

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-4017-190206-6518>

**CULTURA É O QUE É FALADO? RELATOS DE EXPERIÊNCIAS
DE QUASE-MORTE COMO NARRATIVAS DE SENTIDO
IS THE CULTURE WHAT IS SPOKEN? REPORTS OF
NEAR-DEATH EXPERIENCES AS NARRATIVES OF SENSE
¿LA CULTURA ES LO QUE SE HABLA? RELATOS DE EXPERIENCIAS
DE CASI-MUERTE COMO NARRATIVAS DE SENTIDO**

Arlindo Netto*

**Universidade Federal de Pernambuco
Pós-graduação em Desenvolvimento Urbano
Recife, PE, Brasil**

RECEBIDO EM: 18/08/18

APROVADO EM: 21/03/19

Resumo: O presente artigo, a partir dos relatos de Experiências de Quase-Morte catalogados em entrevistas, analisa a importância da linguagem na construção de narrativas de sentido. De modo qualitativo, o texto argumenta como perspectivas individuais podem revelar contextos culturais. Para tal, os questionamentos são embasados em três pontos centrais: (1) Como são construídas as narrativas das Experiências de Quase-Morte por quem as experienciou?; (2) Quais as implicações dessas narrativas na percepção simbólica e na linguagem?; e (3) Como tal experiência regula os padrões emocionais dos informantes a partir da linguagem, produzindo o que pode ser chamado de idioma cosmológico? Um dos principais resultados encontrados consiste na importância da linguagem na produção da cultura humana, uma vez que ela se apresenta como o meio essencial de expressão de sentidos e por onde são compartilhados sentimentos, pensamentos, emoções, ações e tempos, desenvolvendo, conseqüentemente, sistemas de sentidos (mitos, artes, religião, família, economia e política).

Palavras-chave: Cultura. Linguagem. Narrativas. Experiências. Morte.

Abstract: This article, based on the reports of the Near-Death Experiences cataloged in interviews, analyzes the importance of language in the construction of narratives of meaning. In a qualitative way, the text argues how individual perspectives may reveal cultural contexts. Thereunto, the questions are based on three central points: (1) How are the narratives of Near-Death Experiences constructed by those who experienced them? (2) What are the implications of these narratives on symbolic perception and language? and, (3) How does such experience regulate the informants' emotional patterns from language, producing what may be called the cosmological language? One of the main results found is the importance of language in the production of human culture, because it presents itself as the essential medium of expression of the senses and through which feelings, thoughts, emotions, actions and times are shared, consequently developing systems (myths, arts, religion, family, economy and politics).

Keywords: Culture. Language. Narratives. Experiences. Death.

* Doutor em Antropologia pela UFPE (2018). Bolsista PNPd/CAPES do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Urbano (MDU) na UFPE – Campus Recife. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8033-2504>. E-mail: arlindo.netto@hotmail.com.

Resumen: *Ese artículo, desde relatos de Experiencias de Casi-Muerte catalogados en entrevistas, analiza la importancia del lenguaje en la construcción de narrativas de sentido. De modo cualitativo, el texto argumenta como perspectivas individuales pueden revelar contextos culturales. Para ello, los cuestionamientos son basados en tres puntos centrales: (1) ¿Cómo son construidas las narrativas de Experiencias de Casi-Muerte por quien las hay tenido como experiencia?; (2) ¿Cuáles implicaciones de esas narrativas en la percepción simbólica y en el lenguaje?; y (3) ¿Cómo tal experiencia regula los padrones emocionales de los informantes desde el lenguaje, produciendo lo que puede ser llamado de idioma cosmológico? Uno de los principales resultados encontrados consiste en la importancia del lenguaje en la producción de la cultura humana, una vez que ella se presenta como medio esencial de expresión de sentidos y por adonde son compartidos sentimientos, pensamientos, emociones, acciones y tiempos, desarrollando, consecuentemente, sistemas de sentidos (mitos, artes, religión, familia, economía y política).*

Palabras clave: *Cultura. Lenguaje. Narrativas. Experiencias. Muerte.*

1 INTRODUÇÃO

A morte é um fenômeno natural. Em sentido biológico, ela ocorre devido ao esgotamento do corpo; já em sentido sociocultural, a morte é expressa de modo diverso, quase sempre atrelada a uma atmosfera mística e mítica, onde o simbólico se revela e a imaginação corrobora o mundo dos símbolos.

