

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UMESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Corpos mortos e vivos: as cerimônias mortuárias e
as representações da morte entre católicos brasileiros.

Rogério Costa Migliorini

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ROGÉRIO COSTA MIGLIORINI

Corpos mortos e vivos: as cerimônias mortuárias e
as representações da morte entre católicos brasileiros.

Orientador: Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, na área de concentração em Ciências Sociais e Religião.

São Bernardo do Campo

2009

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos (UMESP)

1º Examinador: Prof. Dr. Silas Guerriero (PUC – SP)

2º Examinador: Profª Dra. Sandra Duarte de Souza (UMESP).

À morte, que “com sua dança estrutura o teatro da vida.”
(Texto da peça *Caetana*)

Várias instituições e pessoas prestaram-me um apoio inestimável para a realização deste trabalho. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à Fundação Mary Speers pelo apoio financeiro concedido durante todo o ano de 2007. Em segundo, gostaria de agradecer à CAPEs que assumiu esse encargo em 2008, tornando possível a finalização do Programa.

Agradeço, também, a todos os professores da área de Ciências Sociais e Religião por terem me aceito e depositado confiança no meu potencial acadêmico, mesmo quando minha procedência não negava origens tão distantes. No entanto, dedico especial gratidão ao Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos, meu orientador: por ter me sugerido esse curso, por suas indicações precisas no decorrer dele, pela enorme confiança e inestimável apoio para que eu tivesse um desempenho acadêmico à altura do exigido pelo programa. Sua amizade e paciência com alguém que, por vezes, torna-se insuportável a si mesmo, também é motivo de gratidão e reconhecimento da minha parte. Tampouco poderia deixar de dedicar um agradecimento especial à Prof^a Dr^a. Sandra Duarte de Souza, que me acompanhou muito de perto durante esses dois anos e que, por ter demonstrado grande competência profissional, bem como paciência e sabedoria, participou ativamente do meu processo.

Aproveitando o ensejo, agradeço a outros professores de áreas que não eram as minhas. Faço isso tomando como representantes os Prof. Drs. James Reaves Farris e Antônio Carlos Magalhães. Para minha alegria e prazer, contei com o primeiro na banca de qualificação; já o segundo, além de coordenador do curso, era diretor do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação – IEPG quando nele entrei.

Meus agradecimentos ao IEPG e à Casa de Estudantes Prof. Dr. Prócoro Velasques Filho, meu lar durante esse período, graças a pessoas como Ana Fonseca. Agradeço também aos meus grandes amigos e amigas de 2007 e à D. Clarinda, D. Diva, Eva e Seu Carlos. Também porque foi basicamente ali que encontrei espaço e tempo para estudar para este trabalho e escrevê-lo. E finalmente porque devido à sua proximidade desta Instituição de Ensino, a Casa oferecia uma facilidade fundamental de deslocamento para cá.

Gostaria de agradecer o apoio das funcionárias e funcionário do Programa, Damares, Valkíria e Leandro, bem como ao pessoal das bibliotecas, da secretaria acadêmica e dos laboratórios.

Agradeço a meus pais pela insistência em que eu fizesse esse curso, à Léa Tarcha pela revisão de português extremamente cuidadosa e, finalmente, à Livia Falcão, uma amiga que eu não tive o prazer de conhecer pessoalmente, mas que se mostrou muito importante no processo desta dissertação. Aliás, agradeço aos amigos novos e antigos, porque tenho plena consciência de que sem eles eu não teria conseguido concluir nem o programa nem este trabalho.

MIGLIORINI, Rogério Costa. *Corpos mortos e vivos: as cerimônias mortuárias e as representações da morte entre católicos brasileiros*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

Resumo

Esta pesquisa procurou descrever, analisar e comparar as cerimônias mortuárias e as representações coletivas de católicos brasileiros da morte e do luto. Tivemos por objetivo estudar os sistemas simbólicos desenvolvidos em várias sociedades, começando com as culturas tribais, passando depois para o cristianismo dos primeiros séculos, antes da instauração do processo de institucionalização que originou o cristianismo católico e durante ele. Analisamos as práticas e representações católicas relacionadas com a morte e o morrer, na Idade Média, Idade Moderna e Contemporânea, tanto na Europa como no Brasil. O objetivo também foi apresentar os ritos mortuários como formas de dar sentido à vida, de reforçar e manter a coesão social, em que indivíduos vivem constantemente os desarranjos gerados pela presença da morte que arrebatava um dos seus semelhantes provocando um desequilíbrio social. Ao realizar tal pesquisa sobre os rituais mortuários católicos, a meta consistiu em avançar um pouco mais no conhecimento sobre um fenômeno social religioso nem sempre abordado pelos pesquisadores: a morte do crente, as práticas mortuárias dos grupos católicos, seus hábitos e discurso quanto ao morto, dentro de um cenário brasileiro que se torna cada vez mais urbano e secularizado.

Palavras-chave: Corpos mortos e vivos, ritos mortuários, luto, céu, inferno, purgatório, catolicismo e morte.

.....

MIGLIORINI, Rogério Costa. *Dead and live bodies: death ceremonies and representations among Brazilian Catholics*. Master Dissertation, Post-Graduation Programme in Religious Studies, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

Abstract

The intention of this research was to describe, and analyse death ceremonies and collective representations of Brazilian Catholics regarding death and mourning. Our objective was to study the symbolic systems developed in several societies, by starting from tribal cultures, then moving to Early Christianity from the period just before and after the institutionalisation process that gave birth to Catholic Christianity. We analysed both, the Catholic practices and representations related to death and dying, in the Middle Ages, as well as in the Modern and Contemporary times both in Europe and Brazil. We also aimed to depict death rites as a way to give meaning to life, and of keeping and reinforcing social cohesion found whenever death takes a member of a given society, thus provoking disruption and social unbalance. By doing this research on Catholic death rites we had as a goal to develop a little more the knowledge about a social and religious phenomenon that is seldom approached by researchers, the death of the believer, and Catholic groups' death practices, their customs and speeches about the dead. Nevertheless, we cared to do all of these in the Brazilian scenery, a setting that grows more and more urban and secular.

Keywords: Dead and live bodies, death rites, mourning, heaven, hell, purgatory, Catholicism and death.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1	15
RITUAIS E RITOS MORTUÁRIOS: CONCEITUAÇÃO, FUNÇÃO E DIMENSÃO RELIGIOSA.....	15
Introdução	15
1.1. Rituais e ritos: conceitos	15
1.1.1. Conceituando rituais e ritos	16
1.1.2. Rituais e ritos mortuários.....	20
1.1.3. Rituais mortuários e ritos de passagem	23
1.2. A dimensão religiosa dos ritos.....	24
1.2.1. Os ritos na vida cotidiana	24
1.2.2. Os ritos na religião	28
1.2.3. As fases dos ritos mortuários.....	31
1.3. Ritos mortuários como dramaturgias sociais.....	36
1.3.1. Conceito de dramaturgia social.....	37
1.3.2. Dramaturgias ao redor do corpo morto	42
Conclusão.....	46
<i>CAPÍTULO 2</i>	49
A MORTE E SEUS RITUAIS NO CRISTIANISMO ANTIGO E NO CATOLICISMO MEDIEVAL E MODERNO	49
Introdução	49
2.1. Ritos e rituais cristãos: os primórdios.....	50
2.1.1. As raízes judaicas dos ritos mortuários cristãos.	50
2.1.2. Ritos pagãos e cristãos: os primeiros séculos da era cristã	52

2.1.3. Sinais e símbolos cristãos nas catacumbas	57
2.1.4. O corpo dos mártires e o sufrágio pelos defuntos	62
2.2. Os ritos e a morte no catolicismo medieval	64
2.2.1. A Missa e a atenção dada aos mortos.....	64
2.2.2. A idéia de purgatório no catolicismo medieval	67
2.3. Rituais e morte no catolicismo moderno em Portugal e Brasil	72
2.3.1. Ritos mortuários católicos em Portugal.....	73
2.3.2. Ritos mortuários no catolicismo colonial.....	75
Conclusão.....	78
<i>CAPÍTULO 3</i>	82
<i>A Morte e Rituais Mortuários: Catolicismo Romano Contemporâneo</i>	82
Introdução:	82
3.1 Rituais mortuários e cultura popular católica.....	84
3.1.1. A peça teatral Caetana	84
3.1.2. Morte e vida Severina.....	88
3.1.3. A morte nas rezas (excelências) e na literatura de cordel	92
3.2. Os rituais mortuários no catolicismo contemporâneo.....	96
3.2.1. A morte na teologia dogmática católica	97
3.2.2. Como a morte é tratada no catecismo	100
3.2.3. Extrema Unção ou Unção dos Enfermos.....	103
3.2.4. Um cenário da morte: os cemitérios.....	105
Conclusão.....	112
Considerações Finais	115
Bibliografia	121

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa pretendeu descrever e analisar as cerimônias mortuárias católicas, que ocorrem no Brasil atual, tomando como base que a sociabilidade humana se fundamenta no *processo de interação*. Isto é, os seres humanos interagem uns com os outros, com o ambiente e consigo mesmos. Acreditamos que o movimento, ou melhor, as ações físicas desempenham papel fundamental nesse processo, pois em última análise é por meio delas que se dá a comunicação entre todas essas instâncias. As ações oriundas dessas interações são possíveis graças ao corpo, mesmo que emanem do significado que os seres humanos atribuem às coisas ou que modifiquem seu significado por meio de ações.

O mesmo ocorre com a noção de morte. Somente o ser humano participa de rituais de consolo dos vivos e de homenagem aos mortos. Isso porque é um ser simbólico por natureza, como afirma Ernest Cassirer e, por meio dessas interações, atribui significado às coisas, inclusive ao corpo e suas partes.¹ Assim, quando escolhemos pesquisar o tema “Corpos mortos e vivos: as cerimônias mortuárias e as representações da morte entre católicos brasileiros”, tínhamos consciência de que o tema se liga intimamente a uma constelação de termos relacionados à forma pela qual os vivos tratam os mortos. Pudemos, então, verificar que todas as culturas e religiões analisadas, de um modo ou de outro manifestam diferentes visões de corpo vivo e de corpo morto nos rituais mortuários que unem o mundo dos vivos ao dos mortos, sendo essa multiplicidade de visões determinada pela distribuição não só geográfica ao redor do mundo, mas também temporal. Isso parece confirmar o que foi alegado por Arnold

¹ Ernest CASSIRER. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo, Martins Fontes, 1994. p. 48

van Gennep² “que nada varia tanto com os povos, a idade, sexo, posição social dos indivíduos quanto os ritos funerários”.³ Exatamente pela amplitude possível ao objeto em questão, desde o começo da R pesquisa tivemos o cuidado de abarcar apenas algumas facetas do todo, mesmo porque inicialmente sua proposta incluía uma comparação dos rituais mortuários entre cristãos católicos e protestantes brasileiros e os rituais mortuários dos cultos afro-brasileiros. Contudo, por necessidade de delimitação do objeto, acabamos por restringir a análise tão-somente às representações da morte entre os católicos brasileiros, deixando a proposta inicial para investigações futuras.

Em termos de disciplinas acadêmicas, o tratamento dado ao tema vinculou-se à Antropologia da Religião e da Morte, como nos sugerem Peter Metcalf e Richard Huntington.⁴ Além do já mencionado, usamos como metodologia deste trabalho a pesquisa bibliográfica com consultas à literatura relativa ao tema em livros e artigos de periódicos produzidos por autores, brasileiros ou não. A esses livros foram acrescentadas pesquisas em enciclopédias e dicionários especializados, artigos, dissertações, teses, bem como folhetos e jornais litúrgicos sobre cultos e missas fúnebres. A internet também foi consultada na busca de artigos, livros, dissertações, teses e imagens relacionadas ao tema do projeto e, quando necessário, procuramos obter textos mencionados, mas não disponíveis na rede. Salientamos aqui que quase a totalidade de tais artigos foi obtida por meio de consultas ao portal da CAPEs. Além disso, a análise desses rituais em textos literários nos possibilitou compreender de que forma essa instância confessional vê a vida, a morte e o pós-morte. Manifestações da cultura popular brasileira que traziam contribuições sobre o tema não deixaram de ser consultadas, como a peça teatral *Caetana*, a poesia *Morte e vida Severina* e a literatura de cordel. Por fim, fizeram-se visitas ao Cemitério dos Protestantes e da Consolação, bem como ao cemitério vertical do ABC, porque a visualização e análise de túmulos, lápides e estátuas poderia colaborar para as respostas às perguntas levantadas nesta pesquisa.

Por razões metodológicas, o capítulo inicial da presente investigação procura definir os ritos em geral e, em seguida, os ritos mortuários. Ao fazer isso, privilegia a interpretação destes últimos como exemplos de ritos de passagem. Na primeira parte do

² Arnold Van GENNEP. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

³ Ibidem, p. 126.

⁴ Peter METCALF; Richard HUNTINGTON. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. 2 ed, New York – Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

capítulo seguinte, já começamos a tratar do Cristianismo; não obstante, o capítulo dois ainda aborda os ritos mortuários pagãos e judaicos que tiveram papel relevante em todo o início do Cristianismo. O capítulo 2 tampouco deixa de focalizar os símbolos cristãos encontrados nas catacumbas romanas, assim como o cuidado atribuído ao corpo dos mártires pelos cristãos primitivos e o sufrágio pelos defuntos. Em seguida, detém-se nos rituais mortuários católicos da Idade Média, período do surgimento da idéia do purgatório – processo cuja análise não foi esquecida. Finalmente, ainda o segundo capítulo enfoca os rituais mortuários católicos nos tempos modernos, período em que o catolicismo deixa a Europa, especificamente Portugal, e chega às colônias ultramarinas e ao Brasil.

O terceiro capítulo, por sua vez, concentra-se nos rituais mortuários católicos brasileiros e contemporâneos, sendo que inicialmente nos detemos na análise de rituais mortuários do catolicismo popular. Para fazê-la, recorreremos a duas peças teatrais que tratam do tema “morte”, sendo que ambas se utilizam da cultura popular para discutir o tema. Entretanto, no mesmo capítulo também analisamos textos e rituais mortuários do Catolicismo Romano oficial, como o catecismo e a Unção dos Enfermos. Por fim, abarcamos um dos cenários atuais dos rituais mortuários: os cemitérios.

A escolha do tema encontrou justificativa no fato de a morte ser universal e inevitável e de se associar à questão da perda, de limites e frustrações, que são constantes em nossa vida e também universais. Portanto, refletir sobre a perda maior, a da vida, pareceu ser importante. Além disso, a preocupação com a morte é tão grande e universal que Aldo Natale Terrin⁵ a situa como a origem de todas as religiões. Abrimos aqui parêntese e acrescentamos que José Saramago afirma o mesmo, porém em forma ficcional.⁶ Feitas as observações, acrescentamos que esta proposta de pesquisa também se justifica porque mundialmente falando, a literatura que trata da morte, embora vasta, é restrita quanto à abordagem dos ritos mortuários de diferentes religiões brasileiras. Isso nos sugere um grande equívoco em vista da riqueza de culturas e crenças que coexistem no país.

Concluimos, pois, que os estágios de desenvolvimento do tema da morte, sobretudo no Brasil, exigem maior número de investigações e reflexões – mesmo porque sua escassez no país resulta no empobrecimento do diálogo inter-religioso, pois

⁵ Aldo Natale TERRIN. A dor e a morte nas religiões. In: *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1991.

⁶ José SARAMAGO. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

saber que há outras visões da morte e da vida pode facilitar o processo de morte e do morrer em si, bem como o de luto, geralmente associado a ele. Por fim, esperamos que o trabalho estimule os especialistas na prática religiosa (padres e freiras) a sistematizarem as respectivas reflexões sobre os rituais mortuários. Em suma, a pesquisa procura aprofundar o pouco que existe publicado sobre o tema no Brasil, bem como servir como mais um instrumento a fim de possibilitar melhor entrosamento entre os adeptos das várias religiões.

Também é importante salientar que sempre nos sentimos atraídos pelas relações entre corpo e movimento. Esse interesse se deve à familiaridade com questões ligadas ao corpo, principalmente por nossa formação na área de dança. Atraía-nos, por outro lado, o estudo dos vários rituais – religiosos, profanos e inclusive, mortuários –, que envolvem o corpo humano. Talvez a atração se desse porque, embora não o soubéssemos no início da pesquisa, o movimento, mais precisamente, a ação física, é um dos componentes importantes dos rituais, fato que examinaremos em detalhes ao longo do trabalho. Sendo assim, procuramos demonstrar atenção para com os corpos e os movimentos pois, embora o corpo morto seja corpo destituído de movimentos, a movimentação dos vivos ao redor do corpo morto é um fator que se evidencia nas cerimônias mortuárias. Todavia, a movimentação ritual depende em grande medida das maneiras pelas quais os grupos sociais elaboram as respectivas representações da morte.

Ora, o conceito de “representação” adotado neste texto é o da escola sociológica iniciada por Durkheim, especificamente a conceituação proposta por Serge Moscovici,⁷ para quem

[...] a idéia de representação coletiva se inscreve numa visão de sociedade na qual a coerência e as práticas são reguladas pelas crenças, saberes, normas e linguagens que ela mesma produz, ou seja, devendo ser considerada uma referência a sua cultura.⁸

Em resumo, os ritos mortuários ligam-se diretamente ao corpo, à sua decomposição e à noção de destino do indivíduo, da alma e do espírito depois da morte. Ligam-se também à cisão entre corpo e alma, matéria e espírito, bem como às regras de pureza e impureza que cercam o corpo dos mortos, sendo que, ressaltamos novamente, nem todos esses aspectos foram abordados por nós aqui. Contudo, independentemente

⁷ Serge MOSCOVICI. Por que estudar representações sociais em sociologia? In: *Estudos*. N.1,v. 30, 2003. 11-30.

⁸ Idem, *ibidem*, p. 12.

disso, os ritos funerários têm a função de manter a coesão social, restaurar a trama de uma comunidade rompida pela morte de um de seus integrantes e oferecer consolo para os vivos. Isto é, os ritos são discursos para os vivos. Levando em conta todos esses fatores, poderíamos afirmar que a pesquisa visa a oferecer mais um instrumento para a reflexão sobre o tema da vida e da morte na nossa cultura urbana, contemporânea, ocidental e brasileira. Sem mais delongas, vamos a ela!

CAPÍTULO 1

RITUAIS E RITOS MORTUÁRIOS: CONCEITUAÇÃO, FUNÇÃO E DIMENSÃO RELIGIOSA

Introdução

Este capítulo propõe uma conceituação de ritual, dos ritos mortuários e de ritos de passagem, a ser feita com uma investigação nos dicionários, enciclopédias e escritos de autores especializados. Ao analisarmos a função desses ritos, tentaremos desvendar o sentido existente por trás deles tanto na vida cotidiana como na esfera religiosa. Vamos nos aprofundar nessa última questão, ao estudar a dimensão religiosa dos ritos que têm lugar ao redor do corpo morto. Aqui, enfatizaremos as análises dos rituais mortuários que ocorrem em sociedades tribais de vários lugares do mundo.

Por fim, examinaremos o aspecto dramático dos ritos mortuários, sem entretanto, deixar de lado estudiosos e pensadores do teatro, principalmente os diretores teatrais. Nossa intenção consiste em fazer um contraponto às reflexões teóricas da sociologia que lançam mão de procedimentos oriundos do teatro em suas análises, mas que nem sempre correspondem ao que os criadores do teatro pensam acerca do drama. Assim, importam-nos as reflexões de autores envolvidos diretamente com essa arte e seu fazer.

1.1. Rituais e ritos: conceitos

Embora a grande variação de forma dificulte a tarefa de tentativa de conceituação de rituais e ritos, é a ela que nos propomos no tópico seguinte.

1.1.1. Conceituando rituais e ritos

Para os estudiosos dos rituais é difícil, mas não impossível, elaborar uma definição precisa dos rituais, tantas são as variedades de formas e funções que adquirem na vida comunitária e no cotidiano secular e religioso. Apesar de terem forma definida e limites claros, em geral os rituais – e mais precisamente os ritos que os compõem –, se referem a fronteiras que se estendem e se ampliam à vontade. A fim de delimitar claramente a forma e o contorno dos rituais é importante verificar o que afirmam os sociólogos e antropólogos a respeito deles e de suas funções sociais. Além do mais, os rituais são importantes porque acompanham as sociedades humanas de todas as épocas e culturas. Logo, o ser humano, tanto das culturas modernas quanto das antigas deles depende para a organização da vida. Porém, antes de iniciarmos a tarefa de conceituar rituais, convém esclarecer que em português ocorre algo semelhante ao que sucede no francês com as palavras *rito* e *ritual*. Na tradição francesa, os dois termos possuem zonas semânticas vizinhas, a ponto de se tornarem muitas vezes sinônimos; em português, tal fenômeno se verifica nas definições abaixo, como poderemos ver.

O *Dicionário de Sociologia*, editado por Henry Pratt Fairchild, define rito como um ato ou uma série de atos formais ou convencionais de caráter mágico ou religioso. Um conjunto de ritos forma um ritual que pode se constituir de palavras e gestos específicos, bem como de música, canto, vestes e objetos. Um ritual acontece sempre em local e tempo determinados sendo uma forma de comportamento prescrita por costume, lei, norma ou regulamento.⁹

O *Dicionário de Ciências Sociais*, da Fundação Getúlio Vargas, refere-se a uma tendência recente. Segundo ele, em vez de os rituais serem fatos ou ações de um tipo definido são estudados e vistos como um tipo de comportamento específico e enfatizam-se suas propriedades de produzir uma qualidade. Ou seja, por essa definição, a essência do ritual reside na sua capacidade de transformar fatos cotidianos ordinários em extraordinários, significativamente marcantes na vida social. O ritual seria, então, o processo de pôr em relação, dando sentido aos fatos da vida social, à semelhança dos processos de elaboração de um texto ou de uma dramatização que dão sentido às histórias que se quer contar e interpretar. Para operar essa transição do ordinário ao extraordinário, os rituais lançam mão de alguns mecanismos básicos, como inversão,

⁹ Ritual In: Henry Pratt FAIRCHILD (editor). DICCIONARIO de Sociologia: Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1984, p. 261.

reforço e neutralização. Assim, podem inverter normas e padrões sociais, reforçá-los ou neutralizá-los, com a finalidade de enfatizar alguns aspectos da sociedade em detrimento de outros.¹⁰

Na *Encyclopaedia of the Social Sciences*,¹¹ o termo ritual aparece como uma forma de comportamento prescrito e elaborado, individual ou coletivo. Para essa Enciclopédia, os rituais não têm uma função prática, como por exemplo, os passos preestabelecidos para a construção de uma casa. Tais procedimentos não constituem um ritual, apesar de serem prefixados e formalizados. Isso porque se referem a um objetivo necessário e concreto. A *Encyclopaedia* também afirma que o ritual faz parte da religião, e já chegou a ser considerado a origem das religiões. Afirma ainda que as ocasiões ritualmente elaboradas costumam ser solenes e sugerem o contato com um poder maior que paira sobre as pessoas envolvidas no ritual.

A *Encyclopaedia Britannica*,¹² por sua vez, oferece uma definição sintética de ritual afirmando tratar-se de um termo da religião que pode ser definido como a “rotina da adoração”. Ainda segundo a *Britannica*, sem algumas modalidades de ritual, não haveria nenhuma forma organizada de adoração religiosa e, visto dessa maneira, o ritual tem a mesma importância para a religião que o hábito tem para a vida. A *Encyclopaedia* assevera ainda que a tarefa principal da rotina na religião é a de organizar as atividades necessárias à sua estabilidade e permanência como instituição social a fim de que toda a espontaneidade e iniciativa possam ser direcionadas para canais espirituais.¹³

Émile Benveniste¹⁴ escreve que o termo “rito” origina-se do latim, *ritus*, que indica a ordem estabelecida, e também do grego *artýs*, com o significado de “prescrição, decreto”, *ararisko* (harmonizar, adaptar), *arthmos* (elo, junção). No entanto, a verdadeira raiz parece ser *ar*, ou “modo de ser”, “disposição organizada das partes no todo”. Dessa raiz derivam as palavras “arte” “rito” e “ritual”, família de conceitos intimamente ligada à idéia de harmonia. Observa também que “rito” poderia se relacionar com a raiz indo-européia *ri* que significa “escorrer”, da qual derivam as palavras “ritmo”, “rima”, “river” (rio), sugerindo o fluir ordenado da música, palavras e

¹⁰ Roberto Kant de LIMA. RITUAL In: Benedito SILVA. DICIONÁRIO de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: FGV/Inst. de Documentação, 1986, p. 1081.

¹¹ Ruth BENEDICT. RITUAL In: Edwin SELIGMAN (ed). ENCYCLOPAEDIA of the Social Sciences. New York: MacMillan, 1948, p. 396, v.13.

¹² ENCICLOPAEDIA Brittanica do Brasil: livro do ano de 1993. São Paulo: Encyclopaedia Brittanica do Brasil, [199_].

¹³ RITUAL In: THE ENCYCLOPAEDIA Britannica: a new survey of universal knowledge. 14. ed. London: Britannyca Co., 1929, p. 323, v. 19.

¹⁴ Émile BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européenes*. Paris: Eb. De Minuit, 1969.

água. Igualmente, essa raiz remete à ordem do cosmos, à ordem da relação entre os deuses e os homens e à ordem dos homens entre si.¹⁵

Essa mesma organização é vista em obras de arte, na organização de sons em uma música, por exemplo, ou na composição de uma pintura. Também é encontrada no jogo dramático que reúne uma série de elementos para organizar fatos e sentimentos, a fim de serem comunicados a uma platéia. Esta poderá, assim, identificar-se com o que vê em cena e realizar uma catarse. Se o ritual não é para ser visto, mas sim, vivenciado, supõe-se, então, que não tenha uma platéia, como na maioria dos espetáculos teatrais, mas apenas participantes. Nesse caso, é necessário para seu êxito, comunicar emoções, sentimentos e idéias a quem dele participe, para que todos se engajem na mesma ação. Nesse sentido, o conceito de organização de emoções, bem como o de catarse, comunicação e efervescência coletiva, parecem inerentes ao ritual.

Para Jean Cazeneuve¹⁶ o rito é um ato individual ou coletivo que, mesmo sendo flexível o bastante para dar margem à improvisação, sempre se mantém fiel a certas regras que são, precisamente, o que fazem dele um ritual. Segundo o autor, um gesto ou uma palavra que não sejam a repetição, mesmo que parcial, de outro gesto ou palavra pode, sim, constituir um ato mágico ou religioso, mas nunca um ato ritual. Ele afirma ainda que ocorrem modificações nos ritos, mas de forma muito lenta. Portanto, para Cazeneuve, a repetição é mais do que essencial ao rito, constituindo talvez sua característica principal.

Ao tratarmos de rituais, tampouco podemos deixar de mencionar a contribuição de Roy A. Rappaport.¹⁷ Ele define ritual como a atuação de seqüências mais ou menos invariantes de atos formais que também são constituídos de elocuições e assevera que o ritual não é inteiramente estabelecido por seus atores. Rappaport pensa na religião como a integração de partes isoladas em um todo orgânico, combinando, assim, abordagens cognitivas e adaptativas ao seu estudo. Desse modo, a sua definição de ritual engloba muito mais do que o comportamento especificamente religioso. Por exemplo, psiquiatras usam o termo rito e ritual para se referir a comportamentos estereotipados e patológicos produzidos por algumas neuroses. Esses termos também denotam algumas interações adaptativas, porém repetitivas. Em Sociologia e Antropologia, o termo rito

¹⁵ Ibidem, p. 100.

¹⁶ Jean CAZENEUVE. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972, p. 16.

¹⁷ Roy RAPPAPORT. *Ritual and Religion in the making of humanity*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1999, p. 24.

pode designar eventos sociais não necessariamente religiosos. Por sua vez, os etólogos usam o termo para designar certos traços do comportamento animal. Rappaport, então, apresenta algumas características do ritual, a saber: formalidade, invariabilidade, *performance* ou atuação. Pode-se notar aí a coexistência das linguagens não-verbal e verbal (*performance* e *utterances*) nos rituais, tanto que o autor estabelece uma estreita relação entre ritual, teatro e evento esportivo. Agora, sim, à luz de Rappaport, podemos citar as contribuições de Johan Huizinga¹⁸ sobre rituais. Para o sociólogo austríaco, o ritual é um *drómenon*, isto é, uma coisa que é feita, uma ação. A matéria dessa ação é um *drama*, isto é um ato, a representação de ação.¹⁹ Para Huizinga o ritual produz um efeito que, mais do que mostrado simbolicamente, é reproduzido na ação como se estivesse de fato acontecendo. Portanto, a participação em um rito está longe de ser apenas uma ação imitativa, sendo na realidade uma verdadeira participação no próprio ato sagrado.

