partir do segundo nível, o cultural. A experiência de quase-morte pode ser compreendida como um momento de exceção pelo qual passaram os informantes. Esse estado de exceção suscita que existe a percepção de uma condição extra-humana ou extra pessoal entre os informantes.

De tal modo, questiono: (1) como eles compreenderam que, por certo momento, clinicamente estavam mortos, mas sociologicamente, na condição de mortos, estavam contingenciados? (2) como os informantes percebem as explicações médicas? (3) como eles constroem as suas próprias explicações? Abordarei esses questionamentos, e outros, na seção que segue.

### 3.2 A EXPERIÊNCIA DE QUASE-MORTE: O QUE DIZEM OS INFORMANTES

O trabalho de campo é essencialmente um exercício reflexivo. O antropólogo precisa estar disponível para ouvir e compreender os momentos mais adequados para perguntar e pontuar temas que supostamente são importantes para mapear a narrativa e categorias expostas pelos informantes. A cada conversa e entrevista, é necessário pensar em estratégias, levando em conta as características de cada informante. Observar suas reações são fundamentais para que a estratégia metodológica funcione.

O fazer antropológico, na antropologia contemporânea, é um ponto discutido constantemente na disciplina. A antropologia tem isso como característica: pensar-se. E, nós antropólogos, nos deparamos, nas últimas décadas, com algo que denominou-se chamar de *reflexividade nativa*. Esse conceito consiste, basicamente, em levar em consideração na produção do conhecimento antropológico, a premissa básica de que os informantes também pensam.

Igualmente aos antropólogos, os informantes constroem suas teorias, conceitos e denominam coisas, embora usem outros “caminhos metodológicos”. A matéria prima do “pensamento nativo” é a vida real, o cotidiano com seus imponderáveis e suas vicissitudes. Para os antropólogos, a matéria prima que é utilizada para criar o que se pode chamar de “pensamento antropológico”, é essa mesma vida real, a qual é também pensada pelos informantes.

Assim, não se pode deixar de destacar que os antropólogos pensam os pensamentos dos outros, com a seguinte finalidade: entender como os humanos se representam. E para tal, mas

não exclusivamente, precisamos saber o que os outros, igualmente humanos, pensam sobre si e sobre as coisas.

Com base essa compreensão, durante o trabalho de campo, preocupei-me em deixar evidente a necessidade de capturar a reflexividade nativa, a fim de resolver a seguinte questão: “como compreender o fenômeno da experiência de quase-morte?”. Escolhi como postura metodológica escutar os relatos e o ponto de vista dos informantes sobre suas experiências particulares. O que os informantes queriam me dizer? O que eles gostariam de comunicar sobre si e as suas experiências?<sup>57</sup>

Ao ouvir o ponto de vista dos profissionais da saúde sobre o tema, foi necessário igualmente ouvir o ponto de vista dos informantes. Dessa maneira, Thereza, Igor, Manuel, Carmem, Thalita e Pietro falaram sobre o que pensavam sobre às causas de suas experiências de quase-morte. De algum modo, todos eles, desde o primeiro encontro, já esboçaram certo ponto de vista sobre a causa de suas quase-mortes. Porém, faltavam mais detalhes que pudessem precisar e demonstrar o que realmente queriam dizer.

Como confessou Thereza, quando a questioneei sobre o que pensava em relação à medicina:

É difícil acreditar piamente no que diz a medicina. Eu sei disso porque leio. Nem tudo é verdade. E acho que com a EQM existe muito tabu, sabe?! E desinformação. Como é algo um pouco confuso e muito técnico as pessoas têm medo, e estou falando da medicina de um modo geral. Eu fico surpresa da reação das pessoas quando vão ao médico. Elas ficam tensas. Eu tenho amigas que não conseguem dormir na noite anterior de ir ao médico, é impressionante. (THEREZA).

Perguntei a Thereza, qual era sua opinião sobre o ponto de vista médico no que tange às experiências de quase-morte. E sua explicação foi a seguinte:

Veja, Arlindo, quando eu tive minha experiência eu fui à médica porque achei necessário ouvir a opinião de um especialista. Mas eu não fui em busca de uma explicação não, entende?! Eu já sabia o que havia ocorrido comigo. Eu sabia que tinha morrido e que de alguma forma eu tive a sorte de voltar. E de voltar melhor, entende?! Pouco me importou se era algo biológico ou coisa do tipo. Eu fui ao médico porque meus familiares também pediram. Mas eu não fui em busca de respostas. Eu já tinha as respostas. Elas estão em mim. Eu senti como se estivesse viva. Quando lembro eu sinto tudo no meu corpo, no meu ser. Foi em mim que tudo se passou. Eu não posso ignorar isso. Se a medicina não sabe bem o porquê de tudo isso ou os médicos dizem que é criação... sei lá, eu não estou nem aí. Se meu cérebro deixou de funcionar e mesmo

---

<sup>57</sup> Pensando em termos etnográficos, os informantes durante a pesquisa demonstraram certa preocupação em fornecer possíveis soluções para às questões que eu suscitava durante o trabalho de campo, mesmo que de modo intuitivo. O problema é que quando eu resolvia uma questão mais três apareciam, e o trabalho pareceu-me, por um tempo, infinito. Como um “arqueólogo das ideias”, o antropólogo precisa escavar, peneirar e limpar os caminhos interpretativos até chegar ao “fóssil” da ideia, até vislumbrar as possíveis intensões do informante. O que fazemos, um pouco à nossa própria maneira, é abrir caminhos para o fluxo do pensamento humano.

assim eu continuei viva, descobrir como é essa história toda, é tarefa de vocês [risos].  
(THEREZA).

Com o bom humor típico, Thereza levantou um questionamento difícil de ser discutido, especialmente, nas ciências sociais, e, que de alguma forma, eu já havia feito, mesmo que de modo heurístico, durante a elaboração do projeto de pesquisa: (1) como pode a mente funcionar para além do corpo? (2) nossa consciência especializou nosso cérebro para melhor se expressar? (3) seria a cultura um metasistema, o meio pelo qual ela se expressaria?

Pietro, igualmente, parece legitimar mais à sua própria interpretação, do que às explicações médicas sobre o que ele experienciou durante uma parada cardíaca. Para ele, a opinião médica não o convence:

Sim, eu tive interesse em saber o que houve comigo, porque como eu te disse, eu sabia que algo mudou, mas não sabia como. [...] até então eu não sabia direito o que era isso, sabia das experiências fora do corpo, mas achava que era coisa de religioso e tal. Mas comigo não tinha nada de religião, eu tinha levado sete tiros e havia quase morrido. Mônica me explicou do que se tratava. E ela foi bem clara, a medicina não tem todas as respostas, como você sabe. (PIETRO).

Assim como Thereza, Pietro também questionava a concepção médica sobre a experiência de quase-morte. É certo que não existem conclusões, em termos de causa, sobre a experiência de quase-morte, mas o que os fazia ter tanta certeza sobre a causa do fenômeno que vivenciaram? Thereza, então, relatou seu ponto de vista sobre as causas das EQMs, e da sua própria experiência:

Sabe, Arlindo. Nada é por acaso. Eu sei que é clichê dizer isso. Parece até bobagem a gente sair falando isso por aí. Mas no nosso planeta tudo tem uma função. Basta você ler qualquer livro sobre pré-história e isso fica claro. O que não funciona a natureza trata de extinguir. Os místicos sabem disso. E eu aprendi sinceramente que temos uma capacidade que ainda não foi explorada, sabe?! É aquilo: ‘entre o céu e a terra existem mais coisas do que supõe nossa vã filosofia [risos]’. Eu li um dia desses que a gente só usa 10% do cérebro, não é?! Se nós sobrevivemos milhares de anos, no frio, no calor, sem comida, sem saúde, porque eu não iria acreditar que existe uma ordem nas coisas?! Nas leis que gerem tudo, inclusive nós e o nosso planeta. É claro que tem. A gente só tem medo de ficar lúcido, é o tal medo do desconhecido. Mas por sorte ou por azar, vai saber, algumas pessoas conseguem acessar esse lugarzinho de lucidez e ver as coisas e, acima tudo, sentir as coisas. [...] meu filho... a experiência de quase-morte, no meu ponto de vista, é apenas um dos meios para a gente tomar consciência de quem somos e das coisas. Eu sei que sou mais que um corpo. Eu sou prova de que existe algo além de meu corpo. Se a ciência não pode provar isso aí não é comigo [risos]. Acontece é que quem sente diferente do que é considerado normal, é logo posto de lado. Um dia a medicina acha a causa das coisas e tudo que hoje é visto como anormal vai ser visto como normal. Basta observar a história, está aí para todo mundo ver. (THEREZA).

“Está aí para todo mundo ver”, ao transcrever essa frase de Thereza, me pergunto se de algum modo eu consegui ver/perceber através de sua perspectiva. Para ela, os fenômenos estão aí, por toda a parte, basta apenas observá-los com mais atenção, que, de acontecimentos sem

explicações, eles se revelariam como fenômenos não compreendidos. Para a ciência, isso não se dá dessa maneira, são necessários fatos, eventos, descrições, catalogações e dados para estabelecer uma verdade científica, a qual, ainda, é avaliada pelos pares. Mas, para Thereza, não.

Thereza compreende a sua experiência de quase-morte a partir dos elementos emotivos e sensórios, e não unicamente de elementos cognitivos. Em contraponto, a ciência parte justamente do oposto, parte do pensar para compreender o fenômeno. Thereza ao dizer: “está aí para todo mundo ver”, tenta mostrar que sua compreensão acerca do fenômeno vem de algo universal, o qual todos podem ter acesso. A quase-morte, segundo ela, seria apenas um meio para acessar algo universalmente compartilhado, mas que, ainda, não está consciente a todos. A experiência, nesse sentido, mostra-se como um contexto para que tal conscientização se dê, como descreveram os informantes.

Para Thereza, a concepção de mundo estabelecida contemporaneamente é uma visão que parte do pensar, e ignora o sentir como aspecto de um conjunto que constitui os humanos e sua compreensão de existência. Para ela, sentir e pensar, nesse sentido, são atos contíguos e similares, não existe separação entre ambos aspectos. Na busca por invariantes, notei que os informantes narravam e descreviam sentimentos.

Igualmente, Carmem embasa sua compreensão da experiência nos próprios elementos vividos. Como se experienciar a quase-morte, fosse um meio de acessar algo transcendente, mas, ao mesmo tempo, universal. Observem como Carmem descreveu essa questão:

Arlindo, quando eu acordei já no quarto do hospital, eu sabia o que tinha acontecido comigo. Sabia que havia vivido algo que não é comum, mas que é possível de acontecer com qualquer um. Quando voltei para casa e já estava bem da cirurgia procurei um psiquiatra para me informar mais sobre os fatos. No fim das contas, eu fui por causa do meu marido. Eu inventei de contar a ele, e acho que ele ficou assustado, queria saber se eu não teria ficado com alguma seqüela [risos]. A médica foi gentil e concluiu que era isso mesmo, havia acontecido uma experiência de quase-morte. Eu sei que a medicina não tem um consenso sobre o assunto. Essas coisas que envolvem o cérebro são complexas. Quanto mais se sabe menos certezas eles têm. O fato é que estou aqui e sei o que passei. (CARMEM).

Reesink (2010), analisou a abordagem relacional, se assim podemos descrever, entre crença, ceticismo e dúvida no processo de reflexividade da produção e reprodução dos sistemas religiosos. A dinâmica “dúvida-ceticismo-crença”, analisada por Reesink (2010), aparece nas descrições que fazem meus informantes. Como uma dimensão reflexiva intrínseca à experiência

de quase-morte, essa dinâmica serve como modelo de análise para pensarmos a reflexividade neste processo<sup>58</sup>.

A priori, não existe, nos relatos de meus informantes, a presença da dúvida nem do ceticismo, todos eles trabalham com uma única possibilidade: a certeza da existência do fenômeno pelo qual passaram. Embora não expressem nenhuma descrença ou dúvida, isso não quer dizer que a dimensão reflexiva seja excluída desse processo.

A dúvida, neste caso, é deslocada para o discurso médico. As narrativas dos informantes, leva-nos a perceber que os eventos descritos por eles são fatos sociais, e, enquanto fatos sociais, mesmo não submetidos à dúvida e ao ceticismo, estão sujeitos à reflexividade. De certa forma, a dúvida e o ceticismo faziam parte de suas cosmologias, antes da quase-morte. A partir da experiência, constituiu-se a ideia de uma consciência para além do corpo, da existência de certas energias e da crença em algo para além do material, sendo elas, então, estabelecidas como verdade.

A experiência de quase-morte se enquadra, segundo Hojbjerg (2002), numa reflexividade com gênese na experiência de algum evento, apresentando uma visão de mundo como consequência. O discurso presente nas narrativas de Igor ou de Pietro, apresenta esses elementos, por exemplo, quando eles pontuaram os seguintes aspectos:

[...] eu sabia que algo havia mudado, eu me sentia completo. [...] é uma sensação de plenitude que infinita, permanece até hoje essa compreensão da existência que tive, que estamos todos ligados. E sabe a sensação que vem junto? É a de que preciso espalhar isso por onde eu for. [...] essa experiência me fez sentir no aqui e no agora. Me colocou no presente. (IGOR).

[...] naquele momento eu entendi tudo que estava acontecendo comigo. Àqueles porquês que a gente não entende, sabe?! Minha vida se apaziguou, eu me transformei em outro cara. Sei agora o que importa e o que é melhor para mim. (PIETRO).

No que tange à identificação de rupturas e continuidades entre a experiência de quase-morte e a dinâmica relacional crença-ceticismo-dúvida de Reesink (2010), refere-se ao aspecto “não religioso” que os informantes dão à quase-morte. Eles não se autodenominam religiosos, contudo, a dinâmica dúvida-ceticismo-crença aparece em seus discursos, mesmo que seja com a função de reafirmar a experiência como verdade. Nesse sentido, os elementos vistos e sentidos durante a quase-morte pelos informantes, segundo nossa interpretação, justificam, ao que

---

<sup>58</sup> Como Reesink (2010) mostrou, o diálogo entre dúvida-ceticismo-crença é algo estudado na antropologia: Lévi-Strauss (2012); Evans-Pritchard (2005) e Favret-Saada (1977).

parece, segundo a cosmologia individual de cada indivíduo, a veracidade dos fatos vividos durante à experiência.

Desse modo, a dúvida e o ceticismo estariam presentes antes da experiência de quase-morte. Após à experiência, a prova já estaria dada. A experiência então seria, assim, a própria prova que embasa à reflexividade dos informantes. Provavelmente por isso, mas não apenas, o discurso médico é colocado em segundo plano por eles.

É referindo-se a esse mesmo sentido que Thalita descreve seu entendimento sobre EQM:

Eu acho realmente que foi um alerta da vida para mim. Um alerta não, uma lição, uma oportunidade para eu me conhecer melhor. Eu sei que a mente humana é incrível. E isso serviu de experiência para eu entender isso, que a mente é um universo incrível. Sinceramente não acho que foi Deus nem nada. Acho que foi minha mente mesmo. E acredito sinceramente que algo de nós fica vivo depois da morte do corpo. A consciência, a mente, sei lá como chamar, mas que fica algo, isso fica. (THALITA).

A partir desse aspecto, é que entraria em jogo a opinião médica. Todos os informantes, após à experiência, foram consultados por um psiquiatra. Este profissional foi o responsável em classificar as narrativas dos informantes, como narrativas de quase-morte, atestando que eles experienciaram uma quase-morte.

Contudo, os informantes deixam em segundo plano a explicação médica, especialmente, no que tange às causas da experiência, e, ainda, a descrevem como uma explicação falha e incompleta. Eles concebem que, na própria experiência, já acessaram a “verdadeira” explicação de tal fenômeno, a qual a medicina ainda não conseguiu desenvolver. Nesse sentido, é isso o que Manuel descreve quando diz que:

[...] tudo foi meio confuso para mim, porque depois que saí da UTI, eu não sabia que tive uma experiência de quase-morte. Eu lembrava de tudo que eu vi e tal, mas nunca havia ouvido falar que existia esse troço aí. Só depois que me recuperei um pouco, minha mãe marcou uma psiquiatra e eu contei a ela, e ela me explicou do que se tratava e eu entendi o que havia acontecido. [...] àquela sensação de felicidade que tive na hora que recebi outra chance para viver, ninguém vai tirar de mim. Te digo, se todo mundo pudesse viver o que eu vivi iam entender do que eu estou falando. No fundo, eu acho que o mundo está tão violento por causa disso, porque a gente precisa valorizar as coisas pequenas do dia-dia e não ficar se achando um deus que pode pisar nos outros. (MANUEL).

Nesse sentido, as representações simbólicas descritas pelos informantes parecem ter mais valor que qualquer outra perspectiva explicativa para à experiência de quase-morte. Os informantes, como vimos, narram suas experiências embasados numa reflexividade de afirmação e certeza, onde o discurso médico é relativizado e considerado “incompleto” ao

explicar, em termos etiológicos, as experiências de quase-morte<sup>59</sup>. Isso seria então uma indicação de que entre *saber* e *crer*, meus informantes sabem? Ou melhor, creem porque sabem, com base na certeza do que viram, ouviram e sentiram?

Segundo as interpretações de Toren (2006), *crer* não é *saber* e *saber* não é *crer*. Tal interpretação advém de um exercício complexo, desenvolvido junto a seus informantes *fijiano*, o qual consistiria ao antropólogo legitimar como fatos verdadeiros àquilo que dizem os seus informantes. Caso contrário, representaríamos os informantes de forma incorreta, caracterizando como *crença* àquilo que é *sabido* por eles: assim, segundo Toren (2006),

O que as pessoas tomam como fato evidente não é em geral passível de confirmação segundo um modelo grosso modo científico, de acordo com o qual afirma-se uma hipótese para então tentar refutá-la. De modo geral, as pessoas raciocinam indutivamente e fazem racionalizações a posteriori. (TOREN, 2006, p. 450).

Nessa perspectiva, os meus informantes *sabem* e *creem* em suas experiências, para eles, isso não é uma questão a discutir: elas existiram de fato. Os significados de suas quase-morte, ao que parece, já foram elaborados, onde diferentes ideias de crenças e saberes são contíguas a diferentes formas de verdades<sup>60</sup>.

As relações socioculturais constituem, e são constituídas, pelas variadas formas de compreensão de mundo e das coisas, onde cada pessoa pode estabelecer compreensões particulares. Deste modo, sem precisar necessariamente de verificação, a verdade é um *efeito* que se torna *evidente*. É a interpretação particular prevalecendo sobre o conhecimento médico e científico.

No próximo tópico, apresentarei as principais hipóteses médicas desenvolvidas até o momento, a fim de elucidar a discussão em termos etiológicos, evidenciando a inexistência de consenso na medicina sobre tal aspecto.

---

<sup>59</sup> É igualmente nesse sentido que Rappaport (1971) diz: “não é, de forma alguma, certo que às representações da natureza que nos são fornecidas pela ciência são mais adaptativas ou funcionais do que àquelas imagens do mundo, habitados por espíritos que os homens respeitam, que orientam a ação dos *marings* [grupo estudado pelo autor] e de outros ‘primitivos’. Na verdade, elas podem até ser menos adaptativas ou funcionais, pois enrolar a natureza em véus sobrenaturais talvez seja provê-la com alguma proteção contra o paroquialismo e a destruição dos humanos” (RAPPAPORT, 1971, p. 262).

<sup>60</sup> A veracidade de uma crença cosmológica não é a questão principal, significativo é “[...] se ela provoca ou não comportamento que contribui para o bem-estar dos atores e para a manutenção do ecossistema [neste caso do grupo social] do qual eles são partes.” (RAPPAPORT, 1971, p. 261).

### 3.3 OS MODELOS EXPLICATIVOS: HIPÓTESES MÉDICAS SOBRE A EQM

A literatura sobre o tema destaca, o necessário cuidado com às possíveis generalizações dos relatos das experiências de quase-morte<sup>61</sup>. As catalogações das narrativas revelam as possíveis influências culturais, entretanto, somente a experiência fora do corpo e a visão de seres de luz são reportados nas narrativas de quase-morte tanto em contextos culturas ocidentais como orientais.

Para Fenwick (2013), no que tange às similaridades entre os elementos que compõem as experiências de quase-morte, as similaridades são mais significativas que as diferenças; assim, “quando despidos das características culturais, os fenômenos que parecem ser universais nas experiências [de quase-morte] são os ‘seres’ e a percepção de um outro mundo.” (FENWICK, 2013, p. 204). Evidentemente, que se tratando de um fenômeno sociocultural, as narrativas de quase-morte, apresentarão similaridades com contextos culturais; mas, sob um ponto de vista médico, como destacou Fenwick (2013), as similaridades estruturais são importantes, uma vez que permanecem para além dos seus contextos culturais.

Pasricha (1993) e Feng (1992), em estudos no sul da Índia e na China, demonstram a existência de certa contiguidade cultural entre narrativas de quase-morte e as concepções mítico-religiosas da morte, no que se refere aos contextos culturais, onde elementos contíguo em sentido aparecem recorrentemente. Assim, se, numa determinada cultura, Buda é símbolo de prosperidade e elevação espiritual, poderá servir de elemento de sentido para tal significado; em outra cultura, do mesmo modo, Jesus, como elemento divinizado, poderá ser compreendido como paz, amor e altruísmo.

Nesse sentido, segundo Kellehear (1993), a comparação das narrativas de quase-morte, em culturas diferentes, suscitam que às crenças e concepções prévias influenciam de alguma forma o conteúdo da experiência. Como confirmou Greyson, “os investigadores identificaram poucos traços ou variáveis pessoais que pudessem predizer se um indivíduo terá uma EQM ou mesmo que tipo de EQM uma pessoa poderá ter.” (GREYSON, 2007, p. 117).

Ainda, segundo Greyson (2007), os indivíduos catalogados que experienciaram uma quase-morte não se distinguem pelas variáveis como inteligência, extroversão, neurotização ou ansiedade, sendo pessoas clínica e psicologicamente saudáveis. Não existem evidências que possam catalogar tais experiências como psico ou sócio patológicas.

---

<sup>61</sup> Ver Kellehear (2009).

Pesquisas já concluídas, destacam que os indivíduos que passaram por uma quase-morte têm plena saúde psíquica, e que a idade, etnia, religião ou gênero não se distinguem de outros grupos com saúde psicológica estável, como Gabbard & Twemlow (1984); Greyson (1991); Irwin (1985) e Sabom (1982) afirmaram.

Apresento agora, as principais hipóteses descritas até o momento no campo médico, referentes às experiências de quase-morte.

### *3.3.1 Hipótese 1: Resposta a um perigo iminente*

Como apontam Greyson (1983) e Rodin (1980), uma das primeiras hipóteses que surgiram para explicar as experiências de quase-morte em termos não puramente biológicos, refere-se a entender sua etiologia como um produto da imaginação, das crenças e pressupostos culturais, referentes à morte, à vida após a morte e a ideias espiritualistas.

Segundo esses autores, as narrativas relacionadas às quase-morte seriam simplesmente uma resposta à ameaça iminente de morte, devido ao medo ou temor de morrer. A imaginação dos sujeitos criaria todos os cenários, sensações e sentimentos narrados da experiência. Todavia, a questão não é simplesmente se os diferentes códigos culturais afetam as narrativas das experiências de quase-morte em diferentes culturas, mas se a percepção das EQMs muda conforme altera-se os códigos culturais.

Segundo Ring (1984), alguns elementos narrados em experiências de quase-morte são diferentes dos elementos que compõem a visão de mundo do sujeito antes da experiência de quase-morte. Isso contradiz a ideia da narrativa como resposta imediata, uma vez que existe uma variabilidade dos elementos narrados. Desse modo, Greyson (2007) afirmou que

Mesmo as diferenças transculturais observadas sugerem que não é a experiência nuclear que difere, mas a maneira que os indivíduos interpretam o que experimentaram. Parece haver uma experiência central subjacente que é representada nas imagens, nos conceitos e nos símbolos possuídos pelos pacientes. (GREYSON, 2007, p.118).

Os relatos dos informantes até aqui descritos já demonstram isto, inclusive a perda do medo da morte, após a experiência. Portanto, a hipótese de uma resposta iminente a um perigo mostra-se frágil. Os símbolos podem mudar de um relato para o outro, mas a interpretação final do fenômeno e sua ação prática na vida cotidiana, ao que parece, não mudam. A reavaliação positiva de posturas éticas está presente em todas as narrativas já catalogadas, inclusive as expostas aqui.

### 3.3.2 Hipótese 2: Memórias do nascimento

Esta hipótese é a menos famosa. Ela foi descrita por Sagan (1979), e consiste em relacionar um dos elementos presentes nas narrativas, a visualização de um túnel de luz, com memórias retidas no nascimento.

Essa relação foi posteriormente descartada. Primeiramente porque estudos revelaram que os bebês ainda não possuem a intensidade visual para reter imagens completas e nítidas. E, ainda, outra discordância encontrada, foi que indivíduos que nasceram de parto “natural”, ao narrar suas EQMs não destacam a presença do elemento o “túnel de luz”. E indivíduos que nasceram de partos cesáreos, destacam a presença ou visualização desse elemento durante a experiência.

### 3.3.3 Hipótese 3: Alterações nos gases sanguíneos

Após 10 segundos, numa parada cardiorrespiratória, o paciente entra em anóxia, deixando a atividade cortical inativa. Durante a anóxia, biologicamente é impossível perceber conscientemente o que se passa ao redor.

Com base nisso, derivou-se esta hipótese, a qual consiste na ideia de que durante a anóxia, o paciente acumularia gases no sangue, dióxido de carbono e outros, que causariam as visões e sensações narradas. Como destacou Greyson (2007) “[...] a anóxia produz geralmente alucinações idiossincrásicas e assustadoras, e conduzem o indivíduo à agitação e à agressividade, estados completamente diferentes dos sentimentos de paz que são consistentes e universalmente descritos em EQM” (p. 118).

Contudo, nem todos os indivíduos que tiveram uma experiência de quase-morte estavam em anóxia, uma vez que estavam oxigenados artificialmente. De tal modo, a hipótese foi refutada.

### 3.3.4 Hipótese 4: Alucinações tóxicas ou metabólicas

Esta hipótese consiste na ideia de que as experiências de quase-morte aconteceriam por causa dos medicamentos usados durante o processo de ressuscitação dos pacientes que estavam tendo uma parada cardiorrespiratória<sup>62</sup>, os quais causariam alucinações. Essas alucinações seriam então as descrições presentes nas narrativas de quase-morte.

---

<sup>62</sup> Vale esclarecer, que durante uma parada cardiorrespiratória o fluxo de sangue e, conseqüentemente, a absorção de oxigênio no cérebro do indivíduo são rapidamente interrompidos. Em decorrência, o eletroencefalograma (EEG), dentro de 10 a 20 segundos, será isoeletrico, ou seja, torna-se uma linha plana. Caso os procedimentos de

A partir de 1950, as técnicas de ressuscitação se aperfeiçoaram e mais indivíduos sobreviveram a paradas cardiorrespiratórias, e, por consequência, os relatos de quase-morte aumentaram. Conseqüentemente, indivíduos não medicados e sem alterações no metabolismo tiveram experiências de quase-morte, às quais apresentavam elementos similares com as dos indivíduos que por ventura estavam medicados. Assim, demonstrou-se a não relação entre medicações e alucinações.

### *3.3.5 Hipótese 5: Neuroquímica e Neuroanatomia*

Esta hipótese embasa-se na compreensão de que neurotransmissores responsáveis pelo bem-estar poderiam estar relacionados à sensação de bem-estar destacada nas narrativas de quase-morte. Porém, Blackmore (1993) apontou que o efeito das endorfinas pode durar horas em organismos saudáveis, aspecto que não corresponde à sensação narrada pelos indivíduos, uma vez que a sensação de bem-estar por anos, nos indivíduos que tiveram uma experiência de quase-morte.

Em continuidade com tal perspectiva, Morse (1989) defendeu que o lóbulo temporal direito era a parte anatômica do cérebro responsável pelas EQMs. Mas segundo testes feitos por Persinger (1994), a estimulação do lóbulo temporal não causou nenhum resultado semelhante aos narrados que pudesse ser comparado. De modo geral, a neuroanatomia dispõe de poucas evidências empíricas e testes válidos de avaliação quando se trata da quase-morte.

### *3.3.6 Hipótese 6: Modelos multifatoriais*

De modo geral, as hipóteses que tentam dar conta de explicar as experiências de quase-morte são apenas especulações sem base empírica. Por isso, entre os profissionais da saúde, elas são consideradas modelos teóricos não válidos; e, até o momento, não dão conta das dimensões tanto biológicas como culturais do fenômeno da quase-morte.

Embora, ainda, não se saiba ao certo como fatores culturais e biológicos interagem em conjunto numa experiência de quase-morte, o fato é que as hipóteses descritas acima não dão conta de explicar o fenômeno em sua complexidade.

Nesse sentido, é que pesquisadores como Greyson (2007), tendem a acreditar em modelos explicativos que abranjam fatores socioculturais, biológicos e psicológicos são os mais promissores. Greyson (2007), ao criticar os fatores fisiológicos como gênese das experiências

---

ressuscitação não forem administrados no prazo de 5 a 10 minutos, o enfermo sofrerá danos cerebrais, e estes podem ser irreversíveis, levando-o ao óbito.

de quase-morte por falta de provas empíricas, esclarece que “correlacionar um estado cerebral com uma experiência, não implica necessariamente que esse estado cerebral seja a causa da experiência; uma outra interpretação pode ser a de que o estado cerebral pode permitir o acesso à experiência ou simplesmente refleti-la.” (GREYSON, 2007, p. 120). De tal modo, análises qualitativas das narrativas podem revelar perspectivas sobre esses estados mentais, permitindo não apenas acessar às consequências da experiência de quase-morte, mas também ao que tange às causas de tal experiência.

Dito isto, na próxima seção, irei recorrer à antropologia para tentar montar um quadro analítico que busque dar conta das narrativas de quase-morte, tanto em termos epistemológicos como heurísticos.

## 4 CONHECIMENTOS EM RELAÇÃO À EQM: TEORIAS SÃO COMO UMA CAIXA DE FERRAMENTAS

### 4.1 ESTRUTURALISMO COMO MODELO DE PENSAMENTO: O MITO E A PROIBIÇÃO DO INCESTO

Uma análise estrutural é uma maneira de ver como as partes de um todo são dispostas entre si, ou seja, é a busca da lógica da ordem, do arranjo, da disposição. O principal objeto da agenda de pesquisa de Lévi-Strauss era o pensamento humano. Ele fez disso um “projeto intelectual”, onde pensar as estruturas estruturantes do pensamento era um modelo.<sup>63</sup>

De modo geral, objeto e método são a mesma coisa para Lévi-Strauss, e em termos particulares, o modelo teórico-metodológico utilizado por ele é a oposição heurística entre natureza e cultura<sup>64</sup>. Indo além, mas ainda embasado na oposição entre as duas categorias analíticas, Lévi-Strauss quis entender o funcionamento do pensamento humano. A chave para tal, segundo acreditava, estava justamente na passagem de uma à outra categoria. De forma geral, o que Lévi-Strauss propôs foi uma filosofia transversal, a qual a partir de uma oposição de ideias, surge o argumento que será defendido.

A proibição do incesto representa a passagem da natureza para a cultura, como acreditava Lévi-Strauss (2012). Com esta regra, o homem dominaria a natureza de forma mais ampla, constituindo-se como homem organizacional e social. Entretanto, vinte anos após à primeira edição das *Estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss (2012[1949]) justificara-se, em um novo prefácio, que a oposição entre ambas categorias servia apenas como instrumento heurístico, acima de tudo, para evitar as reconstruções históricas.

No pensamento levistraussiano, o tabu do incesto é a troca simbólica básica que serve de modelo para todas as outras. Como fenômeno essencialmente humano, o tabu do incesto constituía-se de igual modo, ao início da cultura e ao pensamento simbólico. Observem bem, Lévi-Strauss utiliza-se assim uma oposição de ideias - natureza e cultura - para daí retirar uma

---

<sup>63</sup> Na antropologia, as relações de parentesco se tornaram tão importantes porque, de certo modo, representaram mais detidamente a confrontação entre as necessidades humanas, especialmente, as derivadas da sexualidade, com as normas culturais. Lévi-Strauss faz parte da tradição intelectualista da escola francesa de sociologia, onde a sincronia ganha destaque nas análises. Em toda a sua obra, podemos encontrar três grandes campos de interesse que o guiam na construção de uma teoria do pensamento humano, são eles: (1) teoria do parentesco; (2) lógica do mito; e, (3) teoria da classificação primitiva.

<sup>64</sup> Embora tenha no marxismo um ponto de referência, Lévi-Strauss (2012) se expressa metodologicamente em termos hegelianos, seguindo o usado modelo de construção de pensamento filosófico: tese-antítese-síntese.

terceira ideia, a qual ele defenderá. Na oposição entre natureza e cultura, a primeira é compreendida como universal e espontânea; e, a segunda, como norma, relativa e particular. Dessa oposição, surge um terceiro elemento: a proibição do incesto, compreendida como regra/norma universal<sup>65</sup>.

Para responder de onde vem tal regra de proibição, Lévi-Strauss articula, as principais perspectivas teóricas sobre o incesto da época, a fim de refuta-las: (1) refere-se à explicação puramente fisiológica, restrita aos termos genéticos. Os exemplos etnográficos demonstram que algumas sociedades proíbem o casamento entre parentes distantes, mas recomendam o casamento entre primos; (2) refere-se à proibição do incesto, como uma projeção ou o reflexo no plano social de sentimentos ou tendências da natureza do homem, consistindo no que era denominado de “a voz do sangue”. A principal crítica levistraussiana a esse ponto advém da lógica: por que proibir o incesto se a proibição é instintiva? e, (3) compreende a proibição do incesto como uma regra de origem puramente social, onde as expressões biológicas ou fisiológicas são secundárias. A refutação de tal premissa, com base na nomenclatura e na exogamia, critica a postura de fundar um fenômeno universal sobre uma sequência histórica contingente, que segundo Lévi-Strauss, não se sustentaria.

Como solução teórico-metodológica, Lévi-Strauss propõe passar da análise estática à síntese dinâmica, mostrando que a proibição do incesto constitui o vínculo entre natureza e cultura<sup>66</sup>. Ao pensar os sistemas de parentescos como sistemas de comunicação, Lévi-Strauss entende que se instaurando a proibição do incesto, instaura-se uma restrição de comunicação, porém, ao se proibir, estimula-se outro tipo de comunicação: a troca de mulheres. Essa troca é um sistema dentro de um sistema de trocas, onde ele é um código geral de linguagem para a expressão de relações.

Dessa maneira, pensar estruturalmente é construir modelos (representações mentais) a partir de dados observados. Das relações socioculturais observadas, o antropólogo construiria intelectualmente modelos, onde a realidade passa a ser estruturável. Com essa abordagem, Lévi-Strauss explicou e inventou um sistema, demonstrando uma coerência e uma organização da realidade. Essa sistematização permitiu: (1) descrever relações entre diferentes elementos de

---

<sup>65</sup> Segundo Lévi-Strauss, “a proibição do incesto possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e instituições.” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 47).

<sup>66</sup> Segundo Lévi-Strauss: “a proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido, é a própria cultura” (LÉVI-STRAUSS, 2012, pag. 49). A proibição do incesto, seria assim, o processo pelo qual a natureza ultrapassa a si mesma.

um todo, utilizando representações gráficas; (2) explicar diversos fatores e causas dos fenômenos; e, (3) comparar fenômenos que aparentemente seriam antagônicos, mas que se revelaram análogos<sup>67</sup>.

Metodologicamente, Lévi-Strauss precisou mapear no espaço-tempo as variações dos sistemas de parentescos até então catalogados e etnografados<sup>68</sup>. Ele pôde argumentar sobre a universal proibição do incesto, ao adotar um ponto de vista comunicacional, buscando identificar as “propriedades fundamentais” dos fatos, para assim acessar à mente humana.

A linguística estrutural de Roman Jakobson e Saussure, foi importante no diálogo entre as categorias analíticas de sistema de categorias verbais e sistema de atitudes comportamentais, proposto por Lévi-Strauss (2012). Ao relacionar elementos estruturais da linguística, ele não se deteve nas trivialidades da lógica dos termos de parentesco, mas sim na estrutura das regras convencionais de casamento. Em outras palavras, Lévi-Strauss evidenciou o que se convencionou chamar de categorias do “concreto” e do “universal”, às quais em situações e acontecimentos concretos ou em figuras comunicacionais concretas poderiam revelar universalidades da mente humana.