Os relatos de Quase-Morte que pude catalogar ajudam a questionar como nos relacionamos com a natureza, com nossa cultura e, sobretudo, com nossa capacidade simbólica e reflexiva a partir das narrativas que construímos. A Experiência de Quase-Morte (EQM) consiste num fenômeno pelo qual pessoas que morreram clinicamente por um período durante uma parada cardiorrespiratória, tendo sua morte revertida, relatam ao acordar que viram, sentiram e/ou ouviram algo durante o tempo em que estavam clinicamente mortas.

Numa parada cardiorrespiratória o paciente entra em anóxia em apenas dez segundos, perdendo sua atividade cortical. Com o córtex cerebral inativo, biologicamente, é impossível qualquer tipo de atividade cognitiva. O córtex é o local onde surgem as representações simbólicas. As informações que ele recebe são processadas e integradas, e automaticamente responde 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, como já descreveu Gosden (2012). Contudo, as pessoas que passaram por uma EQM narram a experiência como se suas funções cognitivas não estivessem comprometidas, continuam apreendendo o mundo a partir da audição, da visão, da linguagem e da memória durante a parada cardiorrespiratória.

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, somos igualmente 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.

Nesse sentido, analisar relatos de pessoas que passaram por tal experiência mostra-se relevante pois pode evidenciar relações importantes entre narrativa, linguagem e cultura. Desse modo, neste artigo, descrevo e analiso (1) como são construídas as narrativas das EQMs por quem as experienciou; (2) quais as implicações dessas narrativas na percepção simbólica e a sua relação com a linguagem; e, (3) como tal experiência regula os padrões emocionais desses informantes a partir da linguagem, produzindo o que Herzfeld (2014) chama de “idioma cosmológico”. Para, enfim, propor a ideia de que a cultura é o que se diz, uma vez que essas narrativas podem revelar contextos culturais, onde a linguagem falada é importantíssima na construção simbólica e na concepção cognitiva da cultura.

Para tal, a base empírica da presente análise consiste no relato de seis informantes – três homens e três mulheres – que experienciaram uma quase-morte. Todos eles são brasileiros, 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. Todos foram entrevistados em profundidade e narraram suas histórias de vida e suas respectivas EQMs. A partir da verbalização de suas experiências foi possível entender como eles socializam suas sensações, sentimentos e concepções de mundo.

2 EXPERIÊNCIAS DE QUASE-MORTE: UM BREVE RELATO

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

Ainda, segundo Ring (1999), uma EQM 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 das 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, ele encontrou um padrão de mudanças qualificadas 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 aspectos estruturais que constituem uma EQM, e que, de modo geral, costumam estar presentes simultaneamente nas narrativas desse tipo. Segue abaixo um relato, embora resumido, de um dos informantes, a fim de que as características acima citadas fiquem evidentes¹:

Informante: Carmem, 53 anos, casada, jornalista, ano da EQM: 2011.

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. [...] 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 vi uma enfermeira [...] pensei logo que tinha desencarnado [risos]. Mas na hora que pensei isso, me veio uma sensação de paz. Rapaz, eu fui invadida por aquela 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 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 um sorriso lindo. De todos os dois refletia uma luz linda. Eles não se identificaram, eu nunca os vi antes. 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 ela 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. [...] todas às vezes que tento contar o que senti, fico com a sensação de que faltam palavras para dar conta. Mas posso te dizer que foi [senti] 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. [...] 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 sequela [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

¹ A decisão de transcrever aqui apenas um relato (quase) completo da EQM de um dos informantes, e a partir dele desdobrarem-se as análises, advêm da otimização do espaço. As conclusões deste artigo só foram possíveis pelo conjunto de relatos etnografados durante o trabalho de campo para minha pesquisa de doutorado. Assim, o relato-chave utilizado aqui não é suficiente, mas traz elementos importantes, mostrando-se como modelo para a análise.

medicina evolua e consiga de alguma maneira provar que a consciência é mais do que eles pensam. [...] 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. [...] hoje sou uma mãe melhor, uma esposa melhor também. Aprendi uma coisa que eu custava em aceitar: é preciso escutar mais os outros.