Aldo Natale Terrin, por sua vez, amplia o conceito. De acordo com o autor, o rito, fenomenologicamente falando, consiste em uma ação sagrada repetitiva. Além de ser composta pelo *drómenon*, abarca também o *legómenon* (palavra, mito). No rito, palavra e ação se conjugam em um agir holístico que não se preocupa diretamente com a relação entre causa e efeito ou meios e fins. Em vez disso, a ação ritual procura realizar o *legómenon* (o mito) por meio da estruturação de um jogo simbólico-místico em que *x vale y no contexto ct*, isto é, em que alguma coisa está no lugar de outra.²⁰

Na expressão de José Severino Croatto,²¹ rito é “um símbolo em ação, além de ser um texto e, portanto, uma linguagem”. Para ele o rito também é “uma norma que guia o desenvolvimento de uma ação sacra”. Segue-se que o *rito* está ligado à *ação*. Como a dramaturgia também se liga à *ação*, entendemos que a ligação do rito com a dramaturgia representa um dos aspectos importantes deste trabalho.

Ora, essa ligação entre rito e ação não nos parece tão infundada se a dramaturgia contemporânea procura captar as intenções humanas sempre expressas por ações, visíveis ou não. A sua linguagem baseia-se na possibilidade de apreensão dos impulsos vitais e, portanto, o seu veículo maior de expressão é o corpo que age. Daí que para

¹⁸ Johan HUIZINGA. *HOMO LUDENS: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo, Perspectiva/EDUSP, 1971. *Passim*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 18.

²⁰ Aldo Natale TERRIN. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 28-29.

²¹ José Severino CROATTO. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 329, 330, 343

chegar a ele, bem como às ações físicas, é preciso entrar em contato consigo mesmo por meio do vazio, da calma, do silêncio. Ou seja, a introspecção se mostra necessária para que o contato com o nosso interior resulte em uma ação externa. Além do mais, diz-se que as ações físicas ocorrem porque a musculatura “canta” e, como a alma se expressa corporalmente por meio do rito, alcançamos a calma introspectiva, as ações físicas e, finalmente, a alma. Ou seja, partimos do corpo, do concreto e do profano para atingir o espírito, o transcendente e o sagrado. O rito, portanto, constitui o processo para essa transformação alquímica, do chumbo em ouro, do pesado em leve, da matéria em inefável.

1.1.2. Rituais e ritos mortuários

Contudo, esta investigação sobre o rito em sentido geral, serve como degrau a outra mais específica, a dos rituais e ritos mortuários. Isso porque a morte representa uma das situações mais dramáticas de alteridade a que o ser humano está exposto. Da realidade posterior que o espera, ele nada sabe. Muito embora sistemas religiosos procurem dar uma explicação para essa realidade, como afirma o dito popular: ninguém voltou de lá para contar. Por esse motivo, o ser humano procura modos de apaziguar sua angústia diante do insondável desconhecido, sendo essa uma das finalidades dos ritos mortuários. A esse respeito podemos recordar com Geertz que os ritos têm a função de oferecer uma explicação não necessariamente verbal para o sofrimento e, assim, torná-lo suportável.²²

Entretanto, os ritos mortuários também têm outras funções, como constatou Durkheim. Para ele a coletividade tem supremacia sobre o indivíduo, e a participação nos ritos leva ao êxtase e à efervescência coletiva.²³ No caso dos ritos mortuários, Durkheim alega que quando algo ameaça a coesão social, a forma de uma sociedade eliminar a ameaça é colocar os indivíduos em uma situação tal que a coesão seja necessariamente reafirmada. Isso se dá por meio da participação da sociedade nos rituais, pois, em uma análise profunda, não representam a expressão espontânea de emoções individuais, mas sim uma pressão moral que a sociedade exerce sobre seus integrantes.

²² Clifford GEERTZ. A religião como sistema cultural. In: Clifford GEERTZ. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

²³ *Ibidem*, p. 378.

Isso equivale a dizer que, por meio desse êxtase, os valores sociais são introjetados e a união é reforçada pelos laços de solidariedade de uns para com os outros e, por conseguinte, a coesão da sociedade é restaurada. Ou seja, mesmo que estimulados por motivos negativos como tristeza, perda, falta ou culpa, os ritos são cerimônias coletivas, cujo exagero manifesto de sentimentos ou de comportamento leva ao êxtase e à efervescência coletiva.²⁴

Já para Croatto,²⁵ a teoria dos ritos relacionados aos corpos mortos valoriza o conjunto das ações seqüenciais praticadas pelos vivos para conferir significado à passagem desta vida para outra forma de ser. Isto é, com o rito, busca-se dar um significado à transição de um *status* social que a pessoa tinha quando viva para outro, agora no mundo dos mortos. Ao mesmo tempo, busca-se desconstruir a identidade que a pessoa tinha enquanto vivia, e criar uma nova identidade sua como habitante do além. Entendemos por isso que uma das funções do ritual mortuário seja a de “mostrar” às almas o caminho deste para o outro mundo. Do contrário, ficariam vagando eternamente em um lugar intermediário. Em outras palavras, por meio dos rituais que os vivos fazem em torno do corpo morto, opera-se o seu desligamento deste mundo temporal e causal e ocorre a ligação com outro de natureza distinta. Desse modo, o ritual não se destina ao morto, mas aos sobreviventes que, por meio dele podem se desligar efetivamente do falecido ao encontrarem uma explicação, mesmo que não racional e inteiramente afetiva e emocional, para a morte. Ao mesmo tempo, precisam sentir-se seguros quanto à continuidade da “vida” do defunto.

A *Encyclopedia of Death and Dying*²⁶ afirma que, para Robert Hertz, um dos discípulos de Durkheim, a sociedade se vê como imortal. Assim, seus membros jamais morrem, mas mudam sua posição relativa passando de membros vivos para “membros mortos” que, segundo o novo *status*, continuam a participar da sociedade de origem. A participação dos ancestrais na sorte e nas decisões dos vivos também foi assinalada por Fustel de Coullange no livro *Cidade Antiga*.²⁷ Ali os homens se reuniam em torno das fogueiras em comunhão com os ancestrais que lhes davam instruções sobre os procedimentos a seguir ou os negócios a realizar, influindo, assim, na vida cotidiana dos vivos.

²⁴ Idem, p. 378.

²⁵ Idem.

²⁶ ENCYCLOPEDIA of Death and Dying: Gi-Ho. Disponível em <http://www.deathreference.com/Gi-Ho/Hertz-Robert.html>. Acessada em 15/9/99.

²⁷ Fustel de COULANGES. *A cidade antiga*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Partindo do princípio de que a sociedade é maior que o indivíduo, Marcel Mauss, outro discípulo de Durkheim, ampliou os estudos sobre a teoria de que a idéia da morte dos indivíduos é neles induzida por ela. Por exemplo, há casos de morte provocada “brutalmente, de forma elementar em numerosos indivíduos, pura e simplesmente *porque eles sabem ou acreditam* (o que é mesma coisa) *que vão morrer*”,²⁸ isto é, quando o indivíduo acredita na supremacia da sociedade sobre si e a sociedade o manda morrer, ele morre.

Em seu estudo, Mauss analisa casos de pessoas aparentemente saudáveis e fisicamente fortes que morrem em poucos dias, sem nenhuma explicação ou resistência. Morrem por conta da quebra de regras estabelecidas pela sociedade, regras que têm como penalidade a morte – não provocada pelas mãos de determinada pessoa, mas pela força de uma sugestão social sobre a mente, o espírito e o corpo do indivíduo. A questão aparece no livro de Durkheim, *O Suicídio*,²⁹ no qual a morte do indivíduo pode ser um fenômeno socialmente motivado.

Tendo como ponto de partida a organização social, Durkheim afirma que uma sociedade em crise ou em anomia, afrouxa seus laços e permite a desorganização individual ou a ausência de elos e normas de solidariedade. Em outras palavras, quanto maior a coesão de uma sociedade, menor a taxa de suicídios. Inversamente, quanto menor a coesão, maior a taxa de suicídios.

Hoje, o antropólogo Clifford Geertz constitui importante referência no estudo dos rituais. Ao contrário de Durkheim, Geertz afirma que os rituais não servem em absoluto para criar solidariedade social, mas sim, para oferecer narrações representadas que permitem às pessoas interpretar a própria experiência. Segundo ele, os rituais produzem uma história que as pessoas contam a si mesmas e não revelam leis universais sobre a forma pela qual as sociedades funcionam, mas sim o ponto de vista de seus membros nativos.

²⁸ Marcel MAUS. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: E.P.V.; Edusp, 1984, p. 185 – 99. v. II.

²⁹ Émile DURKHEIM. *O suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

1.1.3. Rituais mortuários e ritos de passagem

Nas Ciências Sociais há uma importante contribuição para o estudo dos ritos, feita por Arnold van Gennep,³⁰ que publicou em 1909 o conhecido livro *Os ritos de passagem*. Para ele a expressão “ritos de passagem” se refere a dois tipos de ritos: os que acompanham a passagem de um indivíduo de uma condição social à outra no decorrer da vida, e os que marcam pontos determinados na passagem do tempo como, por exemplo, ano novo, lua nova, solstício e equinócio. No entanto, o termo acabou por restringir-se ao primeiro tipo, atualmente também chamado de ritos de crises existenciais.

Os ritos de passagem típicos, no sentido moderno, são os que acompanham o nascimento, a conversão para o *status* de adulto, o casamento e a morte. Segundo Van Gennep, os ritos contêm três estágios: ritos de separação, ritos marginais e ritos de agregação. Os três elementos não se encontram igualmente marcados em todos os rituais. Assim, o elemento de separação deveria ser o mais importante no ritual mortuário, enquanto os ritos marginais e de agregação deveriam ser pouco desenvolvidos. Porém, tal não se dá, e o estudo dos fatos indica que os ritos de separação são poucos e muito simples, e os de margem, tão complexos e longos que às vezes adquirem uma espécie de autonomia.³¹

Segundo Gennep, durante os funerais, o morto e sua família estão em um estado intermediário, pois ainda não se deu destino aos restos mortais da pessoa morta e ela tampouco faz parte da comunidade dos mortos. Por sua vez, a família também se encontra em um estado especial, pois a perda do ente querido ainda não foi superada e, conseqüentemente, ela ainda não pôde se reintegrar à sociedade à qual pertence. Isso significa, então, que os sobreviventes ainda não conseguiram retornar ao seu espaço cotidiano social. Daí o tempo de luto, marcado nas sociedades tradicionais, pelo uso de roupas especiais e o interdito de várias atividades.

Esses sinais de separação se estendem com menor intensidade às pessoas unidas ao morto por laços mais tênues. Se, contudo, o laço for muito estreito, como o da viúva ou do viúvo, a reintegração à sociedade só se dará por meio de ritos específicos.³² Assim, em algumas culturas, o simples ato de pisar em solo de enterramentos, ou

³⁰ Arnold VAN GENNEP. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 1978.

³¹ *Ibidem*, p. 126.

³² Esse estado também se torna muito longo, conforme o *status* social do morto em vida.

mesmo a proximidade física com o cadáver, torna necessários ritos de reintegração, que podem ser ritos de purificação, antes que as pessoas sejam admitidas outra vez na sociedade.

Com relação aos mortos, os indivíduos para quem não foram executados os ritos apropriados não podem jamais entrar no reino do além. Ficam, pois, vagando em um eterno mundo intermediário, procurando regressar à esfera dos vivos. Como tampouco podem fazê-lo, tornam-se mortos perigosos que se comportam como estrangeiros hostis. Isso ilustra que os ritos funerários também são utilitários e práticos, pois ajudam a livrar os sobreviventes de inimigos eternos e dão um destino socialmente aceito ao cadáver.

Robert Hertz,³³ ao contrário de Van Gennep que se interessava pelo estudo de funerais apenas como parte de uma pesquisa mais extensa, tinha como interesse principal os ritos mortuários. Seu ensaio de 1907, *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*, (*Uma Contribuição ao Estudo da Representação Coletiva da Morte*) constituiu, nas palavras de Metcalf e Huntington, uma das análises mais originais sobre o assunto escritas no século XX.³⁴ Nele Hertz diferencia as fases "molhada" e "seca" do ritual. A fase molhada é ligada ao sepultamento temporário dos corpos em covas ou vasos e relaciona-se à decomposição do cadáver. Além disso, em termos sociológicos, ela corresponde ao período em que a identidade da pessoa é progressivamente removida. Em termos psicológicos, refere-se a um período no qual os vivos experimentam a dor da separação e um provável sentimento de repulsa pelo morto. A fase seca do ritual lida com os ossos e incorpora ao morto sua nova identidade, a de um habitante da pós-vida. Ao final do processo, um novo sentimento de "destemor respeitoso" substitui a repulsa sentida pelos sobreviventes.³⁵

1.2. A dimensão religiosa dos ritos

1.2.1. Os ritos na vida cotidiana

Que função têm os ritos na sociedade? Uma delas é a de provocar separações no cotidiano das pessoas, pois o ritual gera uma ruptura na continuidade do tempo e espaço seculares e profanos, fazendo surgir, em meio a eles, o espaço e o tempo sagrados.

³³ Robert HERTZ. *La muerte y la mano derecha*. Mexico: Alianza Editorial Mexicana, 1990.

³⁴ Peter METCALF; Richard HUNTINGTON. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. 2 ed. New York; Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.33.

³⁵ *Ibidem*, p. 35.

Assim, os ritos seguem uma ordem litúrgica e obedecem a regras necessárias à sua formalização.

Nesse sentido, Roberto DaMatta ³⁶ afirma que as sociedades alternam sua existência entre vida cotidiana e festa, ou entre períodos ordinários e extraordinários. Para ele todas as ocasiões extra-ordinárias, “recriam e resgatam o tempo, o espaço e as relações sociais”. Nesses momentos, “aquilo que passa despercebido, ou nem mesmo é visto como algo [...] digno de reflexão, é ressaltado e realçado [...]”.³⁷ Portanto, a sociedade é construída ao redor de eixos formados pelos rituais.

Todavia, nem todo comportamento religioso é ritual e nem todo rito é religioso. É essa tese que Claude Riviére desenvolve em *Os ritos profanos*. Para o autor:

O rito é a respiração da sociedade. Mesmo se as pessoas não se articularem só por causa do prazer de estarem juntas, mas com objetivos políticos e econômicos, mesmo aí, e talvez sobretudo aí, a execução do rito [...] é indispensável para recriar periodicamente, isto é, para renovar ou refazer a identidade, a personalidade, *l'etre moral*, do grupo e da sociedade.³⁸

Riviére afirma ainda que pressupor que os ritos profanos só existem por semelhança aos ritos religiosos significa esquecer que estes foram elaborados por causa de sua relação com os costumes verificados entre os seres vivos.³⁹ Isto é, “o rito em geral é um modo de existência dos seres humanos”, sendo uma atividade refletida e produzida por organizações humanas e correspondendo às formas de objetivação intencional do pensamento em comportamentos simbólicos. A atitude ritual, segundo o autor, é uma resposta a uma crise antiga, atual ou ameaçadora. Ela encerra uma tentativa de transformar enfrentamento em complementaridade e produz uma reestruturação mental, psíquica e/ou cósmica.⁴⁰

Assim, sempre recorreremos ao poder estruturador dos ritos quando nos vemos em situações novas e desconhecidas. Esse poder reside no fato de o rito lidar com o imaginário ao apresentar soluções mesmo que mágicas para dominar a realidade, tal como a fantasiarmos. Assim, os ritos se situam fora do tempo, o que significa que o sentimento de ter poder sobre a realidade elimina as dúvidas e os sentimentos de ansiedade. Esse poder de afastar a angústia ocasionada pela situação presente existe

³⁶ Roberto DAMATTA. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 67.

³⁷ Ibidem, p. 81.

³⁸ Claude RIVIÉRE. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 16.

³⁹ Ibidem, p. 26.

⁴⁰ Idem, p. 28.

porque a participação em um ritual possibilita a execução de gestos estereotipados e conhecidos. Observemos que o ritual se repete sempre em uma mesma data e circunstância, como na celebração de uma ocasião especial, ou sempre que passamos em determinado local, ou por uma experiência específica semelhante a outras já vividas pelo indivíduo ou pela coletividade. Ocorre daí que esses gestos estereotipados e conhecidos têm oportunidade de ser repetidos diversas vezes. É dessa forma que o conhecido, previsível e controlado, toma o lugar do ignorado, do inesperado e do indomável.

Riviére conclui que, ao colocar em evidência os momentos simbólicos ou marcantes da vida humana, o rito os ressalta. Ao mesmo tempo, fornece um modelo para o bom funcionamento da sociedade por ser um depositário de significações e experiências formalizadas. De modo análogo, modela o ser humano ao determinar o lícito e o ilícito, e faz o mesmo com a sociedade ao estabelecer meios socialmente aceitos para a expressão de sentimentos como o da violência. Em outras palavras, o rito organiza ao estabelecer regras e limites aos quais todos os seus atores têm de se adequar.

A relação do tempo com o rito é igualmente assinalada por Thales de Azevedo em *Ciclo da vida: ritos e ritmos*.⁴¹ O autor inicia o livro tratando da cronobiologia, afirmando que a vida de todos os seres é marcada por processos e fases de formação, que passam pelo nascimento, crescimento, maturação, reprodução e extinção. Sendo assim, é “um *continuum* ininterrupto que se repete em cada ser, segundo seu código genético e as condições do meio”, Tais palavras, por si só, assinalam momentos ou ciclos específicos e, na medida em que o ser humano não é independente do mundo que o cerca – lembremos, como exemplo, o quanto a cultura egípcia foi influenciada pelo ciclo de enchentes e vazantes sazonais do rio Nilo –, ele marca a passagem de um ciclo para outro, não só com palavras, mas também com ritos.

Azevedo afirma que os ritos costumam ter conotações religiosas ou místicas. Segue-se que, na instância marcada pelo rito, o mundo profano, biológico e terreno se une ao sagrado, espiritual e cósmico. Isso porque, segundo ele, o ser humano tem necessidade de sacralizar ou separar os momentos cruciais da vida.⁴² Exemplificando, Azevedo refere-se ao *minuto de silêncio* feito em memória de alguém. A seu ver, o que marca esse rito é a ausência de gesticulação, a postura corpórea ereta e circunspecta, e o

⁴¹ Thales de AZEVEDO. *Ciclo da vida: ritos e ritmos*. São Paulo: Ática, 1987. p. 5.

⁴² *Ibidem*, p. 65.

silêncio em que é realizado. Tampouco se exige um lugar sacro ou especial para esse rito, que também não demanda preparação alguma. É feito de improviso, na abertura de uma reunião, de uma competição esportiva ou na sessão de um conselho. Com o anúncio do momento solene, todos se calam e se levantam.

O autor fala do rito como se fosse feito apenas em memória de alguém. Contudo, recentemente estivemos em um congresso no qual foi anunciado por uma palestrante antes de iniciar sua fala. Sua intenção não era homenagear alguém que havia morrido, mas chamar a atenção de todos para determinado fato. Diríamos que esse rito também atende a tal propósito ao conclamar os participantes a uma interiorização e colocá-los em um momento totalmente extraordinário em que as ações do cotidiano em geral cessam, sendo então possível dirigir a atenção das pessoas para um ponto focal específico. Essa sensação, que poderia ser desagradável, é suportada por se restringir a um curto período. Se o rito fosse longo, teria o efeito contrário e, em vez de concentrar a atenção dos presentes em algo, provocaria dispersão.

O rito do minuto de silêncio caracteriza-se por uma cessação das atitudes cotidianas. Porém, outros ritos acontecem, justamente sem uma separação perceptível da rotina do dia-a-dia. O próprio jogo de futebol, assim como encontros, espetáculos e viagens, pode, portanto, ser analisado como rito. Em outro trecho de *Os ritos profanos*, Claude Riviére afirma:

Nossa vida cotidiana é pontuada de passagens do acolhimento, assim como da despedida: saudação a tal pessoa encontrada na rua, aperto de mão, sorriso, fórmula de circunstância — “Deixe-me pegar sua capa”, “Fez uma boa viagem?”; despedida no patamar do apartamento; gesto feito com a mão para alguém que acaba de nos deixar; acompanhar o visitante até a porta do jardim; conduzir um amigo à estação para lhe mostrar o quanto sua visita foi agradável. Até mesmo as apojaturas de micro-atividades despercebidas, como acender um cigarro, beijar distraidamente uma criança, perguntar a uma pessoa desconhecida que encontramos na rua “como está?” erguer o copo dizendo “saúde”, baixar o volume da televisão quando estamos ao telefone... contêm valores de respeito, afeição ou familiaridade que dirigem nossas condutas e apareceriam como ritos em ritos mais importantes.⁴³

⁴³ Claude RIVIÈRE, op. cit., p. 299.

1.2.2. Os ritos na religião

Para nós, a dificuldade do item 1.2. está na necessidade de abordar, não a função religiosa do rito, mas a função dos ritos na religião. Isso, a nosso ver, demanda uma excursão mais profunda pelo mundo das religiões.

Segundo a *Encyclopaedia Britannica*⁴⁴ muitos historiadores da religião acreditam que as teorias evolucionárias da origem dos rituais são inúteis como hipóteses. Quase todos, como Gerardus van der Leeuw, na Holanda, Rudolf Otto, na Alemanha, Joachin Wash e Mircea Eliade, nos Estados Unidos, e E. O. James, na Inglaterra, sustentam o ponto de vista de que o comportamento ritual significa ou expressa o sagrado. Entretanto, essa abordagem nunca constituiu uma explicação satisfatória para o ritual. O seu problema básico é que ela não pode ser confirmada, a menos que os estudiosos concordem de antemão quanto à existência da realidade transcendente representada pelo sagrado.

É preciso salientar que, apesar de não haver nenhuma espécie de consenso quanto aos conceitos de *sagrado* e *profano*, aqueles que recorrem aos termos para descrever *religiões*, *mitos* e *ritual*, estabeleceram um acordo comum quanto às características dos termos *sagrado* e *profano*. Segundo tal acordo, *sagrado* é o lugar do transcendente e *profano* o lugar da relação tempo e espaço, bem como da relação causa e efeito. Assim, no estudo do comportamento ritual, os dois termos têm sido úteis na distinção do comportamento ritual diante de outros tipos de ação.

Entretanto, embora a distinção entre sagrado e profano seja considerada absoluta e universal, existe uma variação quase infinita quanto à maneira de representação dessa dicotomia, pois varia não apenas entre culturas, mas também dentro da própria cultura e o que é profano para uma pode ser sagrado para outra. Da mesma forma, o que é sagrado para uma cultura em um determinado momento pode ser profano para a mesma cultura em outro momento. De modo análogo, um mesmo objeto pode ser sagrado ou profano dependendo do *status* de quem o manipula ou de quem dele se aproxima. Portanto, o que é separado, ou sagrado para um rei, ou um líder espiritual, por exemplo, poderá não o ser para os outros membros da sociedade, mesmo que compartilhem do mesmo sistema de crenças.

⁴⁴ RITUAL In: THE ENCYCLOPAEDIA Britannica: a new survey of universal knowledge. 14. ed. London: Britannica Co., 1929, p. 323, v. 19.

Usemos um exemplo para demonstrar o que queremos dizer: nas culturas polinésias tradicionais o rei não podia tocar alimentos. Por esse motivo, uma pessoa da tribo era encarregada de dar-lhe comida na boca. Pode-se ver com isso que se o rei não podia tocar comida por ser sagrada para ele, uma pessoa não pertencente à realeza podia fazê-lo sem problemas. Outro exemplo ainda é o de que uma aldeia não é sagrada para seus habitantes, mas sim para um forasteiro, oriundo, por sua vez, de uma aldeia que não é sagrada para ele.

O rito em geral, mas principalmente o rito na religião, não tem outra finalidade a não ser a de estabelecer uma comunicação com os seres de outro mundo. Assim, ele se expressa pela gratuidade. Como exemplo, imaginemos uma cena em que uma pessoa vestida com roupa de banho mergulha no mar em um dia quente de verão. A princípio, o significado da sua ação nos parece claro: ela o faz para nadar, refrescar-se e se divertir com a água. Dizemos que a ação é adequada a essa finalidade, “racional” e “lógica”. Entretanto, o que pensar se ela entra no mar à meia-noite em ponto – mesmo que esteja chovendo – vestida de roupas brancas; pula três ondas, murmura algumas palavras enquanto o faz e, em seguida, sai da água sem nadar, pescar ou cumprir nenhum ato que entenderíamos como lógico? A situação, agora, é totalmente diferente: o ato nos parece estranho e incompreensível. Entrar no mar à noite, e pior, em uma noite chuvosa, deliberadamente vestida de roupas brancas para pular três e não quatro ou duas ondas e, enquanto isso, falar com alguém inexistente? Entrar no mar sem aproveitar o momento para nadar ou pescar? Para nós, observadores, trata-se, à primeira vista, de uma ação irracional. Porém, depois de uma análise mais detida, concluímos que a pessoa executou um ritual.

Todas as vezes em que a significação de um ato reside mais em seu valor simbólico do que em sua finalidade mecânica, já estamos no caminho do procedimento ritual. Assim, podemos dizer que o rito coloca o corpo em uma situação ilusória, do “como se” sendo por isso muitas vezes profano apenas na superfície pois, em última instância, se abre para o sagrado, o transcendente, ou para aquilo que não é temporal, espacial ou causal. DaMatta sugere isso ao sustentar que na sociedade brasileira todos os ritos, sejam eles classificados como sagrados ou profanos, permitem ligar o espaço privado, o social e o religioso.⁴⁵ Portanto, apesar de o ritual ser descrito como uma expressão simbólica de relações sociais verdadeiras ou de papéis reais que as pessoas

⁴⁵ Roberto DAMATTA, op. cit., p. 82.

desempenham na sociedade, também é descrito como algo que se refere ao transcendente, ao numinoso,⁴⁶ à realidade espiritual e aos valores últimos da sociedade.

Outro aspecto importante a ser levado em conta neste ponto, é que a religião marca e ajuda a fixar momentos importantes na vida das pessoas, legitimando, assim, com o aval divino ou sobrenatural essas passagens. Isto é, marca momentos ao inscrever acontecimentos específicos não só na lei dos homens, mas também na lei divina. E, citando o casamento como exemplo, afirmamos que tais acontecimentos são marcados por meio de rituais determinados pela religião. Logo, afirma Terrin,⁴⁷ o comportamento ritual seria visto como uma “consciência prática do mundo”, ou seja, um comportamento de tentativa de organizar a experiência humana no mundo e estaria ligado com o que ele chama de “pragmática transcendental”, a partir da qual se evita o mergulho no caos original.

Seguindo essa linha de pensamento, lembramo-nos da artista plástica, crítica de arte e arte-educadora Fayga Ostrower.⁴⁸ Para ela, ordenar e organizar liga-se a formar, pois a forma não só possui uma ordem como também ordena. Ao transformar e agir sobre o mundo, nós o moldamos, e também moldamos a nós próprios. E o que é o ritual senão um modo de dar forma ao caos em que o desconhecido, o inesperado e o extracotidiano são ordenados em formas que se tornam fixas, visíveis, experimentáveis e comunicáveis às outras pessoas de uma mesma geração ou de gerações diversas, tornando-se, assim, uma ação sobre o mundo, ou seja, sobre nós mesmos?

Avançamos mais um pouco nesse pensamento recorrendo aqui às palavras da sociologia. Huizinga defende que “o ritual produz um efeito que, mais do que *figurativamente mostrado*, é *realmente reproduzido* na ação. Portanto, a função do rito está longe de ser simplesmente imitativa, leva a uma verdadeira participação no próprio ato sagrado.”⁴⁹ Vemos aqui uma possível união entre rito e uma das funções da religião, a saber, a da organização.

Essa união nos parece possível, porque no estudo das religiões constatamos que, por exemplo, os mitos de criação do mundo falam da passagem do caos para a organização. Assim, no mito fundante cristão, Deus começou a criação do mundo

⁴⁶ Segundo Rudolf Otto (1869-1927), o sentimento único vivido na experiência religiosa, a experiência do sagrado, em que se confundem a fascinação, o terror e o aniquilamento. No nosso ponto de vista essa experiência é muito complexa para ser expressa racionalmente. Nesse sentido, pensamos que as metáforas não-verbais, dentre elas o movimento, são mais adequadas para sua expressão e comunicação.