Em última consequência, Lévi-Strauss buscou juntar os princípios da linguística saussuriana à teoria da reciprocidade sustentada por Marcel Mauss (2013). Na teoria da reciprocidade, Mauss advoga a ideia de que a obrigação da reciprocidade transformava os atos de dar, receber e retribuir em uma única unidade. Analogamente, Lévi-Strauss pensou os sistemas matrimoniais como sistemas de trocas de presentes, enfatizando, portanto, as relações entre as unidades de sistemas de parentescos, e não na unidade individual.

De tal modo, Lévi-Strauss comparou pessoas e grupos a elementos de uma linguagem, onde, por exemplo, uma mulher não é uma mulher individualmente, mas é mãe, filha, nora, sogra e irmã. A exogamia e a linguagem, assim, têm a mesma função, que é a de comunicação

---

<sup>67</sup> Foi pensando de forma sistêmica que Lévi-Strauss descreveu o *átomo ou elemento do parentesco*. Assim, para que a estrutura do parentesco exista é necessário que se encontrem presentes os três tipos de relações familiares na sociedade humana: (1) uma relação de consanguinidade; (2) uma relação de aliança; e (3) uma relação de filiação. Em outras palavras, um irmão e uma irmã; um marido ou esposa; e um filho ou filha. Sendo possível, assim, traçar um modelo mecânico onde as uniões se repetem da mesma forma.

<sup>68</sup> Uma das inovações de Lévi-Strauss (2012) foi conseguir sintetizar os variados sistemas de parentescos espalhados pelo mundo em estruturas de comunicação: “só há três estruturas elementares de parentesco possíveis” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 537). Estruturas estas, que são chamadas de “elementares”. O que quer dizer, portanto, que as trocas de mulheres permitidas ou proibidas são predefinidas pelas regras matrimoniais, podendo ser também “complexas”, quando apenas as interdições são predeterminadas e as alianças permitidas são indeterminadas. Essas estruturas possuem apenas duas formas de troca, são elas as “restritas” e a “generalizada”.

com o outro e a integração social do grupo<sup>69</sup>. Bem como a linguagem, o incesto é um traço universal do pensamento humano, a sua proibição e a exogamia, por exemplo, teriam por função a organização social. Nesse sentido, a verdadeira razão da proibição universal do incesto, consiste em ser ela uma regra fundamental da sociabilidade humana, a saber a reciprocidade e a troca<sup>70</sup>.

Em *O homem nu* (2011), quarto volume da *Mitológicas*, Lévi-Strauss alega que a mitologia, quando analisada seriamente, revela muito sobre o funcionamento do espírito humano e sobre a realidade cultural de onde provém, mas quase nada sobre a origem do homem e sobre seu destino. Nesse sentido, os mitos servem para dizer como o mundo é ordenado, e não para ordenar o mundo.

A preocupação central de Lévi-Strauss em relação aos mitos, refere-se à natureza inconsciente dos fenômenos coletivos. Encontrar os princípios universais da mente humana é um objetivo que pode ser alcançado, como ele acreditava, a partir do estudo dos mitos. Nessa lógica, esses princípios básicos, mas universais, operam no cérebro dos seres humanos, independentemente do contexto cultural.

Como escolha metodológica, Lévi-Strauss restringiu-se a analisar os mitos de pequenas grupos e sociedades menos complexas, acreditando que a lógica universal primitiva ou as estruturas essenciais poderiam ser mais facilmente acessadas. Nas sociedades complexas, como a ocidental, os princípios universais da mente humana estariam mascarados pela complexidade da formação sociocultural, especialmente, no que tange às categorias de tempo e espaço.

Numa análise estrutural, a história não é elemento essencial, uma vez que pensar o passado seria o mesmo que pensar o presente. A história, então, num modelo estrutural, é entendida não apenas como uma sucessão de eventos que passaram, mas sim como um presente contínuo. Uma análise diacrônica da história seria, assim, a mesma coisa de um estudo transcultural sincrônico, como já havia observado Edmund Leach (1977). Igualmente a Lévi-Strauss, Leach considera que “para o ser humano pensante, toda a experiência recordada é contemporânea; tal como no mito, todos os eventos fazem parte de uma única totalidade sincrônica” (LEACH, 1977, p. 16).

---

<sup>69</sup> Uma vez que “a proibição do incesto é universal, como a linguagem” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 538).

<sup>70</sup> Esta teoria, que vê na troca de mulheres e na proibição do incesto o princípio organizador do parentesco, é conhecida pelo nome de teoria da aliança, e ela se opõe às teorias desenvolvidas anteriormente por Morgan (1976) e os funcionalistas, conhecida como teoria da filiação, onde pensam a reprodução por modo de filiação como o princípio fundamental do parentesco.

Nesse sentido, relacionar mito e história, é pensar que “os acontecimentos no passado histórico só sobrevivem em nossa consciência como mito, e uma característica intrínseca do mito é a irrelevância da sequência cronológica dos acontecimentos” (LEACH, 1977, p. 17). A sobrevivência dos mitos depende de sua narração, e assim, necessitando de uma linguagem que dê conta das suas dimensões narrativas. Por conseguinte, o mito precisa necessariamente da escuta dos outros, onde é apreendido pela imaginação, pelos sentidos e pela emoção. Por analogia, a experiência de quase-morte pode ser compreendida como uma *narrativa mítica*. Os informantes narram suas experiências de quase-morte, e ao verbalizarem tal experiência estão concebendo seus próprios mitos. Igualmente, podemos identificar em tais narrativas grupos de acontecimentos simulares e contíguos<sup>71</sup>.

Com base nisso, as narrativas das experiências de quase-morte, como narrativas míticas, devem ser apreendidas como uma totalidade. Os significados apreendidos delas não estão presos aos acontecimentos narrados, mas sim a grupos de acontecimentos. Portanto, os relatos de quase-morte não apenas expressam os sentidos que os informantes têm de tal experiência, mas antes, os elementos que compõem e estão presentes na quase-morte com suas implicações subjetivas, morais e culturais. Como é ilustrado na figura abaixo:

**FIGURA 7 – Composição das narrativas de quase-morte.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Assim, o mito pode ser compreendido como um tipo coletivo de abstração simbólica, tendo como característica a intensão de dominar a natureza, não em termos materiais e tecnológicos, mas em termos simbólicos.

O mito oferece uma ilusão de entendimento e compreensão do mundo. A ideia mítica essencial não é a que existem vários mundos, mas vários pontos de vistas capazes de criar mundos. Em termos singelos, posso dizer que cada ponto de vista, ou cada narrativa, define um

<sup>71</sup> Lévi-Strauss (1987) também observou que para tal compreensão, era importante relacionar os mitos com partituras musicais; para ele, as partituras podem ser exemplos de como os mitos deveriam ser lidos.

mundo diferente, traduzido a partir da experiência singular de cada informante. Em outras palavras, isso pode ser definido da seguinte forma: “[...] o cérebro humano, a cultura e a cognição coevoluem e passam por três transições: tarefa mimética, invenção léxica e externalização da memória.” (GREINER & KATZ, 2001, p. 86).

Por conseguinte, podemos considerar as narrativas das experiências de quase-morte como mitos fundadores de um novo modo de ser no mundo? As narrativas das experiências de quase-morte, de modo geral, demonstram a modificação de estruturas básicas de percepção do mundo.

De certo modo, as narrativas dos informantes, descritas no capítulo I, evidenciam a interiorização de uma nova ordem simbólica, a qual representa elaboradas combinações de signos por meio das palavras. Os relatos de quase-morte, corroboram com interpretação de Leach (1977) sobre as combinações de signos. Essas combinações revelam “[...] uma transformação algébrica de outras possíveis estruturas pertencentes a um conjunto comum; e este conjunto comum constitui uma estrutura ou padrão que reflete um atributo do mecanismo de todos os cérebros humanos” (LEACH, 1977, p. 52).

De modo análogo, aconteceria na proibição do incesto e nas narrativas míticas. O lado positivo da proibição do incesto e dos mitos, por assim dizer, é suscitar a comunicação. As narrativas das experiências quase-morte, a partir da reflexividade exercida pelo informante sobre si mesmo, suscita uma disposição à comunicabilidade. Nesse sentido, empatia, sociabilidade e afetividade seriam valorizados como mecanismos de comunicação, esses afetos (re)significados suscitariam possibilidades comunicacionais antes não disponíveis.

Seria então o princípio da reciprocidade uma boa categoria para pensar as narrativas de quase-morte? É coerente pensar que, mesmo de modo implícito, os informantes estejam sugerindo que a melhor forma de retribuir à vida pela “chance de sobreviver” a um infortúnio, “é viver da melhor forma possível”, como se referiu um dos informantes. E para tal, ser uma pessoa diferente da que eram antes, é fundamental. Talvez a própria experiência de quase-morte, conforme os informantes, seja o que a “vida quis comunicar”.

Em outras palavras, os comportamentos de reciprocidade estabelecidos após à experiência de quase-morte entre quem a viveu e os “outros” (sejam eles familiares, amigos, colegas e o próprio mundo), constituem a base da realidade social de cada um desses informantes. Em certo sentido, a reflexividade torna-se ação, prática pública e social. As

construções imaginativas, ou seja, o que foi visto, sentido e ouvido durante as EQMs, suscitam mudanças tanto de significados de conceber o mundo, como de agir nele.

Dessa maneira, não é sem sentido que os informantes afirmem que mesmo durante as experiências de quase-morte já se sentiam diferentes.

#### 4.2 A EQM COMO FENÔMENO BIOPSILOCULTURAL: O QUE A ANTROPOLOGIA PODE DIZER

A morte é um fenômeno natural e biológico. Algum órgão falha, compromete o sistema, o organismo entra em colapso e morre. A quase-morte, embora colocada em certos contextos como um fenômeno biológico, não é natural. Ela precisa da intervenção humana, dos processos médicos necessários, para manter a integridade do sistema: ao falhar, o coração é eletrocutado, voltando a bater devido uma manipulação externa; as taxas de oxigênio no sangue e no cérebro são reestabelecidas via mecanismo artificial de oxigenação, e então a morte é revertida.

O nosso reconhecimento mental da morte é uma resposta às variações dos estados físicos do nosso corpo, por exemplo, respiração, circulação, os batimentos cardíacos, etc. Perdê-los e depois retomá-los, pode ser considerado *artificial*. Se na natureza, morrer é compreendido como um processo natural, “voltar da morte” ou da “quase-morte”, só pode ser apreendido como uma manipulação, e, como tal, pode ser considerada artificial. Nesse sentido, podemos classificar a experiência de quase-morte como um acontecimento extra-ordinário, onde a natureza foi manipulada.

Conforme assegurou Leach (1977), “os fenômenos que percebemos têm as características que lhes atribuímos por causa do modo como os nossos sentidos operam e do modo como o cérebro humano está organizado para ordenar e interpretar os estímulos que recebe” (LEACH, 1977, p.23). Reside aí uma ideia central do estruturalismo: o nosso modo de perceber o mundo se dá pela apreensão dos sentidos<sup>72</sup>.

Segundo Lévi-Strauss, a história tem o papel singular de dar forma ao tempo. Nessa acepção, o método estrutural serviria de caminho para à compreensão da natureza humana pela busca das propriedades fundamentais e universais. Se o cérebro, simbolicamente falando,

---

<sup>72</sup> De modo geral, um método estrutural compreende que as criações humanas advêm de uma imitação da maneira que percebemos a natureza. O mito, por exemplo, seria uma forma de compreensão do mundo, onde as estruturas essenciais e universais de apreensão poderiam ser percebidas. Se assim for, possivelmente as narrativas dos informantes podem igualmente expressar tais estruturas.

funciona por oposições binárias, como acreditava Lévi-Strauss (1987), a oposição de morrer é viver. Então, o produto da cultura é a imitação simplificada de um fenômeno da natureza.

Em outras palavras, um fenômeno da natureza contraposto a outro de igual posição estrutural (nascer-morrer), pode ser observado nas narrativas das experiências de quase-morte, às quais, por exemplo, seriam um dos produtos da cultura. As visões e os elementos que compõem uma EQM, seriam símbolos primários compartilhados como um sistema ideacional, que quando narrados simbolizam uma ordenação cosmológica.

De modo análogo, podemos ver como isso se dá, não com elementos de vida e morte, mas com o espectro cromático, descrito por Edmundo Leach:

O espectro cromático, que vai do violeta, assando pelo azul, até o verde, ao amarelo, e ao vermelho, é um contínuo. Não existe um ponto natural em que o verde muda para amarelo e o amarelo para o vermelho. O nosso reconhecimento mental da cor é uma resposta às variações na qualidade da produção luminosa, notadamente, na luminosidade entre o escuro e a luz, e no comprimento de onda luminosa, longa ou curta. [...] Isto constitui um padrão que se manifesta em muitas culturas além da nossa e, nesses outros casos, existe frequentemente um reconhecimento muito explícito de que o 'perigo' do vermelho deriva da sua associação 'natural' com sangue. [...] contudo, se quisermos criar mais um sinal com um significado intermediário, como atenção, escolhemos a cor amarela. Fazemos isso porque, no espectro, o amarelo situa-se entre o verde e o vermelho. (LEACH, 1977, p. 24).

Analogamente, é isso que se dá nas experiências de quase-morte. O exercício consiste então, em desvendar como as relações existentes na natureza são utilizadas para originar produtos culturais finais que congreguem as mesmas relações. Mesmo sabendo que nossa capacidade de apreensão é limitada pelos limites do corpo, é compreensível que tais produtos revelem algo sobre nossa capacidade de simbolizar. Se assim for, as narrativas das experiências de quase-morte ao apresentarem certas características universais, mostram-se como um caminho para explicar o funcionamento da mente humana?

Para Lévi-Strauss (2012), ao compreendermos como a natureza é apreendida por nós, humanos, seremos capazes de deduzir, seja por fatos, indícios ou raciocínio, sobre o mecanismo do pensamento. É sabido que a presença de universais empíricos, se assim podemos chamar, não é do interesse do estruturalismo, Lévi-Strauss pensava-os num nível estrutural como modelo para pensar. O que importa, na verdade, é a relação entre esses ditos universais culturais, e não eles em si. Em outras palavras, o que se vê e sente numa experiência de quase-

morte não é o cerne da questão, mas como esses elementos se relacionam entre si e como essa relação estabelece parâmetros para a vida prática de quem os compartilha<sup>73</sup>.

Ainda, a linguagem verbal, segundo a tese estruturalista, oferece os mecanismos necessários para que as características estruturais consideradas universais, presentes no cérebro humano, sejam transformadas em atributos estruturais universais da cultura humana. Se estão no cérebro humano, essas estruturas precisam estar presentes desde sempre, ou desde que a espécie humana se tornou o que hoje é?

Possivelmente os padrões de comportamentos foram cristalizados na evolução humana, especialidades inatas igualmente, e o cérebro tornando-se especializado, ofereceu as condições necessárias para o desenvolvimento da linguagem, da abstração e simbolização -ver Neves (2006) -, e, por consequência, a memória cumulativa<sup>74</sup>. São nessas capacidades, como a linguagem, a abstração e a simbolização, que residem a base estrutural das narrativas das experiências de quase-morte. Como mostro no diagrama abaixo:

**FIGURA 8 – Base estrutural das narrativas de quase-morte.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Diante disso, podemos questionar: por que não pensar a relação entre biologia e cultura como contígua e similar? Por que não subverter o esquema metodológico de oposição e passagem entre as duas categorias? Talvez possamos chegar à identificação de que o estado natural do homem é seu estado cultural<sup>75</sup>. Bem como questionou Lévi-Strauss (1982), ao referir-

<sup>73</sup> Leach (1977) conclui do pensamento levistraussiano a seguinte assertiva: “se o comportamento cultural é capaz de transmitir informação, então o código em que as mensagens culturais são expressas deverá possuir uma estrutura algébrica” (1977, p.36).

<sup>74</sup> No sentido da capacidade de acumular.

<sup>75</sup> A complexidade de realizar uma análise que problematize a relação clássica natureza-cultura é evidente. Como bem destacou Lévi-Strauss em 1949, na introdução das *Estruturas Elementares do Parentesco*: “Se é relativamente fácil estabelecer a distinção de princípio, a dificuldade começa quando se quer realizar a análise. Esta dificuldade é dupla, de um lado podendo tentar-se definir, para cada atitude, uma causa de ordem biológica ou social, e de outro lado, procurando por que mecanismo e atitudes de origem cultural podem enxertar-se em comportamentos que são de natureza biológica, e conseguir integrá-los a si.” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 42).

se à proibição do incesto como um fenômeno que possui simultaneamente a universalidade instintiva e o atributo coercitivo das instituições e normas sociais.

Lévi-Strauss não era simpático à ideia de comparar grupos de animais que são organizados socialmente com os grupos homens, a fim de descobrir os limites da animalidade e da humanidade. A passagem entre natureza-cultura afirmou Lévi-Strauss:

Não poderia, pois, ser procurada na etapa das supostas sociedades animais, tais como são encontradas entre alguns insetos. Porque em nenhum lugar melhor que nesses exemplos encontram-se reunidos os atributos, impossíveis de ignorar, da natureza, a saber, o instinto, o equipamento anatômico, único que pode permitir o exercício do instinto, e a transmissão hereditária das condutas essenciais à sobrevivência do indivíduo e da espécie. LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 44).

Nos grupos de animais organizados por regras sociais, não existem as condições classificadas como básicas para a produção de uma base cultural que permitisse o desenvolvimento de uma linguagem complexa e elaborada, instrumentos, instituições sociais com valores religiosos, morais, estéticos e artísticos. Evidentemente, regras sociais não são exclusivas da nossa espécie, mas os atributos listados acima são.

Nesse sentido, a melhor estratégia metodológica para abordar fenômenos que estejam engendrados entre a biologia e a cultura, consiste na observação das normas e da universalidade do fenômeno<sup>76</sup>. As narrativas apresentadas aqui são relativas e particulares, mas também apresentam caráter universal. Essa descrição é a mesma usada por Lévi-Strauss (2012) para descrever a proibição do incesto como regra universal e demarcatória entre natureza e cultura.

Compreendo que a proibição do incesto é uma regra em sua plena dimensão. Coisa que não se aplica às narrativas das experiências de quase-morte, uma vez que nem todos estarão submetidos a ela. Contudo, a experiência de quase-morte é gerida por certas normas simbólicas, e isto a proibição do incesto também é. A morte biológica é a expressão da natureza, atestando a finitude e dependência corporal, e a morte simbólica, como sobrevivência para além da morte biológica, é a expressão de concepções simbólicas. Tanto a proibição do incesto quanto a experiência de quase-morte, cada qual com suas implicações, fornecem material simbólico para a organização da vida social.

De toda forma, podemos pensar ambas dimensões, a proibição do incesto e a quase-morte, como formas reguladoras, constituindo uma invasão da cultura no interior da natureza -

---

<sup>76</sup> Assim, permitindo “isolar os elementos naturais dos elementos culturais que intervêm nas sínteses de ordem mais complexa. Estabelecemos, pois, que tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular.” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 47).

regulações sexuais e regulações existenciais, respectivamente, se assim podemos chamar. É neste ponto que as consequências da proibição do incesto e da experiência de quase morte se tocam. Encontrar, portanto, uma ordem na desordem é o principal passo para a decifração racional e ordenada da realidade, o que consiste em dar significado ao que aparentemente não tem<sup>77</sup>. Desse modo, a narrativa de cada informante:

Acende a fâsca sob a ação da qual forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa, e se superpõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como estas se superpõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal. Realiza, e constitui por si mesma, o advento de uma nova ordem. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 63).

Isso nos faz voltar à pergunta inicial do capítulo: as narrativas das experiências de quase-morte, ao apresentarem certas características universais, apresentam-se como um caminho para exemplificar o funcionamento da mente humana?

A mente pode ser compreendida como peça chave na estruturação e ordenação da realidade, como tenta elucidar Lévi-Strauss (1978)<sup>78</sup>. Ao reduzir os sentidos à lógica do concreto e outros modos de perceber o mundo a fenômenos genéticos, é uma tarefa ingrata. É confundir forma com conteúdo, concreto com abstrato, possibilidade com determinismo. Nesse sentido, considero necessário propor um modelo *biopsicocultural* para compreender as narrativas das experiências de quase-morte.

#### 4.3 UM MODELO BIOPSIKOCULTURAL: AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A SOCIOBIOLOGIA

No início da década de 1970, em *The sociobiology: the new synthesis*, Edward O. Wilson, concebeu a disciplina denominada de sociobiologia. Pensada como uma proposta de síntese entre ciências biológicas e ciências sociais, a disciplina buscou relacionar as sociedades humanas às sociedades de outras espécies de animais, neste caso as sociedades de insetos.

De modo geral, os sociobiólogos analisam os aspectos comuns entre sociedades humanas e grupos de animais, e defendem a existência de estímulos instintivos classificados como “altruístas” ou “egoístas”, comuns aos humanos e às sociedades de animais, como colmeias e formigueiros. Segundo Wilson (1975), esses estímulos são considerados como a

<sup>77</sup> Uma vez que “falar de regras e falar de significado é falar da mesma coisa; e, se olharmos para todas as realizações da humanidade, seguindo os registros disponíveis em todo o mundo, verificaremos que o denominador comum é sempre a introdução de alguma espécie de ordem.” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 21).

<sup>78</sup> Assim, “se isto representa uma necessidade básica de ordem na esfera da mente humana e se a mente humana, no fim de contas, não passa de uma parte do universo, então quiçá a necessidade exista porque há algum tipo de ordem no universo e o universo não é um caos.” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 21-22).

base da formação de sociedades humanas ou não. E como alternativa disciplinar, a sociobiologia relacionaria os conhecimentos das ciências sociais com os conhecimentos das ciências biológicas.

Críticos à tal perspectiva, os antropólogos, inicialmente os norte-americanos, discordaram da sociobiologia, tanto da sua proposta de síntese entre ciências sociais e ciências biológicas, como da sua explicação para a gênese das sociedades humanas e da capacidade cultural. Em resposta à sociobiologia como disciplina síntese da relação entre natureza e cultura, em 1976, o antropólogo Marshall Sahlins, publicou o livro *The use and abuse of biology: an anthropological critique of sociobiology*, onde critica os princípios analíticos da sociobiologia, acusando-a de ser uma disciplina etnocêntrica e simplificadora ao reduzir a dimensão simbólica à genética.

Igualmente, o conceito de relativismo cultural, o qual entende as particularidades culturais como produto da socialização, foi criticado pelos sociobiólogos, já que eles acreditam que a base da socialização é derivada de aspectos biológicos. Mendras (2004) identificou mútuas críticas entre sociobiólogos e antropólogos: do lado dos sociobiólogos, a antropologia exacerbaria o antropocentrismo e os antropólogos acreditariam que as características sociais ditas humanas, pertencem exclusivamente à espécie *homo sapiens*, excluindo as sociedades de insetos, que, embora não produzam cultura, têm regras sociais definidas e naturais. Por parte dos antropólogos, a sociobiologia seria etnocêntrica, uma vez que levaria em consideração aspectos sociais tipicamente ocidentais. E, não menos importante, a característica de simplificação genética que predomina na sociobiologia, a qual relaciona genes a determinados comportamentos sociais, excluindo qualquer possibilidade de interpretação simbólica desses comportamentos.

Nesse sentido, para à sociobiologia a sociedade seria regida pelo altruísmo e pelo egoísmo, e o diálogo entre ambos geririam a vida social. Segundo essa interpretação, os seres sociais, ou seja, àqueles que vivem em sociedade (isso inclui outras sociedades de animais), seriam, a priori, geneticamente egoístas, mas como forma adaptativa de manutenção da espécie e elaboração de sociedade, as espécies sociais se adaptaram geneticamente com a capacidade altruísta, permitindo de tal modo a sobrevivência pela vida social.

Nesse ponto, reside uma crítica aos sociobiólogos. Ambas categorias usadas por eles não são universais nem científicas, altruísmo e egoísmo seriam, assim, categorias arbitrárias. Etnograficamente é possível demonstrar que determinadas atitudes ocidentais são concebidas

de forma diferente no oriente, por exemplo<sup>79</sup>. O que, por si só, demonstra que o uso de ambas categorias é problemático.

Mas a principal crítica à sociobiologia, refere-se no que tange à capacidade humana de simbolizar. Os sociobiólogos ao reduzirem essa capacidade à uma distribuição genética sem quase nenhuma flexibilidade, tolhem o que nós, humanos, temos de mais significativo: a capacidade de dar sentido às coisas, acontecimentos e pessoas. Evidentemente que outras espécies produzem sociedade, com regras, hierarquias e funções específicas, mas a capacidade de produzir símbolos, seja ela adaptativa ou não, é uma capacidade essencialmente humana.

É nesse sentido, que Toren (2006) defende que as relações sociais estabelecidas na história e num mundo particular, nos constituiria como humanos. Segundo ela, a história acumulada das relações humanas em amplo sentido é o que nos constitui como humanos, onde os conceitos de natureza e cultura colocados como opostos, não tem sentido. Segundo ela:

Todos os aspectos do meu ser como uma pessoa particular, dos meus genes até as minhas características fisiológicas, até tudo que eu faço e digo, até todos os pensamentos que eu tive e terei, são *o artefato da história transformadora* que prossegue fazendo de mim quem eu sou. Eu sou o produto de uma longa, longa história de relações sociais que continuam a me transformar ao longo do tempo, do nascimento à morte. (TOREN, 2006, p. 170 – grifo meu).

Com base nessa concepção de Toren, como podemos aceitar a ideia de que nossa capacidade de simbolizar seja fruto apenas de uma distribuição genética? Os humanos são constituídos pelas relações intersubjetivas, e tais relações podem, em última instância, manipular os genes. Nessa interpretação os genes igualmente sofrem influência desse contínuo *processo histórico regulador*<sup>80</sup>, segundo os termos de TOREN (2012). Tal acontecimento pode ser evidenciado através da biotecnologia, por exemplo. Mas não apenas, num panorama histórico desde a pré-história pode contribuir com elementos para tal interpretação<sup>81</sup>.

Os sociobiólogos acreditam na existência de uma natureza humana determinada geneticamente. Para eles, a capacidade ou variedade simbólica humana é considerada secundária, sendo apenas uma capacidade genética adaptativa, a qual surgiu para garantir a perpetuação da espécie. Ainda podemos considerar, como lógica, a concepção de que a capacidade de simbolizar seja uma capacidade adaptativa desenvolvida por sucessivas

---

<sup>79</sup> Ver Benedict (2009); Dumont (2008); Mead (2010).

<sup>80</sup> Pois bem, na década de 1970, Edward Wilson realizou um experimento, borrifando em formigas vivas o feromônio que apenas formigas mortas exalam, constatando que as formigas vivas borrifadas com tal feromônio foram retiradas do formigueiro ao ser detectadas como “mortas” pelas outras formigas. Numa sociedade humana essa “confusão” não seria realizável.

<sup>81</sup> Ver Neves (2006).

gerações, mas não podemos aceitar a ideia de que essa capacidade não permite aos sujeitos liberdade de ação. Essa concepção é defendida por Sahlins (1976), o qual destaca a predominância em nós do livre arbítrio de caminhar pelos campos dos símbolos, dando conteúdo às formas culturalmente compartilhadas.

Disciplinarmente falando, a dicotomia que se estabeleceu entre antropólogos e sociobiólogos é um reflexo da distância ainda não superada entre os dois campos disciplinares. Nos últimos anos, vemos surgindo uma aproximação e uma proposta de diálogo entre as categorias natureza e sociedade, biologia e cultura ou natureza e cultura<sup>82</sup>. Essas categorias, quase sempre pensadas a partir de uma oposição, contemporaneamente, vêm sendo analisadas de modo a afastar a predominância de tal dicotomia.

Na antropologia, existem algumas tentativas de reatualizar e superar esse afastamento artificial entre natureza e cultura, autores como Bruno Latour (1994), Phillipe Descola (2006), Tim Ingold (2000), Christina Toren (2006 e 2012), Viveiros de Castro (2005), são exemplos.

Contemporaneamente o que vemos, especialmente, em Tim Ingold (2000), é o deslocamento dos sentidos de natureza e cultura para o de *humanidade*. Existe um esforço epistemológico, o qual tem como foco criticar e superar o dualismo que impera nas análises sobre o *humano*. Tal esforço reside ainda em compreender como é existir no mundo, numa rede relações entre humanos e não humanos, indo além da percepção abstrata das coisas. A noção de humano desenvolvida por Ingold (2000), advém de uma percepção *pessoa-organismo* inserida em um ambiente, na qual, a ideia de *skill* aparece como central na constituição dessa percepção.

Em contrapartida, a crítica dos sociobiólogos aos antropólogos reside na concepção de que a antropologia se fixou em ressaltar as diferenças culturais, esquecendo-se de considerar a possibilidade de universais entre as diferentes culturas. A iniciativa de Ingold (2000), é uma entre algumas iniciativas relevantes que buscam reavaliar os conteúdos das categorias

---

<sup>82</sup> Tendo a ver aqui a questão pelo viés suscitado por Motta (1977): “não há descontinuidade epistemológica entre ciência natural e ciência cultural. Ambas provêm da mesma mente humana, ambas tratam de estados e processos que obedecem aos mesmos princípios estruturais, embora, não sejam absolutamente idênticos. Os processos culturais não constituem exceção à regra universal.” (MOTTA 1977, p. 10). É compreensível a resistência sutil de certos antropólogos em admitir tal premissa. Muito devido ao modo indutivo e empírico da antropologia, o qual sustenta seu caráter próprio de observação, embasado na realidade cultural advinda do trabalho de campo. Então, a cognição pode ser entendida como uma forma de percepção do cérebro, advinda dos cinco sentidos. O processo de cognição, desse modo, começa com a captação dos sentidos físicos, assim ocorrendo uma percepção simbólica do meio. Resumidamente, é um processo de conhecimento e reconhecimento do mundo.

compreendidas como ontológicas na antropologia, e servindo de resposta à crítica da sociobiologia<sup>83</sup>.

Em continuidade com alguns antropólogos, como Marshall Sahlins (1976), Paul Rabinow (1999) vê a sociobiologia como um projeto social, que busca intervir nos pobres e marginais sociais, a fim de disciplinar, moralizar e essencializar um estereótipo de sociedade. Rabinow pensa a sociobiologia como cultura construída com base numa metáfora de natureza. Em *Antropologia da Razão* (1999), especificamente, no capítulo “Da sociobiologia à biossociabilidade”, Rabinow descreve o que foi chamada de uma racionalidade pós-disciplinar, a partir da articulação de dois polos: corpo e população.

Segundo Rabinow, em oposição à sociobiologia estaria a biossociabilidade. Conceito que consiste na ideia de que “[...] a natureza será modelada na cultura compreendida como prática; ela será conhecida e refeita através da técnica, a natureza finalmente se tornará artificial, exatamente como a cultura se tornou natural” (RABINOW, 1999, p. 144). Se na sociobiologia fala-se em genes altruístas e egoístas, na biossociabilidade existe a formação de novas identidades e práticas individuais e grupais, que surgem das novas técnicas e “verdades” científicas, a partir da sociabilidade inerente aos humanos.

Para pensar o contexto biossocial, Rabinow (1999), utilizando-se do conceito *fini-illimité*, desenvolvido por Deleuze (1986), observa que os seres não teriam nenhuma forma aperfeiçoada terminada. Um exemplo disso, seria o DNA, representando esse finito-ilimitado, do qual, a partir de suas bases elementares que o compõe, surgiu uma multiplicidade de seres. A natureza, a partir dessa concepção, atuaria para criar uma diversidade de combinações de partes e elementos: “a natureza é um *bricoleur* cego, uma lógica elementar de combinações, produzindo uma infinidade de diferenças potenciais” (RABINOW, 1999, p. 174). A diversidade, posto assim, seria uma lei.

É nesse sentido que Rabinow pensa *O Projeto Genoma*<sup>84</sup>. Para ele, o projeto ao desenvolver o mapa do nosso DNA, representa o lugar por excelência, onde se dariam as práticas de vida como novos saberes e poderes. Para analisar essa hipótese, Rabinow usa como

---

<sup>83</sup> Por exemplo, Lévi-Strauss pode ser considerado um dos mais afincos antropólogos dedicados à busca de universais dentro desta diversidade sociocultural. Não é de agora a preocupação em refletir a prática antropológica, os limites conceituais e como são realizadas as classificações éticas e êmicas, observando elementos contextuais e históricos. Possivelmente, esta preocupação teórico-metodológica considerada atual pelos antropólogos possa frutificar em algo mais que sínteses. E assim, avançar em termos epistemológicos na compreensão do ser humano como ser igualmente animal.

<sup>84</sup> De modo geral, é um projeto desenvolvido por alguns países, a fim de mapear o código genético dos seres vivos, sejam eles humanos ou não.

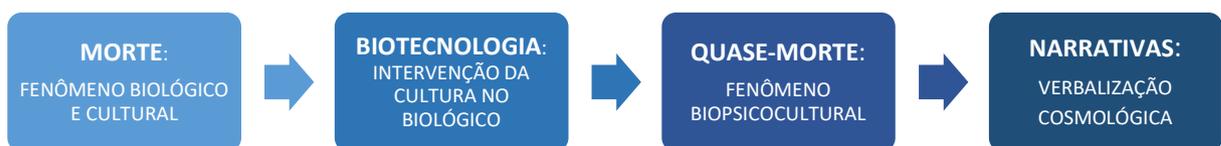
alternativa interpretativa a racionalidade. E defende que ao invés de articular-se com uma racionalização geral, o interessante seria pensar em racionalidades específicas. Essa posição metodológica, mostrou-se bastante etnográfica: ao invés de postular, Rabinow descreve. E, a partir disso, põe a seguinte questão: “como irão mudar nossas práticas e éticas sociais à medida que este projeto avance?”. Analogamente, posso questionar com base no meu campo de pesquisa: como irão mudar as práticas e éticas individuais das pessoas à medida que a biotecnologia avance?<sup>85</sup>

É interessante pensar, a partir desse contexto, a influência da biotecnologia. Foi ela que permitiu o desenvolvimento do Projeto Genoma e o surgimento de novas drogas e técnicas de ressuscitação médicas. Para Rabinow,

[...] a nova genética deverá remodelar a sociedade e a vida com uma força infinitamente maior do que a revolução na física jamais teve, porque será implantada em todo tecido social por práticas médicas e uma série de outros discursos. (RABINOW, 1999, p. 151).

A intervenção biotecnológica permite que inúmeras pessoas sobrevivam a paradas cardiorrespiratórias. Como se deu com os meus informantes, onde a experiência de quase-morte só foi possível nesse contexto. Seria a história de nossas relações moldando não apenas nossos modos de ser, mas, sobretudo, nossa forma de conceber nossos corpos e mentes? A ilustração abaixo esquematiza o que foi dito:

**FIGURA 9 – Sequência da intervenção biotecnológica na morte.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Agora abordarei um ponto importante desenvolvido na sociobiologia, a ideia de *meme* de Richard Dawkins, a qual pôde contribuir para a antropologia em termos analíticos.

#### 4.4 MEMES: DESENVOLVIMENTO COGNITIVO COMO UM MICRO PROCESSO HISTÓRICO

As discordâncias e os mal-entendidos epistemológicos entre as ciências naturais e as ciências sociais ainda estão presentes na vida acadêmica. A questão principal dessa dicotomia é: como biologia e cultura interagem nas diversas sociedades criando pontos em comum?

<sup>85</sup> Ver Strathern (2015).

Após dar conta da literatura especializada no assunto, é perceptível que as discordâncias estabelecidas entre estes dois campos de saber, advêm de uma certa ignorância sobre a real dimensão dessa dicotomia epistemológica. Ambos os lados têm razão, e até objetivos em comum, o que falta é certa organização analítica. É fato que a cultura é responsável pela transmissão do comportamento humano, igualmente correto afirmar que os genes também participam dessa transmissão, oferecendo um maquinário para tal. Agora, é importante saber como ambas faces da mesma moeda interagem<sup>86</sup>.

Essa questão nos leva a refletir sobre o conceito de co-evolução gene-cultura, amplamente divulgado nas ciências naturais. Segundo essa concepção, a evolução humana está diretamente ligada ao desenvolvimento dos genes e da cultura concomitantemente. Acredita-se, que os genes estabeleceram os caminhos neurais para o surgimento da cultura; e a capacidade de produzir cultura, ou seja, de simbolizar, de imaginar, de produzir linguagem e abstração, foi possível porque o cérebro humano se desenvolveu para isso. Mas o cerne da questão é que esse desenvolvimento biológico está atrelado ao desenvolvimento cognitivo humano. A produção cultural, desse modo, potencializou a evolução genética.