A partir de relatos como o citado acima foi possível identificar a organização e como são constituídas estruturalmente as narrativas das EQMs. A organização narrativa consiste em 5 momentos, os quais são: (1) busca-se identificar o evento que ocorreu; (2) narra-se o acontecido; (3) a experiência é clinicamente atestada; (4) dá-se sentido particular à experiência; (5) é expressa narrativamente uma mudança no arcabouço moral, por meio de um relato. Essa é a sistematização da narrativa de quase-morte, e o relato acima serve de modelo para que a estrutura narrativa possa ser evidenciada.

3 OS RELATOS DE QUASE-MORTE: CADA CASO É UM CASO COM ELEMENTOS COMPARTILHADOS

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 constituída. Essa ideia não é nova, já servia de hipótese para Lévi-Strauss (2012[1949]), por exemplo. De fato, as similaridades devem dizer algo sobre o modo como os arcabouços culturais são organizados. O modo particular de cada grupo expressar culturalmente seus variados modos de significação não seria a demonstração da existência da mente humana, mas, sim, a maneira como os diferentes significados estão relacionados.

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, e, 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”, segundo Bateson. Em complemento, para Maluf (1999) a única forma de falar sobre a experiência humana é pela narrativa. 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. Como especificou a autora, em toda narrativa de vida há um problema central que demarca todo o percurso narrado. Perceber e interpretar essa problemática é dar conta da “[...] ‘quintessência’ da experiência e da auto-reflexão que constituem a narração.” (MALUF, 1999, p. 78).

Por sua vez, Starobinski (1970) observou que narrativas autobiográficas estão quase sempre embasadas numa transformação pessoal. Desdobrando essa perspectiva, 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.

Assim, 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.

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 e sonhos, mesmo sendo apenas objetos do pensamento, agiriam sobre a vida prática. Os usos que damos às coisas são variáveis e sua utilidade depende 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 organizam os relatos de uma experiência tanto de modo individual como coletivo. Hervieu-Léger (1990), por sua vez, argumenta que narrativas individuais podem revelar a dimensão coletiva das experiências. Essa perspectiva foi denominada “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 a unicidade entre os diversos relatos?

A EQM aparece no discurso dos informantes como um momento singular compartilhado através da narrativa. Essa narrativa 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 a experiência.

Para encaminhar a discussão em termos estruturais, faço um paralelo com as narrativas de conversão. Nelas é possível observar quase sempre a presença de algum evento – em termos sahlisianos – funcionando como ruptura entre um antes e um depois². 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 as 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. 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; e, (3) a manifestação de um *discurso* que expressa uma transformação.

Nesse sentido, a conversão, no presente contexto, estaria restrita no que tange à elaboração de uma visão transcendental do evento vivido, neste caso, da EQM. 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 processual³.

² Para uma discussão sobre conversão ver, por exemplo, Almeida e Monteiro (2001), Coleman (2003), Mafra (2000), Maluf (2005a) e Campos e Reesink (2014). Não me deterei aqui a pormenorizar o assunto, apenas indico que meu uso do conceito de conversão refere-se essencialmente à estrutura narrativa do fenômeno da conversão e não às implicações etnográficas e funcionais do conceito.

³ Ver a análise de Campos e Reesink (2014).

Como descreveram alguns dos informantes, a ruptura ocorre na própria EQM, e o relato aparece como legitimação de uma mudança suscitada em tal experiência:

Informante: Thereza, 58 anos, divorciada, advogada, ano da EQM: 2014.

[...] 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.

Informante: Pietro, 44 anos, solteiro, educador físico, ano da EQM: 2015.

[...] 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 aquilo tudo e havia visto aquela 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.

Informante: Igor, 29 anos, solteiro, estudante, ano da EQM: 2014.

[...] 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.

Como visto acima, os informantes relatam que se sentiam “diferentes” durante a experiência, e ao acordar não eram os mesmos de antes. Anteriormente à EQM 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 estabelecesse antes, provocando uma ruptura, como é comum numa conversão onde a dimensão processual mostra-se mais evidente.

