

# CONSTANTES E VARIÁVEIS SIGNIFICACIONAIS NOS RITOS E MITOS ASSOCIADOS À MORTE<sup>1</sup>

José Carlos Rodrigues<sup>2</sup>

*Resumo:* A proposta é refletir sobre a relação entre a diversidade de crenças e práticas associadas à morte nas diferentes culturas e a permanência de algumas estruturas significacionais relativamente invariantes.

*Palavras-Chave* 1 .morte 2.mitos 3.ritos. 4. significação 5. comunicação

---

A consciência da morte é uma das marcas características da humanidade. Sabe-se que as primeiras materializações que permitem acompanhar o processo de diferenciação humana são instrumentos de sílex bruto e marcas da presença específica de homens em um território. Entretanto, outras provas desse processo se adicionaram logo a estas primeiras, para os antropólogos de uma maneira cada vez menos contestável: as sepulturas.

O principal dessa diferença é que animal não se sabe mortal. Ele não pode se representar a morte, não pode conceptualizá-la, mesmo que de alguma forma possa captá-la no plano da sensibilidade - por exemplo, fugindo do predador, preparando-se para responder a uma possível agressão, presentindo a morte em algumas circunstâncias. Mas o animal nem de longe concebe como os homens o drama da diluição do indivíduo na espécie. O fato de sepultar seus mortos traduz incontestavelmente uma diferença do conhecimento objetivo.

Contudo, ao contrário do que se costuma pensar, este conhecimento nada tem a ver, ou quase nada, com supostas razões refletidas, intuitivas ou instintivas de caráter higiênico e instrumental. A literatura antropológica vem demonstrando, pelo menos desde Hertz, que o sepultamento responde principalmente a uma obrigação moral e à necessidade de exprimir alguma coisa. Os corpos eram e são enterrados porque se

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação e cultura do XIX Encontro da Compós, na PUC-Rio, em junho de 2010.

<sup>2</sup> Professor no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da PUC-Rio.

reconhece neles um valor simbólico; porque nenhum corpo humano morto não pode ser considerado como um cadáver qualquer.

Para os humanos, a morte não se limita a pôr fim à existência corporal. Ela destrói ao mesmo tempo o ser social investido sobre a individualidade física, ao qual a consciência coletiva atribuía uma dignidade maior ou menor. Segundo os dados etnográficos provenientes de quase todas as sociedades, a morte de uma pessoa adulta significa normalmente dor e solidão para os que sobreviveram: verdadeira chaga que põe em perigo a vida social. O desaparecimento principalmente de um adulto cria invariavelmente um vazio afetivo e interacional, impondo quase sempre o rearranjo das relações sociais de poder, de parentesco, de propriedade, de vizinhança, etc. É diferente, e em geral mais branda, a reação que a morte de crianças produz na consciência coletiva. Na realidade, a comunidade investiu nelas pouco mais do que esperança. Não chegou a lhes imprimir completamente a sua marca.

O absurdo da finitude humana reside em parte no fato de que a morte física não basta para realizar a morte nas consciências. A lembrança daquele que morreu recentemente continua sendo uma forma de sua presença no mundo. Esta presença só arrefece muito aos poucos, lentamente, por meio de uma série de dilaceramentos de que os sobreviventes são vítimas. Assim, os mortos não estão fora da circulação das mensagens humanas: a morte não corta totalmente os canais de comunicação, embora imponha novos meios e novos códigos.

A consciência não consegue pensar o morto como morto e por isso não pode se furtar a lhe atribuir alguma “vida”. A morte definitiva, desse modo, não é determinada pela realidade natural, mas pelas instituições sociais: o defunto de certo modo continua a agir e conserva por algum tempo determinados poderes e direitos, mais ou menos duradouros segundo os mortos e de acordo com as diferentes culturas. Entre os *Kota*, do sul da Índia, por exemplo, uma viúva permanece esposa de seu marido falecido até que o *status* dele venha a ser definitivamente o de morto. Se, por acaso, depois da morte física do marido, ela vier a ficar grávida, a criança será considerada filha do falecido, com todas as consequências que isto implicar.