Resumidamente, podemos simplificar a relação gene-cultura ou natureza-cultura com o seguinte enunciado:

A cultura é criada pela mente coletiva, e cada mente por sua vez é o produto do cérebro humano geneticamente estruturado. Genes e cultura estão, portanto, inseparavelmente ligados. Mas a ligação é flexível, em um grau, ainda na maior parte, não medido.” (WILSON, 1999, p. 121).

Os humanos aprendem, ao se aprimorar culturalmente, a manipular a natureza, inventando cultura, de modo cumulativo a cada geração. De tal modo, é que encontramos nas narrativas orais e escritas elementos concretos que mexem com os instintos humanos, como medo, a violência e a hierarquia. Isso pode ser observado nos mitos em diversas culturas, onde a presença de animais é constante, onde o medo e a submissão a alguns deles também. Ao utilizar tais elementos, os mitos, por exemplos, acionariam tendências inatas, como reações específicas do medo. Desse modo, a cultura é mantida e reconstruída a cada geração.

Isso se daria basicamente por meio da linguagem. Evidentemente que existem outras espécies que possuem comunicação, mas totalmente restrita à sua capacidade instintiva. No nosso caso, a comunicação é sofisticada a cada geração; e no dos demais animais, ela é

---

<sup>86</sup> Edward Wilson expos esse dilema no seguinte questionamento: “o que, em última análise, une a história profunda e na maior parte genética da espécie como um todo às histórias culturais mais recentes de suas sociedades amplamente distribuídas?” (WILSON, 1999, p. 120).

transmitida por imitação. A diferença, então, consiste em utilizar essa capacidade simbólica, a linguagem, para criar e inventar cenários, pelo simples fato de que “precisamos” guardar nosso passado, nossa história, nossa biografia, constituindo a memória cumulativa.

No fenômeno aqui estudado, a experiência de quase-morte, a linguagem tem um papel fundamental. As narrativas descritivas da experiência do fenômeno revelam a capacidade abstrata e simbólica dos humanos de criar de cenários. Os elementos simbólicos presentes em tais narrativas estão carregados de significados sociais compartilhados coletivamente. Elementos simbólicos compartilhados culturalmente, implicam em uma ordem de comportamentos, especialmente, ao se identificar com tais elementos simbólicos, os informantes compartilham a internalização permanente de uma ordem social.

Ao escrever sobre os *fijiano*, Toren (2006) percebe que a linguagem num determinado período de tempo ganha uma “força moral”, seja qual grupo social for. A linguagem além de nos constituir, estabelecendo as ideias que fazemos de nós mesmos, nos ensina como relacionar-se com os outros. De tal modo, a linguagem exerce uma função intersubjetiva, mostrando-se como condição fundamental na constituição humana. Segundo Toren (2006), a intersubjetividade

[...] implica produzirmos significados a partir de significados que outros produziram e estão produzindo: isto é, como qualquer outro ser humano, estou emaranhada em relações multifacetadas com outros que têm seus próprios entendimentos das relações sociais e da constituição do mundo. (TOREN, 2006, p. 452).

É nesse sentido, que o conceito de memória semântica desenvolvido por Tulving (1972) é interessante. Para esse neurocientista, a memória semântica vai além da memória episódica, consistindo na recordação do significado através da relação entre objetos e ideias que se ligam a outros objetos e outras ideias. Os objetos e significados são compartilhados socialmente, passando de uma experiência individual para uma compreensão ou significação coletiva, e mesmo assim continuar sendo uma experiência individual.

Nesse sentido, a experiência quase-morte encontra respaldo na coletividade, mesmo sendo uma experiência essencialmente individual. Isso posto, podemos entender que os elementos próprios da cultura são os componentes da memória semântica? Talvez. Ao considerar tal hipótese, podemos argumentar com base no conceito de *meme*<sup>87</sup>, desenvolvido

---

<sup>87</sup> O termo *meme* guarda relação com a ideia de memória e com a expressão francesa *même*.

por Richard Dawkins (2007). Com base numa percepção mais universalizante da cultura, utilizarei o conceito de forma heurística, como uma unidade ou habilidade cultural.

Dawkins (2007) defende que a transmissão da cultura se dá de modo semelhante à transmissão genética, embora a transmissão cultural siga um tempo histórico específico. É nesse segundo aspecto que me detenho. A linguagem, como uma importante transmissão cultural, por exemplo, seguiu um percurso diferente e parece ter se desenvolvido de forma mais veloz, na espécie humana, evoluindo por meios não genéticos e sim culturais. O surgimento de uma nova língua ou expressão comunicacional, é considerado por Dawkins como uma “mutação cultural”, um desvio no percurso, uma reprodução malsucedida que produz um novo resultado, nesse caso, uma nova especificidade cultural.

Em outro contexto, e guardando as devidas proporções, Sahlins (2003) destacou que mudança cultural é reprodução fracassada. As mudanças são expressas e materializadas socialmente a partir da “tomada” de consciência dos sujeitos sociais. A consciência, assim, institui a subjetividade, as categorias emocionais e as definições que as pessoas narram e praticam na vida social, às quais estão relacionadas diretamente com o tempo histórico.

Dawkins (2007) para demonstrar um argumento alternativo para o desenvolvimento dos comportamentos humanos, recorre à uma analogia entre evolução cultural e evolução genética. Para tal, e surpreendentemente, ele deixa em segundo plano a ideia do gene como a única base dos comportamentos, tratando-o apenas como um contexto que serve de analogia analítica para explicar o desenvolvimento cultural. Para ele, os genes sempre tiveram uma importância ímpar, mas porque eles são replicadores, e, como replicadores devem ser entendidos como universais<sup>88</sup>.

Em contraponto, existiria um outro replicador, além do gene. Este seria, segundo Dawkins o “caldo da cultura humana”, ou seja, “a unidade de transmissão cultural”, denominada de *meme*. Analogamente aos papéis que desempenham os genes, os *memes* também se propagam, não por meios biológicos, mas por meio das ideias e suas repetições, como, por exemplo, a ideia da crença da vida após à morte. Isto seria um *meme*: uma ideia que replicada, é internalizada e vivida por nós metaforicamente, materialmente e tecnicamente.

---

<sup>88</sup> Sobre tais replicadores, ou genes, ele nos diz: “o gene, a molécula de DNA, é por acaso a entidade replicadora mais comum no nosso planeta. Pode ser que outras existam. Se existirem, desde que algumas condições sejam satisfeitas, elas tenderão, quase inevitavelmente, a tornar-se a base de um processo evolutivo” (DAWKINS, 2007, p. 329).

Concepções, categorias e alegorias, como a citada, seriam transmitidas pela linguagem e as construções narrativas. De tal modo, que a linguagem falada, a linguagem escrita, a arte e, especialmente, a música, seriam os meios mais fáceis de replicação. Dawkins exemplifica seu argumento com a ideia de Deus, o qual a origem é indeterminada, mas amplamente etnografada:

Ele [o *meme* Deus] fornece uma explicação superficialmente plausível para questões profundas e perturbadoras a respeito da existência. [...] Deus existe, nem que seja somente na forma de um *meme* com elevado grau de sobrevivência, ou poder de contágio, no ambiente fornecido pela cultura humana. (DAWKINS, 2007, p. 331).

Assim, é válido pressupor que a utilidade é a chave de ligação entre *genes* e *memes*? Quando alguma característica deixa de ser viável e útil para a sobrevivência, o gene sofre uma mutação e determinada característica é eliminada. Igualmente, quando uma concepção ou ideia é ainda válida e soluciona determinadas questões, é mantida como *meme*<sup>89</sup>. Mas tudo isso sendo possível porque, segundo Dawkins (2007), a evolução desenvolveu cérebros capazes de tal feito, oferecendo o “caldo” primordial para o surgimento de *memes*.

Pascal Boyer (1994) tem como projeto compreender as condições que tornam a cultura possível. Segundo ele, a capacidade de produzir cultura teria sua estrutura no cérebro, na nossa estrutura neurológica. De forma consensual, é esse o entendimento que a neurociência tem de nossa capacidade cultural. Mas, de toda forma, o que nos interessa como antropólogos é a capacidade semântica específica dos humanos, e não de sintaxe, onde reside a compreensão mais naturalizante da cultura. Antropologicamente, o que nos interessa é essa capacidade semântica dada pela cultura, por meio da qual, palavras, enunciados e sentenças ganham significados e sentidos, seja diacrônica ou sincronicamente.

Assim, os sistemas cognitivos são possíveis graças à capacidade semântica. Para Boyer (2003), esses sistemas fazem parte da composição da mente de forma natural, resultante do desenvolvimento humano de modo global (cultura, linguagem e moral). Eles também estão ligados à aquisição do conhecimento, das normas culturais, abstrações e conceitos culturalmente compartilhados.

Ainda, segundo Boyer (2003), o caráter universal de certos atributos culturais são o subproduto de algum sistema cognitivo padrão. Esta universalidade em relação a sistemas religiosos, por exemplo, advém igualmente desses sistemas cognitivos, os quais são

---

<sup>89</sup> Nos diz Dawkins: “se o *meme* for uma ideia científica, a sua difusão dependerá do grau de aceitação que ela alcançar na população de cientistas. Uma medida aproximada da sua capacidade de sobrevivência poderia ser obtida contando-se o número de vezes que se faz referência a ela nas revistas científicas durante anos sucessivos.” (DAWKINS, 2007, p. 333).

compartilhados segundo a lógica cosmológica específica, servindo para o reconhecimento de alianças, contágio e moralidade. Desse modo, os conceitos e as orientações religiosas são subprodutos desenvolvidos fora da religião. Compreende-se então que nossa compreensão de mundo é governada pelos múltiplos aspectos dos sistemas cognitivos ativados pelos conceitos místico-religiosos.

Os sistemas cognitivos ou culturais podem ser entendidos como os guias de reconhecimento do que é estranho ou familiar. Os sentimentos e as emoções seriam, portanto, reações corporais decodificadas neurologicamente na amígdala e nos córtices frontais (parte biológica), encontrando-se com a mediação cerebral das funções cognitivas executoras, ou seja, com a nossa capacidade semântica. Aonde, por reação, alguma resposta expressa-se por um comportamento dirigido a um determinado fim. Por exemplo, na interação social, onde certos conhecimentos culturais específicos são exigidos, devido à nossa capacidade de perceber intencionalidade na natureza.

No início da década de 1970, a principal preocupação dos sociobiólogos era com o altruísmo como categoria definidora da formação das sociedades. Posteriormente, na década de 1990, o problema era outro, consistia no conceito de co-evolução gene-cultura. Segundo Wilson,

O que herdamos são traços neurobiológicos que nos fazem ver o mundo de certa maneira e aprender certos comportamentos de preferência a outros. Os traços geneticamente herdados não são *memes*, não são unidades de cultura, mas a propensão a inventar e transmitir certos tipos desses elementos [...]. (WILSON, 1999, p. 143).

A cultura seria assim um jeito de lidar com a natureza? Somos dotados de cérebros capazes de armazenar e compartilhar milhares de técnicas e abstrações, às quais são renovadas a cada geração pelas decisões das pessoas. E o fenômeno da experiência de quase-morte tende a demonstrar que essa capacidade pode estar além dos limites dos sistemas neurais.

Essa concepção não está tão distante da concebida por Lévi-Strauss, a qual defende a existência de uma “lógica binária”, organizada por leis inatas presentes nas mentes humanas. As oposições seriam a gênese das abstrações, já que as mentes humanas teriam que resolver tais oposições. Nesse contexto, é que entram as narrativas míticas, onde as oposições binárias guiadas, por leis universais, organizariam as culturas em totalidades integrativas.

Como alternativa epistemológica, utilizarei a ideia de *autopoiese* humana, de Christina Toren (2006; 2012; 2013), a qual pode ser pensada, de modo geral,

Como um micro processo histórico, que toma todos os aspectos do ser humano - nossos genes e nossos pensamentos são inteiramente produtos históricos. Qualquer um de nós não têm opção a não ser ir adiante manifestando nossa história, e fazendo a nossa história. (TOREN, 2013, p. 169).

A capacidade de percepção do mundo nos é dada biologicamente (um cérebro e sentidos capazes de perceber, armazenar e simbolizar, por exemplo). Enquanto que os entendimentos, manifestações e desdobramentos dessas percepções estarão regidas pelas possibilidades culturais. Os sentidos são os condicionantes de apreensão do mundo, o modo que expressaremos tais percepções compõem nossa capacidade cultural.

De tal modo, tendo a conceber a relação natureza-cultura como contígua e similar. O homem é produto da longa história das relações sociais: é memória, é história, é linguagem. Esse “modelo” de interpretação, se assim podemos denominar, reconhece que a história não é algo dado, muito menos exterior a nós. Para concebermos a nós mesmos, é preciso realizar certa *bricolage*, dando sentido a eventos, ao tempo, as coisas, aos outros e ao mundo.

Segundo a concepção de *autopoiese* humana, Toren (2012) vai mais longe e afirma que

[...] cada um de nós é, em todos os aspectos, um produto de uma transformação contínua de um passado vivido que nós, de uma só vez, manifestamos e projetamos no nosso presente contínuo. Eu não tenho escolha a não ser atribuir sentido ao mundo e a outras pessoas, e faço isso nos termos das ideias e práticas que eu constituí como minhas em função do processo micro histórico que prossegue fazendo de mim quem eu sou. (TOREN, 2013, p. 173).

Ainda, nessa ideia, o mundo seria um meio inesgotável de possibilidades, justamente porque o habitamos e a ele concebemos. Assim, por exemplo, seria possível que o que é na mente denominado por inconsciente, pode, de alguma forma, se manifestar materialmente no corpo, influenciando inclusive no seu funcionamento (como o esquecimento, dores de cabeça, e no que chamamos de “ato falho”). É por isso que Toren (2013) defende que “o inconsciente é materialmente demonstrável”. As experiências de quase-morte não seriam, pois, uma demonstração da manifestação desse inconsciente?

Ao estudar o processo pelo qual crianças aprendem e criam significados, Toren (2012) observou que tal processo consiste em produzir significados novos a partir dos significados já existentes que outros já produziram. Esse processo foi denominado de *processo autopoietico*<sup>90</sup>. Segundo Toren (2012), ele não se dá apenas nas crianças, sendo um processo particular aos

---

<sup>90</sup> Que se autocria, se autoproduz, se autorregula.

seres humanos, onde significados ao ser criados são também transformados no próprio processo de suas constituições.

Desse modo, a transformação dita positiva dos comportamento e atitudes dos informantes pode ser considerada como a materialização desse processo descrito por Toren? Ou melhor, não seria apenas a materialização da transformação de um novo modo de compreensão das coisas?

Toren (2012), busca construir um modelo da mente humana. Este modelo compreende os humanos a partir de um processo chamado autopoietico, como já o referi anteriormente. Esse processo, segundo ela, parte da realidade física humana, já que do ponto de vista biológico, somos autopoieticos, capazes de produzir-se por si mesmo, e assim, igualmente capazes construir nossos próprios modelos de mente.

Neste caso, seríamos autopoieticos devido à contínua diferenciação em virtude de seu funcionamento. Esse caráter “vivo” do modelo, é essencial porque deixa em evidência que a gênese da ontologia de cada ser humano depende das relações sociais que este ou esta venha a ter. Diante dessa lógica,

[...] qualquer ser humano é, em todos os aspectos de seu ser, um produto transformador dinâmico do passado por ele vivido e está situado em relação a todos os outros (jovens e velhos, vivos e mortos) cujas ideias e práticas estejam contribuindo para estruturar as condições de sua existência presente. (TOREN, 2012, p. 22).

O processo autopoietico não está restrito apenas aos adultos, mas também as crianças, os fetos, os adolescentes e idosos, da gestação à morte. Os humanos expressam a partir dos aspectos de seu ser e de suas relações ideacionais e socioculturais, os processos históricos aos quais estão vivendo. Como descreve Toren:

Nossa constituição física e moral (*make-up*) é o produto dinâmico de uma história biossocial que, não obstante todas as suas possíveis complicações e co-evoluções, poderia em princípio ser rastreada por muitas gerações; o mesmo se aplica à(s) língua(s) que falamos e às nossas ideias sobre o que está, ou poderia estar, no mundo e sobre os nossos meios para descobri-lo. (TOREN, 2012, p. 22).

Neste ponto, a intersubjetividade é central para a compreensão desse modelo. Seria através dela que a mente expressaria sua função, a qual é a relação intersubjetiva entre nós e os demais seres<sup>91</sup>. Segundo essa interpretação, é pela intersubjetividade que nós, humanos, expressamos nossa mente, não sendo ela assim apenas um subproduto do cérebro. O aspecto da

---

<sup>91</sup> Destaca Toren: “É preciso insistir que não se deve confundir intersubjetividade com interação social. Do mesmo modo, o processo de compreender o mundo intersubjetivamente não deve ser confundido com construção social.” (TOREN, 2012, p. 31).

autopoiese humana estaria nessa especificidade: “sei que você é um humano como eu, e por isso sei que você sabe que por eu ser humano você também o é.” (TOREN, 2012, p. 22).

Seguindo essa lógica, a mente seria um conceito que depende do ser humano como um todo, a qual é constituída ao longo do tempo através de relações intersubjetivas com outros seres humanos no mundo. Por exemplo, nossa capacidade de compreender o que o outro está falando, depende necessariamente do que já conhecemos, as experiências são assimiladas pelas estruturas de conhecimento já existentes em nós<sup>92</sup>.

Com isso, toda experiência assimilada conserva, de algum modo, o que já conhecemos. Mas também transforma as estruturas que já existem, e assim muda o que já tínhamos internalizado como conhecido. Nesse sentido, as práticas e as ideias dos informantes da pesquisa são evidentemente sociais, e “o mundo de pessoas e coisas” que estes habitam, corroboram com a sua constituição, especificamente, no que tange à constituição do que é nomeado por mente. Esta, por sua vez, estando diretamente relacionada aos processos micro históricos.

O modelo autopoietico sugerido por Toren (2012), seria assim, um processo auto organizador, onde a intersubjetividade (o modo pelo qual lidamos uns com os outros) constituiria a mente de forma emocional, visto que perceber e sentir são aspectos mútuos. A cultura pode ser entendida como algo dado até certo ponto, visto que algumas especificidades estão sempre em vias de serem realizadas, como disse um pouco mais acima. Porém, como pensa Toren, e com a qual estou de acordo, se nossa capacidade de produzir cultura é uma aptidão biologicamente dada, e, uma vez que, como todas ideias, as ideias biológicas também são elementos históricos, podemos pressupor que o cultural e o natural/biológico “são aspectos recíprocos” (*of one another*).<sup>93</sup> (TOREN, 2012).

O processo narrativo das experiências de quase-morte dos informantes, pode ser compreendido como um processo de aprendizagem. O modelo unificado proposto por Toren (2012), defende que em consequência da evolução, nós, humanos, utilizamos variados aspectos de compreensão do mundo, sempre através da intersubjetividade, ao longo do tempo. Tempo

---

<sup>92</sup> Consequentemente, segundo Toren: “[...] como transformação e continuidade são aspectos dos processos micro-históricos da autopoiese humana, as análises etnográficas da ontogenia abrem caminho para a teorização das conexões mútuas entre evolução humana, história (uma história regional, por exemplo), vidas contemporâneas, consciência e neurobiologia da consciência.” (TOREN, 2012, p. 31).

<sup>93</sup> Toren (2012) ainda destaca uma outra “reciprocidade”, correspondendo à relação entre processos neurológicos e processos conceituais. Estes, ainda, sem possibilidade de serem rastreados.

este, evidentemente, circunscrito às experiências individuais, por isso a atenção para a micro história.

É nesse sentido, que antropologia se mostra como uma disciplina chave para esse tipo de compreensão. Ela nos permite, enquanto antropólogos, realizarmos o que descreveu Toren:

Quanto mais trabalho de campo você faz e quanto mais história e etnografia você lê [...], mais você adquire consciência de que a história é um processo dinâmico que continua alimentando o presente em transformação e que esse processo deve se encontrar no âmago do que é o ser humano.” (TOREN, 2012, p. 28).

Do mesmo modo, é que os informantes ao narrar suas experiências de quase-morte não apenas contam uma história por meio de uma linguagem, mas igualmente aprendem uma nova lógica, uma nova compreensão do mundo no qual habitam. Algo que não é estranho na antropologia, porque ao que parece, é desse modo que as cosmologias se dão e a cultura ordena a lógica social.

Um exemplo, é a aquisição de linguagem, onde as relações sociais precisam estar presentes, sendo elas mesmas presas ou fixadas, se assim podemos dizer, por estruturas contextualizadas e historicamente estruturadas. Portanto, verbalizar qualquer experiência é narrar uma história. Especialmente, se a história está submetida às estruturas do presente. É aí, que forma e conteúdo se misturam<sup>94</sup>.

De tal modo, parece-me que as narrativas das experiências de quase-morte demonstram a operação do que foi dito acima. Seja disso, talvez, que derive os pontos comuns das narrativas dos informantes<sup>95</sup>.

Utilizei aqui alguns elementos colocados pela sociobiologia, a fim evidenciar a proposta inicial dessa disciplina, como proposta de síntese entre ciências sociais e biológicas, mas que não foi tão bem desenvolvida, e de onde derivam as principais críticas e discordâncias. De todo modo, considero que a ideia de *meme* é válida até certo ponto, sendo por isso minha insistência em tentar articular alguns princípios da sociobiologia (mesmo compreendendo os riscos), com a concepção de Toren sobre o *processo autopoietico*.

<sup>94</sup> Sobre esse ponto, encontramos respaldo em Toren: “[...] relações sociais são essenciais para o entendimento da especificidade histórica da intersubjetividade em qualquer caso e, assim, para mostrar como os processos de aprendizado são, eles mesmos, estruturados de acordo com certas ideias a propósito do que são e do que podem ser os humanos.” (TOREN, 2012, p. 31).

<sup>95</sup> Como colocou Toren (2012): “afirmam, contudo, que os atributos comuns encontrados em ideias sobre deuses, ancestrais, o sobrenatural e assim por diante, só podem ser função de características invariantes da arquitetura cognitiva humana – quer dizer, das características inatas [*hard-wired*].” (TOREN, 2012, p. 26).

De certo modo, considerando a linguagem como produtora de cultura, a sociobiologia quando lança mão desse conceito, como um micro processo histórico, desenvolve uma interpretação essencialmente antropológica. Por consequência, deixa evidente a potência da antropologia como disciplina capaz de dar conta das mais variadas questões e problemáticas<sup>96</sup>.

Ainda, num segundo plano, o fenômeno aqui estudado evidencia a cultura agindo no biológico. Do ponto de vista clássico da sociobiologia, o qual é mais próximo à ecologia, a análise seria restrita aos elementos biológicos presentes no fenômeno da quase-morte, não permitindo uma análise do agenciamento por parte das pessoas envolvidas nas experiências. É nesse aspecto, que a antropologia ganha em profundidade analítica.

Isso dito, buscarei agora desdobrar o conceito de *meme*, a partir de um ponto de vista micro histórico, entendendo-o como um desenvolvimento cognitivo.

#### 4.5 CULTURA COMO UMA HABILIDADE DE CONCEBER O MUNDO: A LINGUAGEM

Para Leach (2001), os rituais não são entendidos apenas como expressões de movimentos ou de materialidade, mas também como linguagem. É uma forma de ritual dizer palavras, organizá-las em enunciados com determinadas intenções, a fim de transmitir uma informação, especialmente se estas forem combinadas com atos. Nesse sentido, a grosso modo, para Leach (2001), mitos seriam rituais verbais, onde mitos e ritos, por assim dizer, querem dizer as mesmas coisas.

Como as histórias, os mitos advêm de narrativas sobre passado, tendo em especial uma relação com a moral. Não se pode entender a lógica interna das narrativas dos informantes e suas cosmologias sem levar em conta a relação entre o presente de suas vidas, o passado e a vivência do presente. Para os informantes, é nesse jogo do antes e do agora que nascem as ações e as práticas, mas sobretudo os novos modos de auto percepção e percepção do mundo, ao que se refere à moralidade e ética.

Saussure (1999) entendia a linguagem como um sistema de signos imersos num campo sincrônico. A linguagem para ele, é um sistema completo preso a um tempo específico, e não subordinado a um desenvolvimento histórico. É a partir desse entendimento, que as principais

---

<sup>96</sup> Como já havia destacado Evans-Pritchard, mas não apenas ele, “o ponto fulcral que convém não esquecer é que o antropólogo trabalha dentro de um corpo de conhecimentos teóricos e faz as suas observações para solucionar os problemas que dele derivam. Esta instância nos problemas é uma característica de qualquer tipo de estudo. [...] nós aconselhamos os nossos estudantes de Antropologia a estudar *problemas* e não *povos*.” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.142 – grifos meus).

ideias de Saussure foram desenvolvidas. Todo significado de um signo se dá pela presença da relação entre significante e significado, interessando, assim, a relação entre os signos.

Lévi-Strauss (1978) observou que a heterogeneidade dos mitos é algo aparente, e as variações entre os mitos derivam de certos temas básicos. Dentro de cada variação existem estruturas universais que compõem unidades chamadas de mitemas. Lévi-Strauss tratou-os como linguagem, observando que essas unidades apenas ganhavam sentido quando relacionadas. Essas combinações ou “operações mentais”, revelam o que verdadeiramente os mitos querem dizer, os quais servem, acima de tudo, para organizar e classificar a realidade.

O que aproxima as hipóteses desses autores, é mais o caráter universalista de suas proposições e interesse por leis gerais, e menos pela diminuição da experiência individual. Concorro com a existência de leis que dão forma para que os significados existam, mas esses são possíveis pela experiência individual e coletiva, onde a micro e macro histórias dialogam. Aqui nos aproximamos mais das concepções de pessoa de Toren (2012), que considera a micro história e a intersubjetividade como dois vetores fundamentais para a constituição da mente humana.

Tomasello (2003), parece compreender esse aspecto de maneira análoga. Para ele, a única forma de transmissão em larga escala e em pouco tempo, em relação à evolução biológica, é a transmissão cultural ou social. Para Tomasello, a transmissão cultural, pode ser resumida como [...] “é processo evolucionário razoavelmente comum que permite que cada organismo poupe muito tempo e esforço, para não falar de riscos, na exploração do conhecimento e das habilidades já existentes [...]” (TOMASELLO, 2003, p. 5). Esse seria o mecanismo responsável pela rápida mudança cognitiva e de comportamento de nossa espécie, dando-se de modo específico, denominado de *evolução cultural cumulativa*.

De forma resumida, nossa cognição possibilitou que cumulativamente aperfeiçoássemos, geração após geração, nossos comportamentos, padrões e comunicação simbólica<sup>97</sup>. Uma hipótese analisada por Tomasello (2003), consiste na ideia de que o conjunto de nossas habilidades cognitivas, e todos os produtos dele, resultou num modo particular de nossa espécie de transmitir cultura.

---

<sup>97</sup> Tomasello deixa isso evidente no seguinte trecho: “[...] seres humanos desenvolveram uma nova forma de cognição social que favoreceu algumas novas maneiras de aprendizagem cultural, que favoreceram alguns novos processos de sociogênese [vários indivíduos criam algo junto, algo que não seria criado por apenas um indivíduo] e evolução cultural cumulativa.” (TOMASELLO, 2003, p. 8-9).

A presença de um co-específico [o reconhecimento de outros humanos], usando o termo de Tomasello, nas experiências de quase-morte dos informantes, parece demonstrar essa especificidade. Em outras palavras, a capacidade de identificação com pessoas é uma capacidade sociocognitiva, e o reconhecimento do outro como um agente intencional igual a nós mesmos, com intencionalidades e estados mentais é uma habilidade decorrente da evolução cultural cumulativa - vide os portadores de autismo, os quais têm dificuldades de perceber intenções.

Esse aspecto não se deu numa conjuntura essencialmente biológica da evolução, mas sim num tempo histórico, pela linguagem<sup>98</sup>. Em outras palavras, são os processos históricos e ontogenéticos os responsáveis pela cognição, não existindo nessa acepção nenhum determinismo biológico<sup>99</sup>, uma vez que qualquer hipótese referente ao desenvolvimento cognitivo humano que considere o tempo histórico e o tempo ontogenético (como se refere Tomasello (2003) ao tempo de desenvolvimento da aprendizagem de um ser), não é a priori uma hipótese de base genética.

Assim, segundo as hipóteses de Tomasello (2003), o que nos diferencia dos demais primatas e animais é a nossa capacidade ou aptidão sociocognitiva, a qual consiste, de modo geral, na capacidade de colocar-se no lugar do outro, identificando-o como igual, como “co-específicos”, como agentes com intenções. O que, conseqüentemente, possibilita criações coletivas, sejam elas materiais ou simbólicas.

Como podemos observar, não se trata de determinismos biológicos para explicar a nossa capacidade cognitiva cultural, mas sim a capacidade cognitiva exclusiva dos humanos de perceber outras pessoas como seres intencionais iguais a si próprios. O que temos, nesse contexto, é uma base biológica importante, o nosso cérebro é determinado para desenvolver a capacidade de cognição humana. As demais habilidades cognitivas básicas que os humanos compartilham com os demais animais são a base de nossa aprendizagem cultural, isso é fato.

---

<sup>98</sup> Segundo Tomasello, “[...] neles [os símbolos linguísticos] estão incorporados os meios pelos quais as gerações anteriores de seres humanos de um grupo social consideram proveitoso categorizar e interpretar o mundo para fins de comunicação interpessoal.” (TOMASELLO, 2003, p. 11).

<sup>99</sup> A fim de deixar mais evidente tal perspectiva segue a seguinte citação de Tomasello: “nesse sentido, vale a pena notar que levar esses processos a sério nos permite explicar não só o caráter universal da cognição humana única – como a criação e o uso de artefatos materiais, simbólicos e institucionais com histórias cumulativas – mas também as singularidades de culturas particulares que, por meio desses mesmos processos históricos e ontogenéticos, desenvolveram para si uma variedade de habilidades cognitivas e produtos culturalmente únicos durante os últimos vários milênios de história humana.” (TOMASELLO, 2003, p. 15).

Nossa diferença cognitiva consiste em levar “[...] essas habilidades cognitivas fundamentais para novas e surpreendentes direções.” (TOMASELLO, 2003, p. 75). Ou seja, somos especialistas em diferenciações.

Em termos de clareza epistemológica, considero que a hipótese de Tomasello (2003) é mais sofisticada que a de Dawkins (2007), especialmente, quando este faz analogia entre genes e *memes* (unidades de cultura). A ideia de que a cultura humana é sustentada pela capacidade sociocognitiva que cada ser humano tem de identificação de uns com os outros, desenvolvida por Tomasello (2003), até certo ponto, é mais lúcida e discernente. Especialmente, no que tange ao desenvolvimento biológico e ao desenvolvimento cultural<sup>100</sup>.

Parece-me que as experiências de quase-morte, proporcionam ou suscitam esse processo de ontogênese da cognição humana, igualmente como se dá nas crianças como indicam Tomasello (2003) e Toren (2006 e 2012). A forma narrativa que compõem os relatos das quase-morte, ao que tudo indica, media culturalmente a compreensão de mundo dos informantes. Evidente que a experiência de quase-morte não cria habilidades cognitivas como as já citadas - memória, linguagem, capacidade de simbolizar, por exemplo -, mas ela suscita novos caminhos a esses processos básicos, facilitando a criação de novas percepções.

Nas narrativas de quase-morte, a linguagem tem um lugar de destaque, e, de modo geral, é usada para refletir e servir de meio para a narração de eventos e cenas de “modo analógico e metafórico”. Nesse aspecto, as narrativas agregam uma complexidade no que tange a relacionar eventos simples, mas muitas vezes coletivos, a intencionalidades particulares, e mesmo assim manter a coerência. Numa *metáfora*, um significante é trocado por outro, mas não seu significado, porque de alguma forma são semelhantes. Já na *metonímia*, um significante é associado a outro.

A narrativa de quase-morte se apresenta nesses termos, ela é *metafórica* e *metonímica*. É metafórica porque a morte, ou a quase-morte, é significada sem medo, como uma experiência que oferece uma oportunidade de viver; e é metonímica porque a morte é associada à vida para criar sentido de existência, onde morrer é uma parte da vida, mas não o fim, e vice-versa.

---

<sup>100</sup> Uma exceção que confirma a regra são os portadores de autismo, os quais “apresentam problemas em diversas capacidades de atenção conjunta, na aprendizagem por imitação, normalmente não se envolvem em jogos simbólicos, não parecem entender a si mesmas da mesma maneira que outras crianças, e apresentam dificuldades na aprendizagem e no uso de símbolos linguísticos com propósitos comunicativos apropriados.” (TOMASELLO, 2003, p. 128).

Nós, antropólogos, diferentemente dos sociobiólogos, enfatizamos, como argumentei até agora, que a cultura humana mesmo sendo um produto evolutivo, não está subordinada, ao que se refere a seus aspectos específicos, à uma especialização genética particular. Como destaquei, a cultura está assentada “[...] sobre a capacidade sociocognitiva biologicamente herdada por todos os homens de criar e utilizar convenções e símbolos sociais.” (TOMASELLO, 2003, p. 302). Por sua vez, os genes não representam o todo das partes dessa engrenagem. Apenas os eventos genéticos não dão conta da história da cognição e produção cultural humanas, por isso que os eventos culturais, os eventos individuais e o tempo histórico são importantes.

De tal modo, ao pesquisar os processos de aprendizagem das crianças, Tomasello (2003) percebeu que desde cedo elas se identificam com outras pessoas, reconhecendo-as como iguais a elas mesmas. E é por esse processo de identificação, tanto de intencionalidades como estados mentais, que é possível criar coletivamente, produzir história cumulativa e desenvolver práticas culturais coletivas<sup>101</sup>.

Concomitantemente, mas ainda pensando em termos heurísticos, White (2009) desenvolveu um neologismo conceitual que ficou conhecido como *simbologizar*<sup>102</sup>. Conceito este que envolve a capacidade exclusivamente humana de criar, atribuir e compreender significados, de forma livre, aos eventos, coisas e acontecimentos. Para White (2009), a percepção dos significados produzidos e compartilhados não está nos sentidos<sup>103</sup>, uma vez que a *simbologização* é a atribuição de significado, e não de um sentido intrínseco à coisa significada.

Num sentido geral do termo, *simbologizar* é um tipo de comportamento<sup>104</sup>. É nesse aspecto que esse conceito se distancia do ato de simbolizar, que consiste apenas em representações por símbolos, os quais já estão estabelecidos.

---

<sup>101</sup> Ainda, segundo Tomasello: “Isso significa que a maioria, se não todas as habilidades cognitivas exclusivas da espécie dos seres humanos, não se deve diretamente a uma herança biológica única, mas resulta antes de uma variedade de processos históricos e ontogenéticos desencadeados por àquela capacidade cognitiva exclusivamente humana e biologicamente herdada.” (TOMASELLO, 2003, p. 20).

<sup>102</sup> Em língua inglesa, *symbolizing* [simbolizar], diferente de *symboling* [simbologizar].

<sup>103</sup> Neste exemplo, White (2009) exemplifica o seu conceito de *simbologizar*: “Por exemplo, água benta é diferente de água comum. Ela tem um valor que a distingue da água comum, e esse valor é significativo para milhões de pessoas. Como a água comum se torna água benta? A resposta é simples: os seres humanos atribuem-lhe esse significado e estabelecem a sua importância. O significado, por sua vez pode ser compreendido por outros seres humanos. Se não fosse assim, não faria sentido para eles.” (WHITE, 2009, p. 9).

<sup>104</sup> Isto pode ser observado, de forma ficcional, no filme *A chegada* (Arrival), lançado em 2016, do diretor Denis Villeneuve, baseado num conto do escritor Ted Chiang, e indicado ao Oscar na categoria de melhor filme. O

As narrativas da experiência de quase-morte, ao que parece, demonstram essa capacidade de *simbologizar*, descrita por White. Os informantes não usam apenas sentidos já estabelecidos para atribuir significados às suas experiências de quase-morte, eles atribuem significados de forma arbitrária e com estilo particular. Para compreender esses significados atribuídos, é igualmente necessário o não uso dos sentidos físicos. A estrutura física do símbolo será percebida, evidentemente, mas seu significado não será compreendido pelos sentidos apenas<sup>105</sup>. Por isso, para eles, os elementos que foram vistos, sentidos, ouvidos e falados durante a quase-morte são tão significativos, uma vez que o espaço-tempo de suas experiências é fundamental para os sentidos estabelecidos.