O que é comum, na “transformação” ou “conversão” dos informantes, é o alargamento das categorias de entendimento. Estas, após a EQM, parecem ganhar um contorno transcendental, ou seja, passam a administrar significados pautados na continuidade da vida após a morte, menos preocupação com o futuro, sentimento de pertencimento a um todo e a inexistência de medo da morte, provavelmente advindos do “conhecimento transcendental” acessado durante a EQM – 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 as experiências são desestruturantes para o indivíduo, pois elas implicam o abandono de modelos e referências de comportamentos antigos em contextos de dor e sofrimento; e (2) consiste na eficácia de tal desestruturação, onde ambas as experiências colocam em cena a oposição entre uma ordem cósmica dos acontecimentos e as vontades e as escolhas do indivíduo (MALUF, 2005b, p. 517).

Contudo, entre os relatos de quase-morte e as narrativas terapêuticas existe um distanciamento. Os relatos das EQMs não destacam um esforço contínuo para o desenvolvimento de uma mudança de comportamento, como acontece nas narrativas terapêuticas e de trabalhos espirituais, por exemplo. Estes exigiriam uma *mise en scène* correspondente a um novo projeto de vida desenvolvido através do trabalho, esforço e da persistência.

De modo geral, a transformação dos informantes reside no acesso, pela EQM, a um conhecimento considerado privilegiado, o qual é narrado, e a partir dele surge a comparação entre o passado e o presente de suas vidas. Nesse contexto, as narrativas apresentam-se como elementos culturais de forte impacto, sendo utilizadas pelos informantes de variadas formas: elas descrevem, justificam, negam, classificam, e, sobretudo, qualificam a experiência.

4 CULTURA É O QUE SE DIZ: NARRATIVA, LINGUAGEM E ONTOLOGIA

Uma análise centrada em narrativas de memórias evidencia a linguagem como um meio de expressão cultural, mas também como um processo cognitivo fundamental para sua constituição. A linguagem classifica e ordena as experiências, e a cognição permite a apreensão 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, apostamos num conceito de cultura mais próximo da esfera cognitiva. 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, pela verbalização de representações mentais, que por sua vez estruturam o arcabouço moral e afetivo das narrativas.

Para além disso, Richard Handler (2012) observa que, quando se fala de cultura e da linguagem, os humanos descobrem, interpretam e produzem significados a partir dos valores, conceitos e categorias criados arbitrariamente. Se é de modo arbitrário, entende-se que os significados culturais não estão na natureza, sendo eles produzidos em contextos históricos pela disposição humana. 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 EQMs) 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.

Para Leach (2001), os rituais não são entendidos apenas como expressão de movimentos ou de materialidade, mas também como linguagem. É uma forma de ritual dizer palavras e organizá-las em enunciados com determinadas intenções, a fim de transmitir uma informação, especialmente se estas forem combinadas com atos. Nesse sentido, para Leach (2001) mitos seriam rituais verbais. Como as histórias infantis, os

mitos advêm de narrativas sobre o 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.

Lévi-Strauss (1978) observou que a heterogeneidade dos mitos é algo aparente e que 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 os tratou como linguagem, observando que essas unidades ganhavam sentido apenas 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 a diminuição da experiência individual. Concordo 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. Por exemplo, 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 um [...] “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). Este seria o mecanismo responsável pela rápida mudança cognitiva e de comportamento de nossa espécie, dando-se de modo específico, denominado evolução cultural cumulativa.

De forma resumida, nossa cognição possibilitou que cumulativamente aperfeiçoássemos, geração após geração, nossos comportamentos, padrões e comunicação simbólica. 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. A capacidade de identificação do outro é uma capacidade sociocognitiva, e seu reconhecimento como um agente intencional igual a nós mesmos, com intencionalidade e estados mentais, é uma habilidade decorrente da evolução cultural cumulativa – vide os portadores de autismo, que têm dificuldade de perceber intenções.

Esse aspecto não se deu numa conjuntura essencialmente biológica da evolução, mas sim num tempo histórico através da linguagem. Em outras palavras, são os processos históricos e ontogenéticos os responsáveis pela cognição, não existindo nessa acepção nenhum determinismo biológico⁴, uma vez que qualquer hipótese referente ao

⁴ A fim de deixar mais evidente tal perspectiva, segue 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).

desenvolvimento cognitivo humano que considere o tempo histórico e o tempo ontogenético (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 diferencia os humanos dos demais primatas e animais é a aptidão sociocognitiva, que consiste, de modo geral, na capacidade de colocar-se no lugar do outro, identificando-o como igual, como “co-específico”, 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 humana de perceber outras pessoas como seres intencionais.