Analogamente, na cultura ocidental alguns doentes (leprosos, por exemplo) foram banidos e socialmente considerados como mortos antes de expirarem. Entre o começo da agonia e suas consequências, os marcos nem sempre são visíveis ou considerados relevantes pelos grupos sociais. Assim, no dialeto *aché-guayaki* do Brasil, a mesma palavra *mano*, cobre as noções de “estar acometido de uma doença grave” e

“morrer”. Esta questão classificatória não é meramente linguística: por toda parte os limites das categorias semântico-culturais da morte estão na raiz de práticas como a de abandono dos velhos e também na base das discussões sobre longevidade, eutanásia, aborto, contracepção, cura, tratamento, pena de morte, etc.

De um modo geral, os sistemas de classificação da morte tendem a se estruturar de maneira diversa. Por um lado, podem considerá-la como predominantemente fatalista, determinada e certa – isto é, como previsível e universal (“ninguém escapa à morte”, “vai acontecer quando Deus quiser”, “virá mais cedo ou mais tarde”). Por outro, podem vê-la como predominantemente aleatória e dependente de fatores que podem ser controlados pela intervenção humana. Para complicar as coisas estes modos dominantes não se excluem: nos vários sistemas culturais de classificação da morte a convivência do insólito e do comum, do acidental e do determinado, do previsível e do surpreendente, inspira-se na própria absurdidade do drama final da existência humana.

Entre esses dois modos básicos de compreender a morte, nossas atuais sociedades industriais tendem a supervalorizar as suas dimensões aleatórias e probabilísticas, em detrimento de seu lado determinístico e universal. O resultado, então, é que cada vez menos vivemos com a idéia de que a morte seja uma fatalidade e crescentemente a vemos como uma probabilidade tendente a diminuir na medida em que sejam controlados os fatores aleatórios: segundo essa concepção, se eu fizer ginástica, dieta, *check-up* rotineiro, se observar as regras de segurança, de qualidade de vida, etc. reduzirei as possibilidades de morrer.

\*

A consciência que os homens possuem da morte contém, entretanto, alguma coisa de paradoxal. Afinal, como pode um algo pensar o nada? Em que condições um alguém consegue ver-se ninguém? Como poderá um ser pensante pensar-se não pensante? Será possível ao pensamento pensar o nada, se o resultado desse exercício será sempre uma ideia, que em si mesma já é algo? Em que medida é logicamente permitido a alguém conceber-se ninguém? Que possibilidade está aberta a um ser de imaginar-se inteiramente outro, sem que esse esforço resulte em permanecer radicalmente si mesmo?

Tais questões apontam para o fato de que, rigorosamente, o único ser consciente de ser mortal jamais poderá ter consciência da morte. A solução desse paradoxo de simultaneamente ser e não ser consciente de sua mortalidade é que o homem viverá

durante toda sua vida com uma imagem empírica de morte, aquela que uma dada sociedade, em um momento determinado de sua história, formula acerca do desaparecimento inexorável de seus membros. Esta consciência cultural da morte é especialmente importante, porque desempenha uma função importante no que diz respeito ao sentido da vida individual e na medida em que é uma função individual que se explica por relação à coletividade.

Desmaios, sonos profundos, acidentes graves são modos de os seres humanos se aproximarem da consciência de morte. Mas nenhum caminho se iguala à experiência da morte do próximo, à de um ser ao qual estamos afetivamente ligados, com o qual constituímos um “nós”, alguém com quem se edificou uma comunidade que agora parece ruir. Na medida em que esta comunidade é de algum modo eu mesmo, experimento um quê de morte dentro de mim. Por este caminho a morte do outro evocará sempre minha própria; testemunhará minha precariedade, forçar-me-á a pensar-me nos meus limites. Por toda parte, a ruptura dos laços afetivos é a mais verossímil metáfora do nada.

Sobre a morte, sistemas lógicos abrangentes e coerentes foram construídos por todas as culturas, demonstrando em geral uma extraordinária acuidade e uma complexa qualidade de reflexão. Refiro-me a mitos e rituais que contêm inestimáveis e sofisticados saberes de conjugar o tudo e o nada, a angústia e o alívio, a tristeza e a alegria, a falta e a substituição, o explicável e o incompreensível, a ruptura e a continuidade, o aqui e o além, enfim, a vida e a morte...

Tais sistemas lógicos foram construídos para enfrentar o desafio de logicizar o absurdo que ameaça fazer da lógica um absurdo. Universalmente, ou quase, estes sistemas não podem encontrar outra solução senão a rejeição do aniquilamento – isto é, a recusa do vazio eterno, do precipício sem fundo, o banimento dessa fonte de absurdo, que é o nada, banimento sem o qual a lógica não seria possível: interminável dialética de evitação da nadificação, de repúdio e de expulsão da morte, que consiste ao mesmo tempo em viver a vida e matar a morte, em viver a morte e matar a vida.