Nesse sentido, a cultura pode ser compreendida como a expressão simbólica e material da adaptação humana ao meio. Para White (2009), cultura seria um mecanismo, o qual serve ao homem e às suas necessidades materiais e físicas ou psicológicas e mentais, tornando a vida mais suportável<sup>106</sup>.

Nesse contexto, as ideias desenvolvidas por Roy Wagner (2012), podem nos ajudar a compreender o que foi dito acima. De modo geral, e correndo o risco de simplificar o seu pensamento, posso dizer que Wagner (2012) entende cultura como possibilidade inventiva. Para além da ideia de convenção, cultura é pensada por ele como improvisação, e como algo que está além da simples memória. Grosso modo, a cultura deve ser pensada, em termos de metáfora, como uma invenção.

---

enredo trata da chegada de doze naves de seres extraterrestres no planeta terra. Elas se deslocam para diferentes partes do mundo, e logo percebe-se que os seres que nelas estão, querem fazer contato com os humanos. Uma doutora em linguística é chamada a ajudar. Ao intermediar o contato com tais seres, ela tenta traduzir os sinais gráficos em forma de círculo, sem começo nem fim, desenhados por eles, a fim de descobrir se são ou não um perigo para o planeta. Com tal propósito, a linguista desenvolve todo um aparato comunicacional, o qual exige não apenas habilidades gráficas, mas, sobretudo, habilidades que envolvem diferentes relações com o espaço-tempo que os humanos estão acostumados. O método desenvolvido pela personagem leva em conta a ideia de que a estrutura e o vocabulário da língua que falamos conseguem moldar os pensamentos e o modo como percebemos as coisas, especialmente, no que tange à nossa relação com o tempo em sentido linear com presente-passado-futuro. A comunicação da linguista com tais seres extraterrestres exige não apenas uma competência simbólica, mas também o envolvimento de todos os sentidos físicos da personagem.

<sup>105</sup> O que a cultura é? A cultura é o que ela faz. Como descreveu White, “o papel da cultura é tornar a vida segura e duradoura para a espécie humana. O homem é, ao mesmo tempo, animal e ser humano. Uma das características distintivas da antropologia é que ela tenta relacionar o biológico e o cultural. Em nenhuma outra disciplina encontramos o mesmo esforço. (Talvez a antropologia não faça isso bem, mas pelo menos tenta.)” (WHITE, 2009, p. 29).

<sup>106</sup> Segundo White (2009): “uma das funções mais importantes da cultura é satisfazer essas necessidades, dar ao homem coragem, confiança, ânimo, conforto e consolo. [...] A espécie humana tem estado e está numa competição pela sobrevivência com outros animais e mesmo dentro de sua própria espécie. [...] A cultura dá ao homem essa ajuda na forma de ideologias e cerimônias [...]. A cultura atende às necessidades do homem, conforme ele as concebe.” (WHITE, 2009, p. 31).

E, nesse sentido, observar os modos como os diversos grupos culturais pensam é importante, porque, certamente, eles pensam em termos metafóricos diferentemente uns dos outros. A priori, isso dito parece ser consenso. Mas Wagner (2012), vai um pouco além dessa assertiva, deslocando o lugar da cultura como apenas memória e acumulação, para um sentido mais criativo, dando lugar à improvisação. Ao realizar esse exercício analítico, Wagner não apenas amplia e potencializa o conceito de cultura, mas deixa evidente os limites da percepção antropológica.

Em outras palavras, Wagner olha para as convenções e observa um diálogo entre memória e invenção, e, com base nisso, evidencia que pensar a invenção como uma coisa em si mesma, é pensar sobre mais uma maneira de ver as coisas. E nesse sentido, pensaríamos por metáforas.

Na minha interpretação, essa concepção de *invenção*<sup>107</sup>, desenvolvida por Wagner (2012), dialoga com a ideia de *simbologizar*, desenvolvida por White (2009), a qual foi descrita anteriormente, e que envolve a capacidade exclusivamente humana de criar, atribuir e compreender significados de forma livre, a eventos, coisas e acontecimentos.

Desse modo, na obra de Wagner, é evidente a presença de uma “objetividade relativa”, ou seja, uma objetividade que tem como gênese a relação entre um ponto de vista de uma cultura com o de outras culturas. A possibilidade de simbolizar mundos é a posição analítica defendida por Wagner (2012), afinal não lidamos antropológicamente apenas com uma única interpretação de mundo, mas sim com as múltiplas formas de simbolizá-lo. As pessoas “inventam” mundos baseados num processo de simbolização, os *vários únicos* mundos que são criados por nós, revelam que é a partir da invenção da cultura que nos diferenciamos.

Do mesmo modo, os variados grupos humanos produzem cultura porque inventam, e inventam para se diferenciar. O que é compartilhado por hora, já foi invenção um dia (e pode continuar a ser) e serve de “gatilho” para novas invenções culturais, envolvendo categorias como memória, transmissão e improvisação. Não apenas em relação à produção de cultura, mas também à produção do conhecimento antropológico.

A invenção da cultura residiria nesse processo de metaforização, o qual abre caminho para produção de significados. Falando nesses termos, parece-me que a ideia de *invenção* foi

---

<sup>107</sup> Afinal, “se queremos entender as origens do homem e sua existência fenomênica, precisamos examinar sua criatividade tal como se manifesta em todos os pontos de sua vida cultural corrente, e não apenas em retrospecto” (WAGNER, 2012, p.314).

essencialidade por Wagner, tornando-se coisa. A priori isso não se revela como um problema, se seu objetivo foi esse. Se *inventar* for uma maneira de nos fazer pensar sobre as coisas, então estou de acordo. Nesse sentido, é o conceito servindo igualmente de metáfora, sendo esta uma revelação de mais uma perspectiva cultural.

Dito isso, os discursos dos meus informantes são constituídos por metáforas, e a *inexistência do medo da morte*, pode ser entendida como uma metáfora que revela uma compreensão de uma perspectiva. Afinal, “a metáfora é o que acontece quando inventamos com a linguagem.” (WAGNER, 2011, p. 964). De tal modo, posso dizer que os informantes utilizam as “convenções simbólicas” para comunicar suas experiências de quase-morte, existindo aí, como pensou Wagner, uma dialética entre singularidade e diferenciação<sup>108</sup>.

Na próxima seção, discutirei os aspectos pragmáticos referentes às narrativas dos informantes, relacionando de modo direto e indireto com o que foi dito nesta seção.

---

<sup>108</sup> Os informantes precisam de elementos compartilhados para verbalizar as suas experiências, para tal inventam metáforas. Estas, por sua vez, abrem caminhos nas convenções, produzindo o que Wagner chamou de diferenciações (outras formas de conceber e narrar o mundo são inventadas). Nesse sentido, não ter medo da morte, e concebê-la sem medo, nada mais é do que uma reconfiguração cultural, é diferenciação da convenção.

## 5 ASPECTOS PRAGMÁTICOS PARTE I: CULTURA É O QUE SE DIZ

### 5.1 O RELATO DE QUASE-MORTE: UMA NARRATIVA DE SENTIDO

No capítulo I, observamos as descrições e as narrativas das experiências de quase-morte de cada informante. Neste capítulo, analiso como essas narrativas tendem a ser compreendidas, por eles, como uma forma de dar sentido à experiência, e, igualmente, como os elementos descritos nas narrativas são interpretados, recebendo sentidos particulares.

Segundo Maluf (1999), a única forma de falar sobre a experiência humana é pela narrativa. Essa especificidade não deixa de ser uma dupla verdade vivida pelos antropólogos: os informantes narram suas experiências e os antropólogos “narram experiências narradas”. Uma coisa é certa, tanto os informantes quanto nós, antropólogos, buscamos os sentidos dos acontecimentos. Eles, num primeiro momento, de modo individual e particular; e nós, de modo coletivo e sociocultural. Cada qual, a seu modo, buscando ver para além dos fatos literais.

Para a antropologia, as narrativas individuais e coletivas são um caminho para a compreensão humana, uma vez que a construção de narrativas e cenários é uma característica culturalmente compartilhada.<sup>109</sup> As narrativas dos informantes revelam como eles se compreendem e compreendem os outros e o mundo. Elas descrevem cosmologicamente a noção de pessoa que compartilham, a qual advém de percursos individuais, mas que guardam semelhanças de sentidos entre si.

Dessa forma, neste capítulo, irei analisar como os informantes estruturam suas narrativas de quase-morte e interpretam as suas respectivas experiências de quase-morte, e como estas revelam uma auto-reflexão por parte deles.

Os relatos catalogados guardam uma relação particular entre o *antes* e o *depois* da experiência de quase-morte. Essa relação, ao que parece, como exemplificarei adiante, guarda particular analogia com o presente da vida dos informantes. Em outras palavras, o presente deles é definido a partir da relação entre *antes* e *após* à quase-morte, o qual é narrado por meio de uma linguagem emocional, descrevendo sentimentos e estados subjetivos.

---

<sup>109</sup> Como especificou Maluf (1999), “existe, em toda narrativa de vida, uma problemática central, um fio que ajuda a tecer o itinerário narrado. Encontrar esse fio, discernir essa problemática é também um dos propósitos do empreendimento antropológico. Em outros termos, a interpretação antropológica deve saber revelar a ‘quintessência’ da experiência e da auto-reflexão que constituem a narração.” (MALUF, 1999, p. 78).

Starobinski (1970) observou que narrativas autobiográficas estão quase sempre embasadas numa transformação pessoal. Igualmente, Maluf (1999), ao analisar narrativas que tratam de trajetórias terapêutico-espirituais, percebeu a presença de uma mudança pessoal como base narrativa dessas trajetórias. De tal modo, que o ato de narrar não se resume apenas a contar algo, narrar pode também ser entendido como um ato reflexivo, no qual pensa-se sobre os sentidos e significados da experiência.

Por isso, o *antes* e o *depois* da experiência são importantes nas narrativas de quase-morte, são esses dois momentos que permitem ao informante demonstrar como deixou de ser quem era e em quem se transformou. Do mesmo modo, isso estaria presente em outras narrativas, pois, como sugere Maluf (1999), “em todas as narrativas de vida que traçam um itinerário terapêutico e espiritual, essa transformação se faz presente. Ainda mais, a própria capacidade de relatar essa história pessoal tornar-se também um signo da transformação ocorrida.” (MALUF, 1999, p. 77).

Lévi-Strauss (2004) argumenta que não é preciso ser racional para ser empírico. Para ele, a racionalidade não é contígua aos fatos empíricos. Mitos, narrativas, sonhos e até a própria experiência de quase-morte, mesmo sendo apenas objetos do pensamento, agiriam sobre a vida prática. Os usos que damos às coisas são variáveis, e as suas utilidades dependem da maneira como as conhecemos, ou seja, os significados são contextuais; é isso o que nos interessa agora: compreender, a partir das narrativas, como se organiza a experiência de modo individual e coletivo entre os informantes e como uma nova visão de si e de mundo se dão.

Em termos estruturais, nas narrativas de conversão, por exemplo, é possível observar quase sempre a presença de algum *evento*, em termos sahlisianos, funcionando como ruptura entre um *antes* e um *depois*<sup>110</sup>. Obviamente, quando me refiro à conversão, quero apenas utilizá-la de forma analógica, e, especificamente, no que tange às narrativas dos informantes, deixando em segundo plano às discussões referentes ao campo do cristianismo.

Compreendo conversão aqui, então, como uma narrativa de sentido que relata uma transformação fundada num *acontecimento*, servindo este de ruptura entre um *antes* e um *depois*. Em sua maioria, as narrativas de conversão descrevem como e quando se estabeleceu um novo modo de ser.

---

<sup>110</sup> Para uma discussão sobre conversão ver, por exemplo, Almeida & Montero (2001), Coleman (2003), Mafra (2000), Maluf (2005) e Campos & Reesink (2014). Não me deterei aqui a pormenorizar o assunto, apenas indico que meu uso do conceito de *conversão* refere-se essencialmente à estrutura do fenômeno da conversão, e não às implicações etnográficas e funcionais do conceito.

Analogicamente, o modelo de “conversão” pode ser estruturado da seguinte forma: (1) a experiência de um *evento*; (2) a presença de uma *ruptura* com o passado; (3) manifestação de um *discurso* que expressa uma transformação. Como descreve o gráfico abaixo:

**FIGURA 10 – Modelo de conversão.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Nesse sentido, a conversão no contexto da pesquisa estaria restrita no que tange à elaboração de uma *visão transcendental* do *evento* vivido, neste caso, da experiência de quase-morte. A “conversão” dos informantes, se assim podemos chamar, constitui-se estruturalmente a partir de uma *ruptura*, embora, de certa forma, também se apresente de modo processual<sup>111</sup>. Como descreveram alguns dos informantes, a *ruptura* se dá na própria experiência, e o *discurso* aparece como legitimação de uma mudança:

[...] eu sabia exatamente de tudo o que havia acontecido até àquele momento. Não tive um apagão, não esqueci quem eu era, onde estava ou o que havia acontecido. Nada disso, eu lembrava de tudo, exatamente tudo. Sabia que tinha tido uma complicação na cirurgia e tudo mais [a EQM]. E sabia que dali em diante tudo seria diferente. E o mais sensacional, eu que havia descoberto a coisa mais incrível da minha vida: nada se acaba. (THEREZA)<sup>112</sup>.

[...] eu queria saber o que tinha acontecido comigo. Porque eu sabia que tinha aprendido algo, mas não sabia o que tinha acontecido comigo. Porque eu tinha sentido àquilo tudo e havia visto àquela luz que veio e me envolveu. [...] isso, depois que me vi fora do corpo, veio um filme na minha cabeça de como a vida é incrível, de como perdemos oportunidades de ser mais feliz. E eu tive a certeza naquele momento que eu podia viver, voltar a viver. (PIETRO).

[...] eu sabia que algo havia mudado, eu me sentia completo. É uma sensação de plenitude infinita. [...] permanece até hoje essa compreensão da existência que tive, que estamos todos ligados. (IGOR).

Como visto acima, os informantes relatam que se sentiam “diferentes” durante a experiência, e, ao acordar, não eram os mesmos de antes. Anteriormente à experiência, como vimos no capítulo I, não existiam “indícios” de *ruptura* com o passado, nem mesmo algo que estivesse latente, ou que, de algum modo, pudesse se aproximar de um “mal-estar” que se

<sup>111</sup> Ver a análise de Campos & Reesink (2014).

<sup>112</sup> Neste capítulo e nos dois capítulos que seguem, retomarei trechos dos relatos dos informantes descritos no capítulo I, mas também utilizarei novos trechos até então não descritos ou analisados. Dessa forma, além de analisar mais detalhadamente as falas já apresentadas, trago outros trechos que corroboram com a discussão.

estabelecesse antes, provocando uma ruptura como é comum numa conversão onde a dimensão processual mostra-se mais evidente.

Pelo contrário, os informantes verbalizam que a negação do estilo de vida anterior à experiência apenas é internalizada após à quase-morte. Quero dizer com isso, que a experiência de quase-morte foi elucidativa na vida dos informantes, e, ao que parece, a negação do modo de vida *anterior* à experiência advém de um novo “conhecimento” acessado via quase-morte. Os informantes, assim, ao organizarem uma nova ontologia, identificam qualidades negativas em suas vidas de *antes* da quase-morte, mas baseados nos sentimentos e sensações suscitados pela experiência.

Todavia, esta “conversão”, em certo sentido, mostra-se também de forma processual. De certa maneira, num segundo momento da interpretação, o estabelecimento da nova pessoa, na qual se tornou o informante, *após* à experiência, se dá pela *comparação e negação* com o *antes*, nesse jogo, então, é que reside um desaprender a ser o que se era e um aprender o que se é.

Nesse sentido, é que se pode estabelecer uma mudança em nível processual no contexto etnográfico abordado. Contudo, com base nos relatos dos informantes, não existe nenhuma concepção de um “vir a ser” antes da quase-morte, uma vez que foi através dela que se estabeleceu uma *conscientização* nos informantes, a qual suscitou e estabeleceu novas percepções de vida, de morte e de si mesmos.

Sem dúvida, o que é comum na *transformação* ou “conversão” dos informantes, é o alargamento das categorias de entendimento. Estas, após a experiência, parecem que ganham um contorno *transcendental*, ou seja, passam a administrar significados pautados na continuidade da vida após à morte, menos preocupação com o futuro, sentimento de pertencimento com o todo e a inexistência de medo da morte, provavelmente, advindo do “conhecimento transcendental” acessado durante a experiência de quase-morte, durante a qual os informantes afirmam que se sentiram preenchidos com a verdade e o sentido singular da vida.

Num segundo plano interpretativo, as narrativas de quase-morte assemelham-se às narrativas terapêuticas, a partir de dois aspectos: (1) ambas experiências são desestruturantes para o indivíduo, “[...] pois ela implica, segundo eles próprios, o ‘abandono de antigas referências e de modelos de comportamento’, uma ‘ruptura do ego’, processo realizado em geral em um contexto de sofrimento e dor.” (MALUF, 2005b, p. 517); e, (2) consiste na eficácia de

tal desestruturação, onde ambas experiências colocam em cena “[...] a oposição conflituosa entre uma ordem cósmica que remete à uma organização divina dos acontecimentos e a vontade do indivíduo e seu poder de escolha.” (ibidem).

Contudo, os relatos dos informantes se distanciam, de certa forma, das narrativas terapêuticas, por não destacarem um esforço contínuo para o desenvolvimento de uma mudança de comportamento, como acontece nas narrativas terapêuticas e de trabalhos espirituais. Os quais exigem um *mise en scène* correspondente a um novo projeto de vida desenvolvido através do trabalho, esforço e persistência. A partir de minhas interpretações dos dados, os informantes têm seu quadro semântico definido na e pela experiência. A transformação não está necessariamente vinculada a um trabalho de construção de um novo modo de ser, o qual é desenvolvido num momento de crise e em termos processuais. Não, a transformação dos informantes reside no acesso, pela experiência, a um conhecimento considerado privilegiado, e, a partir dele, surgindo a comparação entre o *passado* e o *presente*, com o que eram e o que são hoje.

Um dos informantes, Pietro, evidenciou esse aspecto quando destacou:

[...] eu entendi naquele momento [quando acordou do coma] que a maior lição de tudo àquilo era perdoar. [...] daí ‘desencuquei’ de todas as besteiras que já tinha feito na vida, e decidi que era a hora de eu olhar para mim e para meu próprio bem-estar. (PIETRO).

Igualmente, Carmem, em outro momento, quando falava de sua experiência de quase-morte, também falou algo parecido:

Acordei e já estava no quarto do hospital, tinham acabado de tirar a sedação. [...] Todas as vezes que tento contar o que senti, fico com a sensação de que falta palavras para dar conta do que senti. Mas posso te dizer que foi uma sensação de plenitude. E, por incrível que pareça, essa sensação me acompanha até hoje. É uma mistura de paz, felicidade, alegria, de que não existem problemas, de que estamos conectados com o universo. Tenho a plena consciência de que somos parte de algo muito maior. (CARMEM).

Para os informantes, a *performance* do novo modo de ser funciona menos como um exercício de internalização e apreensão de um novo estilo, e mais como a exteriorização de um modo de ser já estabelecido. O que quero dizer com isso, é que eles não descrevem que vivenciavam, antes da experiência, conflitos interiores, os quais, a fim de ser extinguidos, exigiriam exercícios de internalização de novos estilos de ser, como ocorre em experiências terapêuticas (Ayahuasca; Santo Daime, tratamento com florais, por exemplo).

A transformação suscitada pela experiência de quase-morte, não se dá por um exercício de internalização de um novo modo. Essa transformação é a conscientização vivida na própria,

a qual, em termos ênicos, os deixou com a “consciência liberta”, com “consciência de si”. Diferentemente de como se dá com os sujeitos que buscam uma mudança do atual estilo de vida, a partir de trabalhos espirituais ou da própria psicanálise, como refere-se Maluf (2005b):

A ideia de mudança também está presente nas práticas terapêuticas e espirituais: a transformação de sentimentos, como a raiva, convertida em compaixão e compreensão, no caso do método terapêutico Fischer-Hoffman, ou em ‘reconhecimento’, no Santo Daime; a transformação de padrões adquiridos em ‘conhecimento de si’; ou a de sentimentos e energias ‘negativas’ em afirmações positivas; a transformação de si, a de sentimentos e a de afetos vividos em ‘símbolos e significados’. (MALUF, 2005b, p. 501).

Os quais necessitam de espaços específicos, aparatos rituais e determinado período<sup>113</sup>, aspectos que necessariamente não se dão na experiência de quase-morte, no que tange, especialmente, ao livre arbítrio dos sujeitos envolvidos em tais terapêuticas. Evidentemente, que sem a biotecnologia de intervenção a pacientes em parada cardiorrespiratória, a experiência de quase-morte não seria possível. Contudo, ela se dá sem uma preparação prévia e, claro, sem a escolha de quem a vivenciou.

Entre os informantes pesquisados por Maluf (2005b), os quais compartilhavam práticas terapêuticas, como tarô, por exemplo, a percepção do tempo tem certa similaridade. Podemos dizer que o tempo das experiências transformadoras representa uma “concentração da experiência vivida”. Isso quer dizer que o tempo da experiência não está diretamente ligado ao tempo cronológico. Em sentido metafórico, existem dilatações de tempo dependendo da experiência vivenciada.

Sobre isso, Maluf (2005b) destaca que “um comentário corrente após uma sessão de leitura de tarô ou de regressão às vidas passadas é o de que ‘valeu por seis meses de uma terapia convencional’; ou que muitos anos da vida foram revividos em duas horas.” (MALUF, 2005b, p. 505). Desse modo, sujeitos envolvidos em práticas terapêuticas, ao desenvolverem suas experiências em espaços específicos por determinado tempo, buscam estender suas práticas terapêuticas para além desse tempo-espaço, indo além da sala de consulta, passando à internalização de um comportamento terapêutico no cotidiano.

---

<sup>113</sup> Como destaca Maluf, em sua abordagem sobre práticas terapêuticas: “a disposição do espaço, a decoração, os objetos mudam de um terapeuta para outro, assinalando suas singularidades, mas sempre haverá um elemento, um detalhe, como marca de distinção, mostrando que as atividades realizadas ali não são as mesmas de um consultório comum: um cristal bruto em um canto da sala, um incenso queimando na hora da sessão, uma foto de Osho sobre a mesa, uma pequena estátua de Buda são signos do caráter mais ou menos religioso ou místico do trabalho realizado naquele local. Todo tipo de arranjo pode ser encontrado.” (MALUF, 2005b, p. 502).

Por sua vez, a cura pelas práticas terapêuticas, como descreveu Maluf (2005b), começa a ocupar lugar aos poucos na vida de quem as praticou, adentrando nos vários domínios da vida, e fundando o que a autora denominou de “experiência terapêutica espiritual alternativa.”

Esse é o aspecto que distancia as práticas terapêuticas das experiências de quase-morte. Não há uma extensão dos acontecimentos de uma EQM para à vida cotidiana, ou seja, os informantes não internalizam um comportamento terapêutico desenvolvido no cotidiano. Na quase-morte, são as narrativas demonstram que os relatos é que se relacionam com o cotidiano, porque eles desempenham o papel de legitimar tais narrativas.

Desse modo, os informantes não levam para o cotidiano práticas terapêuticas que os auxiliam na manutenção da *transformação* e, conseqüentemente, da *ruptura* com o passado. A grosso modo, e segundo a lógica dos informantes, “o que tinha que acontecer” já aconteceu durante na experiência. E, no que tange às narrativas, elas aparecem como instrumento de comprovação da experiência transformadora, a qual é a responsável por tal ruptura com o passado.

Nesse contexto, as narrativas apresentam-se como elementos culturais de forte impacto, uma vez que elas são utilizadas pelos informantes de variadas formas: elas descrevem, justificam, negam, classificam e, sobretudo, qualificam a experiência.

## 5.2 CULTURA É O QUE SE DIZ: NARRATIVA E ONTOLOGIA

A antropologia busca reconhecer a diversidade, combinando-a com a busca de invariantes. Esse exercício revela como se dá a comunicação entre culturas e, sobretudo, as regras inconscientes que regem tais universos culturais.

Realizar uma análise centrada em narrativas e memórias, fez-me compreender a linguagem como um meio de expressão cultural, mas também como um processo cognitivo fundamental para à sua constituição. A linguagem classifica e ordena as experiências, e a cognição permite a captação delas. Nesse sentido, a linguagem pode ser entendida como elo entre a cultura e cognição humana.

Segundo Geertz (2008), por sermos sujeitos históricos, a cultura é um elemento da natureza humana em diálogo constante com os contextos históricos individuais. Como já suscitado por nós, apostamos num conceito de cultura mais próximo da esfera cognitiva. Bem como pensava Sperber (2012), observamos a cultura como um sistema de comunicação, no qual a linguagem tem papel fundamental, organizando e mediando a relação entre o pensamento

cognitivo e a cultura. O discurso se apresenta, de tal modo, como a verbalização de representações mentais, que por sua vez estruturam o arcabouço moral e afetivo, como demonstram as narrativas dos informantes.

Hervieu-Léger (1990) argumentou que narrativas individuais podem revelar dimensões coletivas de experiências. Essa perspectiva foi denominada por “singularidade absoluta do percurso de cada um”, a qual, segundo Hervieu-Léger, suscita um questionamento essencialmente antropológico: como podemos relacionar narrativas particulares e, portanto, únicas, com estruturas e significados coletivos, percebendo uma unicidade entre os diversos relatos?

No discurso dos informantes, a experiência de uma quase-morte aparece como um momento singular compartilhado através da narrativa, a qual é estruturada pela relação entre uma *revelação* e uma *ruptura*. A narrativa da quase-morte, de tal modo, pode ser compreendida tanto como uma experiência individual como coletiva, uma vez que, na quase-morte, os informantes experienciaram um momento singular de revelação e manifestação de um sentido transcendente, sendo, este, compartilhado coletivamente, pela lembrança e pela narrativa, elaboradas após à experiência.

A conhecimento de uma revelação é expressa pelos informantes, essencialmente, em termos que enfatizam sentimentos e sensações, não sendo incomum o uso de expressões como: “é difícil de descrever em palavras”, “foi uma sensação forte”, “eu senti dentro de mim”. De modo geral, em todo “momento de revelação” existe uma singularidade de entendimento por quem está envolvido em tal momento, quem o experiencia torna-se responsável por classificar o acesso à tal revelação.

Desde a primeira entrevista, ainda que então eu não tivesse me dado conta, esses elementos já apareciam nas falas dos informantes, como de modo mais evidente apareceu no relato de Carmem:

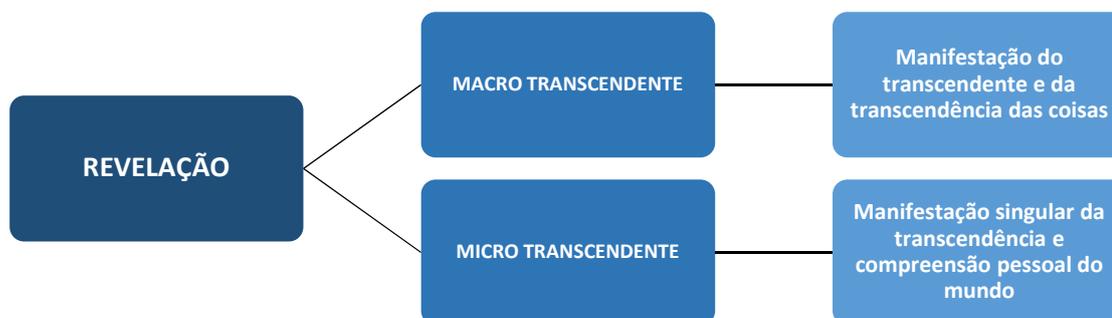
[...] eu fui invadida por àquela sensação que era impossível eu acreditar que iria morrer. [...] foi quando eu vi entrar na sala um homem e uma mulher, os dois vestidos de branco. Quando os vi, fui invadida por uma paz, por uma sensação de calma, de ternura. Eles então chegaram perto de mim, e a mulher olhou para mim, sorriu e então me disse: ‘Filha minha, vamos dar um passeio, você ficará bem’. [...] ela falou assim para mim: ‘Carmem, sua oportunidade de viver não acabou ainda. Você voltará e entenderá o que aconteceu, faça seu melhor. Você é uma grande mulher, sua filha precisa de você, seu companheiro também. Você só precisa descobrir como viver melhor, e estamos aqui para que você não esqueça disso. Olhe a vida para além do agora, estamos sempre com você, não desista nunca’. Na mesma hora eu senti e vi uma luz sair do meu peito, e foi crescendo e invadindo toda a sala. [...] uma mistura de paz, felicidade, alegria, de que

não existem problemas, de que estamos conectados com o universo. Tenho a plena consciência de que somos parte de algo muito maior. (CARMEM).

Dito isso, o momento de *revelação* nas narrativas dos informantes, pode ser entendido a partir de dois aspectos: (1) o *macro transcendente*, que consiste na percepção da manifestação de uma transcendência, a qual revela os sentidos das coisas; e (2) o *micro transcendente*, onde se experiencia a transcendência num nível pessoal, a qual se manifesta de modo singular para e no informante, fazendo-o alcançar a compreensão de si e de seu lugar no mundo.

Desse modo, o momento da experiência da quase-morte pode ser compreendido como um momento de *revelação transcendental* da compreensão de si e do mundo<sup>114</sup>. Como ilustra o esquema a seguir:

**FIGURA 11 – Modelo da revelação transcendental.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Para os informantes, a experiência de quase-morte, como vimos nas narrativas apresentadas no capítulo I, não proporciona nenhum tipo de sofrimento, mesmo que, em termos estruturais, a *revelação* suscite uma *ruptura*, a qual pode ser entendida como *crise*, sendo observada como característica comum em narrativas de conversão<sup>115</sup>, os informantes não

<sup>114</sup> De modo geral, a relação com a transcendência foi interpretada de múltiplas formas na história. Seja para enaltecer a dimensão transcendente como uma parte que habita nas pessoas, seja para exaltar a transcendência em si, como ordem e constituição de todas as coisas. Podemos observar essa relação com a *transcendência*, e a tomada de *consciência*, no afresco pintado por Michelangelo no teto da Capela Sistina (1511), intitulado por “A criação de Adão”, mais conhecido como o *Dedo de Deus*. Nessa pintura, Michelangelo fez uma representação da passagem do Livro do Gêneses quando Deus cria Adão. A cena pintada pode ser interpretada, de maneira livre, como a representação da relação entre a macro e micro transcendência. A macro transcendência presente na figura de Deus, o qual está do lado direito da tela; e a micro transcendência, representada pelo homem que ganha a consciência e a vida. Estas, oriundas do próprio Deus, como diz no Gênesis 1:27: “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança.”. Em 1511, Michelangelo eternizou a principal relação histórica do divino com o homem: a transcendência criando o homem à “sua imagem e semelhança”. Não é estranho, então, que tal relação tenha sido internalizada de modo que possa aparecer de forma análoga em narrativas cosmológicas que descrevam experiências transcendentais, como nas dos meus informantes. Os quais, a partir de uma revelação, acessam um conhecimento particular, ou até mesmo um contato com a própria transcendência. Teriam eles simbolicamente “tocado” o dedo de Deus?

<sup>115</sup> Ver Almeida & Monteiro (2001).

descrevem a quase-morte como um momento negativo, onde sentimentos considerados ruins estejam presentes.

Como vimos também, os sentimentos suscitados na quase-morte são positivos, *durante* e *após* à experiência. Vide o trecho abaixo, quando perguntei a Igor sobre o que sentiu quando acordou, e lembrou do que houvera acontecido:

[...] eu senti felicidade. Foi essa a sensação, uma felicidade sem motivos. Não era porque eu estava vivo nem nada. Era uma felicidade mais além, que ia além de mim. Era uma sensação de plenitude, isso define bem. Eu me sentia pleno. (IGOR).

Embora um momento de crise não seja evidente nas narrativas, podemos observá-lo em segundo plano, quando os informantes desqualificam as noções de si *antes* da experiência.

Com base nisso, pude observar que a desqualificação do estilo de vida e das próprias noções que tinham de si *antes* da experiência, são modos de legitimar a constituição da nova pessoa e de um novo projeto de vida assumidos *após* à experiência, posto que ela acontece sem a vontade ou iniciativa do informante, não existindo, como vimos nas narrativas, a procura prévia pelo alívio de qualquer crise ou sofrimento, seja moral ou físico<sup>116</sup>.

Nesse sentido, a *revelação* ou a *conscientização* dos informantes, se daria de modo “espontâneo”, mas igualmente influenciada por uma agência externa, a qual seria responsável por revelar os pontos negativos, os erros e os equívocos vividos por eles. Na quase-morte, a *transcendência* apresenta-se como o caminho para a libertação das consciências dos informantes, suscitando-os não apenas uma reavaliação de sentidos, mas, sobretudo, revelando-os capacidades inconscientes de ação no mundo.

De tal modo, nos relatos descritos neste capítulo e no capítulo I, estão presentes elementos suscitados por essa *conscientização*. Eles se apresentam de modo mais evidente no discurso de Pietro, por exemplo, quando este revela que sentiu a necessidade do perdão, não apenas perdando os outros, mas, sobretudo, ele mesmo. Ou no relato de Igor, o qual destaca a necessidade de harmonia que existe no mundo, sendo preciso trabalhar pela harmonização das

---

<sup>116</sup> Em termos estruturais podemos observar tal perspectiva presente na “conversão” de Paulo, descrita nos Atos dos Apóstolos. Num dado momento, em discurso aos judeus, Paulo diz: “ora, estando eu em caminho, e aproximando-me de Damasco, pelo meio-dia, de repente me cercou uma forte luz no céu. Caí por terra e ouvi uma voz que me dizia: Saulo, Saulo, por que me persegues? Eu repliquei: Quem és tu, Senhor? A voz me disse: Eu sou Jesus de Nazaré, a quem tu persegues. Os meus companheiros viram a luz, mas não ouviram a voz de quem falava. Então eu disse: Senhor, que devo fazer? E o senhor me respondeu: Levanta-te, vai a Damasco e lá te será dito tudo o que deves fazer. Como eu não pude ver por causa da intensidade daquela luz, guiado pela mão dos meus companheiros, cheguei a Damasco.”. Assim como Paulo, os informantes foram “despertados” para a tomada de uma nova consciência, a partir de um *evento*. Eles experienciaram uma *conscientização*, na qual a verdade e os “deveres” foram revelados.

coisas. Ou, ainda, no discurso de Thalita, ao enfatizar uma mudança de postura diante da família e do esforço para apreciar “as pequenas coisas da vida”.

É nesse sentido que a *micro transcendência* revela-se suscitando, de modo particular, nos informantes uma necessidade de ação no mundo decorrente do contato com a *macro transcendência*, a qual não é personificada, permanecendo distanciada de algum sentido religioso institucionalmente compartilhado.

A questão pode ser resumida da seguinte forma: o momento de *revelação* que se dá na experiência de quase-morte, é entendida pelos informantes, como um *momento de libertação*, onde toma-se “consciência de si”. Essa *conscientização*, segundo eles, já reside de modo latente em todos os humanos, contudo, é preciso o momento certo para que ela seja “desperta”.

Isso é descrito por Thereza, quando ela me falou o seguinte: “basta ter olhos para ver, está aí para todo mundo ver”. Se “está aí para todo mundo ver”, conforme disse-me Thereza, então é preciso apenas que se esteja preparado para acessar a realidade descrita por minha informante. A experiência de quase-morte é compreendida pelos informantes, então, como uma situação contextual, “que tinha que acontecer”, porque, segundo essa lógica, eles já estariam prontos para tal experiência, pela qual era “necessário passar”.

Nesse sentido, a “conversão” a um novo modo de ser, ou ao estabelecimento da “conscientização”, estaria no destino de todos, onde cada pessoa teria seu momento e seu modo de mudar e ver as coisas diferentemente. Como Thereza e Igor destacaram:

[...] eu sabia que estava me transformando numa pessoa melhor, mais humana, sabe?!  
[...] quando eu me acordei [após a EQM], dali em diante eu não controlava mais nada.  
A gente acha que sabe tudo, mas não sabe nada. (THEREZA).

[...] eu sabia que algo havia mudado, eu me sentia completo. [...] é uma sensação de plenitude infinita [...] sim, permanece até hoje essa compreensão da existência que tive, que estamos todos ligados. E sabe a sensação que vem junto? A sensação de que é preciso espalhar isso por onde eu for. Buscar a integração e a harmonia. Cheguei à conclusão de que buscar a integração é o objetivo de estarmos aqui. (IGOR).