A ideia de que a cultura humana é sustentada pela capacidade sociocognitiva que cada ser humano tem de identificação de uns com os outros, discutida por Tomasello (2003), pode sustentar a hipótese que aqui é trabalhada: os relatos das EQMs evidenciam, por meio da linguagem, esse processo de ontogênese da cognição humana na produção de cultura. A forma narrativa dos relatos de quase-morte, ao que tudo indica, medeia culturalmente a compreensão de mundo dos informantes. Evidentemente, os relatos das EQMs não criam habilidades cognitivas como as já citadas – memória, linguagem, capacidade de simbolizar, por exemplo –, mas eles demonstram as possibilidades interpretativas que esses processos básicos têm de desenvolver novas percepções, sejam elas individuais ou coletivas.

Nas narrativas aqui analisadas, 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 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. Nesses termos, a narrativa de uma EQM se apresenta como uma narrativa 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: morrer é uma parte da vida, mas não o fim, e vice-versa.

Tomasello (2003), ao pesquisar os processos de aprendizagem das crianças, 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. Concomitantemente, mas ainda pensando em termos heurísticos, White (2009) desenvolveu um neologismo conceitual que ficou conhecido como *simbologizar*⁵. Este conceito envolve a capacidade exclusivamente humana de criar, compreender e atribuir significados, de forma livre, aos eventos, coisas e acontecimentos. Para White (2009), a percepção dos significados produzidos e compartilhados não está nos sentidos, uma vez que a simbologização é a atribuição de significado, e não de um sentido intrínseco à coisa significada. Sua exemplificação do conceito *simbologizar* é certa:

⁵ Em língua inglesa, *symbolizing* [simbolizar], diferente de *symboling* [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 pode ser compreendido por outros seres humanos. Se não fosse assim, não faria sentido para eles. (WHITE, 2009, p. 9)

De modo geral, o termo *simbologizar* é um tipo de comportamento. É nesse aspecto que esse conceito se distancia do ato de simbolizar, que consiste apenas em representações por símbolos, os quais já estão estabelecidos. As narrativas das EQMs, ao que parece, demonstram essa capacidade de simbologizar descrita por White (2009). Os informantes não usam apenas os sentidos já estabelecidos para atribuir significados às suas experiências, eles atribuem significados de forma arbitrária e com estilo particular. É nesse sentido que, para eles, os elementos que foram vistos, sentidos, ouvidos e falados durante a EQM são significativos, uma vez que a cultura pode ser compreendida como a expressão simbólica e material da adaptação humana ao meio.

De forma ficcional, isso pode ser observado no filme *A chegada*, lançado em 2016, do diretor Denis Villeneuve, baseado num conto do escritor Ted Chiang e indicado ao Oscar na categoria de melhor filme. O 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 ao planeta. Com tal propósito, a linguista desenvolve todo um aparato comunicacional, que exige não apenas habilidades gráficas, mas, sobretudo, habilidades que envolvem diferentes relações com o espaço-tempo aos quais 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 a nossa relação com o tempo em sentido linear: 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. Tanto a narrativa cinematográfica como as narrativas de quase-morte tentam explicar um acontecimento particular que se distancia da realidade cotidiana. A cultura, então, seria um mecanismo do qual os seres humanos se servem para lidar com suas necessidades materiais, simbólicas e mentais, tornando a vida mais suportável⁶.

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. E, nesse sentido, observar os modos como

⁶ 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).

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 e dando lugar à improvisação. Em outras palavras, esse autor olha para as convenções e observa um diálogo entre memória e invenção, e, com base nesse diálogo, evidencia que pensar a invenção como uma coisa em si mesma é pensar sobre mais uma maneira de ver as coisas. É assim que pensamos por metáforas. Em minha interpretação, essa concepção de invenção desenvolvida por Wagner (2012) dialoga com a ideia de simbolizar, desenvolvida por White (2009), a qual foi descrita anteriormente, e que envolve a capacidade exclusivamente humana de criar, compreender e atribuir significados de forma livre, a eventos, coisas e acontecimentos.