Por isso, nas simbologias dos mitos e dos rituais das mais diferenciadas sociedades os mortos não cessam de existir. Eles apenas se libertam do aspecto terrestre da existência para continuar a existir em outro lugar. Nos mitos e nos ritos de todas as culturas, os vivos poderão ser representados como já estando mortos e os mortos como retransformados em vivos. A recusa da morte pela crença na sobrevivência do duplo em

outro lugar é talvez tão velha quanto o ser humano: por exemplo, perto do esqueleto do homem de Neandertal, na *Chapelle aux Saints*, descobriu-se uma perna de bisão quase intacta, o que permitiu levantar a hipótese de que os companheiros do falecido tivessem querido prover às suas necessidades de alimento no outro mundo. Depois dos neandertalenses, os exemplos abundam: na Idade do Bronze os mortos são enterrados com alimentos e utensílios de cozinha; no Egito antigo, algumas moedas de ouro são-lhes introduzidas na boca, presumivelmente para que possam pagar suas estadias no além...

Tais práticas funerárias remontam ao menos ao paleolítico médio (entre 10.000 e 35.000 anos antes de nossa era) quando os homens de Neandertal experimentavam em relação a seus mortos um sentimento muito próximo talvez dos nossos. É plausível esta suposição, porque os achados revelam obras artísticas de valor estético em nada inferior às que criamos hoje em dia. Além disso, os dados arqueológicos exibem também sepulturas que comportam objetos deslocados de suas funções práticas originais, muitas vezes materializados em ferramentas e em alimentos, certamente ofertados pelos vivos aos que partiram.

Estas oferendas ocupam uma posição muito especial com referência a uma antropologia da comunicação. Elas constituem ritos fúnebres a sugerir que os ofertantes nutriam crenças e mitos a sustentar teorias que continham especulações sobre a vida depois da morte. A existência de tais mitos e rituais implica a presença de linguagens convencionais específicas postas em ação no e pelo ritual. Estas linguagens atribuem significação tanto ao ato de colocar os corpos em sepultura, quanto aos objetos específicos ofertados, além de semantizarem os gestos particulares que atribuem materialidade à intenção de oferecer. Esses mitos e ritos permitem ainda presumir a existência de uma língua tão completa e complexa como qualquer outra. Sem ela os mitos não poderiam narrados, não haveria como serem transmitidas as técnicas que possibilitam os ritos fúnebres, nem, muito menos, existiriam os meios de se formularem as teorias que esses rituais e crenças comportam.

\*

Apesar de diferenças particulares de concretização em culturas específicas, as práticas e teorias associadas à morte apresentam certa unidade e invariância no que diz respeito às funções que desempenham: conhecer as causas da morte, restabelecer a ordem na sociedade, acusar no caso de haver um culpado, expressar interesse e afeição

dos sobreviventes pelo defunto e, principalmente, contribuir para a sua viagem em direção ao outro mundo.

No fundo, universalmente, ou quase, os ritos fúnebres são solidários com os sistemas míticos e com eles supõem uma crença comum: a morte não é jamais o aniquilamento total do homem, ela é uma passagem para outra vida. Por toda parte, de algum modo o morto ainda vive, tanto que se acredita ser possível a comunicação com ele e receber dele as suas mensagens. Assim, invariavelmente os sistemas míticos e rituais tratam de dar vida aos mortos. A morte de fato só advém quando os mortos morrem e isso só acontece se os vivos deixarem de praticar suas obrigações com relação aos mesmos. Nesse sentido, então, muito mais do que da morte, as mitologias e os rituais fúnebres tratam dos mortos.

É claro que despedir-se de um ser humano morto é um gesto de exclusão. Mas esta exclusão em toda sociedade é compensada e, de certo modo, invertida, em um movimento contrário de re-inserção da pessoa, de iniciação, de renascimento para uma nova vida, para um novo mundo, para uma nova sociedade. A sociedade do outro mundo é ainda uma sociedade e suas relações com a dos vivos são quase sempre bastante definidas e formalizadas.