Não obstante, a experiência de quase-morte pode ser classificada como uma experiência iniciática, mesmo não estando em um contexto religioso, nem apresentando como ponto central o sofrimento ou crise “existencial” prévia. Como descreve Maluf, por exemplo, ao falar sobre terapias alternativas típica do movimento “Nova era”:

As experiências iniciáticas de todo tipo, vividas como rituais de iniciação, são focadas na vivência individual. A conversão, fenômeno presente em praticamente todas as religiões, no caso das espiritualidades da Nova Era se exprime, segundo uma categoria

utilizada por eles mesmos, pela possibilidade do indivíduo de ruptura com seu “velho Eu” e a construção de um “novo Eu” - construção tomada como permanente, que deve ser sempre atualizada no percurso individual. Não existiriam assim fórmulas ou rituais estabelecidos para definir esse processo, na medida em que ele se insere em cada itinerário particular. (MALUF, 2007 p. 11).

Partindo da concepção de Maluf, podemos compreender melhor a singularidade presente no discurso dos informantes. Podemos dizer, então, que o “itinerário particular” de cada informante é estabelecido com base nas experiências prévias e posteriores à EQM. Em cada narrativa pessoal, o sentido de mudança ou mesmo de transformação caminha entre a *revelação de um conhecimento essencial* e a *transcendência* vivida por meio de uma *revelação*.

Segundo Françoise Champion (1990), o percurso espiritual denominado “intramundano”, o qual consiste na ideia de que mesmo assumindo um novo modo de ser no mundo, o indivíduo “espiritualizado” não nega este mundo, é uma característica do “místico-esotérico contemporâneo”. O percurso espiritual de indivíduos místicos, por exemplo, não se dá pela negação do mundo, a busca espiritual se dá essencialmente no mundo, auxiliando-o a viver bem e melhor no aqui e no agora.

Para além disso, Richard Handler (2012) observa que quando se fala de cultura e da linguagem, não apenas os antropólogos, mas igualmente os informantes, “descobrem, interpretam e produzem significados”, a partir dos valores, conceitos e categorias criados arbitrariamente. Se é de modo arbitrário, entendemos que os significados culturais não estão na natureza, e que eles são produzidos em contextos históricos pela disposição humana. Consequentemente, qualquer mudança na cultura é também uma reprodução cultural. Enquanto os informantes narram suas experiências, descrevem os elementos vistos e as sensações sentidas durante a EQM, eles vão justificando o novo modo de ser e de conceber o mundo.

Em termos sahlisianos, a mito-práxis é constituída a partir de um novo modo de ser. Como num exercício narrativo, os informantes explicam para si e para os outros a experiência que vivenciaram<sup>117</sup>. Nesse sentido, a micro história de cada informante é construída ao nível da fala, e as categorias (como a de pessoa), os signos (os elementos constituintes das experiências de quase-morte) e a lógica da narrativa são dispostos conforme os propósitos particulares de cada um. O que significa dizer, que além da dimensão individual da experiência narrativa, existe a dimensão social, onde a fala e os significados por ela expressos buscam assumir valores funcionais compartilhados socialmente.

---

<sup>117</sup> Como disse Sahlins: “toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico.” (SAHLINS, 2003, p. 181).

Neste caso, o recordar é baseado num processo de reprodução, o qual está sujeito, a partir da narração e da lembrança dos fatos, eventos ou fenômenos, e das condições socioculturais do presente individual e coletivo, à uma contingência. Assim, mesmo que elementos se justaponham nas narrativas dos informantes, o que nos interessa enquanto antropólogos, é a permanência das sensações e sentimentos narrados pelos informantes.

Se eles nos dizem que “sentiram” determinada sensação de paz durante a experiência, e que esta paz permanece mesmo após à quase-morte, significa dizer que esses elementos, comunicaram algo. Essa comunicação mostra-se como o cerne da questão, uma vez que, como destacou Rosenthal (2014),

[...] deve-se levar em consideração que, no processo da narração de vivências feitas pela própria pessoa, a participação da lembrança pode variar muito. Nem toda narração de uma vivência feita pela própria pessoa se baseia num processo de recordação que ocorre durante a narração. Assim, posso simplesmente contar de novo (de modo quase mecânico) uma história que há muito se tornou uma anedota, que já contei muitas vezes e modifiquei de acordo com as experiências interativas feitas durante ou após a narração, sem sequer chegar perto de me envolver num processo recordativo. Da mesma maneira, posso juntar, no presente da narração, diversas vivências - próprias ou transmitidas por outros - e formar com elas uma história sobre uma situação. Portanto, durante a narração partes de experiências posteriores ou de narrativas de outros podem ser acrescentadas, mas partes essenciais para a vivência passada também podem ser omitidas. (ROSENTHAL, 2014, p. 230).

É com base nestas perspectivas que justifico o interesse pelos sentimentos e sensações narrados pelos informantes. Esses elementos são, por assim dizer, a base das narrativas, às quais funcionam como gênese de novas configurações de sentidos e significados. Nesse sentido, as lembranças que as pessoas verbalizam de suas experiências particulares se constituem pelas classificações, sentidos negociados e produzidos na ação prática, e pelas alterações desses mesmos sentidos no decurso da interação coletiva<sup>118</sup>.

De tal modo, o arcabouço cultural dos informantes, ao que parece, pode ser compreendido pelos momentos sucedidos da seguinte forma: (1) *experienciar* o fenômeno da quase-morte; (2) *vivenciá-lo*; (3) *lembrá-lo*; e, (4) *narrá-lo* como uma experiência. Essas são etapas complementares, mas que guardam, cada qual, a seu modo, características próprias.

Num primeiro momento, a experiência de uma quase-morte se desenvolve numa (1) dimensão individual, onde esta *experiência* no curso da vida do informante é única e particular,

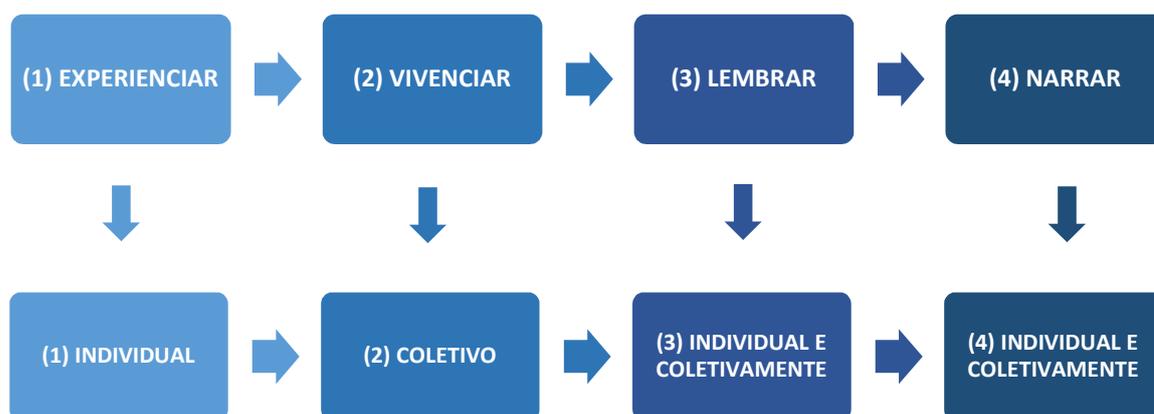
---

<sup>118</sup> Em outras palavras, segundo Toren (2012), “[...] qualquer ser humano é, em todos os aspectos de seu ser, um produto transformador dinâmico do passado por ele vivido e está situado em relação a todos os outros (jovens e velhos, vivos e mortos) cujas ideias e práticas estejam contribuindo para estruturar as condições de sua existência presente.” (TOREN, 2012, p. 22).

em contraponto, as (2) *vivências* decorrentes da quase-morte são *coletivas*, uma vez que eventos, fatos e acontecimentos ao serem experienciados individualmente, são também compartilhados coletivamente, os quais podem ser usados como definidores, por exemplo, do *ethos* de determinado grupo.

Por sua vez, o ato de (3) *lembrar* se dá em ambas esferas, na *coletiva* e na *individual*, posto que, a lembrança de qualquer experiência é única e singular, mas sempre estará relacionada aos contextos coletivos, os quais são constituídos, neste caso, pelo ato de (4) *narrar*, entendido como um ato comunicacional da experiência, onde mostra-se como elemento da constituição *coletiva* da experiência, mas também *individual*, posto que narrar também é um ato solitário, embora compartilhável. Como demonstra a ilustração abaixo:

**FIGURA 12 – Modelo do arcabouço cultural dos informantes.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Desse modo, (1) *experienciar*, (2) *vivenciar*, (3) *lembrar* e (3) *narrar* são momentos contíguos e similares, os quais constituem juntos a estrutura comunicacional dos informantes. Conforme pensa Rosenthal (2014) sobre a forma processual que as histórias de vidas se desenvolvem, especialmente, quando envolvem memórias e narrativas:

[...] precisa-se fazer uma diferenciação analiticamente cuidadosa entre as situações vivenciadas no passado, as modificações desses passados vivenciados nas diversas fases da vida, os processos recordativos no presente da narração, a moldagem linguística e comunicacional bem como os enquadramentos interativamente produzidos da situação narrativa. (ROSENTHAL, 2014, p. 232).

É preciso então ficar atento a essas contiguidades: experiências, vivências, lembranças e narrativas, são parte um mesmo processo ontológico. A experiência de quase-morte apresenta-

se, ao que parece, como um *operador ontológico*<sup>119</sup>, o qual consiste numa operação processual que transforma cosmologicamente os informantes por meio de uma reflexão sobre si mesmos, sendo essa transformação expressa e descrita pela narrativa. Como mostra o esquema abaixo:

**FIGURA 13 – Modelo do processo ontológico.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

De certo modo, a experiência de quase-morte possibilitou aos informantes uma “conversão ontológica”, ou, em termos analógicos, um *reset* do sistema cognitivo. Essa conversão ontológica, ao que parece, suscitou nos informantes uma reavaliação de valores e afetos, e o estabelecimento de um novo modo de ser, o qual é classificado por eles como positivo e superior ao modo de ser anterior à quase-morte.

De modo análogo, como descreveu Maluf (2005b), é isso que se dá igualmente nas práticas terapêuticas e espirituais alternativas, às quais:

“[...] reorganizam os elementos da narrativa do cliente e as imagens das cartas, dando aos eventos ali expostos uma nova lógica. O cliente, por sua vez, retomará esse discurso em uma configuração narrativa de sua história e de suas vivências pessoais.” (MALUF, 2005b, p. 514).

De tal maneira, como numa receita, um novo modo de “fazer as coisas” foi posto em ação. Não funcionaria assim a cultura? Se assim for, a experiência de quase-morte, como fenômeno que evidencia o funcionamento da cultura, demonstra a cultura ordenando a natureza.

Na próxima seção, irei aprofundar o que aqui foi abordado, relacionando os informantes e suas respectivas narrativas aos seus familiares.

<sup>119</sup> Como dito, esse conceito foi pensado aqui de forma simplória a partir da conjugação do significado de ambas palavras, às quais em conjunto compõem o sentido do conceito: (1) *operador*: que realiza algo, executa uma ação, que indica uma operação; e, (2) *ontológico*: a investigação teórica do ser, relativo ao ser em si mesmo. Desse modo, *operador ontológico* é compreendido como uma operação de sentido, ou seja, como uma representação constituinte de realidades, e, por conseguinte, de modos de existências, sejam existências simbólicas ou práticas. Assim, aproximando-se da perspectiva kantiana da procura pelo sentido do ser num tempo transcendente, e, neste caso, em termos sintéticos, ela é o conjunto de definições e representações que compõem um vocabulário, especialmente, no que tange à organização, estruturação e recuperação memórias e realidades.

## 6 ASPECTOS PRAGMÁTICOS PARTE II: CULTURA É O QUE ELA FAZ

### 6.1 A QUASE-MORTE, OS INFORMANTES E A FAMÍLIA: O ANTES E O DEPOIS

No capítulo anterior, busquei analisar como é constituída a estrutura narrativa dos relatos dos informantes. Neste capítulo, me deterei aos conteúdos dessas narrativas e como elas influenciam os familiares mais próximos, tendo como foco as impressões e atitudes compartilhadas pelos informantes e seus familiares após à experiência de quase-morte.

Igualmente, a fim de evidenciar como as narrativas dos informantes se relacionam com às suas existências práticas, ao estilo de que as ideias ganham uma força de ação própria, discutirei sobre as consequências da experiência de quase-morte, seus efeitos sobre à conduta, o sistema de crenças e valores, e mudanças na personalidade dos informantes, especialmente, no que tange à nova atitude positiva diante da vida e da morte.

De certo modo, o exercício antropológico de observar, escutar e conversar com os seis informantes, estabeleceu um diálogo entre eles e o pesquisador. Consequentemente, durante o desenvolvimento do exercício da escuta, foram surgindo perspectivas êmicas, às quais forçaram-me buscar categorias epistemológicas que dessem conta do material etnográfico que ia sendo catalogado.

Pude observar alguns encontros familiares dos informantes. A dinâmica de suas famílias não é muito diferente das famílias de classe média brasileiras. Observei que todos os informantes desempenham um papel de exemplaridade em suas respectivas famílias, onde suas posturas, ideias e práticas são consideradas relevantes, visto essas qualificações aparecem nos discursos dos familiares. Isto ficou evidente quando conversei com os principais membros que compõem as famílias dos informantes. Eles, por sua vez, destacaram que, após à experiência, os percebiam como pessoas mais sábias, pacientes e compreensivas.

Nesse sentido, a preocupação inicial era perceber como a experiência de quase-morte influenciou os informantes para além deles mesmos, como os familiares mais próximos os percebem e como os novos sentidos e ideias são expressos no cotidiano para além de seus discurso e narrativas<sup>120</sup>. A questão central era entender como as famílias dos informantes os

---

<sup>120</sup> Narrativas, mitos, crenças e práticas têm contextos e histórias definidas em espaços e tempos particulares. As representações coletivas estão diretamente ligadas às representações individuais, uma vez que são delas que as mudanças culturais surgem. Nesse sentido, como destacou Keesing (2014), “para que seja compartilhado e, portanto, parte da cultura, um elemento religioso ou ritual [mas não apenas] deve ser comunicado socialmente e aceito por outros. Essas características [...] distinguem uma fantasia privada que serve apenas às necessidades

viam *antes e depois* de suas experiências de quase-morte. Par tal, articularei as narrativas dos informantes e de seus familiares, sem subdivisões, a fim de deixar o discurso mais evidente.

Thereza, uma das informantes, tem três filhos, e atualmente mora apenas com o filho mais novo. Conforme disse-me, costuma almoçar aos domingos com a família. Conversei com ela e seus filhos durante um desses almoços em família, durante o qual os filhos de Thereza puderam relatar como a percebiam *antes* da quase-morte, e como a viam atualmente, *após* à EQM. Igualmente aos outros informantes, Thereza ao narrar sua quase-morte, enfatiza o caráter transformador da experiência, a qual foi definida da seguinte forma:

Sem ela [a EQM] eu não seria quem sou hoje. [...] hoje sou uma mulher capaz de enfrentar qualquer coisa. A cirurgia foi um contexto, sabe?! Tem coisas que a gente não controla mesmo. E tem mais, o que nos melhora vem sem a gente conseguir controlar. (THEREZA).

Thereza compreendia positivamente a experiência que tivera. Os filhos de Thereza, cada qual a seu modo, percebiam as mudanças nas atitudes de pensar e agir da mãe. Questionei-os como eles a percebem hoje, *após* à quase-morte:

Mamãe sempre foi uma mulher forte. Sempre nos ensinou coisas positivas. Acho que essa experiência veio fortalecer ela. [...] sempre foi uma mulher ativa. Por eu ser o filho mais velho, eu consigo ver tudo um pouco mais distante, e percebo sim que ela mudou de um tempo para cá. Ela era... um pouco ditadora [risos]. E agora está mais doce. Acho que ela relaxou depois de tudo. (ANTÔNIO, FILHO MAIS VELHO).

[...] ah, foi isso que o Antônio disse mesmo, eu acho que ela relaxou. Como sou o mais novo, eu que levava as broncas aqui em casa. Depois da EQM, mamãe ficou mais em paz. Ficou sem fazer drama. Ficou sem pegar no meu pé, sem gritar e fazer escândalo por bagunça ou questão de horário mesmo. (ÍTALO, FILHO MAIS NOVO).

Com certeza mamãe mudou para melhor [risos]. Para mim é evidente. Ela relaxou, ficou mais calma para os problemas do dia-a-dia. Acho que ela relaxou com ela mesma. Eu já disse para ela, que acho que ela ficou mais bonita depois de tudo, meio que deu uma rejuvenescida. [...] sim, acho que hoje ela é mais feliz, pelo menos demonstra mais que é. (CAMILA, FILHA DO MEIO).

Adjetivos positivos compõem as descrições que os filhos de Thereza usam para qualificá-la. A dinâmica de oposição entre o antes e o depois parece se assentar, no que eu já apontei: na desqualificação do passado para justificar um presente positivo, ou seja, desqualificar o passado, porque atualmente o que se sente é “melhor e mais verdadeiro”.

Isso também aparece no discurso de Manuel, quando se refere ao antes e o após à experiência:

---

psicológicas de seu criador, da fantasia privada que toca uma corda reativa em outras pessoas e se baseia na experiência psicológica compartilhada com outros, bem assim como em um repertório cultural de elementos simbólicos.” (KEESING, 2014, p. 90).

Hoje sou muito mais feliz com essa nova chance [...] eu tenho que curtir sim, mas com responsabilidade, valorizando quem está do meu lado. Minha família, minha mãe que sempre se importou comigo, minha esposa e minha filha. [...] hoje eu sou mais tolerante. [...] tem pessoas que precisam de mim. E àquela sensação de felicidade que tive na hora que recebi outra chance para viver, ninguém vai tirar de mim. (MANUEL).

Manuel é casado e tem uma filha. Questionei a sua esposa como ela o percebia atualmente, após experiência:

Manuel hoje é outro homem. Antes era totalmente irresponsável. Mas isso [a EQM] veio para ele enxergar. Para ver a vida com outros olhos. Hoje nosso casamento é outro. Zero brigas. Acho que ele aprendeu a valorizar a família que tem. Antes de tudo acontecer, eu pensava que nossa filha merecia uma família melhor, e hoje eu sei que ela tem um super pai. Antes, Manuel bebia, brigava, era um irresponsável. Hoje não. Ele não grita e a gente não briga. Eu o acho mais maduro. (GISELE, ESPOSA DE MANUEL).

Embora a percepção dos familiares dos informantes se dê num sentido mais prático, eles também destacam as mudanças positivas do ponto de vista do comportamento afetivo, especialmente, quando os elementos das narrativas e a própria narrativa da experiência de quase-morte são destacados. Os familiares dos informantes são os primeiros a ouvir as narrativas de quase-morte, e essas narrativas são as primeiras “ações”, às quais os familiares têm acesso. Elas formam, nesse sentido, as bases nas quais os familiares dos informantes os percebem.

Esse caminho perceptivo, por parte dos informantes, fica evidente quando a mãe de Manuel descreve como foi sua percepção inicial sobre o que acontecera com seu filho:

Quando eu abracei Manuel lá na UTI, quando ele acordou, eu já sabia que algo de Deus tinha acontecido. Quando Manuel me abraçou e disse que tinha renascido, eu já sabia que a vida havia dado uma lição nele. [...] é claro que antes dele me contar, eu ainda não sabia da experiência de quase-morte, mas eu sabia, por tudo que tinha acontecido [o acidente], eu sabia que dali em diante Manuel seria outro. E está aí o filho que eu pedi a Deus. É meu orgulho. [...] eu o vejo hoje como um bom pai, um bom marido, um bom filho... (FÁTIMA, MÃE DE MANUEL).

De modo análogo, isso também está presente no discurso do marido de Thalita, ao descrever como observa sua esposa atualmente:

Na época foi complicado lidar. A gente estava para se casar, começando a vida e tal, daí você pode imaginar, né?! Mas hoje estamos bem. Temos nossa família. Eu acredito que aprender com as coisas da vida é o mais importante. Eu acredito que eu e Thalita hoje somos pessoas melhores por causa do que ela passou. [...] porque a gente aprendeu a valorizar o que importa. Quando você vê a morte na sua porta, você reavalia tudo, tipo, toda a base que segura a gente cai. E Thalita me mostrou a ver o lado bom das coisas, sabe?! Não tenho do que recamar hoje. Somos felizes sim. (MÁRIO, ESPOSO DE THALITA).

Embora, natural, a morte é um fenômeno culturalmente simbolizado, e, como tal, pode inspirar sofrimentos ou despertar afetos positivos. Esse último aparece de forma constante nas

falas dos familiares dos informantes, onde, no relato da experiência, a quase-morte é destacada como uma “oportunidade de amadurecimento”, envolvendo, além dos informantes, as suas famílias nucleares. Isso é percebido na fala do marido de Carmem, ao descrever sua relação com a esposa após à quase-morte:

Pensar em perder Carmem foi bem doloroso. E tê-la aqui de volta é muito... como eu posso dizer... é muito grande. Acho que a experiência que Carmem teve não foi só com ela, entende?! Mexeu comigo e com a Isadora também [a filha do casal]. A morte é um troço complicado de lidar, e aí vem Carmem falando com tanta certeza das coisas que sentiu durante a cirurgia, e com a certeza de que tem vida após à morte. Tudo isso me mudou, com certeza. Ela para mim sempre foi uma grande mulher. No fundo, eu acho que isso veio para mostrar o quanto ela é grande, Carmem não é para amadores [risos]. (MAURO, MARIDO DE CARMEM).

A relação entre os informantes e seus familiares, após à quase-morte, sugere que a experiência, e suas respectivas narrativas, atinge também suas famílias nucleares. Como demonstrado acima, os parentes citados tendem a tratar a EQM como um momento crítico, não apenas num sentido material, afinal seu parente quase-morreu, mas, igualmente, num sentido simbólico, o qual os forçou a ver a vida por outra perspectiva.

As ideias, ao que parece, podem adquirir uma força de ação própria. Como um mito compartilhado, a narrativa cosmológica da quase-morte, une os membros de suas respectivas famílias. Basicamente, a ação própria das novas ideias cosmológicas decorre da força da linguagem, por meio da qual estabelece-se uma comunicação e a descrição de uma experiência singular e particular, revelando contextos culturais a partir de perspectivas individuais.

Numa entrevista, ao ser questionado por Charbonnier (1989) sobre a diferença fundamental de funcionamento e de estrutura entre sociedades, Lévi-Strauss exemplifica sua resposta da seguinte forma:

Imagine, em uma outra ordem de ideias, o que é a morte de um indivíduo, para simples conhecidos ou para sua própria família. Visto do exterior, é um acontecimento bem banal, mas para os próximos é a subversão completa de um universo, [...] jamais poderemos compreender exatamente o que é o luto de uma família que não é a nossa família, o que é um luto que não é nosso luto. (p. 20-21).

Para Lévi-Strauss, “compreender exatamente” o luto, essa “subversão completa de um universo”, é uma tarefa impossível, obviamente. Todavia, compreender os mecanismos e as representações que constituem o luto e que compõem a “lógica desse universo” citado, é uma tarefa realizável.

Evidentemente, compreendo que Lévi-Strauss falava de forma objetiva e partindo de uma busca universalizante. Se assim for, realmente é tarefa impossível compreender o luto, ou

até mesmo o fenômeno da morte em suas formas socioculturais. Possivelmente, abordagens mais particulares e contextuais deem conta de compreender essa “subversão completa de um universo” em termos ideacionais, tendo em conta que os universos podem ser particulares, embora relacionais.

Dando seguimento à essa lógica relacional entre universos particulares, mas também relacionais. G. H. Mead (1963) compreendia o desenvolvimento cognitivo humano a partir da relação processual entre sociedade, *self* e mente<sup>121</sup>. Igualmente, Herbert Blumer (1969), precursor do interacionismo simbólico, percebeu a cultura como um processo relacional entre indivíduo e sociedade, onde a interação das pessoas gera consequências práticas e subjetivas, tanto para a sociedade como para os indivíduos, os quais Blumer chamou de *selves*. De tal modo, considero interessante pensar sobre a produção de cultura e a relação dela com as ideias de (1) sociedade; (2) *self*; e, (3) mente<sup>122</sup>.

Como já dito, não são apenas os humanos que vivem em sociedade, agrupamentos de outras espécies compartilham igual característica. Mas a diferença fundante, é que a nossa espécie compartilha significados e significantes a partir da interação. Para Mead, é a interação que nos coloca em outro nível de relação uns com os outros, constituindo o contexto para o *self* se desenvolver.

Os interacionistas simbólicos, de modo geral, compreendem a sociedade como a união de sentidos compartilhados, de onde derivam-se os significados e significantes. O *self*, segundo Mead, veio após a constituição da sociedade como a entendemos, e, a partir da interação, os humanos começaram a perceber intenções, e, conseqüentemente, nos especializamos em assumir papéis sociais e a identificá-los.

De tal modo, o *self* pode ser entendido, como um ato social, o qual representa socialmente uma atividade mental do sujeito consigo mesmo. Porém, para isso, é preciso que

---

<sup>121</sup> A perspectiva de Mead é utilizada aqui por ser uma análise clássica. E, igualmente, porque entendo que os materiais analíticos por ela oferecidos, são suficientes para a análise que estou desenvolvendo aqui.

<sup>122</sup> Sobre o uso dos termos sociedade, *self* e mente: (1) O uso do termo *sociedade* é utilizado como referência a um grupo social, especificamente, às famílias dos informantes da pesquisa, e, portanto, não sendo utilizada apenas como uma abstração conceitual. Entendo que o elo entre os diversos grupos sociais, os quais formam um todo definido como *sociedade*, é a cultura. Especialmente, no que tange à capacidade cognitiva para a produção dela, como elo comum e ao mesmo tempo de particular; (2) Para *self* recupero o termo original do inglês, proposto por Mead (1963), o qual pode ser traduzido por “si mesmo”, “si próprio” ou ainda “meu próprio eu”; e, (3) por mente, refiro-me à habilidade interpretativa, a qual abre caminhos para a criação de sentidos e cenários, e é constituída pela relação entre a sociedade e os outros considerados humanos que igualmente a compõem. Ainda, mente, é utilizada por mim como um estado interno das pessoas, o qual implica num complexo processo, envolvendo modos de percepção, pensamentos, sentimentos e significados culturalmente constituídos.

exista uma vida mental, da qual derivam-se as atividades mentais, ou seja, as ações. Nesse aspecto, segundo Mead, a mente é constituída pela relação entre a sociedade e o *self*, este entendido como interação social.

A mente pode ser compreendida como a interação consigo mesmo, usando símbolos significantes. Não seria estranho pensar que os processos simbólicos desenvolvidos pelos informantes apresentem aspectos relacionais com esse modelo apresentado por Mead, especificamente, quando se fala da mente. A experiência de quase-morte, ao que parece, interage nessa relação entre sociedade e *self* com a mente. As representações sociais dos informantes antes da EQM, advém da relação sociedade-*self*-mente, e após a quase-morte, tais representações se modificam, ganhando outros sentidos<sup>123</sup>.

Nesse sentido, pode-se pensar que a experiência de quase-morte, compreendida como um *operador ontológico*, influenciou na vida mental dos informantes: uma vez que a quase-morte se dá essencialmente por via mental, sendo uma experiência individual e particular, mas também coletiva. Conseqüentemente, outros significados e sentidos foram relacionados, a partir da reflexividade dos informantes, modificando seus padrões mentais. Esses novos sentidos, após à quase-morte, compõem novas atividades mentais.

O *self*, desse modo, foi remodelado, e a identificação das representações e a internalização de outras foram estabelecidas. Os informantes, assim, tornam-se objeto de suas próprias ações na sociedade, derivando-se daí a comparação do *antes-após* à experiência de quase-morte. Como ilustra a imagem a seguir:

**FIGURA 14 – Modelo sociedade, self e mente.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

<sup>123</sup> O *self*, neste caso, depende da aceitação do grupo, uma vez que, nas palavras de Caune (2014), “[...] o conceito do *self* se compreende como o produto dos ajustes que se realizam por meio do papel representado pelo indivíduo em suas relações com os outros. O *self* dos indivíduos se situa menos neles do que entre eles. A definição do *self* não depende somente da vontade ou de uma conduta pessoal, ela deve ser aceita e ratificada pelos outros. O *self* se concebe como um efeito de posicionamento do indivíduo em situações de interação.” (CAUNE, 2014, p. 56).

Do mesmo modo, elementos compartilhados socialmente, como a ideia de morte e da transcendência, por exemplo, foram utilizados pelos informantes de forma contextual. E a partir de uma experiência mental, no caso a experiência de quase-morte (uma interação consigo mesmo, usando símbolos socialmente compartilhados), os informantes redefiniram os seus respectivos *self*. Após à quase-morte, as representações socioculturais apresentam sua gênese numa nova ontologia<sup>124</sup>.

Dito isso, podemos resumir da seguinte forma: (1) a sociedade fornece os sentidos, os quais as pessoas têm como base para as relações sociais; (2) o sentido particular das relações surge das interações sociais, constituindo-se assim o *self*; (3) o qual é modificado pela interação consigo mesmo, ou seja, o sentido particular dado às coisas e aos acontecimentos, se constitui na mente, criando sentidos e cenários, a qual tem por característica a habilidade interpretativa.

A partir da interação social, a mente funciona baseada no que Mead chamou de “símbolos significantes”, como, por exemplo, a linguagem, a qual, no contexto aqui abordado, funciona como mediação para a relação com o mundo.

Por conseguinte, onde encontrar então os significados dos “símbolos significantes”? Na experiência individual. Talvez resida aí a universalidade das narrativas das experiências de quase-morte, especialmente, no que tange aos conteúdos e às particularidades narrativas. Com isso quero dizer que os significados da experiência tendem a ser homogêneos, embora os elementos para se chegar a tais significados variem metonimicamente<sup>125</sup>.

Tratarei agora deste aspecto citado.

## 6.2 CONTAMINAÇÃO: AS IDEIAS PODEM ADQUIRIR UMA FORÇA DE AÇÃO PRÓPRIA

Thereza, Igor, Manuel, Carmem, Thalita e Pietro se esforçaram, desde o primeiro encontro, para que eu compreendesse a experiência de quase-morte não como uma experiência que inspirou sofrimento, mas como uma experiência que revelou neles potencialidades latentes.

---

<sup>124</sup> Interessante também a definição de *self* explicitada por Spink (2011), igualmente baseada nas concepções de Mead (1963): “é apenas por meio dessa capacidade de absorver a atitude do outro generalizado em relação a si mesmo que se pode pensar. Logo, o pensamento, para Mead, é um processo de conversação consigo mesmo, quando se assumem as atitudes comuns do grupo e quando os símbolos usados são comuns ao grupo, de modo que o sentido seja compartilhado. É um processo de comunicação decorrente da participação na experiência de outras pessoas. Portanto, o *self* é uma experiência social que só existe num grupo de indivíduos sociais, proveniente do processo evolutivo tal como resultam outras formas biológicas.” (SPINK, 2011, p. 10).

<sup>125</sup> Como, por exemplo, alguém que ao se referir a *valor* pode utilizar-se das palavras *dinheiro* ou *ouro*, às quais fazem parte de um conjunto de palavras que expressam contiguidade em relação ao sentido de *valor*.

Como, por exemplo, a compreensão da morte como algo que acontece positivamente, a qual deve ser encarada como uma oportunidade “de ver as coisas de forma diferente”.

De modo geral, as narrativas dos informantes evidenciam a quase-morte como um mecanismo reestruturador dos seus sistemas de crenças e valores. Além de redefinir sentidos íntimos e particulares dos informantes, a experiência da morte redefiniu a relação com o que se pode chamar de *transcendência*, e, igualmente, a relação com o mundo e o sentido da vida.

Desde as primeiras conversas, especialmente, as que tratavam sobre as experiências de quase-morte em si, os informantes traziam à tona relatos contendo alguma concepção de *transcendência*. Embora, para eles, essa concepção não corresponda à ideia de Deus estabelecida pelo senso comum, nem pelas concepções religiosas institucionalmente compartilhadas. O que não quer dizer, que se considerem ateus, apenas a concepção da transcendência é instituída de modo impessoal e particular por cada um dos informantes, a partir da quase-morte.

Essa especificidade aparece quando eles comumente retificam suas concepções de transcendência, destacando que essas concepções não se relacionam com as concepções comuns de Deus. Em outras palavras, o que Thereza, Igor, Manuel, Carmem, Thalita e Pietro expressam em termos ênicos, é que as suas concepções de transcendência não são pautadas pelas concepções religiosas institucionalizadas.

O ponto comum entre narrativas sobre a transcendência, é a presença de uma concepção universal da divindade. A transcendência, para os informantes, está em todos nós, nas ordens do universo e das coisas. Para Thereza, a experiência de quase-morte serviu de *revelação* “dessa parte mais profunda e esquecida de nós mesmos”, como relatou:

Eu hoje sou conectada com o universo, na verdade todos nós somos, apenas não nos damos conta. Hoje eu sou lúcida. Sei do que preciso. Eliminei todas as bobagens da minha vida. Entendi o que é essencial para eu viver bem. Muitas pessoas descobrem isso, de uma forma ou de outra elas descobrem. Eu descobri porque morri e voltei [risos]. Você entende o que eu quero dizer? *Não tem a ver com religião. Tem a ver com a descoberta da experiência de cada um.* (THEREZA).

A frase destacada dita por Thereza, é bastante significativa e reitera a dimensão particular da experiência de quase-morte. Thereza compreende a necessidade de considerar a experiência individual de cada pessoa, seja ela religiosa ou não, demonstrando como perspectivas individuais revelam contextos culturais ou como cada caso é um caso com elementos compartilhados.

Carmem, em outro momento, descreveu como se sentia naquele instante, avaliando em perspectiva seu atual estado diante da vida:

Sabe Arlindo, eu não me sinto só no mundo, dizem que o mal do século é esse: a solidão. Pois eu mesma não me sinto só. E não é porque estou arrodada de gente. Não é isso. A solidão está na cabeça de cada um. Você me perguntou na última conversa, o que eu senti de mais forte quando tive a experiência de quase-morte, não foi?! Eu te disse que era a conexão com o universo. Pois está aí, é essa conexão com tudo que eu sinto, que não me faz sentir sozinha. A solidão está na cabeça, Arlindo. Porque eu sinto que tudo tem uma ordem de ser, a gente só precisa decifrar. (CARMEM).

Na transcrição acima, Carmem refere-se a algo que está para além de uma experiência religiosa, ela fala do que a constituiu como pessoa num determinado espaço-tempo. As concepções sobre religião, específicas de Carmem, estão em segundo plano. Ser religiosa não faz mais parte dos planos de Carmem. E a solidão, destacada por ela, não aparece como um problema, uma vez que Carmem se sente conectada ao universo.

Em outras palavras, ela demonstra que, após a experiência, sente-se e concebe o mundo de outro patamar, o qual é baseado numa visão globalizante e universalizante das coisas. Por isso, segundo Carmem, a solidão “está na cabeça de cada um”, posto que “tudo e todos estão interligados”.

Para desdobrar esse ponto específico, observemos o modo contundente de Thereza ao falar de sua relação com o mundo, após a quase-morte:

Eu sempre fiz alguma atividade assistencial. Mas era algo egoísta, a gente pensa: ‘estou fazendo isso porque alguém vai cobrar algo no final’. Não existe isso, essa ideia para mim já era. É antiga e velha. Eu faço o que faço hoje por prazer, sabendo o que estou fazendo. Faço porque gosto e quero, porque acho fundamental essa integração com a comunidade que vivemos. Antes da EQM eu era alienada e egoísta. Hoje sei o que importa e com o que vale a pena gastar o tempo e tudo mais. Não faço mais nada que me agrida. Porque se não for assim, no fim você está destruída. Quero conviver com quem me faz bem e quero fazer bem para quem vive comigo. Arlindo, hoje o mundo parece estar de cabeça pra baixo, simplesmente porque ninguém se respeita. Muito menos respeitam uns aos outros. Quando é que vamos ter essa consciência de comunidade, onde todos influenciam todos? Eu mesma não sei. O que sei é que estou fazendo minha parte. (THEREZA).

Não é incomum, nas falas dos informantes, a presença de concepções ou mesmo termos como *consciência*, *consciência de si* ou *autoconsciência*. O uso dessas terminações, ao que parece, descrevem uma tomada de consciência de si no mundo, após à quase-morte. Por exemplo, de modo análogo, como descreveu Maluf (1999), a “tomada de consciência de si” é uma característica das narrativas terapêuticas e de cura.