Segundo essa interpretação, 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 e o de outras culturas. A possibilidade de simbolizar mundos é a posição analítica defendida pelo autor – afinal, não lidamos com uma única interpretação de mundo, mas com 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 ora já foi invenção um dia (e pode continuar a ser), servindo de “gatilho” para novas invenções culturais, as quais envolvem categorias como memória, transmissão e improvisação. A invenção da cultura residiria nesse processo de metaforização, que abre caminho para produção de significados.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base em tudo o que foi dito, a linguagem mostrou-se como matéria prima para a produção das narrativas das EQMs, mas também para a produção inventiva da cultura, sendo através dela que eles, os informantes, compartilharam seus estados mentais, percepções e sensações referentes a suas experiências.

Na produção de cultura humana, a linguagem é, por excelência, um meio para expressar eventos individuais e relatos particulares, mas, sobretudo, revelar perspectivas coletivas. Nesse sentido, compreendemos que os relatos e as narrativas são constituídos por metáforas – um elemento intrínseco na invenção da cultura.

Deste modo, podemos dizer que, a partir da linguagem, que pode ser considerada como o sistema de sentido mais importante inventado até agora, produzimos elementos narrativos essenciais para a constituição de existências, sejam elas simbólicas ou práticas. Especificamente, no que tange aos informantes, através da linguagem eles compartilharam sentimentos, pensamentos, emoções, ações e tempos, desenvolvendo, conseqüentemente, sistemas de sentido pelos quais a cultura sobrevive (mitos, artes, religião, família, economia e política).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R.; MONTEIRO, P. Trânsito religioso no Brasil. *Perspectiva* [online], São Paulo, v.15, n. 3, p. 92-100, 2001.
- AMINOFF, M. J.; SCHEINMAN, M. M.; GRIFFING, J. C.; HERRE, J. M. Electro cerebral arrhythmias. *Ann Intern Med*, 108, p.791-796, 1998.
- BATESON, G. *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- CAMPOS, R.; REESINK, M. Conversão (in)útil. *Revista Antropológicas*, v. 25, n. 1, p. 49-77, 2014.
- CLUTE, H. L.; LEVY, W. J. Electro encephalographic changes during brief cardiac arrest in humans. *Anesthesiology*, v. 73, p. 821-825, 1990.
- COLEMAN, S. Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. In: BUCKSER, A.; GLAZIER, S. D. (Eds.). *The Anthropology of Religious Conversion*. Oxford: Rowmanand Little Field, 2003. p. 15-28.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOSDEN, C. *Pré-história*. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2012.
- HANDLER, R. O modernismo antropológico de Edward Sapir: entrevista com Richard Handler. *Sociologia & Antropologia*, v. 2, n. 4, 2012. Entrevista concedida a José Reginaldo Santos Gonçalves.
- HERVIEU-LEGER, D. Renouveaux émotiionnels contemporains. In: HERVIEU-LEGER, D.; CHAMPION, F. (Dir.). *De l'émotion en religion*. Paris: Ed. Du Centurion, 1990. p. 219-248.
- HERZFELD, M. *Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2014.
- LEACH, E. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Tradução de Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Campinas(SP): Cosac Naify, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. 4. ed. São Paulo: Papirus, 2004.
- MAFRA, C. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.
- MALUF, S. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 5, n. 12, p. 69-82, 1999.
- MALUF, S. 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, p. 4-31, 2005a.
- MALUF, S. Mitos coletivos, narrativas pessoais, cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “nova era”. *Mana*, v.11, n. 2, p. 499-528, 2005b.
- NOYES, R. Attitude change following near death experience. *Psychiatry*, v. 43, p. 234-242, 1980.
- RING, K.; COOPER, S. Mindsight: near death and out of body experiences. In: *The Blind*. PaloAlto CA: William James Center for Consciousness Studies, Institute of Transpersonal Psychology, 1999.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001.
- SOUZA NETO, Arlindo José de. *Sem medo da morte: um estudo antropológico sobre Experiências de Quase-Morte*. 2018. 178f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.
- SPERBER, D.; BAUMARD, N. Evolutionary and cognitive anthropology [perspective on morality]. In: FASSIN, D. (Ed.). *A Companion to Moral Anthropology*. Wiley-Blackwell, 2012. p. 611-627.
- STAROBINSKI, J. *L'oeil vivant II: la relation critique*. Paris: Gallimard, 1970.
- TOMASELLO, M. *Origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. Cosac Naify Portátil. Sao Paulo: Cosac Naif, 2012.
- WHITE, L. *O conceito de cultura*. Tradução de Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Mísia Reesink pelas considerações e ao CNPq pela bolsa de pesquisa.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.