Assim, em muitas sociedades da América do Norte, a vida no outro mundo é concebida como uma réplica da vida terrestre. Mas uma vida na qual tristeza, fome e aborrecimento não encontram lugar e em que os mortos são felizes, embora possam às vezes sentir saudades de seus companheiros, de suas antigas vidas e sejam tentados a reaparecer. Entre os *Dayak*, de Bornéu, a sociedade dos mortos também se assemelha à dos vivos: a aldeia do além é vista como qualquer aldeia terrestre, com suas divisões características, indo o morto para um setor “elegante” ou “miserável” de acordo com o número de sacrifícios oferecidos pelos sobreviventes. Os *Cocopa*, da Califórnia, imaginam igualmente a mesma vida terrestre, embora sobre uma terra mais fértil. Os *Tubetube*, da Nova Guiné, concebem uma sociedade do mesmo tamanho, na qual continuam os casamentos e nascimentos, mas da qual desaparecem as distinções entre bem e mal.

Entre os *Krahó*, do Brasil Central, o mundo dos mortos é oposto e complementar ao dos vivos: “a lua é o sol dos *mekaró*”, dizem. Os *mekaró* gostam da escuridão do mato e não da chapada e do limpo, que é a paisagem que os *Krahó* consideram desejável; os mortos comprazem-se de lugares obscuros, de dias de inverno e de chuvas

e temem o sol quente; ao contrário dos *Krahó*, eles ficam em sua aldeia de dia, mas vagam pela mata de noite. Os *Bella-Coola*, da Colúmbia canadense, pensam que os mortos passem para o outro lado da Terra, onde os defuntos levam uma vida inversa à dos vivos: o inverno destes corresponde ao verão daqueles; seus dias, às noites. Na terra dos mortos os rios correm na direção da nascente; as comidas amargas têm gosto saboroso e se, por acaso, um vivo neste mundo aparecer, é ele quem exalará odor nauseabundo. No Camboja, em alguns contos populares, o mundo dos mortos é descrito como sendo de proporções invertidas com relação às do mundo dos vivos: o que é grande aqui é minúsculo lá e vice-versa. Entre os *Brou*, ainda no Camboja, o mundo da morte é o de uma “vida invertida”, na qual o defunto se serve da mão esquerda, utiliza marmitas perfuradas, ferramentas sem cabo e sem corte, etc. Uma vida invertida, mas também vida menor: a casa do defunto é uma casa em miniatura e ele se contenta com migalhas de alimentos.

Apesar da diversidade das crenças e práticas associadas à morte, elas não deixam de apresentar certa similitude, constatável em toda parte, através da geografia e durante a história. Por exemplo, há quase sempre uma manifestação de tristeza, mais ou menos real, mais ou menos convencional. Aqui, lá e acolá o cadáver é quase sempre considerado perigoso, às vezes repugnante. Por todo lado há ritos que cumprem a missão de preparar o morto para sua viagem em direção ao outro mundo. Salvo exceções entre as quais a nossa sociedade ocidental talvez se inclua, parece que em quase todas o ato de morrer – provavelmente o mais privado e íntimo da existência humana – é transformado em uma ocasião pública.

\*

Os ritos associados à morte comunicam, assimilam e expulsam o impacto que o fantasma do aniquilamento provoca. Os funerais são ao mesmo tempo, em todas as sociedades, uma crise, um drama e a solução deles: em geral, os ritos fúnebres representam a transição do desespero e da angústia ao consolo e à esperança. Diante da permanência do problema, as diversas culturas oferecem uma extraordinária variedade de soluções. Mas apesar dessa diversidade, isto é, atrás de um leque variadíssimo de soluções, não é impossível localizar alguns caminhos mais ou menos constantes que as culturas escolheram para atingir suas particulares soluções.

Sob a diversidade - que nunca será sensato minimizar - alguns pontos comuns saltam imediatamente aos olhos: em primeiro lugar, axioma fundamental e praticamente

invariável, o evento da morte não aniquila o ser; ele abre as portas para um além, para uma vida diferente: Inferno ou Céu, para os cristãos e para os muçulmanos, Campos Elíseos, para os gregos antigos, reencarnação e metempsicose na filosofia oriental, passagem para o reino dos ancestrais na África, renascimento do último morto no corpo do próximo nascido, que receberá o nome daquele, como em alguns esquimós... Por toda parte a morte é entendida como um deslocamento do princípio vital.