Nesse sentido, recolocar-se no mundo, pode ser compreendido como uma reconfiguração cosmológica, onde novos valores são internalizados e velhas concepções são

colocadas de lado ou ganham novos sentidos. Essa reconfiguração estabelece-se sempre num determinado espaço-tempo, onde a existência de uma oposição entre *passado* e *presente* funda um novo tempo cosmológico na vida das pessoas em questão.

Ao que parece, os informantes tendem a narrar uma conexão estabelecida com o *todo*, “revelada” na experiência de quase-morte. Essa conexão narrada, quase sempre com adjetivos que remetem a sensações, parece se dar quando elementos transcendentais são vistos e, sobretudo, sentidos pelos informantes durante às suas respectivas experiências. Observa-se esse aspecto quando Thereza descreve o que sentiu durante e após à quase-morte:

[...] certa sensação de paz, de amor, de afeto, de carinho, de pertença, de justiça, sei lá, tudo isso junto. É tanta coisa junta. Certa vez, eu comentei com um amigo meu o que eu senti e sinto por causa dessa experiência, ele é do tipo esotérico e me disse assim: ‘Thereza, isso mais parece uma viagem de ácido’ [risos]. E olha que eu nunca usei essas coisas. Mas minha psiquiatra comentou uma vez que essa sensação de bem-estar que é produzida pelas drogas, é bem parecida com esse meu estado, a diferença é que eu não estou anestesiada. (THEREZA).

Os elementos narrados pelos informantes podem, segundo determinada perspectiva, ser qualificados como elementos religiosos, contudo, eles não são tratados como tais nos relatos aqui analisados. Todos os informantes se denominam, após à quase-morte, como sem religião. Entretanto, todos utilizam-se de elementos místicos, como a ideia de “energia”, de um “ser de luz” ou “uma ordem cósmica” para descrever suas atuais percepções da morte, da vida e da transcendência. Nesse sentido, os sentidos e significados são contextuais.

Evidencia-se esse aspecto, quando Pietro descreve sua atual percepção de Deus, a qual, a priori, não está embasada numa ideia religiosa institucional:

Não se trata de espiritismo nem nada disso. É energia mesmo. Eu não tenho religião, mas sei da existência da energia das pessoas. A física quântica estuda isso. Quando meus familiares chegaram perto de mim, eu despertei do coma. A energia das pessoas é incrível. E sei que foi essa energia está em todo lugar que me colocou no eixo. Eu senti isso quando acordei do coma e sinto até hoje. (PIETRO).

Pietro, em sua narrativa, consegue evidenciar como se estabeleceu a sua nova relação com a divindade após experiência, e como ela se dava antes da quase-morte:

Mesmo antes de eu entrar em coma e chegar ao hospital, eu só pensava nele, em Deus. Eu sabia que existia uma força me segurando ali, para que eu não fosse embora. Na hora eu só pedia para ficar, acreditei na força maior e sabia que iria acontecer o melhor. Mas eu queria ficar. Eu só repetia para mim mesmo: não quero ir, não quero ir... (PIETRO).

Quando Pietro fala que a “energia o colocou no eixo”, evidencia-se que “essa energia” é considerada superior, e foi a responsável por conduzi-lo ao equilíbrio. De fato, esse auxílio “superior” está presente não apenas no discurso de Pietro, mas igualmente no de Igor:

Nunca fui de acreditar nessas coisas de vida após a morte, esoterismo, espiritualidade... nada. Na verdade, nunca fui de pensar sobre essas coisas. Só depois que tive a experiência [de quase-morte] comecei a querer compreender esse mundo. [...] eu senti felicidade. Foi essa sensação. Uma felicidade sem motivos. Não era porque eu estava vivo nem nada. Era uma felicidade mais além, que ia além de mim. Era uma sensação de plenitude, isso define bem. (IGOR).

Nesse sentido, as descrições das sensações e percepções dos informantes ganham um papel central na composição das narrativas compartilhadas com os familiares. A linguagem é o único meio de propagação da experiência vivida, é ela a responsável por comunicar à família nuclear não apenas as descrições da quase-morte, mas, sobretudo, a existência da nova pessoa estabelecida a partir dali em diante.

A comunicação das novas concepções estabelecidas após a quase-morte, podem ganhar uma força de ação própria. Os pais de Igor, por exemplo, após a experiência do filho, reavaliaram suas percepções de mundo. Como evidenciam no relato abaixo:

Não é fácil para ninguém pensar em perder um filho. Passar por isso gerou uma aflição terrível. Mas como tendo a ver o lado bom das coisas, eu acho que essa experiência veio para mudar nossa família. Quando a gente se vê na iminência de perder um filho, um ente que a gente ama tanto a ponto de dar a própria vida em troca, a gente reavalia tudo. [...] é como se as bases da nossa família tenham ficado mais sólidas. Porque tudo o que veio depois, veio como um ensinamento. Igor se transformou, eu me transformei, Carlos [marido e pai de Igor] se transformou. Eu acho que é porque sou mãe, acho que a gente sente mais por isso. Mesmo não sendo eu que tenha passado por tudo, eu sei o que meu filho passou. (BERNARDETE, MÃE DE IGOR).

Rapaz, eu vou te dizer. Depois disso, eu comecei a repensar as coisas, fiquei com uma pulga atrás da orelha. Porque se fosse com outra pessoa ou um filho de um amigo, a gente não pensa muito. A gente sente, claro, mas não sente forte, porque não é um dos nossos. Mas quando é o filho da gente que diz que morreu, que viu tudo, e voltou para contar, o negócio é outro. [...] eu acho é que a gente tem que se dedicar à família. Se tem algo mais do que o aqui, a mais que essa realidade, tudo bem..., mas eu acho que o segredo está no melhor que a gente consegue fazer no agora. (CARLOS, PAI DE IGOR).

Lévi-Strauss, ao ser questionado nos anos de 1960, numa entrevista a Georges Charbonnier (1989), defendeu a linguagem como um fato cultural, por excelência, baseado em dois motivos: (1) “porque ela é uma parte da cultura”; e, (2) “porque é um instrumento essencial, o meio privilegiado através do qual assimilamos a cultura de nosso grupo”<sup>126</sup>.

<sup>126</sup> Lévi-Strauss, ao ser questionado por Charbonnier, sobre qual seria o signo mais representativo da cultura, responde: “[...] um de meus objetivos essenciais sempre foi colocar a linha de demarcação entre cultura e natureza não nos utensílios, mas na linguagem articulada. É aí que acontece verdadeiramente o salto; suponha que encontremos, em um planeta desconhecido seres que fabricam utensílios; não teríamos só por esse fato a segurança de que pertencem à ordem da humanidade. [...], mas imagine que encontrássemos seres vivos que tivessem uma língua tão diferente da nossa quanto se queira, mas que seria passível de tradução em nossa linguagem, portanto, seres com os quais poderíamos nos comunicar...” (1989, p. 137).

Durante os almoços em família, é sabido que os atos de ouvir e falar se intensificam. Em sua maioria, fala-se alto e escuta-se pouco. O que não se deu diferentemente nos almoços observados de Thereza, Carmem e Manuel. Mesmo idênticos aos de qualquer família de classe média brasileira, algumas particularidades podem ser ressaltadas, como por exemplo, o esforço que todos faziam para que tudo saísse nos mínimos detalhes. Evidentemente que minha presença influenciou diretamente tal aspecto, mas também percebi, a partir de suas falas, a priorização do bem-estar alheio como uma preocupação constante, suscitando que essa preocupação iria além de minha presença ali, como pode ser, posteriormente, evidenciado nos relatos dos familiares ao destacarem esse aspecto. Desse modo, não eram apenas narrativas, eram fatos e ações reais<sup>127</sup>.

Pude compreender isso, apenas algum tempo depois, quando Manuel questionou-me: “Arlindo, o que tu achas da minha família?”. Eu respondi-lhe que era muito simpática e agradável. Manuel, então, expressou-se da seguinte forma, em tom de brincadeira: “tem um amigo meu, que brinca quando vem almoçar aqui, que meus encontros parecem de novela, porque estão todos sorrindo e, no final, não acaba em briga”. Embora, brincando, Manuel, sem querer, revelou algo significativo: realmente, o nível de conflito ali é baixo. Mas qual era a relação então entre a falta de conflito familiar e a experiência de quase-morte?

Ainda que relatada de forma irônica por Manuel, essa aparente “inexistência” de conflitos, apresenta-se como um aspecto relevante. Evidentemente, que certo grau de conflito sempre estará presente nas relações humanas. E, nesse sentido, possivelmente, a “inexistência de conflitos” seja apenas uma baixa incidência desse aspecto neste contexto, a qual advém da comparação entre a dinâmica familiar de *antes* e *depois* da quase-morte. A dinâmica familiar compartilhada pelos informantes *antes* da experiência é considerada negativa, e a atual é classificada como positiva, mais sólida e feliz.

Em outras palavras, os informantes podem simplesmente estar indicando que a qualidade de vida relativa à organização familiar, *após* à quase-morte, apresenta-se de forma menos conflituosa, apenas isso<sup>128</sup>. De toda forma, não presenciei nenhuma briga ou discussão,

---

<sup>127</sup> Como colocou Melman (1992) parafraseando Mauss, “quando os laços são reais, os atos devem ser simbólicos; quando os laços são simbólicos, os atos podem ser reais”. (MELMAN, 1992, pp. 41-56).

<sup>128</sup> Partindo do pressuposto de que as relações humanas são pautadas pela dinâmica entre conflito e controle, como acreditava Freud, por exemplo, onde a repressão e redireção de impulsos básicos habitam tanto a esfera social quanto à mental, podemos observar que os informantes não vivem com seus familiares fora dessa dinâmica. Assim, por exemplo, Thereza é divorciada, e, continua, mesmo *após* à experiência de quase-morte, mantendo uma relação conflituosa com o ex-marido, ao qual, em decorrência, não teve acesso. Desse modo, o baixo índice de conflito não quer dizer inexistência de tal aspecto. A vida social, e, conseqüentemente, o controle cultural lançam mão de

o que seria corriqueiro em encontros de família. Provavelmente, isso corresponda a algo que é comum no discurso dos informantes aqui descritos como: “a preocupação com as coisas simples”, estabelecida *após* à experiência de quase-morte. Mas também, porque essa preocupação seja entendida por eles como um “tipo ideal”, o qual serve como modelo, onde o conflito deve ser evitado e a harmonia deve ser aspirada.

De todo modo, minha interpretação não tem intensão de exagerar a estabilidade e a aparente coerência das relações familiares dos meus informantes. Indo além da crença na estabilidade ou falta de conflito, podemos estar diante apenas de uma “mudança” ou “transferência” do conflito neste contexto, ou, ainda, meramente, o nível de tolerância nas relações familiares tenha aumentado diante de uma situação de reavaliação de sentidos e valores, como foi a quase-morte. E, diante disso, os níveis de ansiedade, medo e angústia tenham diminuído, uma vez que existe um esforço por parte dos informantes em harmonizar as relações<sup>129</sup>.

A mudança no estilo de vida foi destacada como a responsável pelo estabelecimento de uma melhor qualidade de vida no que tange às relações familiares. Como descreve Manuel:

Depois da EQM, eu fiquei mais, como posso dizer, mais... sensível. Minha esposa sempre comenta isso: ‘Manuel ficou um bobão, não sabe mais dizer não’. Na verdade, é que eu não me preocupo com as coisas chatas da vida. Não me aperreio com as bobagens, sabe?! Seja com o trânsito, gente mal-educada, gente chata, estou fora disso. Eu quero estar bem para minha família, para os companheiros de trabalho... E isso não é ser besta nem nada, é só focar no que importa de verdade. A gente perde muito tempo com bobagens, se o cara está com a cabeça boa, tudo fica bem. (Manuel).

Manuel descreve em termos êmicos a constituição de seu novo comportamento. A sua descrição ecoa numa argumentação desenvolvida por Descola (2005), a qual traduz em termos éticos a fala de Manuel, mas não apenas a dele, como pudemos ver em citações anteriores:

Lembremos então que os modos de identificação não são modelos culturais ou *habitus* localmente dominantes, mas esquemas de integração da experiência que permitem estruturar de modo seletivo o fluxo da percepção e a relação com o outro por meio do estabelecimento das semelhanças e das diferenças entre as coisas a partir dos recursos idênticos que cada um carrega consigo: um corpo e uma intencionalidade. (DESCOLA, 2005, p. 322).

---

relações que envolvem conflitos, ansiedades e medos. Todavia, a questão relevante é a relativização do que é compreendido como conflituoso, culturalmente falando, uma vez que “[...] conflitos e dramas emocionais que são provavelmente universais na experiência humana e, no entanto, em nossa sociedade podem ser abertamente atuados apenas por pacientes psiquiátricos, podem, em outras sociedades, se transformarem em um foco de prática ritual e convenção cultural.” (KEESING, 2014, p. 88).

<sup>129</sup> Longe de qualquer inocência antropológica, sei das teias de relações nas quais estão inseridos meus informantes. Não quero que a análise aqui desenvolvida, sugira interpretações restritas a um estereótipo enganoso de um todo integrado e único, onde impere uma falsa estabilidade.

Desse modo, o sentido de família, de lar e de relacionamento são reavaliados após à experiência, e ao que parece, os aspectos positivos são intensificados, abrangendo tanto as visões transcendentais suscitadas pela quase-morte, bem como os sentidos práticos cotidianos. Provavelmente, os modos de identificação, destacados por Descola (2005), são compartilhados pelos informantes e seus familiares, integrando-os num todo, o qual é ordenado baseado nas semelhanças integrativas suscitadas pela experiência de quase-morte<sup>130</sup>.

Indo além na discussão, durante um almoço com Thereza e sua família, pude perceber que a família, dependendo do contexto sociocultural, pode assumir variadas funções. Thereza, ao reconfigurar sua percepção, após à EQM, colocou-se no tempo presente, conseguindo enxergar o que cada membro de sua família necessita, onde atos, antes considerados ordinários, tornam-se essenciais e fundantes da atual realidade familiar, na qual o amor, a dedicação, a atenção, o cuidado e o ouvir são gestos e atos considerados por Thereza, quanto por Carmem e Manuel, como formas mais positivas e pacíficas de ver e estar presente no mundo.

De modo análogo, nos relatos de Pietro, tal aspecto aparece, sendo, ainda, destacado em forma de modelos cosmológicos de como se deve ser. Por exemplo, quando ele destaca, ao descrever como acordou do coma, que seu primeiro impulso foi perceber que precisava amar as outras pessoas:

[...] a amar as outras pessoas e a me amar. Essa certeza eu tive desde o começo. Foi quando eu vi que a sala estava ficando mais clara, e foi ficando cada vez mais clara, que chegou a um ponto de eu não conseguir enxergar mais nada de tão clara. Aí foi quando eu senti que alguém me abraçou por trás e me falou no ouvido: ‘Sua missão ainda não terminou, tudo isso que você está pensando precisa ser colocado em prática’. Cara, essa voz ecoa até hoje na minha cabeça. É como se eu escutasse essa voz sempre. [...] acredito que pode ter sido algo bom, porque eu acredito que temos sempre algo que nos protege. Naquele momento eu entendi tudo que estava acontecendo comigo. Aqueles porquês que a gente não entende, sabe?! [...] eu me transformei em outro cara. Sei agora o que importa e o que é melhor para mim. Entendi que as pessoas que estão ao meu redor são importantes sim. E que eu tenho que fazer o meu melhor. Porque as energias estão aí, elas envolvem todo mundo. A gente é que não está atento a isso. Foi isso que eu senti. (PIETRO).

Para os informantes, o dia em que se deu a experiência de quase-morte, é lembrado como um acontecimento particular, mas acima de tudo revelador. Thereza, Pietro e Manuel, descrevem isso da seguinte forma:

---

<sup>130</sup> Sobre esse aspecto, por exemplo, segundo Keesing (2014), “quando aprendemos o que uma palavra significa, é com referência à maneira como outras pessoas presumivelmente a estão usando e compreendendo. O conhecimento que temos de nossa cultura compreende nosso modelo desse código que está sendo usado em nossa comunidade. Enquanto nossa memória compreende o conhecimento do particular, de experiências e eventos, o conhecimento cultural é generalizado. Ele compreende princípios, significados e ‘regras’ construídas como teorias a partir de experiências específicas.” (KEESING, 2014, p. 80).

Para mim é difícil narrar em palavras o que vivi, é muita emoção envolvida<sup>131</sup>. Eu lembro e sinto na pele. No meu corpo. Parece que vem de dentro para fora. Não é algo de fora para dentro, é o contrário, entende?! Por isso que é forte, por isso que quem passa pelo que eu passei não esquece nunca. Porque é sensação. (THEREZA).

Arlindo, a EQM mudou minha vida, hoje eu sou mais tranquilo com os problemas. Não estou nem aí para o futuro, faço minha parte, é claro. Mas ficar ansioso e tudo àquilo de ruim, não mais, cara. Eu entendi isso. Uma pena nossa sociedade não entender isso. Hoje eu sei que o que passei foi para me mudar para melhor. (PIETRO).

É àquela sensação de felicidade que tive na hora que recebi outra chance para viver, ninguém vai tirar de mim. Te digo, se todo mundo pudesse viver o que eu vivi iam entender do que eu estou falando. No fundo, eu acho que o mundo está tão violento por causa disso, porque a gente precisa valorizar as coisas pequenas do dia-dia e não ficar se achando um deus que pode pisar nos outros. Nada disso, cara. A gente não controla nada, tem uma força que sabe de tudo. Os caras chamam de deus. Mas não existe isso não, o que existe é a fé do cara. E a vontade de viver bem e da melhor forma. (MANUEL).

Nos discursos, acima, alguns dos elementos que operam na confecção da nova visão de mundo após à quase-morte podem ser observados. Como dito antes, os sentimentos e sensações são a base da reflexividade dos informantes. Após à experiência de quase-morte, eles não mais compreendem a morte como o fim da vida, a morte tornou-se um estágio ou etapa de uma vida que não acaba com a morte do corpo. De certo modo, essa concepção já fora intuída nas primeiras entrevistas, quando Thereza, por exemplo, contou-me como se sentiu logo após acordar, ainda no hospital:

[...] quando eu acordei [da EQM], tive a sensação de que havia dormido mil anos, não me sentia cansada nem nada. Eu me sentia como uma garota, me sentia leve. E meus pensamentos estavam a mil. Eu sabia exatamente de tudo o que havia acontecido até àquele momento. Não tive um apagão, não esqueci quem eu era, onde estava ou o que havia acontecido. Nada disso, eu lembrava de tudo, exatamente tudo. [...] sabia que dali em diante tudo seria diferente. E o mais sensacional, eu que havia descoberto a coisa mais incrível da minha vida: nada se acaba. (THEREZA).

Essa concepção de Thereza, de que “nada se acaba”, parece ter sido igualmente internalizada pelos demais informantes. A ideia da morte como o fim, não aparece em seus atuais discursos. Ao compreenderem a morte *sem medo*, apenas como uma etapa da própria vida, os informantes quase sempre utilizam como justificativa uma “revelação”, na qual tiveram contato durante à experiência, e que os conscientizou do verdadeiro sentido de suas existências.

Por sua vez, a justificativa de tal ideia nunca vem atrelada à concepção da quase-morte em seu sentido clínico estrito, a qual consiste na ideia de que morreram temporariamente, porém

---

<sup>131</sup> Não posso deixar de destacar a seguinte passagem levistraussiana: “o dia em que resolvermos o problema do nascimento da linguagem, teremos compreendido como a cultura pode inserir-se na natureza, e como a passagem de uma ordem para outra pôde se produzir.” (CHARBONNIER; LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 141).

suas mortes foram revertidas, mas, sim, na concepção de que a experiência de quase-morte é uma janela de acesso para a tomada de consciência de si, das coisas e do mundo.

Thalita descreveu esse aspecto, quando relatou o que sentiu durante a sua quase-morte:

[...] um filme passou pela minha cabeça. Eu pensei: ‘Não posso acreditar que isso está acontecendo comigo’. Lembrei da minha vida toda, das coisas que eu havia feito e tinha por fazer. Do meu casamento, do meu noivo, da minha família... eu só tive vontade de chorar na hora. Mas me veio uma paz tão grande, e junto veio uma certeza de que tudo daria certo. De que eu nasci para ser feliz. [...] sei que foi algo superior que me serviu de lição. Meio que aconteceu para me chacoalhar. Para que eu acordasse para realidade. [...] eu não tenho religião. Minha família não é religiosa, vamos a casamentos, batizados, essas coisas. [...] eu acho realmente que foi um alerta da vida para mim. Um alerta não, uma lição, uma oportunidade para eu me conhecer melhor. (THALITA).

Nesse sentido, possivelmente o que Thalita queria dizer, é que essa experiência a tocou em todos os aspectos de sua vida. Segundo Bateson (2008), isso poderia ser tratado como uma experiência holística, à qual modela segundo padrões da cultura compartilhados. Segundo ele, animais, plantas ou comunidades “[...] compõe-se de unidades cujas propriedades são de certo modo *padronizadas* por sua posição na organização como um todo.” (BATESON, 2008, p. 167-168).

Em outras palavras, numa experiência holística é natural, até certo ponto, a “revisão” dos padrões organizativos por parte dos envolvidos, uma vez que, segundo Bateson (2008), as consequências da cultura em relação aos sistemas de pensamento das pessoas não são tão claras, mas “[...] o fato de as circunstâncias da vida de um homem afetarem o *conteúdo* do seu pensamento é bastante evidente [...]” (BATESON, 2008, p. 168).

Possivelmente, é nesse sentido que se dá a socialização do novo modo de ser dos informantes entre os seus familiares. Em termos batesonianos, os informantes ao demonstrarem novos padrões de pensamentos, após à quase-morte, afetam os conteúdos compartilhados pelos seus familiares. De tal modo, a quase-morte como fenômeno cultural também influencia a vida dos familiares dos informantes, mesmo que de forma menos enfática e evidente.

Essa possibilidade faz parte das potencialidades humanas. A empatia é uma delas, já que certos eventos e cadeias de acontecimentos podem afetar a “organização das emoções”, como descrito por Bateson na seguinte assertiva:

Um ser humano chega ao mundo com potencialidades e tendências que podem ser desenvolvidas em várias direções, e é perfeitamente possível que indivíduos diferentes tenham potencialidades diferentes. A cultura em que ele nasce enfatiza algumas de suas potencialidades e suprime outras, além de atuar seletivamente, favorecendo os indivíduos mais bem-dotados com as potencialidades preferidas na cultura e

discriminando os que apresentam tendências estranhas. Dessa maneira a cultura padroniza a organização das emoções. (BATESON, 2008, p. 169).

Desse modo, é que se constroem as formas de subjetivação com elementos compartilhados. Essas formas de subjetivação, a partir de perspectivas individuais, podem revelar contextos culturais. Nos discursos, acima, observamos a verbalização de representações mentais particulares, mas que de modo algum estão desvinculadas de seus contextos socioculturais.

Assim, as representações, além de revelar o que dizem os informantes, elas atuam no mundo social, não apenas compondo narrativas, mas também constituindo o modo como as pessoas se veem, se pensam, refletem e agem sobre às outras.

É sobre esse ponto que irei tratar na próxima seção.

## 7 ASPECTOS PRAGMÁTICOS PARTE III: CULTURA E SOCIABILIDADE

### 7.1 A NOÇÃO DE PESSOA: TODA EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL É TAMBÉM UMA EXPERIÊNCIA COLETIVA

Na antropologia contemporânea, quando se fala da noção de pessoa, de modo geral, fala-se de como os humanos se representam nos variados contextos socioculturais<sup>132</sup>. A noção de pessoa, como categoria epistemológica, mostrou-se quase sempre proveitosa, servindo como instrumento para entender como se organiza o conjunto das experiências ideacionais.

Esta noção será utilizada neste capítulo como uma categoria analítica, tanto com base em seu sentido êmico, como em seu sentido ético. Como tal, a noção de pessoa está aqui atrelada ao modo de como os informantes se veem e se representam. Este modo, segundo minha interpretação, evidencia mais seus estilos de subjetivação compartilhados e menos a noção ritual da construção de pessoa.

Como categoria analítica, a noção de pessoa está presente na produção do conhecimento antropológico desde o século passado. Marcel Mauss (2003 [1938]), considerado como o representante mais significativo, foi responsável por introduzir a ideia de pessoa como categoria do espírito humano. Esta ideia, de modo geral, consiste em perceber como categorias, compreendidas como coletivas, individualizavam-se.

Em outras palavras, a preocupação de Mauss era compreender como as categorias do espírito humano se distinguem individualmente como pessoa humana<sup>133</sup>. De certo modo, esta preocupação permaneceu na antropologia, com leves modulações, enfatizando às representações que as pessoas fazem de si como ser único e singular num contexto coletivo.

Nas palavras do próprio Mauss (2003), seu objetivo é:

[...] oferecer, bruscamente, um catálogo das formas que a noção adquiriu em diversos pontos, e mostrar de que maneira ela acabou por ganhar corpo, matéria, forma, arestas, e isto até nossos tempos, quando ela finalmente tornou-se clara, nítida, em nossas civilizações (nas ocidentais muito recentemente) e não ainda em todas. (MAUSS, 2003, p.370).

Geertz (2008) defende que o que é empiricamente comum não é necessariamente empiricamente universal e, portanto, não pode ser tomado como base ou traço constituinte de

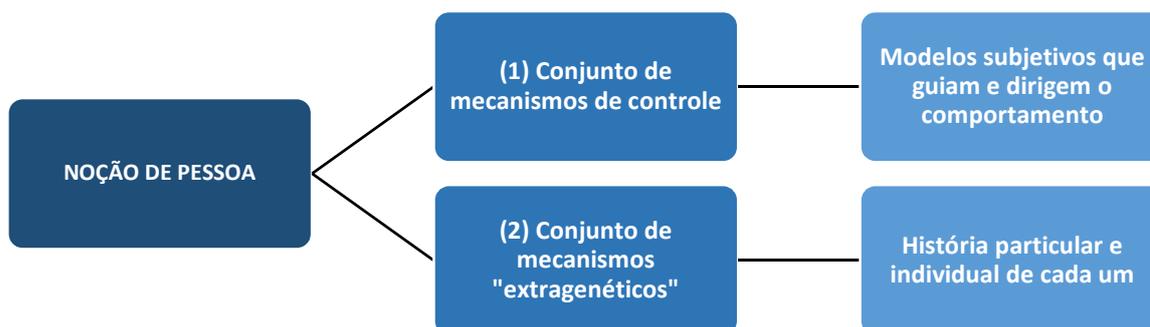
<sup>132</sup> A noção de pessoa entendida como categoria analítica, não é uma abordagem nova na antropologia. Temos Leenhardt (1971 [1947]) e sua análise sobre a pessoa e o mito no mundo melanésio.

<sup>133</sup> Com esse estopim inicial, originou-se uma série de trabalhos como os de Leenhardt (1971); Dumont (1993); Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979); Carneiro da Cunha (1979); Goldman (1996), só para citar os ditos clássicos, de fora e do Brasil.

uma natureza humana universal. Essa concepção, de modo geral, nos adverte para a necessidade de procurar relações sistêmicas, ou seja, relações para além de fenômenos similares. Por isso, a preocupação com buscar relações dentro de um mesmo sistema: a universalidade dos relatos em termos de imagens e símbolos de diferentes pessoas, na qual, pode-se revelar a sistematicidade do fenômeno da experiência de quase-morte.

Nesse sentido, utilizarei duas ideias propostas por Geertz (2008), como pano de fundo, para pensar inicialmente como os informantes constituem êmicamente a noção de pessoa. A primeira ideia consiste em pensá-la como: (1) um “conjunto de mecanismos de controle” que guiam e dirigem o comportamento, os quais constituem modelos subjetivos e não apenas “padrões concretos de comportamento”; e, (2) referindo-se à dependência humana para com mecanismos considerados como “extragenéticos”, ou seja, a história individual e particular de cada pessoa, a qual, igualmente, pode ser considerada como organizadora de comportamentos. Como demonstra a ilustração abaixo:

**FIGURA 15 – Modelo 1 da noção de pessoa.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Ao dizer isso, podemos argumentar que os símbolos são os responsáveis, mas não apenas eles, pelos mecanismos de controle. Neste contexto, no sentido geertziano, símbolos são aqui entendidos como “[...] qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência” (GEERTZ, 2008, p. 33). Esses símbolos seriam compartilhados desde o nascimento até a morte, outros sendo construídos e ensinados, outros, esquecidos. O uso dos símbolos serve, por exemplo, para orientar às pessoas no curso dos acontecimentos da vida cotidiana.

Para Geertz, de modo geral, a cultura é a base da existência humana. Ao simbolizar, homem dá forma à sua experiência<sup>134</sup>, de tal modo, que

Todo o processo de criação da capacidade do homem moderno de produzir e usar a cultura, seu atributo mental mais destacado, é conceitualizado como sendo uma mudança quantitativa marginal, que deu origem a uma diferença qualitativa radical [...] (GEERTZ, 2008, p.46).

Há antropólogos, como Goldman (1996), que defendem que a noção de pessoa é uma questão central, e está presente em todo e qualquer estudo antropológico. De certo modo, isso é uma realidade, uma vez que a questão, possivelmente, seja como a antropologia pode dar conta dessa categoria, e se a noção igualmente faz sentido para os informantes. O que posso argumentar, é que a noção de pessoa tende a variar conforme a cultura estudada, sendo sua constituição dependente das variações socioculturais<sup>135</sup>.

A história da antropologia demonstra que a nossa disciplina já catalogou, analisou e descreveu como, em diferentes culturas, a noção de si, mesmo que não explicitamente, é construída, vivida e percebida<sup>136</sup>. A noção de pessoa descrita pelos informantes, aparentemente embasa-se numa concepção transcendente de pessoa, e é o que demonstrarei no decorrer do capítulo.

Como dito, essa noção é abordada aqui a partir de dois aspectos: (1) o aspecto *ético* da noção de pessoa, que consiste numa categoria de análise antropológica; e (2) o aspecto *êmico*, advindo da noção de pessoa que os próprios informantes constroem de si mesmos e dos outros, aparecendo em expressões como “nosso ser”, a “nossa consciência” e “o nosso eu maior”. Como descreve o esquema abaixo:

**FIGURA 16 – Modelo 2 da noção de pessoa.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

<sup>134</sup> Como bem elucidada neste trecho: “[...] quando atribuímos uma mente a um organismo, não estamos falando das ações do organismo nem de seus produtos *per se*, mas sobre suas capacidades e propensões, sua disposição de executar certos tipos de ações e produzir certas espécies de produtos, uma capacidade e uma propensão que inferimos, naturalmente, a partir do fato de que ele às vezes executa tais ações e produz tais produtos” (GEERTZ, 2008, p. 44).

<sup>135</sup> Ver Carneiro da Cunha (1979).

<sup>136</sup> Ver Erickson (2015).

A noção de pessoa que aqui desenvolvo, advém da relação de ambos aspectos - ético eêmico -, advindo este último, de sínteses cosmológicas particulares, expressas nas narrativas dos informantes. Delas, então, analiso a constituição da “forma moderna da pessoa”, como definiu Mauss (2003), é estabelecida por eles.

## 7.2 A NOÇÃO DE PESSOA: FATO SOCIAL TOTAL E COSMOLOGIA<sup>137</sup>

Segundo Mauss (2003), os fatos sociais dão sentido à realidade. Como fatos de significados, os fatos sociais, podem ser compreendidos como fenômenos sociais; e o antropólogo, ao organizá-los sistematicamente em categorias e classificações, pode compreender a lógica interna desses fenômenos.

Um fato social total, segundo a definição de Mauss (2003), pode ser compreendido como um fenômeno que envolve diferentes dimensões contíguas de uma determinada realidade, sejam elas dimensões sociais, individuais, psicológicas e físicas. Elas estão tão imbricadas que não podem ser distinguidas num fato social total, onde representações e práticas são dimensões da mesma pessoa simbólica.

Para Mauss, um fato social integra uma totalidade numa sociedade. Todo fato social ao influenciar as categorias de apreensão do mundo compartilhadas socialmente, é considerado um fato social total. Explicá-los, é demonstrar suas múltiplas relações, explicitando seus sentidos e aplicações na realidade das pessoas, a fim de encontrar o “tecido real, vivo e ideal” de uma sociedade, como acreditava Mauss.

Ao entender que todo fenômeno social tem por consequência uma representação coletiva, Mauss demonstra a constituição da sociedade, e deixa evidente a importância do simbólico. Nesse sentido, as expressões coletivas são uma categoria importante para o seu pensamento.

Segundo Brumana (1983), Mauss transcendeu a observação empírica, buscando atingir realidades mais profundas, por duas razões: (1) porque Mauss foca nas características inconscientes dos princípios analisados, neste caso, o inconsciente comum de reconhecimento do outro, ou seja, para que as trocas existam, é preciso um reconhecimento do outro como

---

<sup>137</sup> Como destacou Herzfeld (2014), e com o qual concordo: “a cosmologia e a história podem ser interpretadas como versões duráveis de estrutura e ação, respectivamente. Em algum momento dado, a cosmologia fornece uma visão da interpretação corrente da verdade absoluta. Ela é representada como estática. Quando ela incorpora o tempo, ela pode desenvolver um modelo cíclico ou teleológico.” (HERZFELD, 2014, p. 267).

alguém que receberá algo; e, (2) porque há uma contiguidade entre fenômenos sociais e linguísticos.

Com base nisso, ao que pude observar, os informantes demonstram que suas experiências individuais de quase-morte necessitam de categorias coletivas para ganhar sentido compartilhado, uma vez que estamos lidando com narrativas como vimos no capítulo V. Neste caso, as categorias compartilhadas com a família em primeira instância e com a sociedade num sentido mais amplo, demonstram como a experiência de quase-morte é percebida e agenciada tanto pelos informantes como pelos familiares.

O que quero dizer, baseado em Mauss (2003), é que os informantes precisam da vida concreta para simbolizar suas experiências de quase-morte. Se nos esforçarmos em compreender a quase-morte em termos maussianos, iremos percebê-la como um fato de significação, onde se estabelece a compreensão do ordenamento social com suas regras, composição e cadeia sintagmática. De toda forma, é sabido que significar também é a possibilidade de articular novas realidades, então, todo fato social tem atributos arbitrários<sup>138</sup>.

Nesse sentido, as categorias de pensamento para Mauss são consideradas como sociais e históricas, e pensá-las dessa maneira supera a velha oposição epistemológica entre apriorismo e empirismo. Mauss, a fim de dar nova organização a tal problemática, coloca no jogo o caráter histórico e social do pensamento. De tal modo, as narrativas dos informantes apresentam-se como relatos de experiências individuais, mas sua compreensão é compartilhada coletivamente, onde as categorias de pensamento utilizadas para narrar e descrever tais experiências são socialmente compartilhadas, às quais tornam as narrativas inteligíveis.

Não é à toa que Lévi-Strauss (2003) considera Mauss como um precursor intuitivo das estruturas, especificamente, seu trabalho sobre a reciprocidade e o dom. Mauss, ao evidenciar as micro-interações que governam as trocas, abriu margem para uma série de interpretações possíveis sobre leis gerais, totalidades e organização humanas. A diferença básica entre ele e Lévi-Strauss, é que o primeiro pautou suas observações a partir das interações concretas, às quais podem ser vistas; e Lévi-Strauss não, seu interesse era na lógica interna das estruturas.

Viveiros de Castro (1984), ao analisar a ideia de morte e pessoa na sociedade araweté, teve que lidar com a predominância da *palavra*, do discurso araweté, sobre a ação ritual: nessa

---

<sup>138</sup> Em *Sociologia e antropologia*, Mauss diz “na maioria das representações coletivas, já não se trata de uma representação única de uma única coisa, e sim de uma representação escolhida arbitrariamente, ou mais ou menos arbitrariamente, para significar outras e comandar práticas” (2003, p. 328).

sociedade, “tudo é palavra”, como o próprio autor descreveu. Dessa característica, um questionamento aparece como ponto central na discussão de Viveiros de Castro: “de modo mais geral, o que fazer com esta preponderância do discurso sobre a instituição, da palavra sobre a ação ritual, da série cosmológica sobre a série sociológica?” (1984, p. 56).