⁴⁷ Aldo Natale TERRIN, op cit., p. 30.

⁴⁸ Fayga OSTROWER. *Criatividade e processos de criação*. 8ª ed. Petrópolis, Vozes, 1991.

⁴⁹ Johan HIZUNGA, op. cit., p. 18, n. 7.

estabelecendo condições de vida, ou seja, organizando o caos. Como essa passagem do caos para a organização e da desordem para a ordem se repete no mito fundante de outras religiões, podemos dizer que a participação em um ritual relacionado à criação do mundo leva os seus participantes a repetirem em dimensões humanas, o ato divino de organizar.

Logo, concluímos que religião e ritual andam de mãos dadas e que o ritual é um dos instrumentos dos quais o *homo religiosus* se serve para conferir sentido às suas experiências e estabelecer o espaço e os limites do sagrado. Se delimitar é ordenar e formar, o mundo que habitamos e que originalmente teria sido caótico e amorfo passa, por meio do rito e da religião, a ter uma forma reconhecível. Não mais a anomia, mas *nomus*. Por meio do rito, o caos passa a ser cosmos, o incompreensível vem a ser compreensível. Opera-se uma mudança de escala e o que foge à compreensão humana pode ser abarcado por ela. Nesse sentido, os rituais seriam uma repetição do ato sublime de criar, organizar e dar forma.

1.2.3. As fases dos ritos mortuários

Arnold Van Gennep afirma que “o homem é considerado formado de vários elementos cujo destino não é o mesmo depois da morte”.⁵⁰ Apesar de esta visão ter perdurado nas religiões cristãs que ainda hoje fazem a divisão de corpo e espírito, era bem mais complexa nas sociedades tribais. Van Gennep, no entanto, nos lembra de que isso só tem influência sobre a forma dos ritos mortuários, e não sobre a sua estrutura interna.⁵¹

Ele considera de passagem os ritos mortuários, que são marcados por três fases ou períodos distintos, o de separação, o de margem e o de reintegração. Embora a expectativa lógica determine que o período de separação seja o mais enfatizado nos ritos mortuários das sociedades tribais, tal não acontece e temos o período de margem como o de maior duração e complexidade nesses ritos.

Já os ritos de separação incluem os diversos procedimentos de retirada do cadáver da casa, assim como a queima dos utensílios do morto, de sua residência, jóias e riquezas. Quando um homem morre, ocorrem ainda a morte e o enterramento, com ele, de suas viúvas, de seus escravos e animais favoritos. As lavagens, as unções e os ritos de purificação, assim como a instauração de tabus, também podem fazer parte dos

⁵⁰ Arnold VAN GENNEP. op. cit., p. 126.

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 127.

ritos de separação. Existem igualmente as formas de separação física quando se coloca o corpo em um fosso, caixão, cemitério ou monte de pedra, ou ainda em uma árvore ou caverna, por exemplo. Nesses casos, há uma maneira particular e solene de proceder. Encerrada essa fase, podem acontecer cerimônias periódicas para expulsar as almas da casa, aldeia ou do território onde fica a tribo. Existem ainda as lutas pelo cadáver, costume muito difundido na África.

O período de margem dos ritos mortuários conduzidos nessas sociedades pode ser marcado pela estada mais ou menos longa do cadáver na câmara mortuária. Porém, o mais comum, é que o corpo seja apenas depositado em uma sepultura. Depois de certo tempo, são feitas novas exéquias para terminar de cumprir os deveres funerários. No entanto, esse período de margem pode ser marcado pela retirada da carne do corpo ou pela espera de que caia por si mesma. Além disso, a decomposição pode ser acelerada por outros elementos, como fogo, água e exposição às feras.

Segundo Louis-Vincent Thomas,⁵² cada um dos elementos citados tem uma simbologia. A água, por exemplo, é o elemento que mantém a vida. O líquido amniótico corresponde à água, que também estanca a sede. Ela tem valor especialmente purificador. Por ser amorfa, corresponde à imagem do caos, ao estado anterior à criação do mundo. O excesso ou a falta de água podem ser sinal de censura, tristeza e infelicidade dos deuses. Quando adequada, a água fecunda a terra e produz alimentos. Também corresponde ao feminino, ao inconsciente, ao mar e ao rio profundo, todos enfim, redutos do misterioso e do desconhecido. Mas como tal, ela também acolhe, transforma fardos pesados em leves e representa a liberdade, pelo fato de carregar objetos ao sabor das ondas. Simbolicamente, sugere o renascimento.

Os rituais religiosos levaram em consideração a simbologia da água e a toaleta fúnebre que ocorre em muitos deles. Nos ritos judaico e cristão, por exemplo, têm significado sagrado. A crença na sobrevivência concebe a morte como um estágio passageiro; além disso, o renascimento que ela precede não pode ocorrer sem a renovação de quem passar pelo processo. A explicação para a toaleta dos mortos nos meios rurais é de que se lava o morto para que se apresente limpo diante do Criador. Nesse sentido, a toaleta constitui obrigação importante, por ser necessária à relação do morto com Deus.⁵³

⁵² Louis-Vincent THOMAS. Prefácio. In: Jean-Pierre BAYARD. *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?* São Paulo: Paulus, 1996, p. 20.

⁵³ Idem, *ibidem*, p. 17.

Thomas, por sua vez, afirma que o fogo age como elemento físico, mas também como luz. Destrói ao libertar e purificar. É ambivalente na medida em que conota a vida e a morte, uma vez que destrói para fazer renascer – como a fênix, que, periodicamente é consumida pelo fogo a fim de renascer das próprias cinzas. No imaginário, o poder destruidor do fogo é inseparável do seu poder criador, devendo-se isso às transformações profundas, rápidas e definitivas que opera na matéria. Tal fato pode ser constatado cotidianamente, porque se o fogo em estado selvagem destrói, no domesticado aquece e ilumina, serve na cozinha e na oficina do oleiro e do ferreiro. Cabe assinalar que este último é demiurgo em muitas sociedades tribais, podendo até mesmo ter de viver em um espaço separado dos demais. O fogo também é instrumento de curadores. Por fim, remete à sexualidade, no sentido de que produzir fogo corresponde ao dinamismo vital do ato sexual. Por esse motivo, Thomas afirma que os humanos primitivos teriam concebido naturalmente uma forma de obter fogo por analogia com suas experiências eróticas, ao esfregar dois pedaços de madeira para produzir calor e faísca.⁵⁴

Outro símbolo importante nos rituais fúnebres é o da luz, que nos velórios aparece nas velas ou círios. Simboliza o calor, a leveza a pureza e o amor. O círio, as velas ou a fogueira acesos têm a função de iluminar o caminho do outro mundo para a alma do morto. Sem ela, a alma pode perder-se na escuridão e voltar para assombrar os vivos. Também, segundo a declaração verbal de José de Souza Martins na Mesa Redonda “Morrer em São Paulo”, o lugar onde os mortos ficam ou estão é pouco iluminado. Assim se justifica a presença de ciprestes em cemitérios, pois a sombra proporcionada por eles mantém as almas nas sepulturas. Por conseguinte, a luz tem por objetivo não só iluminar o caminho das almas para o outro mundo, mas também proteger os vivos presentes ao velório.

Não poderíamos deixar de mencionar a terra, já que a prática da inumação se mostra tão difundida que os termos “funerais” e “enterros” tornaram-se sinônimos para a grande maioria das pessoas. O lugar de inumação é aquele em que acontece o encerramento dos rituais fúnebres cristãos. A descida a terra marca, de forma particularmente dolorosa, a separação final do ente querido. Depois dos funerais, o túmulo adquire grande importância por ser o lugar da separação e também o da conservação do morto, que ali é chorado e lembrado. O túmulo também é carregado de

⁵⁴ Idem, p. 21.

simbologias que denotam a ambivalência em relação à morte. Pedra dura, lisa e eterna; placas de pedra e bronze; epitáfios, fotografias e uma arte funerária que, além de resguardar a memória do morto, deixa transparecer a crença na continuidade da vida mesmo pós-morte ou na sua finitude e descontinuidade. Enfim, nem as flores, nem as sepulturas, nem a tranqüilidade de um cemitério permitem entrever a verdade nua e crua da decomposição dos corpos que se opera sob seu solo.

Se a inumação protege as pessoas contra a impureza do cadáver, adquire matizes diferentes de acordo com a cultura local. O que ocorre, no entanto, é que sua prática se orienta ao aspecto feminino e maternal atribuído à terra. A Terra-mãe representa a fonte da fecundidade e o lugar de transformação por excelência. Como acontece em todos os símbolos, a simbologia da terra tem inúmeras facetas e é ambivalente. Portanto, a terra é, ao mesmo tempo, desejável e acolhedora e também devoradora e terrível. Encontrar repouso e segurança em seu seio é possível, mas ela ainda encerra metamorfoses irreversíveis.

Salvo algumas exceções, a inumação relaciona-se com essas representações complexas. Muitas vezes o rito traduz a idéia de um renascimento futuro. Nesse caso, dá-se extrema importância à posição do cadáver no túmulo: deve ficar com a cabeça virada para um ponto cardeal, que simbolicamente indica o centro do mundo, o céu ou o paraíso. O fato de cadáveres serem enterrados na posição fetal também ilustra a relação entre morte e nascimento. De modo análogo, a forma do caixão, de manjedoura ou berço, indica essa relação, representando a manjedoura o berço em que Jesus nasceu. Todavia, a terra também pode ser destituída de qualquer simbologia e tornar-se simplesmente o lugar em que o corpo morto – um objeto –, é deixado e entrará em putrefação.

Enfim, seja por fogo, água ou qualquer outro elemento, a destruição da carne obedece a uma etapa liminar que, por sua vez, corresponde ao período de luto e, muitas vezes, ao tempo que o defunto demoraria a ser integrado ao outro mundo. O luto marca o período de margem, após o qual a sociedade dos vivos volta à rotina normal porque o morto foi admitido e integrado à sociedade dos seus iguais. O período pós-liminar, referindo-se ao período de reintegração dos sobreviventes à rotina diária, pode conter celebrações semelhantes àquelas ocorridas quando retorna um viajante que precisa ser reintegrado à sociedade de origem, da qual se afastou temporariamente. Tais celebrações rituais podem, da mesma maneira, assemelhar-se às que se promovem por

ocasião de um nascimento, quando o recém-nascido deve ser integrado à sociedade a que pertencerá.

Como ritos de agregação, em *Ritos de Passagem*, Van Gennep cita as refeições feitas logo após os funerais ou as festas comemorativas mencionadas. Essas refeições e festas têm por objetivo reintegrar os sobreviventes à sociedade quebrando, assim, os tabus impetrados sobre eles durante o luto. Outra finalidade dessas comemorações consiste em restabelecer a coesão da sociedade, em estabelecer laços de solidariedade entre seus integrantes, e em atestar que a ordem foi restaurada diante da desordem provocada pela morte nesse meio.⁵⁵

Já os ritos de agregação ao outro mundo equivalem aos de hospitalidade, de agregação ao clã e de adoção. São mencionados nas lendas em que se faz uma viagem ao país dos mortos e também nos tabus, entre eles, os que proíbem os vivos de comer ou beber qualquer coisa que venha do país dos mortos, de deixar que seres do outro mundo os toquem e os beijem, ou mesmo de aceitar presentes do além. Por outro lado, agregar-se a um morto pode tornar a pessoa imune aos perigos que enfrentará em sua viagem.⁵⁶

A título de curiosidade, vale mencionar que vários desses procedimentos rituais, relacionados com os ritos mortuários, são executados pelos maori e foram testemunhados por nós na Nova Zelândia. Entre eles, citamos a longa duração das exéquias; a recusa em deixar o corpo sem a companhia de um familiar vivo por um minuto sequer durante o funeral; o choro ritual, a fala dos sobreviventes com a pessoa morta durante o velório, como se estivesse viva; a proibição de entrar em cemitérios, a proximidade destes com cursos de água corrente para uma posterior purificação ritual e, finalmente, a comensalidade após as cerimônias fúnebres. Tomamos conhecimento de outros fatos por meio de relatos, como o da luta pelo cadáver e o de a retirada do corpo da casa nunca ser feita pela porta da frente. Soubemos ainda que para os maori, um casamento pode ocorrer na mesma sala e ao mesmo tempo em que um velório, pois acreditam na sobrevivência do espírito do morto, que estaria participando das festividades. Paralelamente, viemos a ter uma explicação corrente para alguns desses fatos, como o de que pisar em solo de enterramentos é tabu e para purificar-se depois, as pessoas lavam as mãos em água corrente, ou as esfregam em migalhas de pão ao sair do cemitério.

⁵⁵ Arnold VAN GENNEP, op.cit., p. 138-139.

⁵⁶ Idem, ibidem, p. 138-139.

1.3. Ritos mortuários como dramaturgias sociais

O fato de o rito estar nas origens do teatro e de nele haver uma base teatral não passou despercebido a antropólogos, sociólogos e, em menor escala a liturgistas, embora hoje o teatro tenha adquirido forma de expressão e comunicação puramente estética. Essa relação entre um e outro se evidencia com a leitura da história do teatro. Poderíamos dar aqui inúmeras razões acadêmicas para isso e o faremos no devido tempo. Porém, uma simples ida ao teatro já basta para mostrar evidências que ainda perduram dessa relação, apesar da inserção do teatro em um mundo cada vez mais secularizado. Assim, tal incursão nos faz notar que a presença de atores em um palco se relaciona de forma quase direta à posição assumida pelos celebrantes do ritual, por colocá-los em uma espécie de altar onde ficam em evidência. Dessa posição, tudo o que fazem – todos os seus gestos e falas –, são evidenciados. Aliás, tanto a fala como os gestos são retirados e separados do âmbito do extracotidiano. Nesse sentido, trata-se de gestos e falas sacramentados. A luz, apagada em alguns lugares e acesa em outros, oculta certas coisas e realça outras. Do mesmo modo, coloca a platéia em estado de introspecção e a prepara para “viajar para outro mundo”, um mundo extraordinário. O silêncio é imperativo; as únicas vozes ouvidas ou ruídos permitidos são aqueles que vêm do palco. A própria arquitetura do teatro não se afasta tanto daquilo que conhecemos como templo e separa espaços sagrados ou de cena dos espaços ordinários. Assim como ocorre em uma celebração religiosa, em que a veste dos oficiantes é apropriada ao ritual, o figurino dos atores se mostra adequado à cena e ao espetáculo dramatúrgico.

Como relata O *Dicionário de Ciências Sociais* a que no referimos no início do capítulo, o ritual opera uma transformação do ordinário em extraordinário. A propósito disso, Leonildo Silveira Campos⁵⁷ relata que nos espetáculos teatrais da Antigüidade, “os atores tornavam presente algo ausente, interpretando, encenando e apresentando, sob outras formas, uma realidade invisível aos olhos”. Tal fato também é corroborado por Roger Garaudy quando diz que a dança ritual tornava o deus presente e o homem potente.⁵⁸

⁵⁷ Leonildo Silveira CAMPOS. *Teatro, tempo e mercado: organização e marketing de um empreendimentos Neopentecostal*. 2 ed. Petrópolis; São Paulo; São Bernardo do Campo: Vozes; Simpósio Editora; UMESP, 1990, p. 64ss.

⁵⁸ Roger GARAUDY. *Dançar a vida*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 20.

1.3.1. Conceito de dramaturgia social

Para nós que viemos da área das artes performáticas, a relação entre teatro e rito desperta enorme interesse, mas ele não é original e tampouco novo, já que existem estudos sobre ritos identicamente motivados há, pelo menos, um século. Aldo Natale Terrin comenta a chamada *Myth and Ritual School* que se formou no início do século XX a fim de estudar as religiões antigas, principalmente mesopotâmica, egípcia e judaica. Essa escola afirmava que o rito antecedeu o mito nas religiões antigas, sugerindo a existência originalmente de uma prática ou ação ritual a partir da qual o mito ou o texto relativo se estruturou. Tal afirmação representa um paradoxo em uma sociedade racional como a do Ocidente, pois é difícil imaginar uma ação ritual dramática anterior à existência de um texto-base. Porém, estudiosos como o historiador Robertson Smith⁵⁹ e o antropólogo James G. Fraser⁶⁰ afirmaram o mesmo fato. Depois deles, toda a escola de Cambridge, em que havia grandes estudiosos, principalmente do mundo grego, afirmou o mesmo.⁶¹

Voltando algumas páginas no livro, Terrin afirma ser fascinante e totalmente moderno estudar o ritual como ação dramática. E continua assinalando que os antropólogos da última geração perceberam esse viés. Contudo, afirma ele, isso não se verificou entre os teólogos que “preferiram não gastar energia em um campo que lhes parecia por demais ligado à ‘profanidade’ [...], perdendo assim uma boa ocasião para repensar a vida da igreja em função da liturgia e para uma renovação profunda do discurso-ritual litúrgico.”⁶² Examinando a história recente da liturgia, Terrin percebe lacunas nesse campo que, em sua opinião, o antropólogo não pode deixar de lado. Cabe, então, a pergunta sobre a razão da pobreza do emprego da *performance* para compreender a liturgia. Sejam quais forem os motivos apontados por ele, parece-nos que aqui se abre uma possibilidade de estudos dos discursos não-verbais nos rituais mortuários, estudo que aponta para uma relação existente entre o humano e a “salvação-que-vem-do-alto”.⁶³ Na verdade, essa abordagem representa um convite à retomada de um *corpo vivo* e da realidade do rito em meio a um transcendentalismo teológico e a uma valorização excessiva do verbal que desconsidera o corpo, mesmo desgastado pela

⁵⁹ Robertson W. SMITH. *Lectures on the Religion of the Semites*. London: [s/n], 1889.

⁶⁰ James George FRAZER. *O Ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

⁶¹ Aldo Natale TERRIN, op. cit., p. 329.

⁶² *Ibidem*, p. 314.

⁶³ *Idem*, p.315.

idade ou doença, ou que ainda o considera a sede de emoções, desejos, sentimentos, conflitos e, por extensão, a sede do pecado. Enfim, essa abordagem toma o corpo como a matéria viva que nasce, vive e morre e que, unida ao espiritual, forma o humano.

Retomaremos essa questão mais adiante. Por ora, além do que já foi dito, desejamos salientar que nos parece que Campos compartilha de opinião semelhante. Isso porque em seu estudo, *Templo, teatro e mercado*, o autor recorreu à corrente de pensamento construcionista e afirmou que, no âmbito da sociologia, ela também se desenvolveu no início da segunda metade do século passado e que seria a versão acadêmica da perspectiva dramatúrgica. Para essa linha a interação das pessoas gera a construção de uma dimensão simbólica. Entre as três correntes que fazem parte dessa linha de pensamento, *interacionismo simbólico*, *etnometodologia* e *construcionismo estruturalista*, a última é a que tem maior interesse para a questão.⁶⁴

No livro *A representação do eu na vida cotidiana*, Erwing Goffman,⁶⁵ um dos maiores expoentes dessa linha de pensamento, chama de ator sincero a pessoa que está realmente convencida de seu papel social e o desempenha com convicção no dia-a-dia. Caso o faça com convicção sem, no entanto, nele acreditar completamente, ele a chama de ator cínico. Todavia, acreditamos que, embora essa análise seja pertinente, desconsidera o que é verdadeiro ou falso na arte. A arte, como a própria palavra sugere, é artificial. O ator cria a ilusão de um determinado sentimento que talvez nem esteja sentindo. Por exemplo, o diretor contemporâneo de teatro, Luis Otávio Burnier⁶⁶ fala de partitura corpórea do ator. Nessa abordagem, a intenção consiste em apreender uma emoção e expressá-la pelo movimento. Observam-se uma emoção e o movimento associado a ela. Depois disso, o movimento é repetido até a exaustão. Com o movimento interiorizado e fixado no corpo – memorizado muscularmente, segundo Burnier –, o ator pode repeti-lo em cena quantas vezes quiser. Vê-se que não se busca aí a sinceridade do ator quanto aos seus sentimentos, mas a capacidade que tem de determinar e repetir os movimentos relacionados a uma determinada emoção, a despeito de a experimentar ou não em cena. Aliás, a relação da emoção com o movimento encontra-se na própria palavra, que significa em ação, segundo Burnier.

⁶⁴ Leonildo Silveira CAMPOS, , op. cit.,p. 64ss.

⁶⁵ Erwing GOFFMAN. *A representação do eu na vida cotidiana*. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 26.

⁶⁶ Luis Otávio BURNIER. *A arte do ator: da técnica à representação: elaboração, codificação e sistematização de técnicas corpóreas e vocais de representação para o ator*. Campinas: UNICAMP, 2001.

Ao falar da relação entre emoção e movimento, não podemos deixar de nos referir ao crítico de dança John Martin,⁶⁷ que escreveu, já na década de 1930,

O movimento é a experiência física mais elementar da vida humana. Não é apenas encontrado no movimento funcional e vital do pulso e em todo o corpo na tarefa de manter-se vivo, mas também, na expressão de toda experiência emocional; [...]. O corpo é o espelho do pensamento. Quando nos assustamos o corpo reage com movimentos rápidos, curtos e intensos; quando estamos envergonhados, o sangue vai para o rosto e coramos; quando estamos abalados, o sangue nos foge da face e empalidecemos; quando nos sentimos tristes, lágrimas vão para nossos olhos e aparece o que chamamos de "um nó na garganta". Quando temos qualquer uma dessas experiências, os músculos contraem-se ou relaxam-se e todos os membros do corpo são afetados. [...].

Assim, para Martin, a dramaturgia relaciona-se com a atuação, com a poesia ou com alguma forma desta, com a cenografia que envolve arquitetura, com a pintura e, até certo ponto, com a escultura. Entretanto, embora ela se baste sem nenhum desses elementos, não subsiste sem a atuação. Portanto, o trabalho do ator é o de expressar sentimentos invisíveis por meio do corpo. Contudo, apesar de geralmente usar a fala, falar não constitui a característica principal de sua arte, pois a palavra "drama" origina-se de um vocábulo grego que significa *fazer* – e que não pressupõe absolutamente a fala. Conclui, então, que a função do ator é fazer, sendo que suas ações relacionam-se diretamente à experiência humana, que ele recria por meio da memória e exterioriza por meio de seu instrumento físico.

O sistema de distanciamento de Bertold Brecht também não leva o ator a experimentar determinada emoção, mas a representá-la para uma platéia, não só por meio do movimento, mas também por meio de máscaras, ações, falas e figurinos que desvinculam atores e sentimentos da realidade. Desse modo, o público poderá ver aquela situação de forma objetiva e racional e agir sobre ela a partir da reflexão que o teatro lhe proporcionar.⁶⁸ Assim, Brecht não busca a empatia do público, pois suas peças não se baseiam em princípios da verossimilhança e do necessário. Para o dramaturgo, o teatro deve levar o espectador a refletir sobre a sua realidade e interferir nela. Dessa forma, Brecht dissolve os elementos de empatia e catarse na sua

⁶⁷ John MARTIN. Actor and dancer. In: John MARTIN. *The modern dance*. 5 ed. Princeton – NJ: Princeton Book Company, 1972.

⁶⁸ Clarice COSTA. "Mãe Coragem: numa perspectiva bakhtiana". Em: Encontro Regional da ABRALIC 2007, Literaturas, Artes e Saberes, 23 a 25 de julho de 2007, USP – São Paulo, Brasil. Disponível em <http://www.abralic.org.br/enc2007/anais/88/756.pdf>. Acesso em 27/09/2008.

dramaturgia, afastando qualquer resquício que proporcione a ilusão cênica e conseqüentemente a passividade da platéia.

Com base nas interpretações do que é verdade ou mentira na arte do ator, imaginemos uma cena em que o ator, de costas, chacoalha os ombros. O espectador pode pensar que o artista está chorando – ainda mais se houver uma música apropriada ao fundo. No entanto, o espectador vê, ao observar o ator de frente, que ele prepara alegremente uma bebida em uma coqueteleira, o que faz seus ombros chacoalharem. Ora, a tristeza a ele atribuída não é real, mas provocada por uma vivência da relação entre emoção e movimento compartilhada pelo espectador, que acredita em algo que não é real e o projeta no ator. O diretor teatral, bem como outros artistas experientes, conta com isso e provoca deliberadamente essa projeção.

Assim, lembramo-nos das inúmeras conversas com nossa professora de música no Departamento de Artes Corporais da Unicamp, Denise Garcia. Essa professora, amiga e vizinha havia feito algumas trilhas sonoras para o teatro e, na ocasião, conversávamos sobre a trilha que compunha para o nosso Trabalho de Conclusão de Curso, o espetáculo de dança/teatro *Dorme, dorme Frankenstein*.⁶⁹ Tais diálogos versavam sobre a inexistência de música de fundo em acontecimentos da vida real e sobre o fato de a trilha sonora ser muito importante na criação de um “clima” apropriado em uma peça, filme, ou mesmo em um jantar romântico à luz de velas. Tanto é que já ouvimos pessoas declararem que só assistem a filmes de terror na televisão sem o som, porque “aquela musiquinha de fundo é que dá medo”. A iluminação, o figurino, o cenário, os adereços de uma peça, enfim, todos os seus componentes, contribuem para a criação desse clima que também se reveste de enorme importância nos rituais.

Acreditamos que o rito faz o mesmo, pois torna aparente uma realidade que não é imediatamente visível e, para tanto, lança mãos de procedimentos específicos. Nestes poderíamos enxergar tentativas de “dissimulação”. Mas não passaria essa conduta da mera necessidade de esconder certas coisas que, se reveladas, poriam fim a uma história, ou melhor, a uma crença ou ainda soariam como nota dissonante em meio a uma total harmonia?

⁶⁹ DORME, dorme Frankenstein. Autoria, interpretação, cenário e figurino: Rogério Migliorini. Direção Artística: Graziela Rodriguez. Direção Musical: Denise Garcia. Direção Dramatúrgica: Joana Lopes. Iluminação: Helias Jr. Operação de som: Coré Valente. Colaboração: Patrícia Senne e Tutti. Campinas: DACO, IA – Unicamp, 1990.

Arrazoamos que sim, pois ao escrever um texto, por exemplo, um dos recursos dos quais se lança mão não é o da delimitação de um tema, procedimento que implica deixar de abordar determinadas coisas naquele momento e lugar específicos? Por que escolher certas palavras e imagens, certos temas? Aliás, a seleção já não é uma espécie de dissimulação? Seria essa atitude, porém, tomada em nome da dissimulação e da falsidade ou de uma revelação mais clara de, ao menos, um dos aspectos da verdade?

No teatro de fantoches, embora saiba que os bonecos não são seres reais, mas objetos inanimados e manipulados para que a ilusão de vida seja criada, o espectador acredita, ou melhor, se permite acreditar no mundo ali criado. Daí, não nos parece que esconder é sempre fingir, escamotear, ou mentir, mas que é possível esconder para revelar, assim como ficam ocultas as mãos de quem manipula os fantoches a fim de revelar algo que está ali. Talvez por revelar algo de si mesmo, que normalmente não vê nesse processo, o ser humano torna-se potente, e ao seu deus presente.

O rito lança mão de artifícios para criar essa “ilusão”. Assim, máscaras, gritos, palavras, música, ambientação, gestos, posturas, vestes, hora do dia, o espaço em que ocorre, iluminação, elementos sonoros, objetos, são subsídios usados em consonância com uma história ou um sentimento. O que se deseja com isso talvez não seja incutir nas pessoas uma crença em um universo falso, mas trazer à tona um universo nem sempre falso, focalizá-lo, colocá-lo em evidência e também desencadear estados de espírito, emoções, sentimentos, harmonizando-os entre si e em relação à situação que o rito contextualiza e, com isso, talvez provocar a coesão social e porventura o sentimento de ser mais forte do que se pensa.