Em seguida, as diversas culturas poderão escolher no âmbito de um repertório mais ou menos limitado de imagens que sintetizam e dão o tom de suas representações sobre a morte. Sem pretender esgotar as possibilidades, são mais ou menos as seguintes:

- uma imagem maternal da morte (a vida do aqui é como a vida de um feto, a morte é o verdadeiro nascimento);
- uma imagem de sono (a morte é repouso, é o último sono – “cemitério”, por exemplo, em sua origem grega significava “lugar onde se dorme”);
- uma teoria de metempsicose (idéia de uma vida singular que se estende no tempo, passando através de uma pluralidade de corpos);
- uma gramática de reencarnações (que supõem uma continuidade consciente da personalidade através de vários renascimentos);
- ressurreição (restabelecimento da existência humana depois da morte: re-viver).

Entretanto, essas imagens e representações tranquilizantes, normalmente não se excluem. Frequentemente coexistem em uma mesma cultura: morte-passagem, morte-libertação, convívio eterno com o criador, aniquilação no nada que é tudo, ressurreição, reencarnação, metempsicose, possessão, permanência através dos descendentes, morte fecunda... Trata-se fundamentalmente de caminhos diferentes que pretendem atingir o mesmo fim: a morte é uma *transformação*.

Assim, a extraordinária diversidade do simbolismo em torno da morte em última instância pode se esquematizar em um repertório básico de categorias gerais que a humanidade produziu no decorrer do tempo e que são como variações quase infinitas em torno de uns mesmos poucos temas. Mas nesse ponto talvez seja pertinente observar que muitos cientistas sociais têm registrado que uma imagem nova da morte está aparecendo entre nós, característica provavelmente exclusiva de nossa civilização industrial e de consumo: a morte é um *desaparecimento*.



A mesma restrição de repertório encontramos no plano dos ritos fúnebres. Dentre as questões práticas que os ritos funerários devem solucionar, ligadas às transformações que a morte provoca e à necessidade lógica de separar o morto e de transportá-lo para o outro mundo, uma é fundamental e universal: é preciso fazer algo com o resíduo material que a morte deixou, é impositivo de algum modo se desembaraçar do cadáver. É necessário, sobretudo, transformar as evidências de entropia em signos de ordem, simbolicamente fazer dos perigos de finitude uma exaltação da permanência.

Esta é uma das funções fundamentais dos ritos funerários. Já fiz referência ao desafio contido no cadáver que apodrece e à sua qualidade de antilinguagem agressiva, colocando em evidência o fato de que no correr de sua história cada sociedade soube construir um sistema coerente de crenças e de práticas específicas que a ajudam a traduzir a anti-ordem nos termos da ordem e a aprisionar nas malhas da cultura as evidências da destruição do corpo no qual ela se vê projetada.

De modo parecido com o que acontece com relação às imagens da morte, tanto no tempo quanto no espaço as técnicas básicas de se desembaraçar dos cadáveres são relativamente simples e poucas, embora na prática possam ser extremamente sofisticadas e as combinações de uma com outras possam resultar numerosas e complexas. O ponto principal a observar é que por trás de todas as diversas técnicas básicas de lidar com o cadáver, de um ponto de vista significacional existe um único objetivo fundamental, que é combater a putrefação.

- O *embalsamamento* e a *mumificação*, pela solidificação: numerosas sociedades utilizam óleos e ervas para retardar a decomposição – os *Bateke*, do Congo, cobrem o corpo do chefe com folhas embalsamantes, os maias, da América Central, e os algonquinos, do Canadá, fazem o mesmo utilizando óleos. Outros povos envolvem o cadáver com cera, cobrem-no de perfumes e assim por diante.

- A *cremação* procura banir a ameaça que o apodrecimento comporta pela supressão: a cultura chama para si o trabalho de destruir o corpo e de promover o morto.

- A *exposição* tenta combater o apodrecimento por dois caminhos opostos - afastamento e enfrentamento. Há duas modalidades básicas de exposição: uma consiste em separar o cadáver, levando para longe os perigos que ele contém; a outra é oposta e se resume em enfrentar diretamente os perigos que o cadáver comporta, como acontece com certos

indígenas que se untam com os líquidos que o cadáver produz ou que encarregam alguém de acompanhar e vigiar o processo de decomposição.

- A *inumação* tenta realizar a mesma tarefa pelo ocultamento do cadáver: entrega-se ou não a decomposição a seu próprio ritmo, mas os homens não a testemunham.

- O *canibalismo*, pelo deslocamento e pela substituição: em vez de deixar com que se transforme naturalmente em podre, a cultura interfere de modo a fazer com que o corpo seja ritualmente transformado em alimento cozido.