Com as devidas proporções, podemos conceber que essa questão também pode ser colocada em perspectiva, no contexto etnográfico aqui analisado. Como observado, desde o capítulo I, existe uma predominância do discurso e da cosmologia entre os informantes, ainda que, imersos em contexto sociais e instituições, como a família, por exemplo. Contudo, as representações de suas quase-mortes pulverizam às antigas representações que compartilham, antes da experiência. O que, conseqüentemente, *cosmologizou*, se assim podemos definir, suas visões de mundo. Como observou Herzfeld (2014),

É importante saber como as pessoas realmente usam as cosmologias e as suas representações. Estas últimas podem ser bastante subversivas, e de maneiras tão cotidianas quanto universais: considere-se, por exemplo, a reestruturação das ideias sobre a divindade que está necessariamente implicada nas formas da blasfêmia. [...] o seu solo comum ressalta as diferenças que os dividem. (HERZFELD, 2014, p. 264).

Em outras palavras, os sentidos compartilhados anteriormente à experiência de quase-morte *vinham de fora* (das instituições e dos papéis sociais), e, ao que parece, ganham novos sentidos, após a quase-morte, sendo eles então significados de *dentro para fora*.

Em outras palavras, o que quero dizer é que, após à experiência, os novos sentidos estabelecidos pelos informantes são embasados em sentidos particulares pautados na e pela quase-morte experienciada, onde então, há uma exacerbação da *interioridade* e da *auto reflexividade*. De modo análogo, ao que se passa entre os araweté, descritos por Viveiros de Castro (1984).

O que foi dito acima, descrito em termos *éticos*, pode ser evidenciado quando Pietro descreve os sentimentos que experimentou durante e após a experiência de quase-morte:

[...] eu sabia que havia aprendido algo, mas não sabia o que havia acontecido comigo. Porque eu tinha sentido àquilo tudo e tinha visto àquela luz que veio e me envolveu. [...] veio um filme na minha cabeça de como a vida é incrível. Amar as outras pessoas e a me amar. [...] quando acordei do coma, eu só pensava que eu devia perdoar quem já me fez mal. Só isso, perdoar e aceitar as pessoas como elas são. (PIETRO).

Concomitantemente à Carmem, quando enfatiza sua interioridade e os sentimentos decorrentes da EQM:

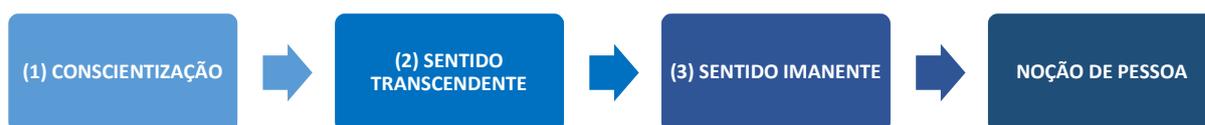
[...] minha vida mudou. Sou outra mulher, sou outra Carmem. Eu vejo o mundo com os olhos de quem sabe que nada acaba. E te digo mais, isso não é porque eu era espírita.

Até porque eu não sou mais. [...] o que eu senti foi uma miscelânea de sensações boas. A sensação de que tudo vai ficar bem e que o mundo tem uma ordem, que tudo tem um comando. E tudo acontece na hora certa e como deve ser. (CARMEM).

Consequentemente, a noção de pessoa dos informantes pode ser entendida com base em três aspectos fundantes: (1) a descoberta ou *conscientização* de um “novo eu”, este sendo entendido como verdadeiro e universal; (2) *um sentido transcendente*, o qual se constitui essencialmente pela e na experiência de quase-morte; e, (3) *um sentido imanente*, o qual se constrói na relação dos informantes com a vida e seus aspectos relacionais.

A noção de pessoa desenvolvida pelos informantes é baseada nesses três pilares relacionais; e a conscientização de um “novo eu”, ao que parece, resulta da conjunção de uma ideia de mundo transcendente e imanente, os quais se integram à *noção de pessoa* estabelecida pelos informantes. Como pode ser observado na ilustração a seguir:

**FIGURA 17 – Os três pilares relacionais da noção de pessoa.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

De modo mais específico, o *sentido transcendente* refere-se ao caráter divino ou transcendental que ganham as coisas, o mundo e os próprio informantes, e o *imanente*, consiste na compreensão do sentido da vida na própria vida, consistindo em viver “o aqui e o agora” da melhor forma possível. De tal modo que, para os informantes, a vida ganha um caráter transcendente, e a ação dessa conscientização na vida torna-se valorizada.

Em tais narrativas, podemos observar que, em primeiro plano, a quase-morte aparece como um estopim, como gênese e pedra-de-toque para a configuração de uma nova noção de pessoa (ou modo de ser). Essa noção é compreendida como melhor que a anteriormente concebida, porque ela abarca um novo sentido de vida, das coisas, e, principalmente, um sentido particular de se estar no mundo. Isto pode ser observado quando os informantes se referem ao que sentiram e perceberam logo após acordar de suas experiências de quase-morte:

[...] quando eu acordei [após a EQM], tive a sensação de que havia dormido mil anos, não me sentia cansada nem nada. [...] eu sabia exatamente de tudo o que havia acontecido até àquele momento. Não tive um apagão, não esqueci quem eu era, onde estava ou o que tinha acontecido. Nada disso, eu lembrava de tudo, exatamente tudo. Sabia que tive uma complicação na cirurgia e tudo mais. E sabia que dali em diante tudo seria diferente. E o mais sensacional, eu que havia descoberto a coisa mais incrível da minha vida: nada se acaba. (THEREZA).

[...] sim, permanece até hoje essa compreensão da existência que tive, que estamos todos ligados. E sabe a sensação que vem junto? É a de que é preciso espalhar isso por onde eu for. Buscar a integração e a harmonia. Cheguei à conclusão de que buscar a integração é o objetivo de estarmos aqui. Não virei espiritualista, não. Não acredito em nada disso. Mas essa experiência me fez sentir no aqui e no agora. Me colocou no presente. Eu tenho que viver da melhor forma o agora, com as pessoas que eu amo e que me amam também. (IGOR).

Parece então que o cerne da questão está na relação entre (1) encontrar sentido em estados de transcendência ou intensidade (2) na banalidade cotidiana, onde as relações se desenrolam e a vida se dá. Existe, nesse estado de transcendência, suscitado pela experiência, um sentido mais abrangente e vindo de fora, despertando-os um entendimento intenso sobre a vida e sobre eles mesmos. Para perpetuarem esse estado que, de algum modo, ainda permanece neles, os informantes atribuem à banalidade cotidiana um caráter virtuoso, de valor positivo e meritório.

Com base nessa lógica, o *sentido transcendente* da noção de pessoa, aparece de modo evidente quando os informantes falam da experiência de quase-morte em si mesma, é como se a transcendência ficasse evidente, ou fosse revelada para eles no momento da experiência de quase-morte. Por sua vez, o *aspecto imanente* ganha sentido quando eles se referem à oportunidade de não morrer, ainda sendo possível conviver com seus familiares e, de algum modo, contribuir para melhorar as coisas e o mundo.

De tal modo, nesse contexto, a vida ganha um sentido todo especial, pois é nela que os informantes podem sentir novamente a “existência” desse sentido de transcendência proporcionado pela experiência de quase-morte. Como foi descrito, quando questionados sobre o que a experiência os ensinou:

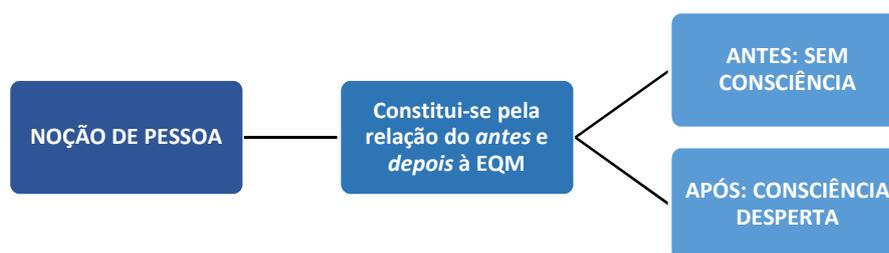
[...] entender o que eu ainda tinha para fazer. Confesso que foi uma sensação estranha, foi maravilhosa, mas muito estranha. Foi ao mesmo tempo uma compreensão da vida, de que nada é por acaso, mas também de sacar naquele momento qual era meu papel na vida. [...] eu pensei preciso ficar, não é minha hora. E pensei que seria injusto eu morrer. Eu tinha planos, tinha um casamento, queria construir minha família. Eu fechei os olhos e pedi pra Deus, para o universo, sei lá. Eu fechei os olhos e falei: ‘por favor, por tudo, eu quero ficar, não me deixem morrer’. Naquele momento eu me senti abraçada por uma força tão forte que eu sabia que eu viveria. Eu prometi para mim mesma naquele momento que iria fazer valer a pena voltar. Eu prometi para mim mesma que faria dar certo, que eu me importaria com o que vale a pena de verdade. E é isso que me move hoje. (THALITA).

Quando vi minha esposa e minha mãe eu já era outro. Quando abracei a minha mãe, eu disse logo a ela: ‘Mãe, eu renasci. Sou outro cara’. E foi isso que aconteceu, eu não quero mais saber daquele Manuel. [...] E àquela sensação de felicidade que tive na hora que recebi outra chance para viver, ninguém vai tirar de mim. Te digo, se todo mundo pudesse viver o que eu vivi iam entender do que eu estou falando. No fundo eu acho que o mundo está tão violento por causa disso, porque a gente precisa valorizar as coisas pequenas do dia-dia e não ficar se achando um deus que pode pisar nos outros. [...] ainda

bem que eu estou aqui e posso ensinar à minha filhinha isso. Eu quero ser feliz para ela entender isso e ser feliz também. (MANUEL).

Quando analisamos as narrativas pessoais e a cosmologia<sup>139</sup> estabelecida após à experiência, podemos perceber que a definição de pessoa se constitui embasada em parâmetros e qualidades singulares. A *transformação* é uma categoria imperativa, que serve de guia para estabelecer o *antes* e o *após* da experiência de quase-morte. Como pode ser observado na ilustração:

**FIGURA 18 – Modelo da constituição da noção de pessoa dos informantes.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

As narrativas dos informantes demonstram que as transformações no modo de ser, por consequência, constitui uma transformação na noção de pessoa constituída por eles. A quase-morte foi experienciada de forma particular por cada informante, cada qual, a seu modo, experienciou emoções que suscitaram reflexões referentes às suas ações no mundo. Assim, ter mais consciência de si, nessa lógica, influi diretamente no modo de perceber os outros. Tal aspecto pode ser evidenciado quando nas narrativas são descritas mudanças ou transformações no modo dos informantes se auto perceberem.

Desse modo, a construção de pessoa dos informantes, enquanto sujeitos autônomos no mundo, é estabelecida essencialmente pelo conhecimento de si e pela transformação pessoal. A experiência de quase-morte, pode, assim, ser identificada como um *evento* que estabelece um processo de autoconhecimento, o qual suscita nos informantes uma ressignificação de suas ideias de pessoa no mundo.

É nesse sentido, que a dimensão de uma ordem cósmica aparece nos relatos dos informantes. Essa dimensão consiste na ideia de uma ordem transcendente do mundo. Não raro, os relatos trazem descrições que se referem à sensação de pertencimento ao todo, de uma união

<sup>139</sup> Como destacou Herzfeld (2014), “a cosmologia coloca o tempo a serviço da estrutura social; uma das mais dramáticas ilustrações disso está na representação de eventos nas assim chamadas sociedades segmentárias, onde a verdade se torna relativizada pela instabilidade das relações políticas [...], os atores sociais dentro desses sistemas, então, refazem as cosmologias de novas maneiras; o idioma cosmológico fornece material para a negociação da mudança social.” (HERZFELD, 2014, p. 267-268).

com o mundo, ou do entendimento do significado da vida, existindo a percepção de uma ordem universal e cósmica, a qual, segundo eles, todos estão submetidos. Nesses relatos, a ideia do transcendente, que seria essencialmente a ideia do sobrenatural, é verbalizada pelos informantes como uma sensação de pertencimento e de entendimento do universo. Isso, nesse sentido, por exemplo, seria a manifestação do cosmos, ou, ainda, como foi expresso êmicamente, a manifestação “das leis que organizam tudo”.

Dessa maneira, as experiências de quase-mortes estabelecem um reencontro consigo mesmo e com o mundo, especialmente, no que tange às relações familiares. Como as narrativas demonstram, esse aspecto evidencia a constituição imanente e transcendente da noção de pessoa compartilhada pelos informantes, a qual decorre de novos valores cosmológicos. Como ilustra a figura abaixo:

**FIGURA 19 – Modelo das consequências da experiência de quase-morte.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

As relações interiores e exteriores com o mundo são transformadas, e um dos principais aspectos dessa mudança exterior de relacionamento com mundo, refere-se à busca de um equilíbrio e de uma harmonização, especialmente, nas relações familiares, por exemplo. Nas narrativas, assim, a quase-morte é descrita como um acontecimento simbólico transformador, o qual é responsável por apresentar novas qualidades, como otimismo, tolerância, amor e confiança.

Concomitantemente, esse aspecto pode ser encontrado em trabalhos sobre experiências espirituais da Nova Era, como no de Maluf (2005a):

O mais evidente desses significados é àquele da morte assimilada à transformação: morte e renascimento; fim de um período da vida do indivíduo; mudança. A maior parte das imagens da morte, nas diferentes simbólicas espirituais, remete a esse significado: o arcano XIII do tarot - a Morte - significa mudança, perdas, abandono de antigos padrões e de tudo o que é passado. Um dos manuais de leitura das cartas enuncia um ditado sufista para definir esse arcano: ‘morra, antes que você morra!’. (MALUF, 2005a, p. 19).

Pode-se dizer, nesse sentido, que a nova noção de pessoa estabelecida, além de demonstrar os sentidos e o estabelecimento de um novo projeto de ser no mundo, ainda guarda relações com à cosmologia compartilhada entre eles. Esta concepção, por exemplo, é descrita

quando Igor diz, que precisa “espalhar isso [a sensação de que estamos todos ligados] por onde for”, ou quando conclui que “[...] buscar a integração é o objetivo de estarmos aqui [no mundo].”

Ao que parece, seguindo à lógica nativa, a experiência de quase-morte liberta a consciência do corpo, a qual passa então a ser valorizada em decorrência do acesso a um conhecimento particular. Esse conhecimento acessado, e tomado como modelo para agenciar no mundo, eleva o nível de consciência dos informantes. O nível *conscientização* quando comparado com o de antes da experiência, é por eles considerado como maior.

Existindo entre os informantes a crença, mas também o *conhecimento*<sup>140</sup>, de que a vida corporal é apenas um momento, e a tomada de consciência de si e a certeza da continuidade dessa consciência é mais valorosa que o corpo. Essa *conscientização* é entendida então como a descoberta do “verdadeiro eu”, ela é a micro transcendência, a qual consiste na particularização da macro transcendência.

Assim, estamos lidando com o corpo a partir de duas dimensões: (1) *o corpo físico*, àquele que é perecível; e (2) *o corpo consciência*, o qual não morre e sobrevive para além do corpo físico. Os informantes compreendem o corpo físico como um abrigo temporário da consciência. A *conscientização* por eles experienciada na quase-morte, revelou não apenas a existência da consciência, mas como agir no mundo pautados por ela.

No que tange a esse último aspecto, Campos (2002), por sua vez, ao analisar as emoções como um modelo de sociabilidade entre um grupo de penitentes, evidencia um “modelo de sociabilidade comunicada através de sentimentos morais”. Nessa perspectiva, sentimentos considerados positivos, como a generosidade, gentileza, humildade e misericórdia, são compartilhados como ensinamentos essenciais. E os sentimentos considerados negativos, ou até impuros, na ótica do grupo pesquisado por Campos, como a inveja e o egoísmo são sentimentos rechaçados e não compartilhados. Dessa forma, como descreveu Campos (2002),

[...] temos de um lado o elogio e a glorificação dos sentimentos que reforçam os laços comunais, e, de outro, a condenação dos sentimentos 'individualistas'. Não é difícil perceber, então, um modelo de relações morais e sociais, ou melhor, um modelo de sociabilidade comunicada através de sentimentos morais. (CAMPOS, 2002, p. 254-255).

---

<sup>140</sup> Para os informantes, a questão não é apenas de crença, ela é também de conhecimento. Uma vez que eles experienciaram a quase-morte, à qual, segundo a lógica que compartilham, forneceu a eles a “prova” da sobrevivência da consciência para além do corpo.

O que nos interessa na análise de Campos (2002) é como as emoções, ou “as palavras de emoções”, constroem e negociam a realidade sociocultural. Os sentimentos vividos e compartilhados estão ligados à interpretação da experiência individual e coletiva de cada pessoa. Nesse sentido, sentir, segundo Campos (2002), é também julgar. O julgamento moral é um tipo de “vocabulário emocional”, e, como tal, expressa emoções responsáveis pela organização cognitiva da pessoa<sup>141</sup>.

Talvez toda a discussão se resuma no que DaMatta (1994), citado por Campos (2002), tratou como “palavras performativas”, às quais “[...] têm a capacidade de juntar significante e significado e possuem a rara capacidade de provocar coisas, transformando-se elas próprias em ação, como ocorre com os conceitos clássicos de mana, glamour, carisma, orenda, hau, etc.” (DAMATTA, 1994, p.29 *apud* CAMPOS, 2002, p. 259).

Assim, em última instância, as emoções, os pensamentos e as ações estão integrados. Isso mostra-se de forma evidente entre meus informantes, quando eles utilizam essa integração entre sentir, pensar e agir, para criar sociabilidade, sendo ela expressa pelos “sentimentos morais”, sejam individuais e/ou coletivos.

Nesse sentido, e indo um pouco além na interpretação, quando se fala de sentimentos na concepção da noção de pessoa, Reesink (2014) a aborda da seguinte forma:

O último aspecto da pessoa humana está na capacidade de experienciar sentimentos, de sentir emoções. O sentimento que mais mostra claramente essa humanidade é o amor, o mais valorizado e, talvez, percebido como o mais humano. Além do amor, a capacidade de ser feliz também anuncia o que é o homem. (REESINK, 2014, p. 172)<sup>142</sup>.

Com base nessa perspectiva, os sentimentos positivos enfatizados pelos meus informantes, também se constituem como elementos que compõem a noção de pessoa por eles compartilhada. As categorias constituintes do que é ser católico, por exemplo, segundo Reesink (2014), compõem um mundo próprio, e não uma dimensão a parte do mundo, uma vez que os elementos fornecidos pela religião de seus informantes não constituem um espaço extra no mundo, mas o próprio mundo deles.

De modo análogo, a noção de pessoa que os informantes têm de si, deriva-se de um mundo próprio, particular e íntimo de cada um deles, estando a experiência de quase-morte intimamente ligada à sua constituição. Isso pode ser observado quando Thereza descreve que

---

<sup>141</sup> É exatamente com esse sentido que a autora se preocupa: “[...] não estou procurando o que causa uma emoção, mas como os indivíduos interpretam situações e organizam suas ações através de um vocabulário emocional.” (CAMPOS, 2002, p. 256).

<sup>142</sup> As citações que fiz do texto de Reesink (2014) foram traduzidas por mim.

não precisa de respostas para o que aconteceu, porque ela já as tem, uma vez que as respostas estão nela, porque ela as sentiu:

Mas eu não fui em busca de respostas [ao médico]. Eu já tinha as respostas. Elas estão em mim. Eu senti como se estivesse viva. Quando lembro eu sinto tudo no meu corpo, no meu ser. Foi em mim que tudo se passou. Eu não posso ignorar isso. [...] leis que gerem tudo, inclusive nós e o nosso planeta. É claro que tem. A gente só tem medo de ficar lúcido, é o tal medo do desconhecido. Mas por sorte ou por azar, vai saber, algumas pessoas conseguem acessar esse lugarzinho de lucidez e ver as coisas e, acima tudo, sentir as coisas. (THEREZA).

Nesse sentido, como os meus informantes estão inseridos na modernidade, é aceitável que entrem em contato com às possibilidades de noção de pessoa que esse contexto de modernidade ocidental pode suscitar. Contudo, a forma cosmológica de pensar-se e pensar o mundo, e, conseqüentemente, pensar cosmológicamente as demais categorias socioculturais, na qual está incluída a noção de pessoa<sup>143</sup>, permanece definida e constituída de forma singular.

Nessa perspectiva, é que os seus informantes católicos de Reesink (2014) compreendem Deus, divindade superior católica, como suprema aos homens e ao próprio mundo. E como própria das relações de supremacia e superioridade, o homem, enquanto pessoa, está em Deus. Tendo isso em vista, Reesink resume a noção de pessoa de seus informantes como extensível ao divino, uma vez que, segundo suas palavras:

[...] a humanidade não está no homem, mas na divindade católica, e é ela quem promove essa humanidade, e é através dela que o homem se completa. Isso equivale a dizer que é a figura da divindade católica, esse ser todo poderoso, que faz do homem um indivíduo “completo”, como é o caso, segundo os meus entrevistados, negar a divindade católica e sua existência, estabelece uma ruptura com a fonte da humanidade, a possibilidade mesma de sua existência. (REESINK, 2014, p. 164).

O que quer dizer, que para os seus informantes um “o homem sem deidade católica é inimaginável”, residindo aí a base da noção de pessoa compartilhada por eles cosmológicamente.

De modo análogo, para meus informantes, o homem sem consciência de si e do “verdadeiro” sentido da vida é inimaginável, sendo necessário um despertar da consciência para que ele seja pleno, como receptores das capacidades de “triunfar” diante da vida, os humanos, igualmente à sua divindade, também podem realizar coisas grandiosas.

---

<sup>143</sup> Trabalhos como os de Reesink (2003 e 2012), Strathern (1999) e Mosko (2010), apontam para uma perspectiva plural da pessoa ocidental, para além da dicotomia indivíduo e sociedade. Não limitando, assim, a noção de pessoa à noção de individualismo/individualidade presente em Dumont (1993).

Todavia, mesmo existindo uma individualidade, no que tange aos informantes de Reesink (2014), eles “não estão finalizados em si mesmos”, e o contato que se estabelece entre eles, os outros e a divindade católica é o que constitui a pessoa cristã como um indivíduo (*individuelle*) e um múltiplo (*dividuelle*). Desse modo, para meus informantes e, concomitantemente, os de Reesink (2014), os humanos não seriam apenas uma espécie animal, mas seres com uma parte espiritual, à qual, como parte essencial da constituição humana, resistiria à morte do corpo.

Assim, o *corpo consciência* manteria a consciência ativa, e a construção da noção de pessoa torna-se então embasada numa concepção de imortalidade, como está presente nas narrativas dos informantes. Após a quase-morte, eles se sentem parte do *todo*, da *consciência cósmica*, mas, diferentemente dos informantes de Reesink (2014), meus informantes se sentem completos porque acessaram um *conhecimento transcendente*, o qual gerou neles uma *conscientização* e a certeza de que “estão finalizados em si mesmos”. Segundo essa lógica, eles “despertaram” o divino que está neles e não fora.

Como foi dito, a noção de pessoa constituída pelos informantes consiste numa continuidade entre vida e morte, não existindo uma dicotomia entre ambas dimensões. Dessa percepção de continuidade, possivelmente, deriva a ideia de transcendência na imanência estabelecida por eles. A morte é compreendida então como continuidade, e não como ruptura. Ela é sem medo, porque não é vista como uma oposição à vida.

Assim, não apenas eles, os informantes, sobreviveriam à morte, mas todos os humanos, os quais, cedo ou tarde, se conscientizarão igualmente do “verdadeiro sentido” da vida, das coisas e de si. Percebo agora, talvez, com certo tempo decorrido, que isso seja o que Thereza quis comunicar quando me disse: “nós somos eternos, garoto. Você já parou para pensar nisso?”

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 8.1 A INVENÇÃO DA MORTE: EXISTÊNCIAS PRÁTICAS, EXISTÊNCIAS SIMBÓLICAS

Como descrito na introdução e evidenciado nos capítulos acima, abordei a experiência de quase-morte a partir de quatro perspectivas: (1) a descrição fenomenológica; (2) os aspectos etiológicos; (3) os conhecimentos em relação à EQM; e, (4) os aspectos pragmáticos<sup>144</sup>.

A análise da experiência de quase-morte exigiu uma abordagem particular e arbitrária, mas com pretensões integrativas, e, nesse caso, uma abordagem não linear funcionou como meio para explicar um fenômeno que se apresenta como “uma rede complicada de causas e efeitos entrelaçados”<sup>145</sup>. Por isso o empreendimento antropológico desenvolvido na tese não apenas levou em consideração a observação das práticas dos informantes, mas, sobretudo, a percepção das suas intenções e ideias, e as particularidades na constituição de suas cosmologias, e, conseqüentemente, de seus modos de produzir e reproduzir cultura<sup>146</sup>.

Ao analisar os relatos das experiências de meus informantes, pude entender que as suas narrativas não se apresentaram apenas como relatos biográficos ou de histórias de vida, mas como narrativas que demonstraram, de certa forma, como a morte (um fenômeno biológico) foi significada, simbolizada e descrita como uma experiência cultural. Os relatos dos informantes, em última instância, evidenciaram que as experiências de quase-morte podem ser consideradas como um fenômeno que demonstra a cultura agindo no biológico.

---

<sup>144</sup> Nesta conclusão, faço uso dessa mesma abordagem, não de modo sequenciado como fiz nos capítulos, mas em estilo explicativo. Não deixando, entretanto, de sinalizar no decorrer da conclusão à qual ou a quais pontos da abordagem estou me referindo especificamente. De todo modo, as considerações que aqui apresento estão diretamente relacionadas aos quatro aspectos destacados acima, uma vez que os vejo como contíguos e similares. Do mesmo modo que Bateson (2008), o qual “não considerava o ritual, a estrutura, o funcionamento pragmático e o *ethos* entidades independentes, mas aspectos fundamentalmente inseparáveis da cultura” (p.70), penso, que a descrição fenomenológica, os aspectos etiológicos, os conhecimentos em relação à quase-morte e os aspectos pragmáticos são, igualmente, inseparáveis.

<sup>145</sup> Como posto na introdução, inspirei-me em Bateson, o qual entendia sua abordagem da seguinte forma: “[...] como é impossível apresentar a totalidade de uma cultura ao mesmo tempo, de um só golpe, devo começar por algum ponto arbitrariamente escolhido da análise; e, como as palavras precisam necessariamente ser dispostas em linhas, devo apresentar a cultura, que, como todas as outras culturas, é na verdade uma rede complicada de causa e efeito entrelaçados, não com uma rede de palavras, mas com palavras dispostas em séries lineares. A ordem que uma descrição desse tipo segue, é necessariamente arbitrária e artificial, e por isso escolherei uma organização que proporcione a meus métodos de abordagem o mais acentuado destaque.” (BATESON, 2008, p. 71).

<sup>146</sup> Como deixei evidente desde o início, minha concepção de cultura está próxima à ideia de um sistema *ideacional*, que abrange ideias compartilhadas, regras, conceitos, significados e representações que sobrevivem para além das pessoas, de forma cumulativa e sócio historicamente transmitidos. Ao estilo de que as ideias podem ter uma força de ação própria, a cultura está relacionada ao que as pessoas aprendem, inventam e dizem. Assim, cultura está *entre* as pessoas e *nas* pessoas. Vale ressaltar, ainda, que isso evidentemente trata-se de uma abstração analítica.

No que se refere aos *aspectos etiológicos*, os profissionais da saúde entrevistados, descreveram a quase-morte como uma morte revertida a partir de técnicas de ressuscitação. Eles classificaram os informantes como pacientes que morreram temporariamente, mas, por meio de uma intervenção biotecnológica, suas mortes foram revertidas. Assim, o ponto de vista médico classificou as experiências de quase-morte como um fenômeno abrangente apenas da dimensão biológica da morte.

Em contraponto, para os informantes que experienciaram a quase-morte, a dimensão simbólica do fenômeno se mostrou como a mais significativa. Eles não compreenderam a quase-morte contiguamente à compreensão dos profissionais da saúde, e, em suas narrativas, a dimensão estritamente biológica do fenômeno foi suprimida pela dimensão simbólica da experiência. Essa dimensão, por sua vez, ganhou papel central nas descrições das EQMs.

Nesse sentido, as narrativas analisadas confirmaram a linha tênue que separa experiências culturais e biológicas, demonstrando que, por mais irracional que um fenômeno pareça ser, ele ainda guarda relações com a realidade de quem os vivenciou, possuindo, ainda, um conjunto lógico de ideias e intensões que o organiza.

No que tange à *descrição fenomenológica*, a morte não foi compreendida pelos informantes em seu sentido convencional, como uma experiência que suscita dor, solidão e ruptura. Pelo contrário, nas narrativas, a morte apareceu como libertação, beleza e continuidade. Essa compreensão levou em consideração como aspectos biológicos, mas não necessariamente naturais, podem compor partes importantes na produção de cultura, demonstrando como perspectivas individuais podem revelar contextos culturais.

Assim, os elementos vistos durante a quase-morte foram destacados pelos informantes como elementos cosmológicos, os quais, num primeiro momento, poderiam ser associados a elementos religiosos. Contudo, esses elementos que apareceram nas descrições não foram classificados pelos informantes como elementos religiosos, num sentido religioso institucionalizado.

Os elementos descritos por eles, foram utilizados a partir de uma perspectiva periférica, distanciados do centro usual de seus sentidos, porém ricos em sentido transcendente e existencial. Os informantes, desse modo, manipularam os elementos já existentes, e, arranjando-os, constituíram novos significados para qualificar e definir o que foi visto na EQM.

O que quero dizer com isso, é que as narrativas das experiências foram apenas um gatilho de um complexo processo de diferenciação cultural, onde existiu uma dialética entre convenção e inovação, demonstrando, de tal modo, que os sentidos e significados foram manipulados. Os meus informantes, assim, ao verbalizarem as descrições de suas experiências de quase-morte, estavam criando significados para suas próprias experiências.

Nesse sentido, nas narrativas dos informantes, a experiência da quase-morte apareceu, em termos éticos, como um *operador ontológico*, o qual reconfigurou a lógica simbólica, operando significados, sentidos e práticas. O que se deu, foi a mudança do sujeito cognitivo perante o mundo, onde uma percepção micro e macro transcendente da vida foi estabelecida. De modo geral, as narrativas cosmológicas descritas na tese cumpriram a função de dar sentido à vida dos informantes, sendo associadas a práticas cotidianas, onde estas práticas dão corpo à narrativa.

Em sua maioria, no que se refere aos *aspectos pragmáticos*, as narrativas das experiências de quase-morte apresentaram-se numa linguagem emocional, atingindo aspectos da vida concreta dos informantes por meio da auto-reflexão e reavaliação dos acontecimentos. Compreendi, de tal modo, que essas narrativas funcionaram como meios de expressão de experiências, às quais revelaram sentidos e possibilidades interpretativas tanto para o narrador como para o ouvinte de tais experiências (como, por exemplo, os familiares mais próximos). Isso dito fica mais evidente, quando as narrativas destacam aspectos e ideais de qualidades morais e éticas, os quais estão ligados à noção de pessoa compartilhada pelos informantes.

Ainda, referindo-me aos *aspectos pragmáticos*, as narrativas apresentaram, como consequência comum, a reconfiguração das ideias e posturas, especialmente, das categorias de subjetivação e de ação dos informantes no mundo. Entendi, que a experiência de quase-morte suscitou neles uma reconfiguração da percepção de si e do mundo, onde a *micro história de cada pessoa* ganha um sentido todo particular.

Segundo essa lógica, a quase-morte mesmo sendo classificada pela medicina como um fenômeno biológico, ela é predominantemente um fenômeno cultural, posto que, uma intervenção tecnológica manipulou o fenômeno da morte. A biotecnologia, em certo sentido, ao agir no biológico, promoveu a manipulação da morte (um fenômeno natural), a qual, por consequência, possibilitou a quase-morte (a reversão da morte biológica).

Desse modo, a intervenção cultural no biológico, por sua vez, agenciou nos informantes uma invenção da morte. A nova concepção de morte, sem medo ou temor, compartilhada por

eles, a partir de então, tornou-se base para o sentido de suas existências simbólicas e práticas. Os informantes, assim, compartilham uma concepção inventada de morte<sup>147</sup>, a qual vai além da ideia convencional.

Como um aspecto cultural, essa nova concepção de morte consistiu num processo de metaforização. Esse processo, por sua vez, provocou nos informantes uma auto-reflexão, a qual abriu caminhos para produção de significados<sup>148</sup>, como o da transcendência e o da noção de pessoa, por exemplo, que foram constituídas respectivamente pela *revelação* e *conscientização* suscitadas pela experiência. Onde a acesso a um conhecimento transcendente particular, agenciou uma conscientização nos informantes.

Ainda, sobre transcendência, no que tange aos *aspectos pragmáticos*, os informantes a experienciaram em duas perspectivas: (1) a *macro transcendência*, que consistiu na revelação da lógica das coisas, e, dando-se de modo impessoal, ela agenciou, segundo os informantes, uma *conscientização*, despertando-os a (2) *micro transcendência*, a qual consistiu na ação dessa conscientização no mundo, de forma particular.

Assim, na experiência de quase-morte, a *revelação* é a própria *macro transcendência*, e a *conscientização* é a *micro transcendência* em ação no mundo. Em certo sentido, o que se deu, conforme demonstraram as narrativas, foi uma transcendência de seus estados cosmológicos, reconfigurando seus arcabouços de concepção simbólica.

A partir disso, então, os discursos dos informantes apresentaram-se constituídos por metáforas, onde a *inexistência do medo da morte*, revela a compreensão de uma nova perspectiva para o fenômeno da morte<sup>149</sup>. Eles, por sua vez, utilizaram as “convenções simbólicas” para comunicar suas experiências de quase-morte, existindo uma dialética entre singularidade e diferenciação. Os informantes precisaram de elementos compartilhados para verbalizar as suas experiências, para tal, inventaram metáforas, às quais abriram caminhos nas convenções, produzindo diferenciações (quando outras formas de conceber e narrar o mundo são inventadas). Nesse sentido, não ter medo da morte e concebê-la sem medo, seria nada mais do que uma reconfiguração cultural, seria a diferenciação da convenção.

---

<sup>147</sup> Invenção no sentido concebido por Wagner (2012), usado por mim de modo análogo.

<sup>148</sup> Assim, segundo essa lógica, o que é compartilhado por hora, já foi invenção um dia (e pode continuar a ser), servindo de “gatilho” para novas invenções culturais, às quais envolvem categorias como memória, transmissão e improvisação.

<sup>149</sup> Afinal, “a metáfora é o que acontece quando inventamos com a linguagem.” (WAGNER, 2011, p. 964).

Consequentemente, a ideia de morte concebida pelos informantes revelou-se ser embasada em aspectos positivos. Após à experiência, eles a qualificam positivamente, a qual os levou a refletir sobre suas existências práticas e simbólicas, revelando-os o “verdadeiro sentido da vida”. Esta concepção de morte, mostrou-se diferente da concepção de morte no sentido mais convencional, a qual é próxima de aspectos negativos, como dor, angústia e tristeza.

Assim, a experiência da morte no ponto de vista dos informantes pode ser interpretada, por analogia, como uma reinicialização do sistema cosmológico, como um *reset*, suscitando-os um novo começo, uma nova vida, mesmo que seja na mesma vida. Onde, medos, ansiedades e temores foram então substituídos pela calma, paz e lucidez, estabelecendo-se uma outra ordem cultural. Neste caso, os informantes demonstraram que a morte também teve a sua poética e a magia de fazer transcendências.

Para além disso, e relacionando os *aspectos etiológicos* aos *pragmáticos*, todos os informantes da pesquisa são de classe média/média alta, como já havia descrito. Por consequência, eles dispunham de recursos financeiros, acesso à biotecnologia, a profissionais especializados e à informação referente à quase-morte.

Com base nisso, e em decorrência de minha análise, destacar quais às implicações da distribuição desigual de acesso à saúde, especialmente no Brasil<sup>150</sup>, mostrou-se ser relevante, uma vez que a relação entre as condições materiais e de classe, à priori, influenciou os meus informantes no que tange ao acesso à uma experiência de quase-morte. E, de igual modo, tal relação foi relevante para que a experiência fosse legitimada pelos informantes como uma narrativa de sentido válida<sup>151</sup>.