Ora, textos ficcionais, seres humanos falsos ou bonecos, filmes e peças teatrais ou musicais podem encantar e enfeitiçar o público. Encantar e enfeitiçar, ao que nos parece, é a ação apropriada de um líder religioso quando fala a seus fiéis ou celebra um rito. Estariam esses sacerdotes mentindo e sendo cínicos ou revelando algo que as pessoas a quem se dirigem não haviam visto ou ouvido ainda? Seriam tão diferentes assim entre si os foliões mascarados do carnaval ou os celebrantes da encenação da Paixão de Cristo em Nova Jerusalém? Seriam falsos? Mentirosos? Cínicos? Campos nos brinda com a possibilidade de responder a essas perguntas com uma sonora negativa, ao afirmar, como já foi dito, que “teatro e religião são processos sociais em que as coisas intangíveis se revestem de tangibilidade, e às visíveis, se atribuem valores invisíveis”.⁷⁰

⁷⁰ Leonildo Silveira CAMPOS, op cit., p. 65

E a mesma reflexão é sugerida pelo famoso verso de Fernando Pessoa ao afirmar no poema “Psicografia” que “o poeta é um fingidor, finge tão completamente, que chega a fingir que é dor, a dor que deveras sente”.⁷¹

1.3.2. Dramaturgias ao redor do corpo morto

A ação social é marcada, dentro da teoria dramatúrgica da sociedade, pelos atores, roteiro e pela cena. Ao redor de um corpo vivo ou de um cadáver há também movimentações dramatúrgica. Segundo Louis-Vincent Thomas,⁷² os ritos fúnebres começam com a agonia, e continuam com o velório, as exéquias, as condolências e o luto. Quando público, o luto destina-se às personalidades que tinham destaque na vida; social, ele se refere ao uso de preto, ou dependendo do lugar, branco, amarelo ou azul e à observância de proibições mais ou menos obrigatórias. Por fim, o luto psicológico refere-se ao sentimento doloroso da perda. Esses ritos são depois prolongados com missas e culto aos mortos, e também com a ida a cemitérios.

Todavia, para Thomas, nesses rituais o elemento principal está na administração da corrupção do corpo, que pode adquirir um número infinito de modelos, de acordo com a cultura e época em que ocorrem. O autor refere-se à corrupção desejada quando existe uma recusa de conceder ao defunto os ritos mortuários apropriados por algum motivo específico ou por punição. Essa corrupção pode ser também acelerada, como o fazem determinadas culturas orientais que abandonam o cadáver aos abutres colocando-os no topo de torres, ou algumas tribos polinésias que o enterram e mantêm a terra sempre molhada. A corrupção do cadáver também pode ser consentida, mas ocultada. Enrola-se, então, o corpo em um lençol e é deixado no alto de uma árvore; também pode ser posto dentro de uma barca à deriva no rio ou mar, ou até ser diretamente lançado às águas, amarrado a uma grande pedra. Porém, o procedimento mais comum é a inumação ou volta à terra mãe. Nela o corpo é posto em um lençol ou caixão que, por sua vez, é colocado em uma sepultura cuja forma, profundidade, importância, orientação e riqueza variam bastante. Às vezes, substitui-se o caixão por uma jarra ou vaso de cerâmica, forma encontrada desde a pré-história e entre alguns índios da América. Nesses casos, a posição fetal em que se enterra o morto mostra como ele se assemelha ao bebê, e como se espelham o nascimento para este mundo e o renascimento para o além.

⁷¹ Fernando PESSOA. Autopsicografia. In: Fernando PESSOA. *O Eu profundo e os outros Eus*. 8 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 104.

⁷² Louis-Vincent THOMAS, op. cit., p. 8.

Por fim, há o tema da corrupção proibida. Nesse caso, pode haver a conservação por meio da defumação ou dessecação de cadáveres ao sol, como se verifica nos processos de mumificação da América Latina e África negra. Porém, o processo mais notável é o embalsamamento segundo as técnicas complexas do Egito Antigo. Os egípcios colocavam os corpos mumificados em sarcófagos bastante ricos e adornados e estes, por sua vez, em pirâmides, onde as múmias ficavam aguardando um possível retorno à vida. Nota-se nas cerimônias fúnebres desse povo a correspondência da vida além-morte com a vida terrena no sacrifício de esposas, escravos e animais que acompanhavam seus senhores.

A corrupção proibida também é obtida pela destruição do corpo. A forma mais comum consiste na cremação do cadáver, tão antiga quanto a inumação. A outra modalidade menos conhecida é a ingestão canibalesca. Desse modo, os sobreviventes apropriam-se da força viva do defunto ao ingerir-lhe, crus ou cozidos, cérebro, coração, fígado, e testículos. Outras culturas, como a dos tupinambás do Brasil, dos somalis e de algumas populações da Nova Guiné, misturam os ossos moídos à polenta ou a um mingau. Essas refeições não são comuns, mas, sim, místicas e rituais. Obedecem a regras litúrgicas codificadas, sendo enterradas as partes consideradas insignificantes do corpo.

Levando em conta tudo o que foi dito até agora e considerando os ritos mortuários como dramaturgias praticadas em torno do corpo morto, é possível deduzir que há várias formas de ações dramáticas que têm o corpo morto como “ator principal”, sendo que, na verdade, todas as ações desse corpo lhe são impressas pelos “coadjuvantes” ou co-participantes do ritual. Isso porque de um corpo morto não se pode esperar nenhum movimento, embora seja o foco das atenções.

No entanto, achamos por bem nos ater não a uma rica variedade de casos, mas a uma rica descrição feita por Robert Hertz.⁷³ Estudaremos aqui ritos mortuários que eram praticados principalmente pelos povos indígenas da Península Malaia. Eles nos chamaram atenção, pois eram executados com os líquidos produzidos pelo cadáver em decomposição. Vamos a eles:

Hertz agrupa em três itens as noções e práticas a que dá lugar a morte, segundo se referem ao corpo morto, à alma ou aos sobreviventes.⁷⁴ De acordo com o autor, os povos desse arquipélago não sepultam definitivamente o cadáver até que tenha se

⁷³ Robert Hertz, *op. cit.*, p. 19-55.

⁷⁴ *Idem*, p. 19.

cumprido um período mínimo de oito meses a um ano desde a morte. No entanto, tal período normalmente dura dois anos, mas pode chegar a dez, porque as segundas exéquias são seguidas de uma festa cujos preparativos são demorados e custosos. Entretanto, escreve o autor, a razão principal para tanta demora – e nem sempre declarada –, é o tempo de que o corpo precisa para virar esqueleto.

Hertz também afirma que entre os dayaks parece ter existido a prática de conservar o corpo de chefes e pessoas ricas nas respectivas casas até as exéquias definitivas. Isso seria oneroso e desgastante, por se tratar de uma espécie de velório permanente. A honra, porém, só cabia a alguns e foi sendo eliminada, ao menos em parte, pelas proibições impostas pelo colonizador. Atualmente os mortos menos importantes são abrigados, depois de uma exposição de vários dias, em uma miniatura de casa, feita em madeira e erguida sobre postes. Há uma alternativa ainda mais simples em que a casa é substituída por um estrado de madeira protegido por um teto. Essa sepultura provisória às vezes fica perto da casa mortuária, mas pode situar-se longe, em meio à selva.⁷⁵ Para Hertz essa forma de agir pode ter-se derivado de outra mais antiga, que consistia em expor o cadáver envolto em um pano no alto de uma árvore. Porém, os sobreviventes talvez preferiram expô-lo ao ar a enterrá-lo, em uma cova mais ou menos profunda e exumá-lo depois. Contudo, essas são variações pouco significativas, porque em essência, o rito é o mesmo. Consiste em depositar o corpo do defunto provisoriamente, à espera das segundas exéquias, sendo diferente o lugar da sepultura definitiva e, quase sempre, isolado.⁷⁶

Durante o tempo de sepultamento provisório, mantém-se o cadáver hermeticamente fechado em um caixão; os líquidos da putrefação são liberados e recolhidos em uma bacia, ou então se coloca o cadáver ao sol para secar. Todavia, declara o autor, não há uma preocupação dos celebrantes quanto à higiene nem quanto aos odores fétidos emanados pelo corpo em decomposição, como ocorre em nossa sociedade. Para os indonésios, o falecimento de uma pessoa representa ameaça de morte repentina para as pessoas próximas a ela. Assim, os rituais mortuários, além de constituírem cuidados dispensados aos mortos, também são procedimentos para impedir que os odores da morte contaminem os sobreviventes. Por esse motivo se evita que as

⁷⁵ Idem, p. 19-20.

⁷⁶ Idem, p. 21.

matérias pútridas fiquem dentro do caixão, pois à medida que os ossos secam, o próprio morto é, pouco a pouco, liberado da infecção mortuária.⁷⁷

Conforme Hertz, a importância mística que os indonésios atribuem à decomposição do corpo também acarreta comportamentos rituais admiráveis. O povo olo nagdju quebra o recipiente no qual os líquidos foram recolhidos e deposita os fragmentos com os ossos na sepultura definitiva. Entre os dayaks de Bornéu, os líquidos da decomposição são recolhidos em uma tigela de barro e misturados com o arroz que os parentes próximos do morto comem durante o período fúnebre.⁷⁸

Quanto à alma, Hertz declara que, “assim como o corpo não é conduzido de imediato à sua ‘última morada’, tampouco a alma chega a seu destino definitivo imediatamente após a morte”.⁷⁹ Fica provisoriamente perto do cadáver, vagando pela terra, na floresta e nos lugares que o falecido freqüentou em vida. Só depois das segundas exéquias ela pode entrar no país dos mortos. Os alfourous, do centro das Célebes, acreditam que a alma permanece na terra até o momento dos ritos finais. Entretanto, embora vá para o país dos mortos, não pode entrar ali de imediato e tem de aguardar em uma casa provisória. Uma prática verificada nessa tribo é a de que alguns pais, ao perderem um filho, preferem não enterrá-lo e guardar consigo o cadáver para continuar vivendo com a alma da criança. A razão de o corpo não poder ser tolerado nem pelos vivos nem pelos mortos, é a de que “Lamoa” ou Deus, não pode sofrer com o odor fétido dos cadáveres.⁸⁰

Enfim, completa Hertz, para esses povos, o morto continua a pertencer à terra até se efetivar a decomposição do corpo. Cabe aos vivos, portanto, atender às suas necessidades. Assim, levam-lhe comida duas vezes ao dia até a cerimônia final. No caso de um rei, é impossível nomear seu sucessor enquanto o cadáver não for enterrado definitivamente, pois “até que se celebrem as segundas exéquias o defunto não está verdadeiramente morto, mas simplesmente ‘dormindo em sua casa’”.⁸¹

Nesse período, continua Hertz, a alma vive uma existência precária e lúgubre. Em uma espécie de “limbo”, fica à margem dos dois mundos. Por isso, nesse intervalo, é vista como maléfica, à procura de arrastar consigo os vivos. Vigia, assim, o luto dos parentes, e se eles não cumprem bem os deveres para com ela, irrita-se e lhes provoca

⁷⁷ Idem, p. 23.

⁷⁸ Idem, p. 24.

⁷⁹ Idem, p. 25.

⁸⁰ Idem, p. 27.

⁸¹ Idem, p. 28.

doenças. Depois que puder entrar no país dos mortos, só voltará a se encontrar com os vivos por meio de um convite expresso. No entanto, no período anterior, vem ao mundo dos vivos sempre que quer, e o faz com sentimentos de vingança e com maus propósitos.⁸²

Finalmente, em relação aos vivos, Hertz alega que ficam com sentimentos contraditórios: o de acolher e respeitar a alma e o de querer livra-se de um hóspede que poderá lhes fazer mal. Com efeito, diz o antropólogo, “a morte ao atacar, ao acometer uma pessoa lhe imprime um caráter novo.” Seu corpo, que, a não ser em casos específicos, estava em conformidade com o comum, repentinamente deixa de ser comum e não poderá mais ser tocado sem perigo. Nesse estado de impureza, contaminado, que estava à sua volta. Os móveis e as roupas que lhe pertenciam terão de ser destruídos. As coisas e pessoas ligadas ao morto que não podem sofrer esse destino serão motivo de tabus rigorosos. Assim, as frutas apanhadas em árvores próximas à casa mortuária e os peixes coletados nos rios em que a pessoa morta costumava nadar serão destinados exclusivamente à festa fúnebre. Os próprios parentes do morto permanecerão confinados e separados do restante da comunidade. Os mais diretamente ligados ao morto podem ficar por meses confinados em um canto de sua casa, imóveis, sentados, sem fazer nada. Não poderão ser visitados por pessoas de fora nem falar quando interpelados.⁸³

Entretanto, nada disso ocorre por acaso. Para Hertz, tudo é feito em benefício de sobreviventes e morto. No fundo, a transformação que se verifica no cadáver não é uma simples dissolução, mas muda-lhe o caráter e faz dele um corpo novo. Conforme a dissolução acaba e os ossos vão ficando secos, encerra-se o período intermediário que cerca tanto os vivos como os mortos. O morto é integrado ao mundo dos mortos e os vivos ao mundo dos vivos. Logo, a vida pode voltar ao normal e seguir seu curso.⁸⁴

Conclusão

Iniciamos este capítulo conceituando rituais e ritos e abarcando mais especificamente os ritos mortuários. Auxiliados por Van Gennep, estudamos os ritos mortuários como ritos de passagem. Em seguida, enfatizamos a necessidade atávica do ser humano de ritualizar certos acontecimentos e ocasiões. Em consequência disso, foi-

⁸² Idem, p. 28-29.

⁸³ Idem, p.30-32.

⁸⁴ Idem, p. 38.

nos possível sugerir algumas das razões para esse comportamento. Também pudemos localizar os rituais e os ritos não só na religião propriamente dita, mas também no cotidiano. Só após tais procedimentos, tivemos condições de refletir sobre os rituais mortuários nas sociedades humanas, escolhendo para tanto as tribais.

Entretanto, salientamos que na vida cotidiana e nas instâncias religiosas vemos os ritos mortuários como dramaturgia ou como a composição de uma estrutura adequada à transmissão de uma mensagem específica, a partir da disposição de elementos como cenário, figurinos, objetos de cena, música, sonoplastia, vocabulário, entonação, ângulos, iluminação, figurino, cores, texto e, sobretudo, gestos, ações e movimento. Essa interpretação vem do fato de que os rituais se constituem como tal na execução de ações e gestos, de modo que, sem essa execução concreta, não se pode falar em rituais. Assim, embora um texto faça parte deles, não se sustentam sem a sua realização objetiva no espaço e no tempo, ou seja, sem a *performance*.

Por conseguinte, refletimos sobre a questão da verdade na representação, visto que o ritual assim se classifica. A nosso ver, a representação, a dissimulação e o encobrimento nem sempre têm por intenção a mentira e o engodo, nem os rituais como representação emulam esse fato. A dissimulação e o engodo são elementos que não significam necessariamente ocultação na representação, pois para que ela possa acontecer, certas coisas precisam ser ocultadas para que outras, até então invisíveis, sejam reveladas. Nesse sentido, representação dramática e rito também se aproximam, pois uma das funções do ritual consiste em tornar aparente o que antes não se via.

Tampouco deixamos de examinar a relação do movimento com a emoção. Uma relação possível porque a emoção, embora ocorra no íntimo das pessoas e em si não seja perceptível, precisa ser exteriorizada por meio de uma ação física a fim de ser expressa e comunicada. Portanto, como ação implica movimento, emoção e movimento relacionam-se intimamente. Conforme vimos, os ritos não são alheios nem à emoção nem ao movimento. Quanto à primeira, trazem-na à tona, organizam-na e a canalizam. Ora, os rituais mortuários ilustram o fato claramente, no sentido de que a emoção está muito presente em seus participantes. Tenham eles ou não uma proximidade com a pessoa que morreu, a morte em si torna presente um acontecimento extraordinário, universal e inevitável, sendo que a ele se segue um encontro obrigatório com o inteiramente desconhecido ou com o totalmente outro. O texto dos rituais tenta abarcar esse encontro e descrevê-lo, mas o efeito apaziguador e organizador dos rituais não

reside apenas naquilo que as palavras ou as imagens abarcam, mas se encontra além disso, nas sensações corporais causadas pelo movimento inerente aos gestos e ações rituais. Uma conclusão a que também podemos chegar aqui – e certamente ela não é menos importante em comparação às outras –, é a de que os rituais são mecanismos de socialização na medida em que canalizam as emoções e lhes dão expressões socialmente aceitas. Como envolvem uma coletividade, constituem formas de coesão grupal, pois criam um sentido, não necessariamente verbal ou do âmbito do logos, para as ações e emoções do grupo.

Esta análise inicial de ritos e rituais mortuários prossegue no capítulo seguinte para nos auxiliar na investigação e análise dos rituais mortuários do catolicismo romano.

CAPÍTULO 2

A MORTE E SEUS RITUAIS NO CRISTIANISMO ANTIGO E NO CATOLICISMO MEDIEVAL E MODERNO

Introdução

Este capítulo, à luz do que foi estudado sobre os ritos mortuários diante da antropologia cultural no capítulo anterior, visa, em um primeiro momento, a tratar da morte e de seus rituais no cristianismo dos primeiros séculos, aqui chamado de “cristianismo antigo”. Em um segundo momento, trataremos das representações da morte e dos ritos mortuários estabelecidos após a institucionalização do cristianismo no formato católico romano. A análise se concentrará na dimensão religiosa cristã desses rituais na Idade Média, também nos tempos modernos pós-renascentistas e no mundo colonial que os portugueses criaram nos trópicos.

Sendo assim, estudaremos de forma mais detalhada os ritos e rituais mortuários cristãos dos primórdios do cristianismo e suas raízes judaicas e pagãs. Ainda nesse período, examinaremos os sinais e símbolos cristãos encontrados nas catacumbas. Já na Idade Média, abordaremos os rituais mortuários católicos do período; a origem da missa católica e sua conexão com a morte e com a idéia de purgatório. Depois, veremos os rituais mortuários católicos na Europa moderna, mais precisamente em Portugal, país colonizador do Brasil. E finalmente, em terras nacionais, estudaremos os rituais mortuários católicos que ocorriam no período colonial.

2.1. Ritos e rituais cristãos: os primórdios

O cristianismo surgiu como movimento religioso de inovação dentro do judaísmo, tendo como líder o carismático Jesus de Nazaré. Após a sua morte, o movimento se alastrou pelo Império Romano. Décadas depois, instaurou-se o processo de institucionalização,⁸⁵ que segundo Thomas O’Dea se expressa em uma sistematização das crenças e do culto. Nessa mesma época, muitas pessoas de procedência pagã ou não-judias aderiram à nova fé.

Data dessa fase o difícil aprendizado da convivência com o conflito entre novas visões, mundos, práticas religiosas e representações coletivas de fé. O cristianismo também enfrentou dilemas quanto ao abandono total ou parcial das práticas judaicas, inclusive os rituais purificadores e os mortuários. Por outro lado, houve por parte dos cristãos forte assimilação de costumes pagãos quanto a essas práticas. Por isso mesmo se torna necessário, antes de analisarmos o cristianismo em seu formato católico romano, voltar às raízes judaicas do protocristianismo do primeiro século. Isso porque, antes do cristianismo, as práticas dos primeiros cristãos se alicerçavam nos hábitos e costumes judaicos. Explicando melhor, apesar de uma determinada prática, os cristãos mantinham representações coletivas específicas no tocante à morte enquanto estavam sob a influência das raízes judaicas e, mesmo os recém-convertidos de outras religiões além do judaísmo eram “convidados” a assumir tais costumes. Entretanto, com o passar do tempo, em especial após a diáspora resultante da destruição de Jerusalém no ano 7 d. C., o cristianismo se tornou um fenômeno socialmente estabelecido na Ásia Menor, Europa e no Norte da África.

2.1.1. As raízes judaicas dos ritos mortuários cristãos.

As representações e rituais mortuários dos judeus nem sempre foram iguais. No judaísmo mais antigo, conforme atesta R. de Vaux,⁸⁶ os hebreus desconheciam a distinção entre alma e corpo. Para eles, a morte não era considerada a separação desses dois elementos. De acordo com a mentalidade hebraica, a pessoa viva era uma “alma vivente” e o morto, uma “alma morta”. Assim, a alma durava pelo menos enquanto duravam os ossos e, na morte, a alma subsistia como sombra na habitação subterrânea dos mortos, o *Sheol*. Segundo esse modo de pensar, a alma continuava sentindo o que se

⁸⁵ Thomas O’DEA. *Sociologia da religião*. São Paulo: Pioneira, 1969, p. 55–78.

⁸⁶ R. DE VAUX. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2008, p. 80-85.

fazia ao corpo. Daí a justificativa para o cuidado com o corpo e a importância de um enterro adequado. Todavia, tanto o cadáver como a tumba que o continha eram considerados impuros, e impuros ficavam todos aqueles que o tocavam. Não obstante essa crença, De Vaux assevera que quando se constatava a morte, fechavam-se os olhos do cadáver e os parentes próximos o beijavam.

Não se sabe exatamente quanto tempo decorria entre o momento da morte e o enterro. É provável que fosse muito pouco, ocorrendo o sepultamento no mesmo dia. Os israelitas não praticavam a incineração. Na verdade, queimar o corpo era uma punição infligida aos grandes culpados, ou aos inimigos que se pretendia aniquilar de uma vez por todas. Tampouco se praticava o embalsamamento em Israel e nem se colocava o cadáver em um caixão. Em vez disso, era levado em uma padiola até o local de enterramento. O corpo era sepultado vestido, e os guerreiros, enterrados com suas armas, tendo a espada sobre a cabeça e o escudo sobre o corpo.

A tumba israelita consistia em uma câmara funerária escavada na rocha macia ou em uma gruta natural. Os cadáveres eram colocados em cima de banquetas e, por vezes, havia uma cavidade para guardar os ossos descarnados a fim de que outras inumações pudessem ocorrer. As tumbas, portanto, eram coletivas e utilizadas por uma família ou um clã. Ao lado do morto depositavam-se alguns objetos pessoais e cerâmicos, hábito que provinha do período cananeu e visava a atender às necessidades do morto no outro mundo. Porém, já ao final do período israelita, essas práticas haviam adquirido valor apenas simbólico e representavam o afeto para com o falecido e a crença em sua ressurreição.

No entanto, ser enterrado em um túmulo representava um luxo que nem todos podiam ter. Os pobres eram enterrados diretamente no chão, ao contrário dos ricos, que preparavam com antecedência sua sepultura. Havia, nos primeiros séculos da Era Cristã, uma preocupação em tornar opulento o sepultamento, e as famílias abastadas cobriam os mortos com roupas luxuosas. Segundo Jean J. von Allmen,⁸⁷ os pobres as imitavam e alguns se afundavam em dívidas. Seja como for, com exceção dos túmulos reais situados dentro das cidades, as sepulturas se espalhavam pelas encostas próximas ou localizavam-se em lugares que tinham solo apropriado. Eram demarcadas por uma coluna ou placa de pedra com inscrições. A construção de um monumento sobre o túmulo foi prática tardiamente adotada pelos israelitas.

⁸⁷Jean Jaques Von ALLMEN. *Vocabulário Bíblico*. ASTE, p. 259.

A notícia da morte era acompanhada de ritos, muitos dos quais também eram praticados em momentos de calamidades ou durante penitências. Imediatamente após a notícia, os sobreviventes rasgavam as próprias roupas. Depois, vestiam-se de “sacos”, ou de um tecido grosseiro e tiravam o calçado e o turbante, mas mantinham a barba, que costumavam cobrir. Esse ato podia ser substituído pela colocação de um véu sobre o rosto. Provavelmente, punham as mãos sobre a cabeça, mas decerto não deixavam de pôr terra sobre ela. Também rolavam a cabeça e todo o corpo no pó, mas podiam, em vez disso, deitar-se ou sentar-se sobre a cinza. Raspavam todo o cabelo, ou apenas parte dele. Também faziam incisões no próprio corpo. Contudo, esse era um hábito que haviam herdado dos pagãos e não tardou a ser condenado.

Algumas vezes o ritual mortuário judaico era acompanhado por ritos alimentares. O jejum, por exemplo, era um deles. Na volta do sepultamento, bebia-se em homenagem ao morto.⁸⁸ Os vizinhos e os amigos levavam aos parentes o pão do luto e o cálice da consolação, porque a impureza que restava na casa do falecido impedia que ali se preparasse comida. São mencionadas e ridicularizadas ofertas de alimento ao falecido, mas durante um período significativo, os israelitas seguiram essa prática cananéia.

A lamentação pelo morto era a cerimônia fúnebre principal. Podia dar-se simplesmente por um grito agudo e repetido, lançado por homens e mulheres em grupos separados. A lamentação era obrigatória para os parentes próximos, e a eles se uniam os assistentes. Os gritos podiam transformar-se em lamentações formais, *qinah* que seguia um ritmo próprio. Esses cantos fúnebres, porém, eram geralmente cantados por profissionais, homens ou mulheres, mas sobretudo pelas últimas.

O tratamento dado ao corpo do próprio Jesus, ele mesmo um judeu inserido na sua cultura, seguiu os padrões daquele tempo. Tais padrões devem ter influenciado os primeiros cristãos em suas representações da morte, no decorrer do luto e no trato dos cadáveres.

2.1.2. Ritos pagãos e cristãos: os primeiros séculos da era cristã

Com a passagem do cristianismo do contexto judaico para os meios culturais da Ásia Menor, Europa e do Norte da África, na segunda metade do Primeiro século, surgiu o confronto com a cultura greco-romana. A região da Europa e Ásia Menor

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 259.

desenvolveu hábitos e costumes oriundos dos indo-europeus: por exemplo, Fustel de Coulange⁸⁹ informa que a raça indo-européia jamais acreditou na morte do ser humano. As pessoas acreditavam, sim, que havia uma segunda existência para além desta, e encaravam a morte, não como uma aniquilação do ser, mas como uma mudança de vida sem maiores proporções. Segundo as crenças mais antigas dos povos itálicos e gregos, a alma continuava a viver na terra, próxima aos seres humanos. Nessa segunda existência, a alma não se separava do corpo, ficando enterrada com ele no túmulo.

Por conseguinte, o sepultamento tornou-se necessário para que a alma tivesse uma morada subterrânea onde pudesse viver a segunda vida. Uma alma sem sepultura estaria condenada a errar eternamente aspirando em vão ao repouso a que tinha direito. Desgraçada, tornava-se perversa e atormentava os vivos provocando-lhes doenças, devastando campos, aparecendo como fantasma assustador. Entretanto, não bastava “enterrar” a alma. Era preciso, também, observar certos ritos e pronunciar determinadas fórmulas.

Na verdade, não se realizava a cerimônia fúnebre para mitigar a dor dos sobreviventes, mas para garantir o repouso e a felicidade do morto. Tanto é que havia grande temor de que esses ritos não fossem seguidos, e a morte era menos temida do que a privação de uma sepultura e de cerimônias fúnebres adequadas. Por esse motivo, os culpados de faltas graves eram punidos com tal privação, a fim de que sua alma também fosse castigada e condenada ao suplício eterno. Para os nossos ancestrais, portanto, não havia outro mundo, nem céu, nem inferno, nem qualquer outro lugar que as almas habitassem fora do corpo e em que recebessem punições ou recompensas pelos seus feitos em vida. Uma vez no túmulo, o indivíduo nada tinha a esperar – nem recompensas, nem castigo.

Apesar de morto, o ser debaixo da terra não deixava de ter as necessidades que tinha em vida. Assim, em ocasiões especiais, as pessoas levavam uma refeição ao túmulo dos ancestrais. Nesses banquetes fúnebres, além dos alimentos, leite e vinho, às vezes derramavam o sangue de alguma vítima sobre o túmulo. Abriam um buraco para o alimento chegar ao morto e, caso houvesse um sacrifício, queimavam a carne do animal para que nenhum ser vivo dela provasse. Proferiam encantamentos a fim de convidar o morto a se alimentar e, ao sair, deixavam leite e doces em vasos próximos como uma pequena provisão ao morto. Com essa finalidade, os gregos construíam

⁸⁹ Fustel de Coulanges. *A cidade antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

diante de cada túmulo o lugar reservado a sacrifícios e ao cozimento da carne do animal sacrificado. Já os sepulcros romanos dispunham até de uma espécie de cozinha destinada exclusivamente ao uso do morto, a *culina*.

Os cristãos de Roma viveram sob o impacto dessas culturas. Sua atividade quanto à morte pode ser deduzida das sepulturas subterrâneas. Todavia, não representavam exclusividade do cristianismo, e sim um sistema adotado em locais cujo solo favorecia escavações. O de Roma, por exemplo, preenchia esses requisitos e tanto os romanos como os seus antecedentes, os etruscos, tinham o costume de escavar o subsolo para, entre outras finalidades, cavar sepulturas. É dos etruscos, povo pagão do qual se originaram os romanos, que vamos tratar em seguida.