Embora não muito coerentes entre si, o enfrentamento, a aceleração, a supressão, o retardamento, a preservação, a substituição e o deslocamento constituem simbolicamente as atitudes fundamentais diante do cadáver. No conjunto, entretanto, pode-se observar nessas técnicas, de um ponto de vista significacional, a dupla, contraditória, mas compreensível, tendência de, por um lado, preservar o corpo, deixar suas formas intactas ou reter partes do mesmo e, por outro, o desejo de despachá-lo, de aniquilá-lo completamente.

A mumificação e a cremação corresponderiam respectivamente talvez às duas expressões extremas e opostas dessas tendências: conservar e suprimir. O canibalismo funerário – freqüentemente praticado com repugnância e asco e ao mesmo tempo em nome da reverência, do amor e da devoção que se tem pelo morto – talvez represente o ponto intermediário em que aquelas tendências se encontram, entram em conflito e se unem.

Estas técnicas rituais fazem aflorar uma questão cognitiva e existencial. Não é muito provável que a mumificação, a cremação e mesmo as formas intermediárias tenham sido determinadas pelo mero acidente de crença, isto é, que aconteçam de modo apenas aleatório, casual ou arbitrário no correr das histórias das sociedades humanas. Também não é muito provável que qualquer dessas técnicas e ritos fúnebres se limite a ser um traço específico desta ou daquela cultura particular, que ganhou a enorme dispersão geográfica que exhibe pela extensão do planeta, movido somente pelo mecanismo do contato entre as sociedades e pela difusão cultural dela decorrente. Pelos tempos e continentes, na recorrência extremamente frequente dessas técnicas de resolver um problema ao mesmo tempo universal, existencial e lógico, revela-se claramente que diante da morte, apesar da diversidade humana representada pelas culturas, não há muita liberdade para as atitudes mentais dos parentes, dos amigos e dos

amantes sobreviventes.

## Referências

- ARIÈS, Ph. *Essais sur l'histoire de la mort en occident*. Paris: Seuil, 1975.
- \_\_\_\_\_ *L'homme devant la mort*. Paris, Seuil, 1977.
- ATTALI, J. *L'ordre cannibale: vie et mort de la médecine*. Paris, Grasset, 1979.
- BAUDRILLARD, J. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.
- BLOCH, M. *Placing the dead*. London/New York: Seminar Press, 1971.
- CARAMORE, G. (org.) *Luoghi e oggetti della morte*. Perugia: Savelli, 1979.
- CAZENEUVE, J. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- CHORON, J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris: Payot, 1969.
- CUNHA, M. C. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- DOUGLAS, M. *Purity and danger*. London: Pellican Books, 1970
- FUCHS, W. *Le immagini della morte nella società moderna*. Torino: Einaudi, 1974.
- GORER, G. *Death, grief and mourning in contemporary Britain*. New York: Doubleday, 1965.
- GUIART, Jean. (org.) *Les hommes et la mort*. Paris: Le Sycomore/Objets et Mondes, 1979.
- HERTZ, R. *Sociologie religieuse et folklore*. Paris: PUF, 1970.
- ILLICH, I. *Némésis médicale*. Paris: Seuil, 1975.
- JANKÉLÉVITCH, V. *Le mort*. Paris: Flamarion, 1977.
- LANDSBERG, P. *Essai sur s'expérience de mort*. Paris: Seuil, 1951.
- MAERTENS, J. *Le jeu du mort*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.
- MALLINOWSKI, B. *Magic, science and religion and other essays*. New York: Anchor Books, 1954.
- MAUSS, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Technos, 1971

- MITFORD, J. *The american way of death*. New York: Simon and Schuster, 1963.
- MORIN, E. *L'homme et la mort*. Paris: Seuil, 1970.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- SUDNOW, D. *La organización social de la muerte*. Buenos Aires: Tiempo Contemporaneo, 1971.
- THOMAS, L-V. *Anthropologie de la mort*. Paris, Payot, 1976.
- \_\_\_\_\_ *Mort et pouvoir*. Paris, Payot, 1978.
- ROUSSET, B. & THAO, T. (orgs.) *La mort aujourd'hui*. Paris: Anthropos, 1976.
- TOLSTOY, L. *La morte di Ivan Ilic*. Milano: Rizzoli, 1976.
- TURNER, V. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- URBAIN, J-D. *La société de conservation*. Paris: Payot, 1978.
- VAN GENNEP, A. *Les rites de passage*. Paris: Mouton, 1969.
- ZIEGLER, J. *Les vivants et la mort*. Paris, Seuil, 1975.