Nesse sentido, e embasado nos relatos deles, argumentei que a *legitimidade* e a *validade* das narrativas de quase-morte como tais, não dependeram exclusivamente de quem as experienciou, mas sim da conjunção de dois momentos: (1) *no primeiro momento*, elas dependeram de um discurso especializado, de um profissional de psiquiatria ou da saúde, para diagnosticar as experiências. Todos os informantes, por exemplo, buscaram um profissional da saúde para “atestar” ou, como escutei diversas vezes, “para [os médicos] darem certeza do que

---

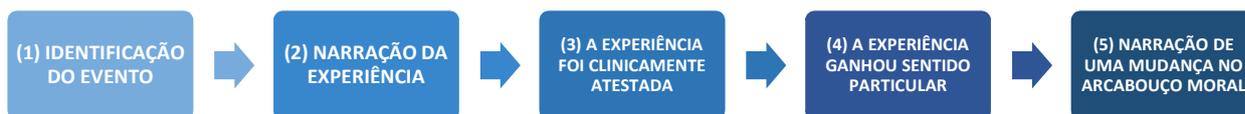
<sup>150</sup> Como bem colocou Santos (2011), “o aprofundamento do entendimento dos padrões sociais em saúde envolve a conceituação das trajetórias por meio das quais as diferentes dimensões da posição socioeconômica influenciam a saúde tanto separadamente como em combinação. A posição socioeconômica afeta tanto a exposição como a vulnerabilidade a fatores mediadores comportamentais, psicossociais e ambientais.” (SANTOS, 2011, p. 35).

<sup>151</sup> Nesse sentido, achamos que a distribuição desigual ao acesso à saúde é um aspecto relevante nesse contexto. Entretanto, não sendo uma das problemáticas desenvolvidas por mim no presente trabalho.

aconteceu”; e, (2) apenas *num segundo momento*, as narrativas individuais ganharam contornos, significados, sentidos e justificativas particulares, quando o conhecimento médico referente à etiologia do fenômeno “falhou” em dar respostas concretas, legitimando, em certo sentido, o discurso dos meus informantes.

Volto, então, ao esquema apresentado no início da tese, referente ao caminho percorrido pelos informantes após a quase-morte, para que tal fenômeno fosse reconhecido como uma narrativa de sentido. O esquema consistiu em pontuar os cinco momentos que se seguem após a experiência, são eles: (1) o informante buscou identificar o *evento* que lhe ocorreu; (2) narrou o acontecido; (3) a experiência foi clinicamente atestada; (4) o informante deu sentido particular à experiência; e, (5) expressou através da narrativa uma mudança no arcabouço moral. Como mostra a ilustração a seguir:

**FIGURA 20 – Etapas constituintes das experiências de quase-morte.**



Fonte: Elaborada pelo autor.

Potencialmente falando, em *termos etiológicos*, a disposição para se ter uma experiência de quase-morte independe, em parte, das condições materiais e de classe, entretanto, em *termos pragmáticos*, o acesso às condições materiais, às quais inclui disponibilidade de biotecnologia e de profissionais da área de saúde, influenciou a narrativa da experiência de quase-morte como um discurso válido e legitimado, estando esse aspecto relacionado ao item (3) do esquema acima, o qual refere-se à *identificação clínica da experiência*. O que justificaria, em parte, o reconhecimento do fenômeno pelas classes mais abastadas, às quais têm acesso, igualmente a meus informantes, às condições materiais necessárias para a acontecimento e diagnóstico de tal experiência.

No que tange *aos conhecimentos em relação à EQM*, também é possível considerar em termos heurísticos, e baseado no diálogo crítico e reflexivo realizado com a literatura antropológica já citada, que as narrativas de quase-morte dos meus informantes, mostraram-se como um fenômeno que evidencia o funcionamento da cultura.

Assim, ficou evidente para mim que os contextos culturais dos informantes forneceram os materiais necessários para que as narrativas cosmológicas ordenassem não apenas o sentido

da experiência em nível individual e coletivo, mas também fornecessem modelos simbólicos para novas configurações culturais. Isso demonstrou que a cultura sobrevive exatamente da capacidade individual de agenciamento dos arcabouços simbólicos coletivos. Desse modo, quando os informantes narraram suas respectivas experiências e seus novos modos de ser, eles estavam produzindo cultura<sup>152</sup>.

Tal assertiva, leva-nos às questões iniciais: (1) se existe atividade mental sem atividade cerebral, como demonstra as experiências de quase-morte, então a mente não só é um produto do cérebro, mas algo que se manifesta através dele (metasistema)? (2) uma vez que os informantes guardam suas capacidades de percepção cultural durante a experiência de quase-morte, então a cultura é produto da mente? (3) seria esse metasistema a gênese da cultura?<sup>153</sup>

Como proposta explicativa, de modo geral, posso concluir que os sistemas culturais são modos cognitivos e emocionais de lidarmos com a nossa existência e com a natureza. A partir da linguagem, a qual pode ser considerada como o sistema de sentido mais importante inventado até agora, produzimos elementos narrativos<sup>154</sup> essenciais para a constituição de existências simbólicas e existências práticas.

Especificamente, no que tange aos informantes, através da linguagem, eles compartilharam sentimentos, pensamentos, emoções, ações e tempos, desenvolvendo, conseqüentemente, sistemas de sentidos, pelos quais a cultura sobrevive<sup>155</sup>. Assim, associar aspectos abstratos da cultura com aspectos reais foi fundamental para os informantes, uma vez que possibilitou-os compartilhar suas experiências intersubjetivamente.

Com tudo o que foi dito, especialmente, com as *descrições das narrativas* de quase-morte e *os aspectos pragmáticos*, a linguagem, então, foi matéria prima para a produção das narrativas de quase-morte, mas também para a produção inventiva da cultura, sendo através dela que eles, os informantes, compartilharam seus estados mentais, percepções e sensações referentes à quase-morte.

Portanto, os relatos dos meus informantes evidenciaram que, embora a morte seja um fato e tenhamos que lidar inevitavelmente com a ideia dela, existem inúmeras estratégias

---

<sup>152</sup> Com isso, e segundo às perspectivas abordadas ao longo dos capítulos e os argumentos por mim utilizados, pode-se concluir que a antropologia procura entender como a singularidade de cada um de nós se situa no que temos em comum.

<sup>153</sup> Pesquisas na área da paleoantropologia sugerem que a capacidade de simbolizar é consequência da implantação da mente em nossa espécie. Como, por exemplo, Neves (2006).

<sup>154</sup> Metáforas, hipérbolos, prosódias e ironias, por exemplo.

<sup>155</sup> Por exemplo, narrativas, mitos, artes, religião, família, economia e política.

inventivas de significá-la, revelando lógicas internas de imensa criatividade. Este trabalho, então, demonstrou que eles e, conseqüentemente, todos nós, não apenas refletimos sobre nossos estados mentais, mas os compartilhamos de forma simbólica e prática, constituindo, assim, o que podem ser chamadas de existências práticas e existências simbólicas.

Com tudo isso, espero, ainda, que eu tenha deixado evidente minha compreensão e uso da antropologia como disciplina, na qual insisto em perguntar, mas não apenas eu: o que há para fazer além de compreender por que eles pensam àquilo que pensam?

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. M. & NETO, L. F. (2003), “Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas”. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 30(1), pp. 21-28.
- ALMEIDA, R. & MONTEIRO, P. (2001), “Trânsito religioso no Brasil”, *Perspectiva* [online], São Paulo, vol.15, nº3, pp.92-100.
- AMINOFF, M. J; SCHEINMAN, M. M; GRIFFING, J. C; HERRE, J. M. (1998), “Electrocerebral arrhythmias”. *Ann Intern Med*; 108, pp.791-96.
- BATESON, Gregory. (1991), *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (2008), *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- BENEDICT, Ruth. (2009), *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- BERING, J. (2010). “Atheism is only skin deep: Geertz and Markusson rely mistakenly on sociodemographic data as meaningful indicators of underlying cognition”. *Religion*, 40(3), pp. 166-168.
- BLACKMORE, S. (1993), *Dying to live: near-death experiences*. Prometheus, Buffalo.
- BLUMER, Herbert. (1969), *Symbolic interactionism: perspective and method*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- BOAS, Franz. (2011), *A mente do ser humano primitivo*. Tradução José Carlos Pereira, Petrópolis, RJ, Vozes.
- BOURDIEU, Pierre. (1989), *O poder simbólico*. Lisboa, Difel.
- BOYER, Pascal. (1994), *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley, University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (2001), *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought*. New York, Basic Books.
- \_\_\_\_\_. (2003), “Religious thought and behaviour as by-products of brain function” in *Cognitive Sciences*. Vol.7 No.3 March.
- BRUMANA, Fernando. G. (1983), *Antropologia dos sentidos: introdução às idéias de Marcel Mauss*. São Paulo: Brasiliense.
- CAMPOS, Roberta B. C. (2002), “Sofrimento, misericórdia e caridade em Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade”. *Ciência e Trópico*, Recife, v. 30, nº 2, pp. 253-266.
- CAMPOS, Roberta & REESINK, Mísia. (2014), “Conversão (in)útil”. *Revista Antropológicas*, volume 25, nº 1, pp. 49-77.

- CANDEA, Matei et al. (2010), "Ontology is just another word for culture". *Critique of Anthropology*, May 28, vol. 30, pp. 152-200.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (2006), "*O trabalho do antropólogo*". São Paulo, Ed. Unesp.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1979), *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. Hucitec, São Paulo.
- CAUNE, Jean. (2014), *Cultura e comunicação: convergências teóricas e lugares de mediação*. São Paulo: Editora Unesp.
- CHAMPION, Françoise. (1990), "La nébuleuse mystique-ésotérique" in CHAMPION & HERVIEU-LEGER, *De l'émotion en religion*, Paris, Ed. du Centurion, pp. 17-69.
- CHARBONNIER, Georges; LEVI-STRAUSS, Claude. (1989), *Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Levi-Strauss*, tradução Nícia Adan Bonatti, Campinas - SP, Papirus.
- CIACCHI, Andrea. (2010), "Era uma vez a teoria: reflexões sobre antropologia e narrativas". *Graphos*. João Pessoa, Vol. 12, N. 2, PP. 24-31.
- CLUTE, H. L; LEVY, W. J. (1990), "Electro encephalographic changes during brief cardiac arrest in humans". *Anesthesiology*, volume 73, pp.821-825.
- COCKERHAM, William C. (2007), *Social causes of health and disease*. Cambridge, Polity.
- COELHO, Ruy. (1989), "Da Antropologia Simbólica à Antropologia Cognitiva". *Antropologia Portuguesa*, vol. 7, pp. 5-27.
- COLEMAN, Simon. (2003), "Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion" in BUCKSER, Andrew & GLAZIER, Stephen D. (eds.): *The Anthropology of Religious Conversion*. Rowman and Littlefield, Oxford, pp. 15-28.
- DAMATTA, Roberto. (1985), *A Casa & a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (1994), "Antropologia da Saudade" in *Conta de Mentiroso: sete ensaios de Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DAWKINS, Richard. (2007), *O gene egoísta*. São Paulo, Companhia das letras.
- DELEUZE, Giles. (1986), *Foucault*. Paris, Éditions du Minuit.
- DESCOLA, Philippe. (2005), *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2006), *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. Tradução Dorothée de Bruchard, São Paulo: Cosac Naify.
- DUMONT, Louis. (1993), *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- \_\_\_\_\_. (2008), *Homo Hierarchicus: O Sistema das Castas e suas Implicações*. São Paulo, Edusp, Editora da Universidade de São Paulo.
- DURKHEIM, Émile. (1969), *The elementary forms of the religious life*. Nova York, The Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1989), *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. Edições Paulinas, São Paulo.

- ELBEIN, Juana. (1975) *Os Nàgó e a Morte*. Vozes, Petrópolis
- ELO, Irma T. (2009), “Class differentials in health and mortality: patterns and explanations in comparative perspective”. *Annual Review of Sociology*, 35: 553-572.
- ERICKSON, Paul. (2015), *História da teoria antropológica*. Tradução de Marcus Penchel, Petrópolis, RJ, Vozes.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1978), *Antropologia social*. Edições 70, Lisboa.
- \_\_\_\_\_. (2005), *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. (1977), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard.
- FENG, Zhi-ying & LIU, Jian-xun (1992). “Near-death experiences among survivors of the 1976 Tangshan earthquake”. *Journal of Near-Death Studies*, 11(1), pp.39-48.
- FENWICK, Peter. (2013), “As experiências de quase morte (EQM) podem contribuir para o debate sobre a consciência?”. *Rev Psiq Clín*, v. 40(5), pp.203-207.
- FRAZER, James. (2005), “O escopo da antropologia social” in CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar, pp. 46-59.
- GABBARD, G.O.; TWEMLOW, S.W. (1984), *With the eyes of the mind: an empirical analysis of out-of-body states*. Praeger, New York.
- GEERTZ, Clifford. (2003), *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 6.ed. Petrópolis, Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2008), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC.
- \_\_\_\_\_. (2009), *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro, Editora, UFRJ.
- GOLDMAN, Marcio. (1996), “Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 39, n. 1, p. 83-109.
- GOODENOUGH, W. H. (1961), “Comment on cultural evolution”. *Daedalus*, 90, p. 521-528.
- GOODY, Jack. (2012), *A domesticação da mente selvagem*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- GOSDEN, Chris. (2012), *Pré-história*. Porto Alegre, RS, Ed. L&PM.
- GREINER, Christine; KATZ, Helena. (2001), “A natureza cultural do corpo” in *Lições de dança 3*. Rio de Janeiro: UniverCidade.
- GREYSON, Bruce. (1983), “The Near-Death Experience Scale: Construction, reliability, and validity”. *Journal of Nervous & Mental Disease*, 171, pp, 369-375.
- \_\_\_\_\_. (1991), “Near-death experiences precipitated by suicide attempt: lack of influence of psychopathology, religion, and expectations”. *J Near-Death Stud*, 9, pp.183-188.
- \_\_\_\_\_. (2000). “Dissociation in people who have near-death experiences: out of their bodies or out of their minds?”. *The Lancet*, 355, pp. 460-463.
- \_\_\_\_\_. (2007), “Experiências de quase-morte: implicações clínicas”. *Rev. Psiq. Clín*, V. 34, supl 1, pp.116-125.

HANDLER, Richard. (2012), "O modernismo antropológico de Edward Sapir: entrevista com Richard Handler". *Sociologia & Antropologia*, vol.2 no.4. Entrevista concedida a José Reginaldo Santos Gonçalves.

HERD, Pamela; GOESLING, Brian; HOUSE, James. (2007), "Socioeconomic position and health: the differential effects of education versus income on the onset versus progression of health problems". In *Journal of Health and Social Behavior*, 48: 223-238.

HERVIEU-LEGER, Danièle. (1990), "Renouveaux émotionnels contemporains" in HERVIEU-LEGER, D. et CHAMPION, F. (dir.) *De l'émotion en religion*, Paris, Ed. Du Centurion, pp. 219-248.

HERTZ, Robert. (1906), "Contribution a une Étude sur la Representation Colective de la Mort." *L'Année Sociologique*, Vol. X, Librairie Félix Alcan, Paris.

HERZFELD, Michael. (2014), *Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade*. Petrópolis, RJ, Vozes.

HOJBJERG, Christian K. (2002). "Religious reflexivity: essays on attitudes to religious ideas and practice". *Social Anthropology*, 10(1):1-10.

HOUSE, James et al. (2005), "Continuity and change in the social stratification of aging and health over the life course". *Journals of Gerontology: Psychological Sciences and Social Sciences*, 60B, Special Issue II: 15-26.

HUNTINGTON, Richard & METCALF, Peter. (1992), *Celebrations of Death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press, Cambridge.

INGOLD, Tim. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

\_\_\_\_\_. (2003), "A evolução da sociedade" in FABIAN, A. C. (org.), *Evolução: sociedade ciência e universo*. Bauru: EDUSC. p. 107-131.

IRWIN, H.J. (1985), *Flight of mind: a psychological study of the out-of-body experience*. Scarecrow Press, Metuchen.

JACOBSON, David. (1991), *Reading Ethnography*. New York: State University of New York Press.

KEESING, Roger. (2014), *Antropologia Cultural: uma perspectiva*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes.

KELLEHEAR, A. (1993), "Culture, biology, and the near-death experience". *J. Nerv Ment Dis*, 181, pp.148-156.

\_\_\_\_\_. (2009), "Census of non-Western near death experiences to 2005: observations and critical reflections" in HOLDEN J.M.; GREYSON, B.; JAMES, D.; (editors), *The handbook of near death experiences: thirty years of investigation*. Santa Barbara, CA: Praeger.

LATOUR, Bruno. (1994), *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

LEACH, Edmund. (1977), *As ideias de Lévi-Strauss*. São Paulo, Cultrix.

\_\_\_\_\_. (2001), *Repensando a antropologia*. São Paulo, Perspectiva.

LEAVITT, John. (1996), "Meaning and feeling in the anthropology of emotions". *American Ethnologist*, 23 (3): 514-539.

LEENHARDT, Maurice. (1971), *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde Mélanésien*. Paris, Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1978), *Mito e significado*. Tradução Antônio Marques Bessa, Ed. 70.

\_\_\_\_\_. (1982), *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução Mariano Ferreira, Vozes.

\_\_\_\_\_. (1987), *Mito e significado*. Tradução Antônio Marques Bessa, Ed. 70.

\_\_\_\_\_. (2003), “Introdução à obra de Marcel Mauss” in MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 11-46.

\_\_\_\_\_. (2004), *O pensamento selvagem*. 4.ed. São Paulo, Papirus.

\_\_\_\_\_. (2011), *O homem nu*. São Paulo, Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2012), *Antropologia estrutural*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Campinas, SP: Cosac Naify.

MACRAE, Edward. (1992), *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. Recife-PE: Editora Brasiliense.

MAFRA, Clara. (2000), “Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses”. *Mana*, v. 6, nº 1, pp. 57-86.

MALINOWSKI, Bronislaw. (2015), *Crime e costume na sociedade selvagem*. Petrópolis, RJ: Vozes.

MALUF, Sônia. W. (1999), “Antropologia, narrativas e a busca de sentido”. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, nº 12, pp. 69-82.

\_\_\_\_\_. (2005a), “Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e Cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul do Brasil”. *Antropologia em primeira mão*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, pp. 4-31.

\_\_\_\_\_. (2005b), “Mitos coletivos, narrativas pessoais, cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “nova era”. *Mana*, v.11, nº 2, pp. 499-528.

\_\_\_\_\_. (2007), “Peregrinos da Nova Era: Itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90”. *Antropologia em Primeira Mão*, v. 100, p. 05-29.

\_\_\_\_\_. (2011), “A antropologia reversa e ‘nós’: alteridade e diferença”. *Ilha. Revista de Antropologia* (Florianópolis), v. 12, p. 41-56.

MARMOT, Michael; BOBAK, Martin; SMITH, George. (1995), “Explanations for social inequalities in health”, in Benjamin C. Emick et al., *Society and health*, Oxford, Oxford University Press.

MARMOT, Michael; Kogevinas M.; Elston, M. A. (1987), “Social/economic status and disease”. *Annual Review of Public Health*, 8: 111- 135.

MARTINS, José de Souza. (1983) “A Morte e o Morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça” in MARTINS, J. de S. (org), *A morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*, Hucitec, São Paulo.

- MAUSS, Marcel. (2003), *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. (2013), *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo, Cosac Naify.
- MEAD, George Herbert. (1963), *L'Esprit, le soi et la société*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MEAD, Margaret. (2010), *Sexo e temperamento*. 5. ed. São Paulo, Perspectiva.
- MELMAN, Charles. (1992), “Observações sobre a delinquência”. In: *Alcoolismo, delinquência, toxicomania*. São Paulo, pp. 41-56.
- MENDRAS, Henri. (2004), *O que é a sociologia?* Barueri, SP, Manole.
- MOODY, Raymund. (1975), *A vida depois da vida*. Ed. Nórdica.
- MORAIS, Isabela. (2009), *Pela hora da morte: estudo sobre o empresariar da morte do morrer: uma etnografia no grupo Parque das Flores, em Alagoas*. Tese (doutorado) - UFPE, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia. Recife.
- MORSE, M. L.; VENECIA, D.; MILSTEIN, J. (1989), *Near-death experiences: a neurophysiological explanatory model*. *J. Near-Death Stud* 8, pp.45-53.
- MORGAN, Lewis H. (1976), *A sociedade primitiva*. 2. ed., Lisboa, Editorial Presença.
- MOSKO, Mark. (2010). “Partible penitents: dividual personhood and Christian practice in Melanesia and the West”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16(NS): 215-240.
- MOTTA, Roberto. (1977), “Ciência natural e ciência cultural na origem e na teoria da antropologia”. *Caderno*, 38, p. 1-11, Faculdade de Direito de Caruaru, Pernambuco, Brasil.
- NETTO, Arlindo. (2012), *Seminaristas e um (quase) antropólogo: reflexões etnográficas sobre os ritos de passagem num seminário católico*. Monografia, Departamento de Ciências Sociais, UFPE.
- \_\_\_\_\_. (2015), *O bem maior que posso ter : uma análise antropologica sobre a vocação católica no Brasil*. Dissertação de mestrado em antropologia, PPGA, UFPE.
- NEVES, Walter. (2006), “E no princípio era o macaco”, *Estudos Avançados*, 20(58), pp. 249-285.
- NOYES, R. (1980), “Attitude change following neardeath experience”, *Psychiatry*, 43, pp. 234-242.
- ORTNER, Sherry. (1989a), *High Religion. A cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (2007), “A máquina de cultura: de Geertz a Hollywood”. *Mana*, 13(2): 565-578.
- \_\_\_\_\_. (2011), “Teoria na Antropologia desde os anos 60”. *Mana* 17(2), pp. 419-466.
- PAIVA, G. J. (2007), “Psicologia Cognitiva e Religião”. *Revista de Estudos da Religião – REVER*. Pós-Graduação em Ciências da Religião - PUC-São Paulo.
- PALGI, Phyllis & ABRAMOVITCH, Henry. (1984), “Death: a Cross-Cultural Perspective”. *Annual Review of Anthropology*, Annual Review Inc., Palo Alto, California.

- PASRICHA, S. (1993), "A systematic survey of neardeath experiences". *South India Journal of Scientific Exploration*, 7(2), pp.161-171.
- PERSINGER, M. A. (1994), "Near-death experiences: determining the neuroanatomical pathways by experiential patterns and simulation in experimental settings". In: BESSETTE, L. (ed.). *Healing: beyond suffering or death. Publications*, MNH, Chabanel, Québec, pp. 277-286.
- PRODANOV, C. (2013), *Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. 2ª. ed. Novo Hamburgo: Feevale.
- RABINOW, Paul. (1999), *Antropologia da razão: ensaios de Paulo Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1989), *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Lisboa: Ed. 70.
- RAPPAPORT, Roy. (1971), "Nature, Culture and Ecological Anthropology". In SHAPIRO, H (org.). *Man, Culture and Society*. Londres: Oxford University Press, pp. 237-267.
- REESINK [LINS], Mísia. (1995), *Morte, católicos e imaginário: o caso do Alto do Reservatório, Casa Amarela*. Dissertação de mestrado em antropologia, PPGA, UFPE.
- REESINK, Mísia. (2003). *Les passages obligatoires: cosmologie catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, à Recife (Pernambuco-Brésil)*, Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- \_\_\_\_\_. (2010) "Reflexividade Nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados". *Mana* (UFRJ. Impresso), v. 16, p. 151-177.
- \_\_\_\_\_. (2012), "Quando lembrar é amar: tempo, espaço, memória e saudade nos ritos fúnebres católicos", *Etnográfica* [Online], vol. 16 (2), URL: <http://etnografica.revues.org/1535>.
- \_\_\_\_\_. (2014), "La Personne Catholique. Comment des catholiques brésiliens pensent l'être humain.". *Vibrant* (Florianópolis), v. 11, p. 155-184.
- REYNA, S.P. (1997). *Theory in Anthropology in the Nineties*. *Cultural Dynamics*, 9(3): 325-350.
- RING, K. (1984), *Heading toward omega: in search of the meaning of the near-death experience*. William Morrow, New York.
- RING, K.; COOPER, S. (1999), "Mindsight: near death and out of body experiences" in *The Blind*. Palo Alto CA: William James Center for Consciousness Studies, Institute of Transpersonal Psychology.
- RODIN, E.A. (1980), *The reality of death experiences: a personal perspective*. *J. Nerv Ment Dis* 168, pp.259-263.
- RODRIGUES, José C. (1983) *Tabu da Morte*. Achiamé, Rio de Janeiro.
- ROSENTHAL, Gabriele. (2014), "História de vida vivenciada e história de vida narrada: a interrelação entre experiência, recordar e narrar". *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 227-249.
- SÁ JÚNIOR, Luiz César. (2004), "Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia". *Ilhas*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 7-36, ago./dez.
- SABOM, M.B. (1982), *Recollections of death: a medical investigation*. Harper and Row, New York.

- SÁEZ, Oscar Calavia. (2011), “Do perspectivismo ameríndio ao índio real”. *Campos*, Curitiba, n. 13, n. 2.
- SAGAN, C. (1979), *Broca's brain: reflections on the romance of science*. Random House, New York.
- SAHLINS, Marshall. (1974), *Sociedades tribais*. 2.ed. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1976), *The use and abuse of biology: an anthropological critique of sociobiology*. Ann Arbor: Univ. of Michigan.
- \_\_\_\_\_. (2003), *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2007), *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, UFRJ.
- \_\_\_\_\_. (2011), *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SANTOS, José Alcides. (2011), “Classe social e desigualdade de saúde no Brasil”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, p. 27-55.
- SAPIR, Edward. (2012), “Cultura: autêntica e espúria”. *Sociologia & Antropologia*, vol.2 n° 4 Rio de Janeiro.
- SAUSSURE, Ferdinand de. (1999), *Curso de linguística geral*. São Paulo, ed. Cultrix.
- SCHWANINGER, J; EISENBERG, P; SCHECHTMAN, K; WEISS, A. (2002), “A prospective analysis of near death experiences”. *Cardiac arrest patients*, J. Near Death Studies. V. 20(4):215-32.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1979), "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 2-19.
- SERRALTA, F. B. et al. (2010), “Versão em Português da Escala de Experiência de Quase-Morte”. *Psico-USF*, v. 15, n. 1, p. 35-46, jan./abr.
- SPINK, Mary Jane. (2011), “Pessoa, indivíduo e sujeito: notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais”. *Psicologia social e pessoalidade*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, pp. 1-22.
- STAROBINSKI, J. (1970), *L'oeil vivant II: la relation critique*. Paris: Gallimard.
- STRATHERN, Marilyn. (1999), *Property, substance, and effect :anthropological essays on persons and things*. London: The Athlone Press.
- \_\_\_\_\_. (2014), *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Cosac Naify, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (2015), *Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo, Editora Unesp.
- SZTUTMAN, Renato. (2009), “Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo”. Ponto Urbe [Online], V.4.
- THOMAS, Louis-Vincent. (1993), *Antropología de la Muerte*. Fondo de Cultura Económica do México, Cidade do México.
- THOMPSON, E. (2010), *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge, MA: Belknap.

- TOMASELLO, Michael. (2003), *Origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. São Paulo, Martins Fontes.
- TOREN, Christina. (2006), “Como sabemos o que é verdade? o caso do *mana* em Fiji”. *Mana* 12(2), pp. 449-477.
- \_\_\_\_\_. (2012), “Antropologia e psicologia”. *RBCS*. Vol. 27, nº 80, outubro.
- \_\_\_\_\_. (2013), “Uma antropologia além da cultura e da sociedade: entrevista com Christina Toren”. *Revista Habitus*, IFCS, UFRJ, vol. 11, nº.1.
- TULVING, Endel. (1972), “Episodic and semantic memory” in TULVING, E., & DONALDSON, W. (Eds), *Organization of Memory*. New York, Academic Press.
- TURNER, Victor. (1986), *The Anthropology of Experience* (org.). University of Illinois Press.
- TYLOR, Edward. (2005), “A ciência da cultura” in CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar, pp. 31-45.
- VAN GENNEP, Arnold. (1978), *Os Ritos de Passagem*. Vozes, Petrópolis.
- VAN LOMMEL, P; VAN WEES, R; MYERS, V; ELFFERICH, I. (2001), “Near death experiences in survivors of cardiac arrest: a prospective study”. *The Netherlands. Lancet*, v. 358:20, p. 39-45.
- VELHO, Gilberto. (1987), *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 149 p.
- VILAÇA, Aparecida. (2008), “Conversão, predação e perspectiva”. *Mana*, vol. 14, nº 1, p. 173-204.
- VICENTE DA SILVA, Andreia. (2011), *Ritualizando o enterro e o luto evangélico: compartilhamento e incomunicabilidade na experiência da finitude humana*. Tese (doutorado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1984), “Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Arawete”. *Revista de Antropologia* (São Paulo), v. 27-28, n.03, p. 55-90.
- \_\_\_\_\_. (2005), “O perspectivismo indígena ou a natureza em pessoa”, *Ciência & Ambiente*, v. 31, p. 123-132.
- VON HAESLER, N.T; BEAUREGARD, M. (2013), “Experiências de quase morte em parada cardíaca: implicações para o conceito de mente não local”. *Rev Psiq Clín*, 40(5), pp.197-202.
- WACQUANT, L. (2007), “Esclarecer o Habitus”. *Educação e Linguagem*, ano 10, nº16, p. 65-71.
- WAGNER, Roy. (2011), “O Apache era o meu reverso”: entrevista com Roy Wagner. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2. Entrevista concedida a Florencia Ferrari, Iracema Dullely, Jamille Pinheiro, Luísa Valentini, Renato Sztutman e Stelio Marras.
- \_\_\_\_\_. (2012), *A invenção da cultura*. Cosac Naify Portátil, Sao Paulo: Cosac Naify, 384 pp.
- WHITE, Leslie. (2009), *O conceito de cultura*. Tradução Teresa Dias Carneiro, Rio de Janeiro, Contraponto.

WHITEHOUSE, H. (2000), *Arguments and icons divergent modes of religiosity*. Oxford, Oxford University Press.

WILSON, Edward. (1975), *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (1981), *Da natureza humana*. São Paulo: T. A. Queiroz, Ed. da USP.

\_\_\_\_\_. (1999), *A Unidade do conhecimento: consiliência*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

\_\_\_\_\_. (2013), *A conquista social da Terra*. Tradução Ivo Korytovski, 1ª ed, São Paulo: Companhia das letras.

## APÊNDICE A - MODELO PARA AS ENTREVISTAS

### Dados socioeconômicos

1. Qual a sua idade?
2. Onde você nasceu?
3. Em qual das seguintes cores você se incluiria?
4. Sua família nuclear é composta por:
5. Qual a religião de sua família (família nuclear)?
6. Qual o seu grau de instrução?
7. Você realizou a maior parte de seus estudos em:
8. Quantas pessoas, que vivem sob o mesmo teto, compõem sua família?
  1. Uma pessoa
  2. Duas pessoas
  3. Três pessoas
  4. Quatro pessoas
  5. Cinco pessoas
  6. Mais de cinco pessoas
8. Antes de viver uma EQM você estava:
10. Antes de viver uma EQM você exercia alguma atividade religiosa?
18. Em poucas palavras, descreva sua rotina atual após a EQM:

### Dados referentes ao convívio em família

1. Relate como está sendo a sua vida após a EQM:
2. Descreva sua rotina:
3. Você sente alguma dificuldade em cumpri-la?
4. Você mudaria algo de sua rotina?
5. Como você concilia sua rotina com momentos de diversão? O que faz para se divertir?
6. Quanto tempo livre você tem por dia?
7. E aos fins de semana, quais são as atividades realizadas?
8. Você as considera importante?
9. Como é a sua relação com os outros membros da família?
10. Como sua família reagiu à sua EQM?
11. Você percebe alguma dificuldade em lidar com a EQM?

12. Para você o que compõe uma vida plena?
13. Qual a influência da EQM para essa concepção de vida plena?
14. Para você o que a EQM influenciou na sua vida profissional?
15. E na vida familiar?
16. E na vida afetiva?
17. Você passou a ter fé?
18. Você se sentiu mais religioso depois da EQM?
19. O que mudou em você depois da EQM?
20. Sua família apoiou essa mudança?
21. O que a EQM significa para você?
22. Você participa de algum grupo de pessoas que passaram por uma EQM?
23. Você percebe ou já sofreu preconceito sobre a EQM?
24. Você já presenciou ou já ouviu falar sobre outras pessoas que viveram uma EQM? Se sim, relate como foi:

#### **Dados sobre religiosidade**

1. Você é religioso desde quando?
2. Seus pais eram religiosos?
3. Seus irmãos são religiosos?
4. Como era sua relação com a religião antes de viver uma EQM?
5. Como é sua relação com a religião após a EQM?
6. Após a EQM, sua ideia de vida após a morte mudou?
7. Atualmente qual a sua ideia de futuro?
8. Como você vive a sua fé?
9. Para você, o que é ter fé?
10. Jesus Cristo, o que ele representa para você?
11. O que você entende por Deus?

#### **Dados sobre a EQM**

1. Quando você vivenciou sua EQM?
2. Como se sente ao lembrar dessa experiência?
3. O que é uma EQM para você?
4. Após a EQM o que mudou na sua vida?
5. Como você expressa essas mudanças?

6. As pessoas ao seu redor demonstram e percebem essas mudanças?
7. Você se considera mais feliz após a EQM?
8. Quais as sensações vividas durante e após a EQM?
9. Você se considera uma pessoa melhor hoje?
10. Se pudéssemos comparar, como você se via antes e agora, após a EQM?

## **ANEXO A - ESCALA DE AVALIAÇÃO DA EQM**

Por favor, circule um número (0, 1, ou 2) por questão para indicar a resposta que mais se aproxima da sua vivência durante sua experiência de quase morte.

### **1. O tempo pareceu ter acelerado ou ter passado mais devagar?**

0 = Não.

1 = O tempo pareceu ter passado mais rápido ou devagar do que o habitual.

2 = Tudo pareceu estar acontecendo de uma só vez; ou o tempo parou ou perdeu todo o seu significado.

### **2. Seus pensamentos ficaram mais rápidos?**

0 = Não.

1 = Mais rápidos do que o habitual.

2 = Incrivelmente rápidos.

### **3. Cenas do passado retornaram à sua mente?**

0 = Não.

1 = Eu lembrei de muitos acontecimentos passados.

2 = Meu passado passou como um “filme” diante de mim, fora do meu controle.

### **4. Subitamente você pareceu compreender tudo?**

0 = Não.

1 = Tudo a meu respeito ou a respeito dos outros.

2 = Tudo sobre o universo.

### **5. Você teve um sentimento de paz ou de bem-estar?**

0 = Não.

1 = Alívio ou calma.

2 = Incrível paz e bem-estar.

### **6. Você teve um sentimento de alegria?**

0 = Não.

1 = Felicidade.

2 = Incrível alegria.

**7. Você teve uma sensação de harmonia ou de unidade com o universo?**

0 = Não.

1 = Eu não me senti mais em conflito com a natureza.

2 = Eu me senti um só ou unido com o mundo.

**8. Você viu ou se sentiu rodeado(a) por uma luz brilhante?**

0 = Não.

1 = Uma luz com um brilho incomum.

2 = Uma luz de origem claramente mística ou de outro mundo.

**9. Os seus sentidos estavam mais aguçados que o habitual?**

0 = Não.

1 = Mais aguçados que o habitual.

2 = Incrivelmente mais aguçados.

**10. Você pareceu estar consciente de coisas que aconteciam, em outros lugares, como se fosse percepção extra-sensorial?**

0 = Não.

1 = Sim, mas os fatos não foram verificados.

2 = Sim, e os fatos foram verificados.

**11. Cenas do futuro apareceram para você?**

0 = Não.

1 = Cenas do meu futuro pessoal.

2 = Cenas do futuro do mundo.

**12. Você se sentiu separado(a) do seu corpo?**

0 = Não.

1 = Eu perdi a consciência do meu corpo.

2 = Eu claramente deixei meu corpo e existia fora dele.

**13. Você pareceu ter entrado num outro mundo, sobrenatural?**

0 = Não.

1 = Um lugar desconhecido e estranho.

2 = Um lugar claramente místico ou sobrenatural.

**14. Você pareceu encontrar um ser ou presença mística? Ou escutar uma voz não identificável?**

0 = Não.

1 = Eu escutei uma voz que não pude identificar.

2 = Eu encontrei um ser definitivo ou uma voz de origem claramente mística ou sobrenatural.

**15. Você viu mortos ou espíritos religiosos?**

0 = Não.

1 = Eu senti a presença deles.

2 = Eu realmente os vi.

**16. Você chegou a uma fronteira ou ponto sem retorno?**

0 = Não.

1 = Eu cheguei a uma decisão consciente de “retornar” à vida.

2 = Eu cheguei a uma barreira que não me foi permitido atravessar; ou fui “mandado(a) de volta” contra à minha vontade.