Em sua *História de Roma*, Mário Curtis Giordani⁹⁰ narra que os etruscos formavam o grupo populacional mais importante da história pré-romana. Até hoje, deles pouco ou nada se sabe. A sua origem, data de chegada à Itália, ou a natureza de sua língua são mistérios que permanecem.⁹¹ A Etrúria situava-se entre o Mar Tirreno, os Apeninos, o rio Tibre e o rio Arno. O litoral povoado de ilhas favorecia a navegação, a pesca, o comércio e a troca de mercadorias.⁹²

O povo etrusco deu origem à população toscana da Renascença. Apesar de existirem três hipóteses sobre a sua origem, a oriental é a mais conhecida e a mais aceita. Segundo ela, os etruscos teriam saído do Oriente, mais precisamente da Lídia, na Ásia menor. Certas doutrinas e práticas religiosas, tais como a crença em demônios e o exame das entranhas das vítimas, lembram as religiões orientais, reforçando essa hipótese.⁹³ Deve-se o pouco que se sabe sobre tal povo à análise de suas obras de arte, como por exemplo, ao exame das pinturas que se encontram nas paredes dos túmulos. Delas podemos extrair conhecimentos da vida cotidiana dos etruscos, composta de jogos, banquetes, danças fúnebres e batalhas, e de sua fé, que consistia na crença em gênios alados e demônios e em viagens ao além, , por exemplo.⁹⁴

No que diz respeito à religião, viajantes da época se referem a Tages, personagem fantástico, com a aparência de criança, mas dotado de cabelos brancos e da sabedoria de um velho. Tal figura teria ensinado ao povo etrusco os princípios da religião. Outros atribuem parte dessas revelações a uma ninfa chamada *Begoia* ou

⁹⁰ Mário Curtis GIORDANI. *História de Roma*. Petrópolis: Vozes, 1991.

⁹¹ Idem, ibidem, p. 16.

⁹² Idem, p.17.

⁹³ Idem, p. 18.

⁹⁴ Idem, p. 24.

Vegoia. As preces e sacrifícios que os mortais dirigiam às suas divindades eram essencialmente fórmulas mais ou menos mágicas. O ritual religioso abrangia sacrifícios, danças, jogos, corridas de carro e combates de gladiadores. Os sacrifícios humanos parecem ter sido freqüentes. Os etruscos preocupavam-se muito em saber a vontade dos deuses e, para terem essa informação, examinavam as vísceras dos animais, principalmente o fígado, e interpretavam os raios, aspecto que aproxima a civilização toscana do Oriente, em especial da Babilônia.⁹⁵

Eles também davam grande importância à vida além-túmulo, à cuidadosa construção dos sepulcros e aos objetos ali depositados. As cenas representadas em suas paredes, o vinho das libações e o sangue dos sacrifícios sugerem a crença na sobrevivência da alma e a consciência de que o defunto precisava ser lembrado pelos vivos. Não se sabe, entretanto, onde acreditavam estar localizado o mundo dos mortos. Sabe-se que, para alguns, suas sombras iriam para uma vasta caverna subterrânea; já para outros, permaneceriam nos próprios túmulos e templos funerários. Seja como for, na viagem ao reino dos mortos, o finado era guiado ou transportado por gênios funerários alados.⁹⁶

Roma foi a grande beneficiária da influência dos etruscos e, para Giordani, chega mesmo a ser sua herdeira. O povo romano deixou o campo, na qualidade de pastor seminômade, a fim de se tornar camponês sedentário. Tal característica o preparou para criar o Império Romano. Na vida religiosa desse povo, a arte de interpretar sinais celestes, o vôo e o pio das aves, bem como os mitos e alguns dos rituais mortuários constituem herança cultural etrusca. A larga utilização de máscaras mortuárias, guardadas na galeria da família romana, também é um costume herdado da Etrúria.⁹⁷

Segundo Victor Saxer,⁹⁸ no verbete “culto aos mortos”, no Dicionário *Patrístico e de antigüidades cristãs*, quando os vivos cumprem esse ritual, têm uma convicção mais ou menos consciente de que os mortos sobrevivem para além de seu desaparecimento e precisam de cuidados especiais no outro mundo. Quando tais cuidados – que transcendem a expressão de afeto – passam a ser também religiosos, pode-se falar em culto aos mortos. No tocante aos ritos mortuários, os primeiros cristãos

⁹⁵ Idem

⁹⁶ Idem, p. 19-20.

⁹⁷ Idem, p. 23-24.

⁹⁸ Victor SAXER. MORTOS In: Ângelo DI BERARDINO (org). DICIONÁRIO patrístico e de antigüidades cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002, 961-962.

não fizeram mais do que seguir os usos de seus contemporâneos judeus e pagãos. Nesse particular, os rituais mortuários pagãos, assim como os cristãos, começavam ainda em casa com os cuidados dispensados ao morto na hora do falecimento propriamente dito. As práticas que ocorriam até o momento da sepultura eram chamadas *funos*, podendo ser divididas em várias etapas. Em primeira instância, havia a “preparação” funerária, que começava após o exalar do último suspiro. A fim de ter certeza de que o moribundo realmente morrera, os presentes chamavam-no pelo nome (*conclamatio*). Note-se que esse rito ainda hoje é observado por ocasião da morte de um Papa. Depois, seus olhos e boca eram fechados e o corpo, lavado, perfumado e vestido. Enquanto isso, em vez de se entregarem aos lamentos, como faziam os pagãos, os parentes dos cristãos eram convidados a cantar os salmos.

Ainda de acordo com Saxer, a *exposição do morto* ocorria quando o corpo era colocado sobre um leito destinado a esse fim e apropriado ao recebimento de visitas. O leito especial era denominado *feretrum* e nele o defunto era exposto coroadado de flores e cercado pelos familiares. Tradicionalmente, cristãos e pagãos acendiam velas e incenso no quarto em que a exposição ocorria. Além disso, os cristãos faziam a oração dos mortos e, em alguns casos, vigília noturna. Originalmente, sepultava-se o morto no mesmo dia do decesso; por isso, a exposição durava só um dia. Entretanto, se a morte se dava à tarde, o defunto era velado toda a noite.

Em seguida, vinha o transporte para o cemitério. Segundo o antigo costume romano, o morto era levado à noite para o túmulo, sendo o *cortejo fúnebre* iluminado por tochas. O costume desaparece durante o século IV, quando os enterros começam a acontecer durante o dia. Transportava-se defunto sobre o *feretrum*, onde estivera exposto, seguido pelos parentes e amigos. A cabeça dos homens devia ficar coberta e o cabelo das mulheres, soltos. Todos se vestiam de cor escura ou preta e, durante o percurso, cantavam salmos e hinos.

Por fim, ocorria o sepultamento propriamente dito. Os cristãos preferiam a inumação à cremação dos mortos, prática comum entre os povos pagãos. Quando o cortejo fúnebre chegava junto ao túmulo, a padiola era colocada no chão para que tivessem lugar as despedidas finais. A família o fazia beijando o morto e, caso se tratasse de uma pessoa importante, havia um elogio fúnebre. Sempre, no entanto, se faziam aclamações, mas não há relatos da celebração de missas ao lado da sepultura. O corpo era deposto na sepultura sobre um leito de flores e ervas odoríferas e, então, coberto com cal viva. Em seguida, fechava-se e lacrava-se o túmulo. A fim de

reconhecê-lo, colocava-se uma inscrição na laje que o fechava, indicando o nome do defunto, o dia e o mês e, às vezes, o ano da *deposition*. O funeral era encerrado com um banquete fúnebre, ou *refrigerium*, celebrado nas imediações.

Saxer continua a nos contar que os mortos eram lembrados de diversas maneiras. Uma dela consistia em retratos exibidos no cortejo fúnebre e conservados nas casas dos cristãos. Entretanto, tal costume foi logo proibido entre eles por ser classificado como idólatra. Outra forma de lembrar os mortos consistia em fazer uma celebração comemorativa no terceiro, sétimo, nono, trigésimo ou quadragésimo dia após o sepultamento. Essa comemoração constituía-se de um banquete fúnebre acompanhado de uma celebração eucarística. Tais ritos de comemoração eram costume em todo o mundo antigo.

Anualmente se celebrava o aniversário pessoal do morto. Os pagãos celebravam o aniversário do nascimento, e os cristãos o da morte. Havia comemorações comuns a todos os cristãos, entre elas a *parentalia*, que terminavam em 22 de fevereiro com a *caristia*. Nela, depois de um período de luto simbólico de dez dias, havia uma festa na qual a família se reunia em torno dos seus mortos. Todas essas celebrações compreendiam missa e banquete.

Os banquetes funerários tinham nomes diferentes de acordo com os lugares e as épocas: *refrigerium*, *convivium*, por exemplo. Também incluíam cardápios diversos, mas em geral neles se destacavam o pão, o peixe, o vinho, a água, às vezes o leite e o mingau. Nessas ocasiões a sobriedade não era regra. Os banquetes visavam a alimentar os mortos ou a reforçar os vínculos de amizade entre os vivos, ou ainda, entre os vivos e os mortos. Com o tempo, porém, transformaram-se em refeições de caridade ou em momentos para fazer caridade.⁹⁹

2.1.3. Sinais e símbolos cristãos nas catacumbas

Que sinais e símbolos desenhados nas sepulturas atestam os ritos mortuários e as representações cristãs da morte no mundo romano? Os primeiros cristãos enterravam os mortos em necrópoles subterrâneas. Tratava-se de um costume comum na época sendo, portanto, seguido pelos povos que deram origem aos cristãos. Ao se referir às catacumbas, Mário Curtis Giordani¹⁰⁰ conta que os cristãos praticaram sempre a inumação dos mortos em dois tipos de cemitérios: alguns existentes na África e no

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Mário Curtis GIORDANI. op. cit., p. 357.

Oriente que eram construídos sobre superfície; e outros, subterrâneos, situados nas províncias ocidentais do Império, e chamados, ainda hoje, criptas, hipogeus ou catacumbas. Esta última expressão, reservada especialmente aos cemitérios subterrâneos de Roma, designava, na Idade Média, não esse tipo de necrópole, mas apenas um cemitério subterrâneo existente alguns quilômetros a sudoeste da cidade.

Giordani garante que as catacumbas cristãs não existiam só na Roma antiga. São encontradas, por exemplo, nas Ilhas de Malta, Sardenha, Sicília, em diversas cidades da península como Nápoles, Prato, e também no Norte da África. Em Roma as catacumbas formam uma verdadeira cidade subterrânea. Em certos lugares as galerias chegam a ter cinco andares e a mais profunda atinge vinte e cinco metros. As catacumbas romanas desenham um labirinto com centenas de quilômetros e ainda hoje despertam admiração nos turistas de todo o mundo.

Para Giordani é impossível precisar a data a partir da qual os cristãos começaram a utilizar-se das catacumbas, não só para enterrar os mortos, mas também para cultivar o seu deus e celebrar a eucaristia. O uso dos cemitérios subterrâneos por eles está relacionado ao respeito e à severidade com que a legislação romana protegia as sepulturas, remontando a mais alta Antigüidade cristã. Apesar de originalmente as catacumbas terem cemitérios, seu emprego como lugar de refúgio e culto ocorreu progressivamente aos poucos e apenas nas épocas de crise. Dessa forma, o culto cristão, durante as perseguições, acontecia nas sombras das catacumbas. Apreende-se esse fato por causa da imensidão de tais cemitérios, da disposição de certas salas subterrâneas mais vastas e dos símbolos pintados nas paredes. Entretanto, é preciso cautela ao fazer tal afirmação, pois a utilização das catacumbas para cultos só ocorreu em momentos específicos ligados às perseguições que os cristãos sofreram em determinados momentos da sua história. Todavia, não houve tais perseguições o tempo todo, pois, em geral os romanos se mostravam tolerantes com as religiões dos povos englobados pelo seu império. Conseqüentemente, nesses momentos, as catacumbas eram usadas como nada mais que cemitérios.

Em *La Tumba de San Pedro y las catacumbas romanas* Egelberto Kirschbaum¹⁰¹ nos conta como se deu a utilização de símbolos de várias civilizações no Império Romano. No caso do cristianismo, isso também aconteceu, e os cristãos neles encontraram uma forma velada de expressar sua maneira de sentir, de difícil

¹⁰¹ Egelberto KIRSCHBAUM. *La Tumba de San Pedro y las catacumbas romanas: monumentos y las inscripciones*. Madrid: Editorial Católica, 1954, p. 279ss.

compreensão para aqueles que não lhes compartilhavam as doutrinas. Ao mesmo tempo, a expressão de suas crenças mostrava-se facilmente perceptível aos fiéis dela que participavam. Isso era necessário pelo fato de os ensinamentos relativos à fé cristã serem transmitidos em segredo por medo do ambiente hostil do paganismo.

De acordo com Kirschbaum, os símbolos encontrados nas catacumbas não são simples releituras de figuras comuns da arte clássica, mas símbolos próprios dos cristãos, especialmente criados com base em representações que só podem ser explicadas em relação ao caráter simbólico que contêm. Os símbolos tampouco são simples ornamentos. Sabe-se disso porque as figuras não aparecem nas posições requeridas aos elementos que têm função apenas decorativa. Mostram-se bastante estilizadas e sua forma se repete invariavelmente nos mesmos grafismos e relevos.

Entretanto, ainda conforme Kirschbaum, embora não sejam ornamentos, os elementos constitutivos dos símbolos mortuários são, em parte, os mesmos usados na arte decorativa, em especial animais, vegetais, figuras humanas e objetos do cotidiano. Trata-se de elementos utilizados de modo particular em novas representações, de maneira que todas se revestem de significados simbólicos semelhantes. Quase todos esses símbolos se baseiam em representações simbólicas relativas a Cristo, à figura dos fiéis viventes no curso da vida cristã como aspiração à vida eterna, a figuras do fiel defunto e da alma que participa da bem-aventurança e do mistério da ressurreição e da felicidade na outra vida, sendo os mais conhecidos a *âncora*, a *folha de palmeira*, a *pomba*, o *cordeiro*, o *peixe*, o *alfa e o ômega*, e também o *monograma de Cristo*.

Kirschbaum^{nos} informa que nem todos os símbolos encontrados nas catacumbas apareceram no mesmo período. No entanto, foram as primeiras manifestações da idéia cristã desde o século II, e seus motivos principais se fixaram desde a segunda metade daquele século até a primeira metade do século seguinte. Sendo assim, os mesmos símbolos se manifestam em todas as formas de representação artística como pintura, escultura, mosaicos e nas artes menores, e não apenas nas inscrições funerárias. Porém, os mais antigos abundam nessas inscrições.

Segundo o autor, o *peixe*, por exemplo, se origina da palavra grega ἸΧΘΥΣ, cujas letras seriam as iniciais do acróstico grego que significa “Jesus Cristo Filho do Deus Salvador”. As alusões feitas a Cristo como peixe nas fontes literárias e epigráficas contemporâneas teriam relação com esse símbolo, que se reveste de uma oculta, porém direta menção ao mister divino de Cristo, o “pescador de almas”. Às vezes o símbolo toma a forma de *dois delfins separados por um tridente*, sugerindo o Cristo crucificado.

Contudo, em geral, o *peixe* tem um significado genérico, e seu sentido real aparece quando é combinado com outros símbolos, especialmente a *âncora*, quando passa a ter o significado de esperança em Cristo. Por fim o *peixe* vem a ser símbolo eucarístico quando combinado com figuras alusivas a esse sacramento. Tal imagem de Cristo, que nutre as almas por meio da eucaristia, aparece na decoração das criptas de Lucina e no cemitério de São Calixto. Na Figura. 1, podemos verificar que a palavra “peixe” em grego é *Ichthus*, ou IXΘYC em caracteres gregos. Assim era formado o acróstico: "Jesus Cristo Filho do Deus Salvador".



Figura 1: Peixe.

(fonte: <http://www.jesuswalk.com/christian-symbols/fish.htm>)

Figura 2: Inscrição

(fonte: <http://www.monasterovirtuale.it/Antiquitas/epigrafi.html>)



Já na Figura. 2, podemos observar a Inscrição de Teodoro na Catacumba de Priscilla em Roma. Nessa escritura é possível observar os dizeres: "Vivamos em Deus." e o símbolo do *peixe*. Também presentes em túmulos situados nas catacumbas, encontram-se os símbolos *alfa* e *ômega* (Fig. 3).

Baseiam-se na expressão: *Ego sum alpha et omega, principium et finis*, com a qual Deus se auto-identificou em Ap. 1.8 para João, o escritor do Apocalipse de João. A primeira e a última letra do alfabeto grego foram usadas como expressão da divindade de Cristo a partir da segunda metade do século II.



Figura 3 Monograma de Cristo, Museu Pio Cristiano, Vaticano, não-datada. Símbolos do Alpha e do Omega.

Fonte:

<http://www.jesuswalk.com/chr>

A *pomba* (Fig. 4), por sua vez, aparece junto à figura do *peixe* e da *âncora* e representava a imagem da alma na paz eterna. Para provar que o defunto está no gozo dessa paz, a *pomba* traz no bico um ramo de oliveira ou uma coroa. Pode trazer também um ramo de louro, significando a vitória do morto na vida cristã. A *pomba* é mostrada em uma infinidade de variações; parada, voando, só, entre árvores, com outros símbolos, isolada, bicando um cacho de uvas, descansando sobre uma cesta cheia de cachos, apoiada sobre a borda de um vaso bebendo. Nessa última configuração, alude sempre ao refrigério eterno.



Figura 4: Inscrição de Bincentia, com símbolo da pomba com o ramo de oliveira; Catacumba de S. Sebastião, Roma (fonte: <http://www.jesuswalk.com/christian-symbols/dove.htm>)

Existem nas catacumbas outros símbolos relacionados à vida eterna e à felicidade celestial, como a figura de uma *tenda* cujas cortinas são levantadas convidando o defunto a entrar. Imagens das *estações do ano* e dos produtos típicos de cada uma delas, bem como de *cenar campestres*, representam a ressurreição. Há,

também, representações da *fênix* e ainda símbolos que fazem alusão ao paraíso e ao banquete celestial como consumação da glória eterna. Igualmente, há ali temas classificados como não sendo de origem sepulcral por Kirschbaum.¹⁰² Entre eles estão “Noé na arca”, “Daniel entre os leões”, “Moisés batendo na rocha” e a ressurreição de Lázaro. Contudo, todos têm um sentido escatológico que, se não foi evidenciado nas Escrituras, o foi nos cemitérios cristãos.

2.1.4. O corpo dos mártires e o sufrágio pelos defuntos

Os milhares de mortes provocadas pelas várias ondas de perseguição aos cristãos nos três séculos iniciais do cristianismo ocasionaram a seguinte preocupação nos vivos: como viver com a fidelidade dos mártires e dar continuidade à propagação da fé em tempos de perseguição? Inicialmente os símbolos estavam associados às vítimas das perseguições, a começar pelo próprio Jesus de Nazaré. Depois, nos símbolos ou nas liturgias, os cristãos se lembravam dos apóstolos martirizados. As representações destes, dos martírios e dos objetos usados para despertar esperança e fidelidade estão associadas à materialização do culto católico em imagens, relíquias e símbolos.

Portanto, antes de continuar, façamos uma pequena complementação, que é necessária a fim de examinar a imensa importância do sufrágio pelos defuntos. O rogo, por meio de oração ou obra pia pela alma do morto, já era algo que preocupava a Igreja Católica há muito tempo. Em 421, Santo Agostinho ¹⁰³ escreveu um opúsculo respondendo a três questões básicas para o cristão. São elas: o que se pode fazer de realmente proveitoso para os entes queridos que já partiram para a outra vida; o que esperar da intercessão dos santos e qual a possível relação entre mortos e vivos?

Agostinho inicia sua resposta argumentando que “os atos realizados pelos defuntos só podem servir àqueles que viveram de tal modo que mereçam tirar proveito deles.” ¹⁰⁴ Contudo, pelo fato de o sacrifício e as orações oferecidos aos mortos serem uma tradição da Igreja, têm muito valor ¹⁰⁵ como se vê abaixo. Para Agostinho:

A Igreja tomou para si o encargo de orar por todos os que morreram dentro da comunhão cristã e católica. Ainda que sem conhecer-lhes o nome, ela os inclui numa comemoração geral de todos eles. Desse modo, aqueles que não mais

¹⁰² Elgelberto KIRSCHBAUM, op cit., p. 279ss.

¹⁰³ Santo AGOSTINHO. *O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 7.

¹⁰⁴ Idem, Ibidem, p. 8.

¹⁰⁵ Idem. p. 26.

possuem pais, filhos, ou outros parentes e amigos [...] são amparados pelo sufrágio dessa mãe piedosa.¹⁰⁶

Nessa obra, Agostinho analisa a crença pagã da infelicidade dos corpos insepultos e discorre sobre o dever de honrar os mortos. Alega que, por conta desse dever, a Igreja tomou para si a responsabilidade de orar pelos defuntos. Ao afirmar que os mortos nada perdem ao serem privados de sepultura, transcreve um pequeno trecho da *Cidade de Deus* (1, 12.13) declarando que os funerais são antes consolo para os vivos do que absolutamente necessários para os mortos. Entretanto, orar pelos mortos junto ao seu túmulo, além de constituir dever cristão, “é para os vivos um consolo e maneira de testemunhar sua ternura para com os parentes desaparecidos.”¹⁰⁷ Por isso, não seria positivo eliminar tal costume. Todavia, insiste ele, essas orações não são imprescindíveis à salvação do morto. Embora afirme que a sepultura em lugar santo se mostre útil principalmente para ativar a memória dos vivos, assevera que o local não é necessário à oração eficaz e que esta pode e dar em outro lugar. Nesses casos, afirma que o importante não é o lugar onde o corpo está enterrado, mas a viva afeição dos vivos pelo morto, afeição essa revivificada pela lembrança. Para ele os mártires ensinam o desprendimento pelas honras fúnebres, e dá o exemplo dos mártires de Lion que foram jogados aos cães e depois tiveram seus restos reduzidos á cinzas. Com esse exemplo, quer demonstrar que o fato de não poderem ter sido sepultados demonstra que isso não impede a glória da ressurreição futura. Ao fazer tais declarações, Agostinho contraria uma crença de toda a Antigüidade, e também de muitos de seus contemporâneos, pois aquilo que os antigos pareciam considerar o supremo castigo, Agostinho vê como algo sem nenhuma importância. Para ele, mais “vale repousar no seio de Abraão do que num túmulo de mármore.”¹⁰⁸

Parece-nos que o sufrágio representa uma questão fundamental na Igreja Católica e ainda na religiosidade de seus fiéis em todas as épocas e culturas, seja na liturgia oficial ou na popular. A crença na comunicação entre mortos e vivos encontrou eco na formação do purgatório, na liturgia da missa católica, na crença de como deve ser a vida além-túmulo e, conseqüentemente, no comportamento que o moribundo e quem o assiste devem ter na hora da morte. Essa questão influenciou igualmente os enterramentos e até a forma que os cemitérios adquiriram.

¹⁰⁶ Idem. P. 30.

¹⁰⁷ Idem. p. 29.

¹⁰⁸ Idem, p. 66.

2.2. Os ritos e a morte no catolicismo medieval

Os protestantes se referem ao cristianismo posterior à conversão de Constantino (século IV) e anterior à Reforma do século XVI pela palavra “Catolicismo”. Em sua literatura esse tipo de cristianismo é uma “religião papista”, “cheia de superstições”, enfim, um “cristianismo deturpado”. Portanto, esse período caracterizado pela palavra “catolicismo” seria para eles uma história “espúria” e “sincrética”. Na verdade é difícil encontrar um ponto exato em que a ruptura houvesse acontecido. Em vez de uma forma protestante de classificação, seria mais fácil chamarmos de cristão o período que vai da oficialização da Igreja pelo Império Romano até o final de Idade Média quando ocorrem o Renascimento e a Reforma Protestante. A esta altura, podemos perguntar: quando e onde surgem as representações e os rituais mortuários característicos da Igreja Católica Medieval? Escolhemos para análise dois temas desse período: a missa pelos mortos e a crença no purgatório.

Devemos deixar claro aqui que, ao falarmos em catolicismo, referimo-nos ao ramo “romano” e deixamos de lado, por questões metodológicas, os demais tipos de catolicismo, o bizantino ou o ortodoxo.

2.2.1. A Missa e a atenção dada aos mortos

A missa católica, embora seja um momento de celebração eucarística, apóia-se fortemente na memória da paixão e do sacrifício de Cristo. Como memória, fundamenta-se também no culto aos mártires, bem como na sua veneração. Assim, escreve Michel Meslin,¹⁰⁹ cada vez que a Igreja celebra a Eucaristia, está consciente de estar fazendo o que o Senhor fez e mandou fazer, para desse modo lembrar-se da sua paixão, morte e ressurreição. Para o autor, portanto, a missa não se limita a ser uma lembrança revivida ritualmente, mas é memória objetiva, realizada mediante uma ação ritual. Ele conclui afirmando que fazer memória do Senhor é, antes de tudo, afirmar a fé no mistério da salvação.

Vitor Saxer¹¹⁰ continua a nos esclarecer enquanto discorre sobre o termo *memória apostolorum*. Segundo ele, o termo designa em Roma o lugar de culto, situado nos subterrâneos de São Sebastião, dedicado à memória dos apóstolos Pedro e Paulo.

¹⁰⁹ Michel MESLIN. Memoria. In: Paul POUPARD. *Diccionario de las religiones*. Barcelona; Herder, 1997, p. 1163.

¹¹⁰ Vitor SAXER. Memoria apostolorum. In: Ángel di BERARDINO. *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*. Salamanca: Sigeme, 1992, p. 1423 – 1424.

Isso pode ser verificado graças aos numerosos grafítos traçados na segunda metade do século III e também às evidências arqueológicas de arquitetura encontradas no local. Com esse exemplo, procuramos estabelecer uma relação íntima entre a missa e o culto em memória dos mortos.

Recorremos também a Bertram S. Puckle ¹¹¹ que afirmava ter sido a missa originalmente celebrada sobre túmulos, que posteriormente deram origem aos altares. O próprio apóstolo Paulo fazia referência aos que procuravam se batizar sobre o túmulo dos mártires como o fez em 1ª Cor. 1,29 ao escrever: “Doutra maneira, que farão os que se batizam por causa dos mortos? Se, absolutamente, os mortos não ressuscitam, por que se batizam por causa deles”?

Assim, a prática de colocar diversos altares em uma igreja católica constitui, na realidade, a continuação de outra, adotada por alguns cristãos primitivos, que celebravam a missa sobre as sepulturas dos vários apóstolos e mártires, espelhando-se, talvez de forma inconsciente, nos seus antepassados pagãos, para quem cada morto era um deus, sendo como tal cultuado. Conseqüentemente, o hábito de colocar vários altares em um mesmo templo pode ser interpretado como sobrevivência desse politeísmo pagão. Seja como for, mais tarde, quando as igrejas cristãs se espalharam pelo globo, adotou-se o *sepulchrum*. Trata-se de um receptáculo cortado no altar de pedra para que nele se depositem as relíquias dos mártires – prática ainda corrente na Igreja Católica.

A íntima relação entre a missa e o culto aos mortos também pode ser constatada na celebração das exéquias cristãs. Procedemos a esse exame recorrendo à segunda parte do *Catecismo da Igreja Católica*.¹¹² Segundo a doutrina da Igreja, todos os sacramentos têm por fim a última páscoa do cristão que, pela morte, entra na vida do Reino. Só então se cumpre o que ele confessa na fé e na esperança: “Espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo que há de vir” ou como aparece no “Credo dos Apóstolos”: creio na ressurreição do corpo e na vida eterna.

Assim, o sentido cristão da morte é revelado à luz da morte e ressurreição de Cristo, em quem o cristão coloca sua única esperança. Por isso, o cristão que morre em Cristo, abandona o corpo terreno para ir morar junto de Deus. O dia da morte inaugura, desse modo, para ele, a consumação do novo nascimento começado no batismo. Apesar

¹¹¹ Bertram S. PUCKLE. *Funeral customs: their origin and development*. London: T. Werner Laurie, 1926. Disponível em <<http://www.sacred-texts.com/etc/fcod/fcod00.htm>> Acesso em 23/6/2008.

¹¹² CATECISMO da Igreja Católica. Disponível em http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/index-seconda-parte_po.html. Acesso em 9/12/2008.

disso, faltam-lhe algumas purificações necessárias para que enfim possa vestir o “traje nupcial” e entrar definitivamente no paraíso. Em vista do ocorrido, a Igreja que acompanhou o fiel durante a peregrinação terrena, também o acompanha ao término da sua caminhada a fim de entregá-lo nas mãos de Deus. Oferece, assim, ao Pai, o seu filho em Cristo, e deposita na terra o gérmen do corpo que há de ressuscitar na glória.

Liturgicamente, as exéquias cristãs constituem uma celebração da Igreja e exprimem tanto a comunhão eficaz com o defunto como o engajamento nelas de toda a comunidade, graças à sua participação no funeral. A Igreja pode, portanto, anunciar a vida eterna a todo o grupo. Os diferentes ritos das exéquias correspondem às situações e tradições de cada região, até no que diz respeito à cor litúrgica. A liturgia romana propõe três tipos de celebração das exéquias, correspondentes aos três lugares em que se desenrolam: a casa, a igreja, o cemitério e, segundo a importância que lhes dão a família, os costumes locais, e a cultura. O esquema é comum a todas as tradições litúrgicas e compreende quatro momentos principais, a saber:

O acolhimento, que é uma saudação de fé no início da celebração. Nessa parte da celebração, os parentes do defunto são acolhidos com uma palavra de consolação. A morte de um membro da comunidade (ou o seu dia de aniversário, sétimo ou trigésimo) representa um acontecimento que deve levar a ultrapassar as perspectivas “deste mundo” e projetar os fiéis para as verdadeiras perspectivas da fé em Cristo Ressuscitado. Por isso, a ocasião é propícia para transmitir palavras da vida eterna para os fiéis presentes. Nesse sentido a liturgia da Palavra, por ocasião das exéquias, exige uma preparação, porque a assembléia presente pode incluir fiéis que pouco freqüentam as missas e até amigos do defunto que não sejam cristãos. A homilia, de modo particular, deve evitar um estilo literário e pomposo para, em vez disso, iluminar o mistério da morte cristã com a idéia do Cristo ressuscitado.

O *acolhimento*, que é uma saudação de fé no início da celebração. Nessa parte, os parentes do defunto são acolhidos com uma palavra de consolação. A morte de um membro da comunidade (ou o seu dia de aniversário, sétimo ou trigésimo) representa um acontecimento que deve levar a ultrapassar as perspectivas “deste mundo” e projetar os fiéis para as verdadeiras perspectivas da fé em Cristo Ressuscitado. Por isso, a ocasião é propícia para transmitir palavras da vida eterna aos fiéis presentes. Nesse sentido, a liturgia da Palavra, por ocasião das exéquias exige preparação, pois a assembléia presente pode incluir fiéis que pouco freqüentam as missas e até amigos do morto que não sejam cristãos. A homilia, em especial, deve evitar o estilo literário e

pomposo e, em vez disso, iluminar o mistério da morte cristã com a idéia do Cristo ressuscitado.

O *sacrifício eucarístico* acontece porque para a Igreja a Eucaristia é o coração da missa cristã e, conseqüentemente, da vida do seguidor de Jesus Cristo. Por esse motivo, a Igreja manifesta a sua comunhão com o defunto: oferecendo ao Pai, no Espírito Santo, o sacrifício da morte e ressurreição de Cristo. Nessa ocasião, pede-Lhe que o seu filho defunto seja purificado dos pecados e respectivas conseqüências, e admitido à plenitude da mesa no Reino. É pela Eucaristia assim celebrada que a comunidade dos fiéis, especialmente a família do morto, aprende a viver em comunhão com aquele que “adormeceu no Senhor”, comungando o corpo de Cristo, de que ele é membro vivo, e depois rezando por ele e com ele.

O *adeus (a Deus)* ao defunto é a sua encomendação a Deus. É a última saudação dirigida pela comunidade cristã católica àquele seu membro, antes de o seu corpo ser levado à sepultura. Nessa saudação final, há tristeza e lamentos tanto por ele ter partido desta vida como pela sua separação. Nela, contudo, existem também alegria e cantos de júbilo graças à comunhão e à reunião com Deus que haverá no além. De fato, a morte não representa uma verdadeira separação, porque, segundo a Igreja, todos percorrem o mesmo caminho e se reencontram no mesmo lugar. Os cristãos crêem que nunca se separam, pois vivem para Cristo e na morte estão se aproximando de Cristo. Portanto, indo para ele, estão todos juntos em Cristo.

Sendo assim, vemos que a morte é muito importante para o católico. A preocupação com ela é tal que o acompanha sempre, quer na liturgia oficial que, como vimos, afirma que a morte inaugura a consumação do seu novo nascimento começado com o batismo, quer em momentos de devoção popular. Oficialmente, as purificações que ainda se fazem necessárias para o fiel entrar definitivamente no paraíso ocorrem no purgatório, e é o que veremos a seguir.

2.2.2. A idéia de purgatório no catolicismo medieval

Antes de discuti-lo especificamente, consideramos necessária uma retomada das concepções de “morte” e “inferno” tanto no judaísmo como no cristianismo antigo. Até porque tais crenças influenciaram a elaboração dos conceitos de “purgatório”, “céu” e “inferno”.

Nesse sentido, Peter H. Davids,¹¹³ ao ponderar sobre a morte, afirma que no Antigo Testamento ela é vista como parte natural da existência humana. De forma semelhante, Cecil Roth¹¹⁴ registra que

Muitas passagens na Bíblia indicam que os primitivos hebreus consideravam a morte como sendo o reencontro da pessoa com seus pais (...). Após a morte, certo tipo de existência ainda continuava no *Sheol*, e o morto era considerado possuidor de certos poderes psíquicos.¹¹⁵

O objetivo para os judeus de então consistia em viver uma vida longa, de preferência rica, e morrer em paz. Para eles a morte precoce representava um grande mal, pois indicava punição divina. Ademais, a morte fazia as pessoas se afastarem do povo de Deus, da adoração a Deus e do próprio Deus, que só em literatura posterior viria a consolar as pessoas diante da morte ou a estar presente entre os mortos. Se a morte não era considerada boa, logo o suicídio era raro, os suicidas, malvistas e a pena de morte tida como muito severa.

No período intertestamentário ganha força a idéia de que a morte nada tinha de bom e sempre resultava do pecado. Propagaram-se, assim, entre os judeus, idéias de origem grega, pois para os gregos a alma era imortal, mas o corpo não. Segundo essa forma de pensar, a alma continua viva para aguardar a ressurreição ou fica livre do corpo para gozar de sua imortalidade natural. Em consequência disso, há maior aceitação do suicídio como algo que poderia ser melhor do que uma vida ignóbil. Isso aparece na literatura judaica, não canônica, e até mesmo na canônica. Em Eclesiastes lemos que homens e animais morrem da mesma forma.

Já no Novo Testamento, a morte passou a constituir um problema teológico e, como tal, o conhecimento do momento em que acometia as pessoas cabia exclusivamente a Deus, de modo que era natural que os seres humanos a temessem. Entretanto, viam Deus como a fonte de toda a vida e, assim, a morte representava o afastamento Dele, processo que fora iniciado por Adão e prosseguia em cada ser humano. A morte passou então a determinar a vida toda da pessoa e não apenas os instantes finais, pois a pessoa continuava viva na morte espiritual na qual se encontrava separada de Deus. A fim de superar esse fato, era obrigada a aceitar Jesus Cristo, aquele

¹¹³ Peter H. DAVIDS. MORTE. In: Walter A. ELWELL (ed.) ENCICLOPÉDIA histórico-teológica da Igreja Cristã. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vila Nova, 1990, p. 557.

¹¹⁴ Cecil ROTH. MORTE. In: ENCICLOPÉDIA Judaica. Rio de Janeiro: Tradição, 1987, p. 885, v. 3.

¹¹⁵ Idem.

que não precisava ter morrido, por ser isento de todo pecado e por haver morrido pelos seres humanos, vencido o diabo e a morte e ascendido aos céus, conforme afirma o Credo dos Apóstolos. Estava quebrado, portanto, o poder da morte para aqueles que seguiam os ensinamentos de Cristo e morriam com ele para o mundo e seus pecados.¹¹⁶

Ao referir-se à habitação dos mortos, Davids¹¹⁷ registra a crença na época do Antigo Testamento de que uma pessoa depois de morta descia ao *Sheol*. Em geral, o termo, que podia significar apenas sepultura, designava o submundo. O *Sheol* não constituía apenas o lugar das trevas e esquecimento, mas igualmente aquele em que Javé não se lembrava das pessoas, ou seja, era um local de decadência permanente. Ali, seus habitantes ficavam permanentemente impuros e separados do culto e dos serviços de Javé, pois jamais cantavam louvores à divindade e tampouco dela se lembravam. Isso se revestia de significado muito importante no judaísmo, pois não existia nada pior para seus seguidores, do que estar afastado de Deus. Por tudo isso, evitavam-se o culto e a adoração dos mortos em Israel.¹¹⁸

O termo *Sheol* foi traduzido para o grego como *Hades*. Contudo, para alguns escritores, nem um nem outro implicavam danação ou bem-aventurança e, portanto, não apresentavam nenhuma semelhança com o conceito de “Inferno” no qual vieram a acreditar os cristãos. Já para outros autores, o *Sheol* tem dois níveis: um mais profundo, reservado aos ímpios, e um superior, reservado aos justos. Essa diferença de níveis – e do que acontece em cada um deles –, foi transposta para o cristianismo, reinterpretada e expressa na crença de um Céu ou Paraíso e de um Inferno. Some-se a isso o fato de, para os cristãos, o diabo não ser o real senhor dos infernos, pois, na verdade, não é ele quem controla o lugar dos mortos. O seu senhor real é Jesus que tem as chaves dos portões do inferno e é quem a distribui aos seus mensageiros. O próprio Jesus, quando morreu, desceu ao *Sheol/Hades* e pregou às almas ali aprisionadas, tal como expressa o Credo dos Apóstolos. Isso é interpretado como sinal de vitória sobre a morte. Então, para o cristão, a morte é triste, mas não apavorante, pois o messias cristão entrou na fortaleza da morte e de lá saiu vitorioso. Sendo assim, a habitação dos justos mortos está na união com Cristo.

Entretanto, essa crença não impede a existência de uma grande tensão no cristianismo no tocante ao destino que a alma terá após a morte. Ao tratar dessa questão

¹¹⁶ Peter H. Davids, op.cit., p. 558.

¹¹⁷ Idem, ibidem, p.558.

¹¹⁸ Idem, p. 559.

no período medieval, John McManners,¹¹⁹ afirma que a religião da alta Idade Média foi chamada de religião pelos vivos em nome dos mortos.¹²⁰ O pesquisador e arquiteto Renato Cymbalista refere-se a essa tensão na tese *Sangue, ossos e terras*.¹²¹ Para ele, até o início do século XII, acreditava-se que após a morte, os cristãos permaneciam em uma espécie de sono até a ressurreição, quando os corpos ressuscitavam e as pessoas eram julgadas e divididas entre salvas e condenadas, de acordo com o que haviam feito em vida. A partir do século XII, a imagem do juízo final começou a ser mais imediata, pois o julgamento, que antes ocorria no final dos tempos para todos, passava a acontecer na hora da morte e a ser individual. Segundo essa imagem, já consolidada no início da Idade Moderna, Deus era o grande juiz que imputava a sentença de cada alma.

Nesse tribunal celeste, Cristo e os santos agiam como advogados de defesa ao procurarem encaminhar a alma ao paraíso. O Diabo, por sua vez, buscava a sua condenação e imediata condução ao Inferno, sendo que a argumentação das duas partes se baseava no registro dos feitos daquela pessoa em um grande livro. Assim, o momento da morte “transformou-se em um campo de batalha pela disputa da alma do morto entre as forças do bem e do mal”,¹²² e a morte torna-se assim algo amedrontador, quando antes era vista como fato natural da vida.

Então, recorrendo a Jaques Le Goff,¹²³ podemos afirmar que surgiu no imaginário católico, entre 1150 e 1250, uma região intermediária entre Céu e Inferno, na qual alguns mortos passam por uma provação. O período que nela despendem pode ser acelerado pela ajuda espiritual dos vivos. Trata-se do purgatório, que implica a crença na imortalidade e ressurreição e na ocorrência de algo diferente para um ser humano entre morrer e ressuscitar. Trata-se de uma segunda chance concedida a certas pessoas para que alcancem a vida eterna. A existência do Purgatório também se fundamenta na crença¹²⁴ de um tipo de julgamento extremamente original e sofisticado, pois consiste em um julgamento duplo: o primeiro, como já foi dito, se dá no momento

¹¹⁹ John MACMANNERS (Ed). THE OXFORD illustrated history of Christianity. Oxford; New York: Oxford University Press, 1990.

¹²⁰ Idem, *ibidem*, p. 254.

¹²¹ Renato Cymbalista. *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro, séculos XVI e XVII*. São Paulo, 2007. [Tese] – FAU-USP.

¹²² *Ibidem*, p. 254-255.

¹²³ Jaques LE GOFF. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995, p. 18.

¹²⁴ Cabe aqui observar que outras civilizações, como a dos egípcios e babilônicos, contam igualmente com um julgamento pós-morte no seu sistema de crenças. Porém, tomando-se esses dois casos e o caso cristão para comparação, é possível observar que a modalidade desses julgamentos varia muito entre cada cultura.

da morte e o segundo, no final dos tempos. Nesse ínterim, instaura-se um processo judicial complexo de alívio das penas ou de encurtamento destas por diversas razões.¹²⁵

Por sua vez, a visão de purgatório à luz da concepção de justiça sugere a crença no livre arbítrio. Nesse sentido, o ser humano seria naturalmente culpado devido ao pecado original cometido por Adão, mas seria julgado pelos pecados que ele mesmo escolheu cometer ou não em vida. Há, portanto, íntima ligação entre o purgatório, um além intermediário e os pecados intermediários. São parte de um *continuum* que vai da pureza dos santos e dos justos à culpabilidade imperdoável dos pecadores criminosos. O purgatório surgiu como um lugar de purgação de tais pecados, também chamados pecados veniais.

Essa visão da salvação das almas como um processo de purgação influenciou diretamente os rituais mortuários católicos. Na Idade Média, os mortos ainda eram enterrados em solo sagrado dentro das igrejas, ou no terreno destas. Segundo se deduz do livro de Santo Agostinho, *O cuidado devido aos mortos*,¹²⁶ escrito para tirar dúvidas de outro bispo sobre que destino teriam tido as almas de mártires cujos corpos teriam sido queimados e os ossos jogados aos cães, já havia uma preocupação com o lugar de sepultamento dos fiéis. Ariès se refere a esse hábito medieval como um modo de buscar a proteção do santo a cujo santuário se confiava o corpo morto. No entanto, alguns líderes religiosos não tardaram a se mostrar descontentes com o aspecto supersticioso dessa crença e mudaram-lhe a interpretação. Diziam, então, que enterrar os mortos nas igrejas tinha uma função pedagógica, pois ao vê-los, os vivos se lembravam de que também eram mortais e, portanto, dependentes de um criador divino. Mais tarde ainda, passou-se a criticar a falsa devoção católica da Idade Média e começou-se a atribuir pouca importância à destinação terrena do corpo físico. No início, em nome de uma humildade cristã, alguns preferiram ser enterrados em valas comuns, mas logo se percebeu que essa atitude também expressava, além da humildade, o pouco caso para com o corpo. Seja como for, a igreja recomendava que as sepulturas não fossem identificadas.¹²⁷

Com o desenvolvimento da idéia de purgatório na Igreja Católica, ficou entendido que a saída das almas de lá dependia de obras pias dos vivos: fossem missas

¹²⁵ Ibidem, p. 19.

¹²⁶ Santo AGOSTINHO, op cit.

¹²⁷ Philippe ARIÈS. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 120-121.

que o próprio defunto encomendava e pagava antes de morrer, missas pagas ou encomendadas pelos seus parentes ou rezas que os fiéis fizessem em intercessão não exclusivamente pela sua alma, mas pela dos defuntos em geral, ou então esmolas dadas aos pobres em nome dos mortos. Nesse sentido, Cymbalista registra que “diferentemente das almas que estavam no Inferno, as almas do purgatório podiam ser ajudadas pelos vivos – e apenas por eles, pois não podiam se ajudar entre si – para abreviar seus sofrimentos”.¹²⁸ Por isso, tais almas costumam ser descritas como almas que, além de “sofredoras”, são “desamparadas”, “necessitadas”, “desesperadas”, já que precisavam da atenção dos vivos para a abreviação de sua pena no purgatório.

Aos vivos caberia a tarefa, então, de atender ao pedido das almas pois, uma vez livres, iam para o céu, lugar em que ganhavam poderes a fim de interceder em favor dos vivos e podiam retribuir os favores deles recebidos. Dessa forma, as almas prometiam defendê-los contra perigos, protegê-los dos males de saúde, mas, sobretudo, interceder a Deus para que permanecessem no bom caminho. Caso isso não acontecesse, serviriam de mediadoras pedindo a Deus que as devidas penitências fossem feitas, para que os vivos que faziam obras pias por elas recebessem perdão. Elas seriam suas advogadas no julgamento celestial e tentariam fazer de tudo para que os vivos fossem salvos quando morressem. Se o destino após a morte das pessoas fosse o purgatório, encontrariam devotos que rezariam para livrá-las de tal sorte.

2.3. Rituais e morte no catolicismo moderno em Portugal e Brasil

Na Europa cristã, as práticas mortuárias, os ritos e as crenças medievais sincretizaram-se com os hábitos das populações locais que aceitaram o cristianismo na Gália, Germânia, Bretanha e Península Ibérica. Na colonização da chamada América Ibérica (espanhola e portuguesa), esse processo se intensificou. Por esse motivo, os latino-americanos herdaram os rituais religiosos da Espanha e Portugal tingindo-os com os hábitos, costumes e cosmologias indígenas e africanas. Portanto, é necessário realizar uma espécie de arqueologia de cultura a fim de descobrir como as camadas de tradição foram se articulando e se ligando até o surgimento de uma tradição católica brasileira. Podemos, assim, falar em uma tradição que se altera na medida em que vai sendo incorporada pelas novas gerações. Daí a abordagem, neste item, dos rituais católicos

¹²⁸ Renato CYMBALISTA, op cit., p. 262.

européus, que foram desenvolvidos pelo catolicismo colonial e acabaram se sobrepondo ao catolicismo popular brasileiro e latino-americano.

2.3.1. Ritos mortuários católicos em Portugal

Tem constituído tendência dos estudiosos da cultura brasileira a valorização das raízes portuguesas da nossa cultura. Essa perspectiva foi ressaltada por Sérgio Buarque de Holanda, em seu livro *Raízes do Brasil*.¹²⁹ No texto, Holanda começa o estudo sobre as raízes lusitanas da cultura brasileira. Nós, porém, entendemos que os países latinos do sul da Europa – Itália, Espanha, França e Portugal –, por terem se tornado hegemonicamente católicos, apresentaram semelhanças no que diz respeito ao desenvolvimento dos ritos pertinentes a essa religião. Vamos, assim, concentrar a atenção em Portugal, país do qual o Brasil herdou diretamente a religião católica e seus ritos, sem nos esquecer, contudo, dos demais países latinos de tradição católica.

Ana Cristina Araújo descreve em *A Morte em Lisboa: atitudes e representações 1700 – 1830* a importância e frequência dos enterramentos nas igrejas de Lisboa. Para ela, essa enorme constância fazia com que gerações inteiras fossem ao templo católico mais para assistir a funerais e ofícios de encomendação do que a lições de catecismo.¹³⁰ Além disso, as manifestações fúnebres eram cotidianas. Por exemplo, todos os dias ao entardecer, tocavam-se os sinos na cidade conclamando os fiéis a rezar pelas almas do purgatório. Ademais, uma vez por semana, a população era chamada a participar de procissões relacionadas aos mortos, realizadas por todas as paróquias e conventos de Lisboa. No campo, acontecia algo semelhante. Os mortos também eram lembrados pelas confrarias, que pediam esmolas em seu nome, e pelos conventos, que mandavam vender uva e tabaco nas ruas em prol das almas. Por meio desses ritos, os indivíduos deixavam transparecer a íntima relação existente entre vivos e mortos. Tal união e a esperança dos vivos pela redenção se revelavam nos sermões. Todavia, sua revelação mais intensa se dava por atos “misericordiosos”, como os descritos acima.¹³¹

No período abarcado pela pesquisa de Araújo, o juízo final assumia o caráter de punição na voz do oficiante do serviço fúnebre, que dizia que os mortos seriam chamados e se levantariam ressuscitados, nos mesmos corpos nos quais haviam morrido. Segundo Araújo, o Ritual Romano afastava do ofício fúnebre “os textos

¹²⁹ Sergio Buarque de HOLANDA. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

¹³⁰ Ana Cristina ARAÚJO. *A Morte em Lisboa: atitudes e representações 1700 – 1830*. Lisboa: Notícias, 1997, p. 226.

¹³¹ Idem, *ibidem*, p. 226.

inspiradores de confiança em Deus, tornando mais inacessível a esperança do céu”,¹³² resultando isso em uma situação de menor confiança, na qual imperam a insegurança e o medo. Os discursos elaborados pelos clérigos visavam à maior necessidade de intervenção da comunidade e da Igreja e, nesse sentido, o processo acima descrito gerava uma inflação de rituais mortuários. Logo, beneficiava a Igreja como instituição gerenciadora dos ritos.

A participação de cada indivíduo nos ofícios acabava sendo voluntária, embora lhe garantisse proteção e segurança para a alma; porém, quanto mais pompa tivessem, melhor. Por um lado, havia a justificativa religiosa para a participação nesses atos; por outro, com a grandeza dos rituais, havia a ostentação, para a sociedade, do *status* privilegiado dos defuntos e dos vivos em relação aos bens de salvação. Contudo, a comemoração litúrgica da morte acabava por surtir um efeito apaziguador, restaurando à sociedade a coesão ameaçada pela morte de um de seus constituintes. Isso porque, apesar da desigualdade diante da salvação existente entre ricos – que podiam encomendar várias missas e dar ofertas polpudas à igreja –, e pobres, a sociedade como um todo se unia pelos vínculos profundos que tinha com seus mortos.¹³³

Nas casas lisboetas, o ritual da morte começava muito antes do falecimento, em um longo e arrastado processo. Geralmente, o início dessa etapa se dava com o surgimento da doença e, no decorrer dela, o doente era assistido pela família, amigos, vizinhos ou irmão de confraria. Estes conheciam e identificavam os sinais premonitórios da morte. Quando entendiam que se aproximava, invocavam o santo de devoção do moribundo em sua presença. Não deixavam de colocar signos e imagens sagradas junto ao leito e entoavam ladainhas. Por fim, chamavam o padre e anunciavam à pessoa que ela morreria. Continuavam a vigília, então com a presença do padre, quando recitavam as horas dos mortos e recomendavam-lhe a alma. As orações eram feitas em latim pelo padre com algum resposno coral dos circunstantes. Nem todos entendiam o latim, mas o idioma valorizava o ritual ao colocar em evidência o caráter sagrado e misterioso da cerimônia. Essas atitudes “misericordiosas” e obrigatórias para os católicos devotos não impediam que o moribundo se tornasse uma espécie de hóspede incômodo na própria casa. Tampouco evitavam que, mesmo tendo sido membro de uma família piedosa, após o último suspiro, o defunto deixasse de pertencer à comunidade e passasse ao domínio da igreja.

¹³² Idem, p. 227.

¹³³ Idem, p. 227.

Mais do que um pastor cioso de suas ovelhas no momento em que perdiam um ente querido, o líder religioso era representante de uma Instituição Religiosa detentora de algum poder sobre as almas. Sendo assim, o padrão gestual do sacerdote não era totalmente apaziguante. Talvez fosse para quem partia, mas mostrava-se ameaçador para os que ficavam. Embora a calma reinasse no ritual público que se seguia, no âmbito da casa não sugeria o começo de um descanso, mas o início de uma luta a ser travada entre a alma e os demônios do purgatório. Nessa batalha, a Igreja tinha o seu papel fundamental. Por conseguinte, as Constituições Sinodais de Lisboa puniam os párocos que não cumpriam a obrigação de administrar os últimos sacramentos. Porém, esse deveria ser um fato raro, pois os padres jamais se furtavam a assistir um moribundo na hora da morte. Na condição de humanos e mortais, temiam mais as punições divinas que lhes afetariam a alma eternamente do que as terrenas que poderiam atingi-los apenas por algum tempo. Por isso, não fugiam à sua responsabilidade; para eles, o temor de que na hora do próprio julgamento uma alma por eles não assistida se levantasse do fogo do inferno e pedisse punição para quem causara sua perdição representava ameaça suficiente. Assim, nesse aspecto, os padres católicos não diferiam muito dos paroquianos.

Todavia, a expansão portuguesa para além-mar estimulou novas visões sobre a morte e o destino do corpo. Dúvidas surgiram como, por exemplo, o que pensar dos mortos em alto mar? E os corpos devorados por selvagens antropófagos? E os cadáveres insepultos de vítimas de guerras de conquista? Por outro lado, os rituais reproduzidos nos ambientes coloniais sofreram mudanças.

2.3.2. Ritos mortuários no catolicismo colonial

Entretanto, se as raízes culturais brasileiras estão fincadas nas origens portuguesas, na sua implantação nos trópicos houve uma reinvenção da religiosidade popular ibérica. Em *História da Igreja no Brasil*, Eduardo Hoornaert¹³⁴ mostra como se deu esse processo, pelo menos até 1640, quando houve um movimento com o objetivo de “descastelhanizar” Brasil e Portugal. Para o autor, o colonizador percebia a história de Portugal como uma saga sagrada, inserida no plano divino de salvação do mundo. Portugal constituía, assim, o celeiro de uma fé a ser difundida pelo mundo todo e as caravelas portuguesas, “embarcações divinas” que transportavam os “anjos enviados”

¹³⁴ Eduardo HOORNAERT et al. *História da Igreja no Brasil* São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Vozes, 1992, p. 350.

aos gentios que os esperavam. A própria escravidão negra, embora considerada lamentável na época, era vista como meio de salvação, como porta de entrada dos africanos no reino de Deus. Acreditava-se – e isso era pregado em sermões –, que servindo ao seu senhor aqui na terra, o escravo receberia o prêmio do céu.¹³⁵ Nesse sentido, a viagem da África ao Brasil era considerada uma “transmigração” para a libertação.¹³⁶

Ainda segundo Hoonart, o Brasil católico “nasceu sob o signo das *irmandades* ou *confrarias* [...]”¹³⁷ e, na formação destas, o povo expressava a recusa em se deixar reduzir a uma massa anônima, manipulada pela cultura dominante. Tais comunidades surgiram nos três primeiros séculos da colonização e, embora não tenham mais o nome de irmandades, sua essência permaneceu e elas perduram até a atualidade. No passado, um dos seus objetivos consistia em preservar a dignidade humana perante a introdução do sistema colonial de opressão que no Brasil era legitimado pela igreja e pela religião. Tais “sociedades da boa morte” conferiam aos seus membros, se nada mais, o direito a um enterro digno. Faziam isso, por exemplo, garantindo o caixão aos sócios.

Mary Del Priore em *Ritos da Vida Privada*,¹³⁸ afirma que tradições portuguesas e africanas se mesclaram no cenário da cultura funerária do Brasil colonial. Para essa cultura, o indivíduo deveria “preparar-se para morrer, arrumando bem sua vida, acertando contas com os santos de sua devoção ou fazendo sacrifícios para seus deuses ancestrais”. Logo, era na privacidade da casa que se cuidava do morto. Ali era banhado, barbeado, vestido com a mortalha que escolhera, e recebia um corte de cabelo, barba e unha para ficar com a aparência embelezada. Geralmente as comadres ou um parente muito próximo se incumbiam disso. Havia uma vigília, também privada, feita pelos parentes, membros da comunidade e da irmandade, à luz de uma fogueira acesa no quintal, servindo a luz do fogo para iluminar o local, indicar o caminho que a alma deveria seguir e evitar que outras almas penetrassem no ambiente.

O momento de preparação para a morte possibilitava uma retrospectiva da vida, bem como um exame e reconhecimento das relações sociais e familiares que a haviam marcado. Era, então, tempo de se lembrar dos que tinham vivido em proximidade, de

¹³⁵ Idem, *ibidem*, p. 359.

¹³⁶ Idem, p. 329.

¹³⁷ Idem, p. 383.

¹³⁸ Mary DEL PRIORE, *Ritos da Vida Privada*. In: Laura de Mello e SOUZA (org). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 318.

recompensar os amigos, punir os inimigos, pedir perdão por eventuais faltas e concedê-lo. Pode-se depreender isso com clareza dos testamentos da época: para recompensar os amigos, os ricos podiam lhes deixar quantias vultosas. Conseqüentemente, o momento, que poderia ser marcado apenas por tristeza, talvez pudesse tornar-se uma festa. Assim, à semelhança dos judeus antigos, depois da volta do sepultamento, bebia-se vinho em homenagem ao morto,¹³⁹ surgindo nesse contexto a expressão “beber o morto”.

Os testamentos da época também indicam uma preparação para o bem-morrer. Dirigiam-se invariavelmente ao nome de Deus ou da Santíssima Trindade, sendo algumas vezes seguidos de uma invocação a Cristo, a Virgem Maria, ou aos demais intercessores da “corte celestial”, do anjo da guarda ou do santo de devoção.¹⁴⁰ Em seguida, a preocupação do testador era com o destino do próprio corpo e ele assinalava com exatidão o lugar da sepultura, indicando sempre quem acompanharia o corpo até ela: o padre-vigário, ou padres de outras ordens religiosas, ou os membros da confraria, por exemplo.

Assegurava-se o destino da alma pelo número de missas encomendadas. Os defuntos mais conscientes de terem cometido menos pecados deixavam encomendadas poucas missas. Outros, por sua vez, chegavam a ordenar que se dissessem mais de duzentas. Em geral, solicitavam urgência na execução de tais pedidos. Como já mencionamos, a razão disso residia na crença de que as almas precisavam das ações pias dos vivos para sair do purgatório. Então, quanto mais rapidamente os pedidos fossem atendidos, menor seria o tempo de penitência da alma daquele morto.

A preocupação com o bem-morrer também ficava evidente na necessidade de que fossem cumpridos os últimos sacramentos. A igreja reforçava essa idéia, deixando de atender enfermos que se recusavam a recebê-los. Dessa forma, as autoridades eclesiásticas às vezes culpavam as famílias e os senhores de escravos pelas falta de assistência espiritual e associavam as doenças do corpo ao pecado. O padre que levava o viático era recebido na entrada da casa que fora atapetada com folhas de cravo, canela e laranjeira, bem como iluminada por candeias, castiçais e lanternas que exalavam o perfume de ritos tristes. Os presentes permaneciam ajoelhados e contritos. Envolto pela fumaça de incenso, o moribundo recebia a extrema-unção na qual uma cruz lhe era dada para que ele a beijasse. O padre então lhe lia as preces e lhe ungia olhos, orelhas, nariz,

¹³⁹ Cecil ROTH, *op cit.*, p. 885.

¹⁴⁰ Mary DEL PRIORE, *op. cit.*, p. 320.

boca e mãos – os instrumentos dos sentidos e dos pecados –, de acordo com os ritos da Igreja Católica.¹⁴¹

Os escravos, na hora da morte, tinham de responder à seguinte pergunta: “amavam só a Deus?”. Segundo João José Reis,¹⁴² isso era feito para que a Igreja tivesse certeza de que não cultuavam deuses africanos. Depois de confessado e perdoado, o moribundo recebia consolos e ouvia as exortações. Em algumas regiões cantavam-se excelências. Enquanto alguém estava sendo preparado para morrer, outros cuidavam do velório. Quem se encarregava disso, em geral, eram os parentes do sexo masculinos. Para os preparativos do funeral, contratava-se um “armador” ou seja, uma pessoa cuja função consistia em “armar” a casa, isto é, em decorá-la com panos pretos apropriados ao luto. A morte era anunciada à comunidade pelo choro das carpideiras ou por uma campainha tocada nas ruas pela irmandade à qual pertencia o defunto.

Uma vez que o enterro saía, os rastros da morte na casa eram apagados. Doavam-se ou queimavam-se as roupas da cama do defunto, bem como as suas vestes pessoais. Também o colchão era queimado ou jogado fora. Varria-se a casa, mas tomava-se o cuidado de jogar a poeira pela porta da frente a fim de lançar fora os maus espíritos. Essa porta, por sua vez, era mantida semicerrada para impedir o retorno da alma. Deitava-se fora a água do último banho, e os cabelos e as unhas cortadas eram enterrados. Após a morte, tinha-se por hábito não pronunciar o nome do defunto. A morte por doença prolongada era mais aceita do que a repentina, pois esta provocava um sentimento de revolta silenciosa. O falecimento súbito enchia a família de pavor de que a alma do defunto voltasse, até porque não havia encontrado paz por falta dos ritos fúnebres incompletos. Nesse sentido, a morte no Brasil colônia era domada, no sentido que Phillipe Ariès¹⁴³ dá a essa expressão.

Conclusão

A primeira observação que fazemos aqui é de que há uma grande modificação nos rituais mortuários na época abarcada. Eles, porém, não se contradizem inteiramente. Sejam pagãos, judeus, cristãos, ou representem a expressão de idéias gregas, dicotomizam, de uma forma ou outra, corpo e alma, matéria e espírito. Do mesmo

¹⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 327.

¹⁴² João José REIS. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 106.

¹⁴³ Phillipe ARIÈS, *op. cit.*, p. 17ss.

modo, todos sugerem a sobrevivência eterna de uma parte das pessoas, quer na própria sepultura, quer no *Sheol*, Céu, Inferno ou Purgatório. Enfim, a sobrevivência das almas pode implicar a adoração dos mortos ou o nada, mas acreditamos que isso não importa, pois seja como for, sempre se criaram rituais mortuários para marcar o momento.

Em segundo lugar, também chama a nossa atenção o fato de haver, desde a época das catacumbas até os dias de hoje, uma preocupação da maioria dos cristãos em não se misturar com o “mundo”, ou seja, com o que ou quem não é de Deus. Verifica-se isso no início do cristianismo pela sua recusa em aceitar costumes fúnebres herdados principalmente, dos pagãos. Tal atitude não é só cristã, pois os judeus também a manifestaram, sendo, portanto comum que as pessoas considerem inferiores as religiões diferentes das suas e acusem os adeptos de outras crenças de adoradores de ídolos e de imagens sem vida, ou de veneradores de um deus ou deuses falsos. Vê-se essa segregação em cemitérios, nos rituais mortuários, por exemplo, no modo como os judeus do protocristianismo tachavam os costumes mortuários de seus vizinhos não judeus: afinal, era hábito pagão e atrelado à superstição de uma religiosidade enganosa dar comida aos mortos e enterrá-los com seus objetos pessoais. Por isso concordamos com a visão de Bertand Puckle, para quem muitos rituais mortuários cristãos originaram-se de crenças antigas e pagãs. Em resumo, parece-nos que ainda hoje os cristãos compartilham a concepção de que “moram na terra, mas têm sua cidadania no céu”, ou seja, no além-vida.

Uma terceira conclusão é a de que o cristianismo europeu não é o semita. Em Roma, por exemplo, o cristianismo sofreu influências locais que já não estavam desvinculadas da cultura etrusca – esta, por sua vez, tem relação com culturas orientais –, enquanto em outros lugares na Europa o cristianismo teve influências de tribos germânicas, por exemplo. O cristianismo semita, por sua vez, foi influenciado pelos hábitos, costumes e religiões de tribos e países vizinhos do povo judeu, como a dos cananeus, egípcios e assírios. Ao chegar às colônias portuguesas, o cristianismo se modificou novamente e no Brasil sofreu influência dos africanos e indígenas. Nota-se que essa profusão de costumes, que pode ser observada com clareza nos rituais mortuários do período compreendido acima, permite-nos dizer que inexiste uma pureza absoluta de rituais mortuários, mesmo naqueles supostamente cristãos.

A quarta observação é de que, a nosso ver, o sufrágio constitui um dos fatores constantes da Igreja Católica e assim permaneceu, ao menos até o período do Brasil colônia, embora a última idéia não seja muito acertada, pois Vilhena, apesar de não

abordar diretamente o sufrágio, tratou de um culto extra-oficial aos mortos que perdura até hoje. Seja como for, o fato é que pudemos ver neste capítulo que a crença no sufrágio não existia só aqui, mas em todos os lugares nos quais o cristianismo até então se estabelecera. Acreditamos que o sufrágio nasceu de uma crença que unia mortos e vivos. Esta, por sua vez, originou práticas, como a do próprio sufrágio, e também o enterramento dentro das igrejas – aliás, a escolha da inumação em lugar da cremação, por exemplo, também se deveu à convicção na sobrevivência da alma e ressurreição do corpo. A crença na sobrevivência da alma gerou, do mesmo modo, instituições, como as irmandades e não deixou de informar os discursos verbais e não-verbais que envolviam a morte, tais como a criação de espaços sagrados e míticos como igrejas, Céu, Inferno e Purgatório. Até comportamentos de dominação, como a relação entre escravidão e o conseqüente sofrimento nesta vida de uma população determinada a obter um futuro além-morte de liberdade e alegria foram moldados por tal crença.

Ora, os gestos das pessoas foram igualmente determinados por essa crença, como é possível inferir pelo gesto não tão apaziguador do padre ao assistir a morte de um moribundo em Lisboa, como nos informou Araújo. Os gestos e posturas desenvolvidos pelos fiéis diante do sacerdote que levava o viático à casa do moribundo, assim como os próprios gestos rituais que podem ser intuídos pela descrição dos rituais da vida privada no Brasil colonial, feita por Mary Del Priore, tampouco ignoravam a crença na imperecibilidade de uma parte do ser. Essas descrições também nos fizeram refletir sobre os espaços fúnebres que se criavam, como o formado pelos fiéis que recebiam o aviso de um falecimento na rua por um sino ou campainha, aquele elaborado pelo “armador” para o velório e o próprio espaço construído em torno do cortejo fúnebre, das velas, da fogueira, enfim, do corpo morto.

Uma vez analisados os ritos mortuários do início do cristianismo, destes na Idade Média e na colônia sul-americana de Portugal, poderemos observar nos próximos capítulos que não só os rituais mortuários se modificam conforme a época e a geografia, mas também os espaços, as crenças, o movimento e tudo o mais que os compõe. Alcançaremos tal intento detendo-nos nos ritos mortuários do Brasil contemporâneo, cujo catolicismo tem representações e ritos de morte que muito devem ao catolicismo popular ibérico, e faremos, para tanto, uma análise de três manifestações culturais ligadas à morte: no teatro, na poesia nordestina e nas rezas pelos defuntos, chamadas “excelências”. Em suma, teremos como objetivo no próximo capítulo analisar as representações da morte, os ritos e rituais católicos que historicamente se referem à

morte e ao morrer, bem como o cuidado que se deve ter com os mortos. Permaneceremos ainda no catolicismo, mas na atualidade brasileira. Assim, depois de uma visita ao catolicismo extra-oficial, ainda no mesmo capítulo analisaremos os discursos sobre a morte e rituais mortuários existentes no catecismo, na dogmática e nos cânones, bem como na liturgia oficial da Igreja Católica Apostólica Romana contemporânea e brasileira.

CAPÍTULO 3

A Morte e Rituais Mortuários: Catolicismo Romano Contemporâneo

Introdução:

O catolicismo da Idade Média e Moderna, bem como o cristianismo dos primeiros séculos, já foi estudado no capítulo anterior. Neste continuaremos o nosso estudo, analisando a morte e os rituais mortuários que têm sido praticados no catolicismo romano contemporâneo.

Jaques le Goff, no estudo sobre o nascimento do purgatório, fez algumas considerações sobre a relação entre a teologia católica e a cultura popular. Para ele, o purgatório como crença se impõe também de outras maneiras que lhe interessam particularmente pois “informam [...] sobre as relações entre a crença e a sociedade, sobre as estruturas mentais sobre o lugar da imaginação na história”.¹⁴⁴ Nesse aspecto, os ritos mortuários entre os católicos brasileiros estão atrelados à crença no purgatório e na força dos ritos da Igreja Católica Romana.

Maria Ângela Vilhena, por sua vez, analisa o culto aos mortos no artigo *Os mortos estão vivos: traços da religiosidade brasileira*.¹⁴⁵ Nele discute o imaginário da morte e das relações entre vivos e mortos e considera as representações da morte dentro de um imaginário polissêmico, no qual se encontram traços que permitem uma

¹⁴⁴ Jacques LE GOFF, op. cit., p. 27.

¹⁴⁵ Maria Ângela VILHENA. Os Mortos estão Vivos: traços da religiosidade brasileira. In: *Rever – Revista de Estudos da Religião*, Nº 3, 2004, pp. 103-131. Acessado pelo Portal CAPES em 22/10/2008.

compreensão ampla da religiosidade brasileira. Seu estudo, focalizado no culto aos mortos na cidade de São Paulo, propõe-se a discutir a relação entre suas tradições e ritos com os objetos sociais e a vida na metrópole contemporânea.

Conforme nos informa Vilhena, esse culto ocorre desde o século XVIII, no lugar da antiga forca e no cemitério dos Aflitos, na atual Capela Nossa Senhora dos Aflitos e na Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados. Destina-se a almas inconformadas e aflitas que, quando vivas, foram injustiçadas, sofreram desprezo social e mortes violentas. Ocorre em velários que ficam fora dos templos, uma vez que as almas aflitas são impedidas de entrar no espaço santo e puro das igrejas. Apesar de devotos de todas as procedências religiosas se entregarem a esse culto, ele tem um caráter individual, pois os devotos não se tocam, não criam comunidades e nem mesmo, se olham.¹⁴⁶

Vilhena afirma ainda que, apesar de os devotos reconhecerem a propriedade jurídica e física do lugar como sendo da Igreja Católica, não a reconhecem como tendo direito exclusivo sobre as almas no plano espiritual. Este constitui o plano que de fato importa e se sobrepõe à posse regulamentada pelos homens ou por suas instituições. Ou seja, as almas estão nos velários. São elas que, por meio de sonhos, visões ou outras manifestações indicam aos devotos os lugares onde estão presentes e se devem realizar seus cultos. Como as almas são entidades dotadas de vida própria, não constituem propriedade de ninguém, nem estão sob o controle de alguma religião ou instituição. Por conseguinte, os lugares que escolheram para serem cultuadas representam, em última análise, lugares e propriedade das almas. Com isso, os velários são lugares diferentes de todos os demais, de permanente sacralidade, que não são criados nem concedidos pelos religiosos, mas pela condição sagrada das almas ali presentes.¹⁴⁷ Reflete-se no culto às almas uma continuidade entre as comunidades dos vivos e dos mortos.

Note-se que esse culto, visto como de domínio da Igreja Católica, é realizado em seu espaço periférico, como descreve Vilhena, em pequenos nichos em suas proximidades. “As almas, de cuja existência ninguém duvida, nem sempre são objeto de culto para a liturgia católica.”¹⁴⁸ Dessa forma, a religiosidade popular brasileira faz com que o Brasil seja o maior país católico reencarnacionista do mundo.

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*. p. 4.

¹⁴⁷ Idem, p. 11.

¹⁴⁸ Idem.

Para fazer tal afirmação, apoiamo-nos em Carlos Rodrigues Brandão¹⁴⁹ e seus estudos sobre ritual e religião das camadas populares. Brandão faz duas afirmações que toma como linha condutora de sua argumentação; na primeira, afirma que o “‘catolicismo rústico’ [...] não é um aglomerado pitoresco de crendices e práticas mágico-religiosas, mas, ao contrário, constitui um sistema coerente e complexo – possivelmente mais complexo do que o do próprio catolicismo erudito [...].” Na segunda, Brandão declara que esse modelo de catolicismo “[...] retraduz para a sociedade caipira dependente, segundo os seus termos, o conhecimento e a prática erudita da religião dominante”.¹⁵⁰ Por isso, os estudos sobre a religião popular valorizam oposições desta com a religião oficial, e fazem isso a tal ponto que o “catolicismo rústico” parece ser um sistema religioso autônomo, ou um sistema desvirtuado frente à religião erudita tomada como referência.¹⁵¹

3.1 Rituais mortuários e cultura popular católica

Tomando como base as afirmações de Brandão sobre a religião popular, e também o fato de a arte ter vínculos fortes com o imaginário coletivo, procuramos analisar duas abordagens feitas sobre a morte na poesia e na dramaturgia brasileira. Elas refletem a forma popular de encarar a morte no interior do Nordeste brasileiro. Uma vem da peça *Caetana* e a outra, da poesia dramática *Morte e Vida Severina* de João Cabral de Mello Neto, transformada, em 1965, em peça teatral musicada por Chico Buarque de Holanda e encenada no teatro da PUC-SP no mesmo ano.

3.1.1. A peça teatral *Caetana*

A peça *Caetana* (2003) de autoria de Moncho Rodrigues e Weydson Barros, com Fabiana Pirro e Livia Falcão no elenco, bebe da estética do movimento Armorial, criado por Ariano Suassuna por volta de 1970.¹⁵² Moncho Rodrigues, espanhol natural de Vigo, na região da Galícia, desenvolveu, ao longo de três décadas, diversos projetos de pesquisa no teatro espanhol, português e brasileiro. Nos últimos quinze anos, vem se

¹⁴⁹ Carlos Rodrigues BRANDÃO. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.

¹⁵⁰ Idem, ibidem, p. 31.

¹⁵¹ Carlos Rodrigues BRANDÃO. , Op. cit., p. 34.

¹⁵² O Movimento Armorial tinha por objetivo valorizar a cultura popular do Nordeste brasileiro, pretendendo realizar uma arte brasileira erudita a partir das raízes populares da cultura do País.

dedicando à dramaturgia e à pesquisa do teatro ibérico no Nordeste brasileiro.¹⁵³ Suas investigações o fizeram buscar a relação entre a arte popular e a erudita, recorrendo a questionamentos sobre a morte tanto na filosofia quanto nas crenças populares. Acreditamos, porém, que todos esses temas, por traduzirem o modelo religioso dominante para uma linguagem popular, são agregados com naturalidade e pertinência à peça.¹⁵⁴



Figura5 – Caetana ralhando com Benta

Fonte: <http://www.caetana.com.br>

No livro *Uma história do teatro pernambucano daqui pr'ali e de lá pra cá*, em que encontramos o texto integral da história e da peça *Caetana*, Rodrigues se refere ao teatro da seguinte maneira:

O teatro que vem do imaginário do povo, parece tomar as dimensões de uma grande ópera e ao mesmo tempo não abandona o circo pobre, como altar que se levanta numa beira de estrada, na poeira do meio-dia entre mandacarus e xique-xique, feito de simplicidade e pobreza é protegido pelo silêncio que reverencia todos seus significados míticos e mágicos.¹⁵⁵

Em *Caetana*, Livia Falcão é Benta, uma rezadeira “encomendadora” de almas. Após indicar o caminho do além a tantas outras, ela se vê diante do próprio encontro com Caetana, a morte. No outro mundo, as almas anteriormente encomendadas por Benta reaparecem em divertidos diálogos com a rezadeira, mostrando que a existência além-túmulo pode ser até melhor e mais divertida que a vida real. Benta, ao refletir

¹⁵³ Disponível em <http://www.antaprofana.com.br/mensagem_antamail.asp?col=26&men=12> Acesso em 22/08/2008.

¹⁵⁴ Disponível em <http://www.nordesteweb.com/not07_0904/ne_not_20040722b.htm> Acesso em 22/08/2008.

¹⁵⁵ Livia FALCÃO (org). *Uma história do teatro pernambucano daqui pr'ali e de lá pra cá*: o texto na íntegra da história e da peça *Caetana*. Recife: Gráfica Santa Marta, 2007, p. 4.

sobre isso, diz a si mesma: “Ai minha Nossa Senhora das Virgens Arrependidas! Eu atravesso a porteira da morte, chego nessa tapera onde tudo que é vivo já foi vivo e quem é morto não ta morto...”.¹⁵⁶ A título de curiosidade, vale reproduzir as palavras de Moncho Rodrigues:¹⁵⁷ “a encenação pretende resgatar elementos do teatro das tradições populares e transformá-los em linguagens renovadas de contemporaneidade. Um teatro de celebração, de encantamento e diversão”.

A primeira característica que se faz notar nessas imagens é que tanto Benta como Caetana usam nariz de palhaço. Isso reflete a maneira bem-humorada de lidar com a morte e seus assuntos. Lembramos a afirmação de Phillippe Ariès¹⁵⁸ de que na Idade Média o ser humano estava familiarizado com a morte e os mortos. Portanto, a morte era um acontecimento público, sendo assistida por parentes, amigos e às vezes até por estranhos, pois ao verem o padre com o viático se dirigindo à casa de alguém, seguiam-no até o quarto do moribundo. Crianças também podiam presenciar o falecimento dessa pessoa. Nesse sentido, embora *Caetana* trate de um tema normalmente escondido das crianças, foi apresentada ao público adulto e infantil, conforme o relatado no diário de bordo da peça.¹⁵⁹

, Constatamos empiricamente que algo semelhante acontece na cultura popular. Certa feita, tivemos a oportunidade de trabalhar com crianças de um bairro pobre de Campinas e percebemos, pelos seus desenhos e falas, a familiaridade que tinham com “os fatos da vida” e inclusive com a morte. Concluímos que isso se dava porque tais temas faziam parte do cotidiano dessas crianças. Ora, por morarem no mesmo cômodo que os pais, algumas lhes testemunhavam a vida sexual, lidando ao mesmo tempo com a morte violenta de amigos e parentes, muitas vezes assassinados diante de seus olhos ou “desovados” nos locais em que elas costumavam brincar ou pelos quais costumavam passar. Enfim, presenciar a morte de um parente, fosse “matada ou morrida”, ou ver um corpo morto, não era, de forma alguma fato raro para tais crianças.

Acreditamos que algo semelhante ocorre nas comunidades rurais. Ali, as condições de existência são outras e não há, por exemplo, a violência urbana como a conhecemos. No entanto, o contato diário com a natureza e com os aspectos de vida e morte ligados a ela, como com os animais, fazem da morte um tema familiar para as

¹⁵⁶ Ibidem, p. 33.

¹⁵⁷ Disponível em <http://www.nordesteweb.com/not07_0904/ne_not_20040722b.htm> Acesso em 22/08/2008.

¹⁵⁸ Philippe ARIÈS, op. cit., p. 21.

¹⁵⁹ Livia FALCÃO, op. cit., p. 45ss.

crianças da roça. Em outras palavras, crianças do campo e de bairros de periferia convivem com a morte com mais naturalidade do que as crianças da classe média urbana.

Weydson Barros, ao comentar sobre a criação de *Caetana*,¹⁶⁰ refere-se à personagem que dá nome à peça como “ao mesmo tempo séria, confusa, firme, indecisa, trágica patética e às vezes lírica em suas dúvidas existenciais, quando refletia sobre seu ‘ofício de matar’”. Reporta-se igualmente à Benta, “que com sua graça e esperteza, seus medos e coragem, teria que compor todo um arsenal de truques e trapaças para este e para o ‘outro mundo’”. Dessa forma, “Caetana, a imponderável, a ‘indesejada das gentes’, teria pela primeira vez um interlocutor com a sabedoria que nem a filosofia de todas as leituras nem o tempo de sua eternidade lhe ensina”.¹⁶¹ Do embate entre as duas estava armada a dramaturgia, isto é, uma situação ou seqüência de acontecimentos em que predomina o conflito de forças.

Perguntamo-nos, contudo, por que o interesse pela morte? Por que, como consta do texto de *Caetana*, “pensando a morte, vivendo a morte, [o ser humano se sujeita a ser,] de todos os seres, o único mortal”?¹⁶² Vemos uma resposta parcial para essa questão nas diversas faces, por vezes contraditórias, com as quais o ser humano representa a morte, pois nelas podemos ver, como nas figuras 2 e 3, que essas facetas opostas unem, simultaneamente, o trágico e o lírico, o engraçado e o severo. Cremos que essa abordagem *clownesca*¹⁶³ da morte ilustra o sentimento único vivido na experiência religiosa, a experiência do sagrado, em que se fundem a fascinação e o terror. Em suma, a morte, aterroriza e fascina ao mesmo tempo, tal como o palhaço que faz rir e chorar.

¹⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 6-7.

¹⁶¹ Idem, p. 6.

¹⁶² Idem, p. 11.

¹⁶³ *Clown* é palhaço em inglês. Em teatro usa-se por vezes o termo em inglês ou seus derivados aportuguesados para se referir a personagens com características de palhaço, sobretudo pelo uso do nariz. A utilização do termo também acentua o fato de que o palhaço dramático, ou *clown*, e o palhaço circense têm comportamentos cênicos distintos

Se por um lado não queremos falar da morte nem vivenciá-la, por outro, não podemos viver sem falar dela nem viver a vida sem ela. Assim como Benta e Caetana reconhecem no final da peça, “sozinhas ou sozinhos não somos ninguém”¹⁶⁴.



Figura 6 – Caetana atrás de Benta.

Fonte: <http://www.caetana.com.br>>



Figura 7 – Benta prendendo a respiração.

Fonte: <http://www.caetana.com.br>>

Cabe ressaltar que, como rezadeira ou benzedeira, Benta representa uma figura que, segundo Stephen Silva Simim é muito freqüente na religiosidade popular, pois “A doença e a morte colocam o indivíduo diante da fragilidade humana.”¹⁶⁵ O papel de Benta é o de buscar um contato com o sagrado, o de auxiliar o ser humano a encontrar o transcendente, a entrar em contato com algo maior que si mesmo e está cercado pelo mistério.

3.1.2. Morte e vida Severina

Outra abordagem artística sobre a morte e os ritos católicos na cultura popular vem da poesia *Morte e vida Severina*.¹⁶⁶ Embora não verse especificamente sobre rituais mortuários, ela se mostra importante para o estudo das concepções a respeito da morte e do lugar que esta ocupa na religiosidade popular nordestina, por referir-se a ela como metáfora de um tipo específico de vida. Assim, nessa poesia o humor não tem lugar. Também podemos dizer que o poema não trata da “vida em morte” como *Caetana*, mas da “morte em vida”. Esta obra de Mello Neto é uma crítica social, em que o autor defende o homem pobre do Nordeste, que leva uma “vida severina” tal como a de muitos nordestinos despossuídos. A poesia fala sobre a viagem de um retirante que foge

¹⁶⁴ Livia FALCÃO, op. cit., p. 104-105.

¹⁶⁵ Stephen Silva SIMIM. *A benção...*p. 29. UMESP, São Bernardo do Campo, 2001. (dissertação)

¹⁶⁶ João Cabral de MELLO NETO. *Morte e Vida Severina*. Disponível em http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraDownload.do?select_action=&co_obra=16664&co_midia=2. Acesso em 20/10/2008.

da seca da caatinga e busca o mar. A condição anônima do personagem ganha ênfase no começo quando o retirante explica ao leitor quem é e a que vai, e conclui a explicação dizendo:

Somos muitos Severinos / iguais em tudo na vida: / na mesma cabeça grande / que a custo é que se equilibra, / no mesmo ventre crescido / sobre as mesmas pernas finas / e iguais também porque o sangue, / que usamos tem pouca tinta. / E se somos Severinos / iguais em tudo na vida, / morremos de morte igual, / mesma morte severina:

Para Mello Neto, a “morte severina” é aquela em que “se morre de velhice antes dos trinta, ou de emboscada antes dos vinte” e que pode acontecer lentamente “de fome um pouco por dia”, ou seja, de fraqueza ou doença. A “morte severina”, enfim, “ataca em qualquer idade/e até gente não nascida” e combina com a vida dos milhares de Severinos. Uma vida dura que se resume à faina diária de arar a terra seca com muito esforço e suor, para “[...] arrancar/algum roçado da cinza.”

Na sua caminhada, o retirante encontra dois homens que carregam um defunto em uma rede, aos gritos de “ó irmãos das almas! irmãos das almas!” Ora, enterrar um defunto pobre em uma rede não constitui um hábito apenas do sertanejo nordestino. Empiricamente observamos que também se encontra em outras regiões do Brasil, como por exemplo, no interior de São Paulo. Talvez a pobreza não seja o único motivo que o justifique, embora famílias com certa posse levem seus mortos ao cemitério em carros fúnebres e famílias de classe econômica equiparável o tenham feito no passado em carruagens.

Chamar o defunto de “irmão das almas” e acompanhar o cortejo fúnebre com esse canto, grito ou choro ilustra a forma profundamente devocional e respeitosa pela qual o sertanejo trata a morte, os mortos e, por extensão, os mistérios. Aliás, essa atitude será percebida em outros pontos do texto. Embora o autor nordestino tenha escolhido temática da morte como reflexo de uma situação social, parece-nos que ela também se harmoniza com a atitude do sertanejo de estar próximo das coisas ligadas a ela. E, por fim, a necessidade de fazer o cortejo a pé, embora se deva à falta de posses, constitui uma forma de procissão vista com frequência entre os lavradores humildes do Brasil. Mais uma vez aqui podemos verificar a atitude solene com que o sertanejo se aproxima do sagrado e das coisas do outro mundo.

Prosseguindo viagem, o retirante chega a uma casa em que estão “cantando excelências” para um defunto. Esse tipo de cantiga monótona, solene e triste, própria de velório, é entoada em uníssono e sem acompanhamento. Um refrão, neste caso, “Finado Severino”, é repetido entre as estrofes de uma letra que se refere àquilo que o defunto deverá fazer para ser admitido no reino dos mortos.

— Finado Severino, / quando passares o Jordão / e os demônios te atalharem / perguntando o que é que levas... / — Dize que levas somente / coisas de não: / fome, sede, privação.

Cansado da viagem, o retirante pensa em interrompê-la temporariamente e procurar trabalho ali onde se encontra. Segundo ele, desde o início de sua jornada, só a morte ele vê ativa e só com ela vem-se deparando. “E o pouco que não foi morte/foi de vida severina”. Pergunta, então, a uma mulher sobre trabalho e, apesar dos inúmeros ofícios que ele já tivera na vida, ela lhe responde dizendo que por a morte ser tanta ali “só é possível trabalhar nessas profissões que fazem da morte ofício ou bazar”. Ou seja, “só os roçados da morte compensam ali cultivar”

Ao chegar à zona da mata, Severino acredita que ali, por a terra ser mais fofa e haver água, as pessoas e as plantas não morrem de sede, ao contrário do que ocorre na caatinga.

— Bem me diziam que a terra / se faz mais branda e macia / quando mais do litoral / a viagem se aproxima. / Agora afinal cheguei / nesta terra que diziam. / Como ela é uma terra doce / para os pés e para a vista. / Os rios que correm aqui / têm água vitalícia. / Cacimbas por todo lado; / cavando o chão, água mina. / Vejo agora que é verdade / o que pensei ser mentira / Quem sabe se nesta terra / não plantarei minha sina?

Porém, ele não tarda a ver o enterro de um trabalhador rural. Os amigos do defunto dizem durante o funeral:

— Essa cova em que estás, / com palmos medida, / é a cota menor / que tiraste em vida. / — É de bom tamanho, / nem largo nem fundo, / é a parte que te cabe / neste latifúndio. / — Não é cova grande. / é cova medida, / é a terra que querias / ver dividida. / — É uma cova grande / para teu pouco defunto, / mas estarás mais ancho / que estavas no mundo. / — É uma cova grande / para teu defunto parco, / porém mais que no mundo / te sentirás largo. / — É uma cova grande / para tua carne pouca, / mas a terra dada / não se abre a boca. / — Viverás, e para sempre / na terra que aqui aforas: / e terás enfim tua roça. / — Aí ficarás para sempre, / livre do sol e da chuva, / criando tuas saúvas. / — Agora trabalharás / só para ti, não a meias, / como antes em terra alheia. / — Trabalharás uma terra /

da qual, além de senhor, / serás homem de eito e trator. / — Trabalhando nessa terra, / tu sozinho tudo empreitas: / serás semente, adubo, colheita. / — Trabalharás numa terra / que também te abriga e te veste: / embora com o brim do Nordeste. / — Será de terra / tua derradeira camisa: / te veste, como nunca em vida. / — Será de terra / a tua melhor camisa: / te veste e ninguém cobiça. / — Terás de terra / completo agora o teu fato: / e pela primeira vez, sapato. / — Como és homem, / a terra te dará chapéu: / fosses mulher, xale ou véu. / — Tua roupa melhor / será de terra e não de fazenda: / não se rasga nem se remenda. / — Tua roupa melhor / e te ficará bem cingida: /

O texto ainda faz referência a um rosário que o morto tem na mão direita e na fala dos atores é comparado a uma espiga seca. Finalmente, comparam o chão que abriga o cadáver ao lençol que ele não teve em vida, e o chão que o envolve à mulher com quem se dorme. O retirante conclui, então, que a diferença entre o agreste e as outras terras pelas quais passou “está apenas no pavio, / ou melhor, na lamparina: / pois é igual o querosene / que em toda parte ilumina, / e quer nesta terra gorda / quer na serra, de caliça, / a vida arde sempre com / a mesma chama mortífera.”

Ao chegar ao Recife, o retirante acaba dando com pessoas que moram nos mangues. Um dos moradores dos mocambos existentes entre o cais e a água do rio, dele se aproxima. É Seu José, mestre carpina, sendo carpina um termo que designa uma espécie de carpinteiro naval. Ali, Severino começa uma conversa com José, o carpinteiro, ou mestre carpina, e lhe pergunta se, já que a vida do mestre é tão severina quanto a dele, por que merece ser vivida? Severino levanta essa questão diversas vezes. E a resposta do mestre nunca muda: ele jamais tenta invalidar as conclusões de Severino, mas insiste em dizer que seja como for, a vida merece ser vivida. No auge do desespero, o retirante pergunta ao mestre que diferença faria a ele, Severino, tomar o caminho mais fácil e “saltar da ponte da vida”, isto é, suicidar-se. Porém, antes de ouvir a resposta, uma vizinha o chama dizendo:

— Compadre José, compadre, / que na relva estais deitado: / conversais e não sabeis / que vosso filho é chegado? / Estais aí conversando / em vossa prosa entretida: / não sabeis que vosso filho / saltou para dentro da vida?

Então mestre José, embora admita que “é difícil defender, / só com palavras, a vida, / ainda mais quando ela é / esta que vê, severina”, ele sente que “vale a pena insistir na vida ao vê-la desafiar a si mesma com a explosão da nova vida.” Explosão significativa nem que seja a “explosão franzina de uma vida severina.” Ou seja, Severino é consolado pelo nascimento de uma criança em um casebre e em meio a gente muito

pobre. O redentor de Severino é o filho de José, o carpinteiro. Daí o nome da poesia dramática escrita por Mello Neto, “um auto de natal pernambucano.”

Qualquer semelhança com a história da Natividade não é mera coincidência, pois este e outros textos épicos da literatura nordestina falam da esperança na vida a despeito da presença da morte. A relação que Mello Neto faz da sua poesia com a história da Natividade ainda pode ser deduzida pela acorrida de vizinhos e amigos à casa onde está a criança que nasceu. A frase do poema “todo o céu e a terra lhe cantam louvor” confirma essa nossa inferência, bem como a manifestação da natureza narrada em verso como este: “Foi por ele que a maré / esta noite não baixou.”. O fato de as pessoas levarem presentes à criança reafirma nossa conclusão na existência de uma conexão entre o poema de Mello Neto e a história da Natividade. O mesmo ocorre com a presença das duas ciganas do Egito que liam a sorte futura, pois exatamente isso se verifica no nascimento de Jesus com a chegada dos Reis Magos do Oriente. É ISSO? Por fim, a formosura da criança e a esperança no que de novo ela encerra também se comparam ao Advento de Jesus Cristo. E, reportando-nos a Peter Berguer,¹⁶⁷ poderíamos dizer que assim como o advento de Cristo trouxe significado para várias situações, o nascimento da criança revestiu de significado a vida severina do retirante da saga e a de tantos outros miseráveis.

Caetana e Morte e Vida Severina: embora tenham estilos totalmente diferentes, encerram poesia, conflitos e esperanças. Ambas tratam da religiosidade e da fé do povo do Nordeste brasileiro, e são inteiramente baseadas em seus costumes. Enfim, nesses dois exemplos aparecem as representações da morte e as referências aos ritos funerários dos camponeses daquela região, bem como a esperança que vence o medo de viver e morrer.

3.1.3. A morte nas rezas (excelências) e na literatura de cordel

No tocante a rezas, preferimos nos ater às excelências, pois são citadas na poesia *Morte e Vida Severina*. As excelências, incelenças ou incelências constituem uma espécie de reza cantada e uma prática do catolicismo popular, isto é, estranhas à ortodoxia cristã oficial. Ainda são relativamente usadas em Pernambuco, bem como no interior de outros estados brasileiros. São cantos entoados à cabeceira dos moribundos ou mortos, sem nenhum acompanhamento instrumental, com a função de facilitar a

¹⁶⁷ Peter BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus - SP, 2004.

entrada do morto no céu, e compostos de frases rimadas sempre em número de 1 a 12 quando se trata de adulto, e de 1 até 9 quando se destinam a uma criança morta.

As incelenças começam no velório, que costuma acontecer no quarto, e se prolongam no acompanhamento do cortejo fúnebre até o cemitério. As cantadeiras são, por vezes, acompanhadas de carpideiras, isto é, mulheres que, ao contrário das primeiras, são especialmente contratadas e pagas para chorar o defunto. Na saída do enterro cantam a excelência da despedida, cuja função também é preparar o morto. A música, que sempre se repete, é monótona e lúgubre, sendo cantada duas, três e até doze vezes, número que representa o total de apóstolos de Cristo.

A seguir, alguns exemplos de incelenças:

Uma incelença que nossa senhora deu a nosso sinhô. / Essa incelença é de grande valô.

Lá vem uma alma, / Pisando no chão / Vai dizendo a outra: / Ou que buracão. / Esse buracão / É a sepultura; / Essa terra fria / É a cobertura. /

Uma incelença / Que nos deu no paraíso / Adeus, irmão, adeus / Até o dia do juízo¹⁶⁸

Uma incelença que é pra ele / Uma incelença que é pra ele / Mãe de Deus, Mãe de Deus / Oh! Mãe de Deus, rogai a Deus por ele / Oh! Mãe de Deus, rogai a Deus por ele

Duas incelenças que é pra ele...

* * *

Uma incelença, minha Virgem do Rosário / Que do vosso ventre se abriu num sacrário / Sacrários abertos, saiu o Senhor fora / Receber um'alma que vai para a glória

Duas incelenças, minha Virgem do Rosário / Que do vosso ventre se abriu num sacrário / Sacrários abertos, saiu o Senhor fora / Receber um'alma que vai para a glória

Três incelenças, minha Virgem do Rosário...¹⁶⁹

A incelença a seguir faz pensar no medo da morte sem o preparo religioso:

“Uma incelença à Virge da Conceição / Deus não permita que eu morra sem confissão.”

170

¹⁶⁸ Waldemar VALENTE. *Folclore brasileiro*: Recife: Funarte, 1979.

¹⁶⁹ Música Popular do Sul. v. 2. Discos Marcus Pereira

¹⁷⁰ Cf. <http://poemia.wordpress.com/2008/09/01/excelencia-cantico-aos-mortos/>; José Nascimento de ALMEIDA PRADO (Trabalhos fúnebres na roça, 42-56, separata da Revista do Arquivo, CXV, São Paulo, 1947, com documentário musical e registro do cerimonial); Luís da Câmara CASCUDO. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Instituto Nacional do Livro, 1954.

Por sua vez, o termo “literatura de cordel” vem da forma como são vendidos os folhetos, dependurados em barbantes ou cordão, nas feiras, mercados, praças e bancas de jornal, principalmente nas cidades do interior e nos subúrbios das grandes cidades nordestinas. Essa denominação é de autoria dos intelectuais e assim aparece em alguns dicionários. Porém, o povo se refere a essa literatura como *folheto*.

Ela não existe apenas no Brasil, mas também, na Itália, Espanha, México e Portugal. Segundo Luís da Câmara Cascudo no livro *Vaqueiros e cantadores*,¹⁷¹ no início da publicação da literatura de cordel no Brasil, muitos de seus autores eram também cantadores que improvisavam versos, viajando pelas fazendas, vilarejos e cidades pequenas do sertão. Com a criação das imprensas particulares, o autor do folheto podia ficar em um mesmo lugar, pois suas obras eram vendidas por folheteiros ou revendedores empregados por ele.

A literatura de cordel constitui uma forma popular de expressão das representações coletivas, inclusive sobre a morte. Nesse sentido, o poeta popular é o representante do povo, o repórter dos acontecimentos da vida no Nordeste brasileiro. Não há, portanto, limite na escolha dos temas para a criação de um *folheto*. Entretanto, ele retrata assuntos de interesse para o público nordestino e, como tal, expressa o modo de o povo do interior do Nordeste consagrar seus heróis mortos e vivos.

Pelo fato de *Caetana* basear-se em uma representação da morte presente na cultura popular do Nordeste e ligar-se profundamente à cultura da região como um todo, e também à literatura de cordel, destacamos neste ponto, a narração da origem da morte contida na peça. É preciso observar, porém, que embora essa se aproxime bastante de outras narrações similares encontradas na literatura de cordel, foi adaptada para o palco e recolhida do livro com o texto integral e não de um *folheto* propriamente dito.

Dizem, que foi na serra do Teixeira. No tempo que ninguém morria, quando Matusalém ainda era vivo. Por volta do meio dia na praça do meio do mundo, aonde a terra tem o umbigo. O céu deu um pipoco, a terra ficou no escuro, a fumaça cobriu tudo, parecia o fim do mundo. A Morte, feito viúva, elegante, toda vestida de preto, com sua foice de prata, seu escudo, arnez e tudo, desceu pra enfrentar a Vida na mais terrível peleja. Tinha se soltado do céu a besta fera sedenta. Aproveitou o momento que Deus e todos os santos estavam distraídos, rezando, todos recolhidos num canto. A Vida num vendo outro jeito, se não enfrentar sozinha o desafio, a desfeita, o perigo que já vinha, alevantou-se ligeira querendo se defender, procurou um pau num canto, mas já não teve tempo. A

¹⁷¹ Luís da Câmara CASCUDO. *Vaqueiros e cantadores*. Porto Alegre: Globo, 1939, p. 16.

foice brilhou no escuro, foi tão grande a cipoada, que partiu a vida ao meio. O grito que a Vida deu, saiu do oco de dentro, parecia um trovão, revoando de serra em serra, rasgando o bucho da terra, furou as nuvens e o céu acordou Deus e os santos, que correram com espanto pra apartar a briga feia, mas foi tarde, o mal já estava feito. A Vida, por derradeiro, sangrando, no campo ferida, antes da queda final, pediu pra Deus outra vida: Pra mostrar sua bondade, Deus puniu essa briga, condenando as duas, e disse: De ti, que te chamas Vida, o homem vai ter a Morte. (e virando-se pra outra, pra morte disse) E tu, a esta que está ferida, vais dar uma outra vida. Com a espada da justiça rasgou as nuvens dos céus. Criou reinos invisíveis: O inferno, o purgatório, o reino do vai e não volta e o Reino do Encantado, onde tudo que é bom é pra sempre eterno...¹⁷²

É comum encontrar na literatura de cordel abordagens e referências à morte, ao inferno, ao purgatório e aos demônios. O inferno é sempre o lugar dos maus. O purgatório aparece como o lugar de purgação e espera pelas rezas dos vivos. O céu representa o lugar definitivo de descanso dos que na vida sofreram, mas mantiveram os rituais cristãos e católicos. Aliás, a crença de que a manutenção desses rituais é imprescindível a uma boa morte, também transparece nas incelenças, como vimos no último exemplo, em que existe uma preocupação em morrer sem o preparo religioso.

Cabe aqui uma última observação sobre a questão da morte no catolicismo popular brasileiro. Como dissemos no início deste item, a convivência com o fato da vida chamado morte faz parte do cotidiano dos membros dessas comunidades interioranas, geralmente pecuárias e agrícolas. Conseqüentemente, cabe uma pergunta. A maneira de morrer e de lidar com a morte permanece inalterada nas sociedades rurais e interioranas do Brasil? Ou seja, estaria esse comportamento mais associado à chamada morte domada?

Wildoberto Batista Gurgel¹⁷³ fez um estudo de caso sobre o assunto em sua cidade natal, no interior do Rio Grande do Norte. Ele esclarece que na última viagem feita ao local, percebeu algo de diferente na convivência entre vivos e moribundos, principalmente entre os mais jovens. E – nas palavras do próprio autor –, essas mudanças tornaram-se algo espantoso para ele. Tal espanto, por sua vez, constituiu-se na própria essência de seu estudo, já que como filho da terra, ele deveria compartilhar daquele *habitus*, que, no entanto, lhe era estranho.¹⁷⁴ Para ele “não havia, ou não deveria haver, interdição nessas sociedades”, mas a pesquisa o levou a tirar conclusões

¹⁷² Livia FALCÃO, op. cit., p. 14.

¹⁷³ Wildoberto Batista GURGEL. *O Habitus Mortis* na sociedade rural contemporânea: estudo de caso sobre a morte e o morrer na realidade do semi-árido nordestino. In: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 6, julho 2008, p. 119-142.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 120.

interessantes que reavaliam não só o senso comum, como também os manuais de Tanatologia.

Em sua investigação Gurgel constatou que naquela sociedade a morte domada, ou uma forma de morrer em que “[...] a morte é ao mesmo tempo familiar e próxima, por um lado, e atenuada e indiferente, por outro”,¹⁷⁵ convivia com a experiência da mercantilização da morte, expressa na intermediação de profissionais de saúde e de agências funerárias. Por fim, verificou a coexistência de ambas as formas de morrer anteriores com a interdição mesma de práticas antigas, como a possibilidade de a pessoa morrer em casa, na própria cama, e rodeada por familiares íntimos, desde as crianças até os mais velhos. Constatou tudo isso sem deixar de perceber o desuso cada vez maior da administração dos sacramentos finais, orações das exéquias, novenas preparatórias e até mesmo das missas de mês e de ano rezadas em intenção à alma da pessoa morta.



Figura 8 – fotografia dos parentes ao lado do morto

A morte ou velório no Maranhão também é um fenômeno ou um ato social que se fotografa.

(autor da fotografia: Valdir Mariano)

Por fim, conclui Gurgel, que diante das evidências, ele se viu entre a responsabilidade de salvar o fenômeno ou a teoria. Preferiu a primeira, e declara que lhe coube refletir sobre o fato de as formas de interpretação sobre a morte e o morrer nas sociedades interioranas não corresponderem mais à realidade do mundo que surge de sua terra natal.¹⁷⁶ Daí a necessidade de mais pesquisas sobre esse tema.

3.2. Os rituais mortuários no catolicismo contemporâneo

Iniciamos este capítulo com uma breve incursão nos rituais e representações da morte existentes no catolicismo popular. A partir deste item, a nossa preocupação

¹⁷⁵ Phillipe ARIÈS, op. cit., p. 36.

¹⁷⁶ Wildoberto Batista GURGEL, op cit., p. 138.

central focaliza-se na Igreja oficial. Por isso achamos por bem fazer um apanhado sobre as recomendações teológicas e oficias acerca dos rituais do catolicismo contemporâneo, começando pela dogmática e catecismo, e terminando com o sacramento da Unção dos Enfermos.

3.2.1. A morte na teologia dogmática católica

A Igreja Católica oficialmente prega que o homem só está submetido à morte por causa do pecado. Depois da morte, sobrevive à alma, elemento espiritual dotado de consciência e vontade, como afirmado na Declaração da Congregação da Doutrina de Fé. No tempo intermediário entre a morte e o Juízo Final, a alma permanece sem o complemento do corpo.¹⁷⁷ Sendo assim, depois da morte ocorre imediatamente um juízo especial para destinar a alma ao céu, purgatório ou inferno. Porém, antes de reinar com Cristo, as pessoas terão de prestar contas diante Dele sobre sua vida corporal e terminarão como bem-aventuradas ou condenadas, conforme o que houverem feito enquanto eram corpo.

É no purgatório que os homens serão purificados; ou seja, sofrerão uma ação que não denota condenação final. Afirma-se a existência do purgatório, entre outros lugares, na carta “Cum Dudum” de 1341 aos armênios,¹⁷⁸ embora mediante a Sagrada Escritura contida no cânone, saiba-se que sua existência não pode ser provada. O resultado desse período intermediário de purificação, pois ela é concebida como um fogo transitório.¹⁷⁹ É que as almas no purgatório não estão convictas da própria salvação – nem condenação – e não está provado por nenhum argumento racional, nem pela Escritura, que elas se encontram fora da condição de merecer a caridade. Sendo assim, podem ser libertadas do purgatório pelo sufrágio dos que estão vivos. No entanto, as almas assim libertadas gozam de menor felicidade do que se houvessem cumprido a purgação por si mesmas.¹⁸⁰

Com relação ao sofrimento e morte, o ser humano teme e recusa com razão a destruição total e a extinção definitiva de sua pessoa porque carrega dentro de si uma semente de eternidade. O prolongamento da vida biológica não satisfaz o desejo de uma sobrevida. Entretanto, a fé oferece ao ser humano, ansioso com respeito ao destino

¹⁷⁷ Henrich DENZINGER. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007, p. 123.

¹⁷⁸ Idem, *ibidem*, p 325.

¹⁷⁹ Henrich DENZINGER, *op. cit.* p 729.

¹⁸⁰ Bula “Exurge Domine” de 1520. In: Henrich Denzinger. *Ibidem*, p 392.

futuro, uma resposta. Essa resposta afirma que somente Deus responde a pergunta do sentido da vida e da morte do ser humano, e o faz por meio da revelação em seu Filho. É por meio de Cristo e em Cristo que se esclarece o enigma da dor e da morte, que, fora do Evangelho, abala o homem. É por essa razão que a pessoa humana, com sua ansiedade e suas dúvidas, sua natureza fraca e pecaminosa, sua vida e morte, deve buscar refúgio em Cristo.

Foi mediante a paixão, sofrida em prol da humanidade segundo a Igreja, que Cristo preparou o caminho que as pessoas devem seguir, para que a vida e a morte sejam santificadas. Cristo compartilhou com os homens o sofrimento e a morte. Sem o fundamento divino e a esperança na vida eterna, os enigmas da vida e da morte, da culpa e da dor, permanecem sem resposta e, com isso, as pessoas caem em desespero. A existência da igreja recorda ao ser humano o significado de sua vida e morte. Assim, a igreja está em união estreitíssima, desde sua origem, com a alegria, a esperança, a ansiedade e a dor dos homens contemporâneos, especialmente com os pobres e oprimidos de todo tipo.

A missão da Igreja, pois, constitui uma missão religiosa e, por conseguinte, profundamente humana. A igreja se diz comprometida com a pessoa humana e especialista em questões de humanidade. A igreja crê na aparição da morte física como uma consequência do pecado original e prega a vitória sobre a morte mediante a Morte e a Paixão de Cristo. Assim, a vocação do ser humano é a imortalidade e o ser humano ressuscitará dentre os mortos, entendendo-se com essa afirmação que a ressurreição será da pessoa em sua totalidade. Dessa forma, o indivíduo ressuscitará em sua própria carne e não em alguma outra ou em uma sombra etérea. Portanto, conquanto não seja partidária da consumação desejada dos corpos pelo fogo, a Igreja autoriza a cremação de corpos, sobretudo nas regiões onde é difícil encontrar espaços adequados para satisfazer as prescrições de higiene ligadas aos lugares de sepultura, ou onde a inumação contraria os sentimentos religiosos, como na Índia por exemplo, conforme a Instrução do Santo Ofício “*Piam etruscos constante*” de 1963.¹⁸¹ Segundo a teologia católica, a entrada para a bem-aventurança estava fechada a todos até a morte de Cristo. Com a ressurreição e ascensão de Cristo, a porta da bem-aventurança foi aberta a todos os fiéis. Portanto, a idéia de que “os Patriarcas e os Profetas ou mesmo todos os maiores santos, mesmo antes do tempo de redenção, tenham habitado as moradas do paraíso” é

¹⁸¹ Idem, p. 1038.

totalmente reprovada.¹⁸² Uma condição para a entrada no paraíso, entretanto, é a morte em estado de graça ou no amor de Cristo, uma vez que a Igreja crê na bem-aventurança dos justos, sendo os justos aqueles que depois do batismo não cometeram mais nenhum pecado ou aqueles que na terra ou no purgatório foram purificados. As crianças que morrem depois do batismo e antes do uso do livre arbítrio também se encontram nessa categoria.

As almas purificadas alcançam, imediatamente depois da morte e, portanto, antes da ressurreição de seus corpos e do juízo universal, a bem-aventurança. Nesse sentido, a Igreja Romana reprovava a proposição contrária segundo a qual a alma separada do corpo não alcança a visão beatífica antes da ressurreição da carne. No entanto, a Igreja afirma ser impossível adquirir a bem-aventurança definitiva nesta vida.¹⁸³ A bem-aventurança consiste no gozo da essência divina na visão e no amor de Deus; na união plena com Deus e os homens, em que Deus é tudo em tudo e em que já não há mais lágrimas. Recebe os nomes de céu, paraíso celeste e pátria eterna, por exemplo. Nem as Sagradas Escrituras nem os teólogos oferecem luz suficiente para descrever corretamente a vida futura depois da morte. Entre a vida presente em Cristo e a vida futura existe tanto uma conexão básica quanto uma grande diferença. Entretanto, como já dissemos, os corpos serão igualmente ressuscitados, pois os homens aparecerão com seus corpos diante do Juiz para prestar contas dos atos realizados na vida corporal. Porém, após o julgamento final, tal corpo será substituído por outro, pois Cristo nos transformará o corpo em um corpo glorioso semelhante ao seu.

Assim, a missa é considerada um sacrifício expiatório para vivos e defuntos, de modo que fazia sentido o enterramento dentro das igrejas, perto do altar e dos santos, bem como a encomenda de missas póstumas. Acreditamos até que a necessidade de sufrágios na Igreja Católica Romana se deve a essa íntima relação entre um mundo místico e outro temporal. Confiamos também que a crença católica na relação íntima entre esses dois mundos, motiva a fé no purgatório, bem como aquilo que a Igreja Romana classifica como superstições. Constatemos a veracidade ou não dessa afirmação no item que se segue.

¹⁸² Sínodo de Arles, ano 473: Fórmula de submissão do presbítero Lúcido. In: Henrich DENZINGER, op. cit., p. 123.

¹⁸³ Constituição “Ad nostrum qui” de 1312 referindo-se aos erros dos begardos e beguinos sobre o estado da perfeição. In: Henrich Denzinger. *Ibidem*, p. 308.

3.2.2. Como a morte é tratada no catecismo

Retomemos o nosso curso com José Macke Filho,¹⁸⁴ que em um texto pedagógico sobre o catecismo sistematiza os ensinamentos católicos sobre a vida e a morte da seguinte forma:

1. O homem foi criado por Deus para ser feliz neste mundo e nesta vida e também por toda a eternidade na casa do Pai. Logo, a morte não é o fim da vida de uma pessoa: É, antes, o começo da verdadeira vida, da vida eterna, da vida que não acaba nunca.
2. A celebração, que os cristãos fazem por ocasião do enterro do corpo de um ente querido chama-se “*Exéquias*” ou, como diz o povo, “*Encomendação da alma do falecido*”.
3. Os cristãos costumam enterrar os corpos de seus parentes que faleceram. Mas, se alguém quiser cremar o corpo poderá fazê-lo com a permissão da Igreja, contanto que isso seja feito com o devido respeito.
4. O “*Dia de Finados*” em 2 de novembro, é especialmente dedicado à memória dos falecidos.

Ainda, segundo os Catecismos católicos, o cristão sabe que a morte é certa e virá algum dia. No entanto, ninguém sabe quando isso ocorrerá. Por esse motivo, devemos estar preparados pois seria a maior desgraça ela nos encontrar despreparados.¹⁸⁵

Para a Igreja Católica, não existe reencarnação, porque, a palavra de Deus nos diz que o homem nasce somente uma vez, morre apenas uma vez e depois entra na vida eterna. Todavia, isso não significa a inexistência de católicos reencarnacionistas, pois na religiosidade popular brasileira, há significativa influência dos ensinamentos kardecistas. Contudo, não é a alma de todas as pessoas que vai diretamente para o céu, pois isso está reservado apenas às almas das pessoas que morrem sem pecado. Assim, como já mencionamos, a alma de uma pessoa que, na hora da morte encontrava-se na graça de Deus, mas não completamente pura, passa por purificação final, chamada de “*purgatório*” e, em seguida, vai para o céu.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Pe. José MACKE FILHO. *Fé e vida: catecismo perguntas e respostas*. São Paulo: Paulus, 1995.

¹⁸⁵ Idem, ibidem, p. 126.

¹⁸⁶ Idem, p. 127.

Com relação à consumação do reino dos céus, o catecismo católico afirma que o corpo de quem morreu vai para a terra e a alma, para o céu ou o inferno. Porém, a separação de corpo e alma não durará para sempre. Em vista disso, prossegue afirmando que quando o número de eleitos estiver completo, Jesus voltará a este mundo a fim de julgar vivos e mortos, no dia do juízo final. O que acontecerá nesse dia, ninguém sabe por tratar-se de um segredo que Jesus não revelou. Entretanto, na volta de Jesus, antes do juízo final, os mortos ressuscitarão. Esse constitui o mistério da “ressurreição da carne” de que fala o credo. O juízo final, por sua vez, será a instauração do reino de Deus em sua plenitude. Nesse momento, Deus será tudo em todos, os eleitos estarão sempre com Deus e serão eternamente felizes. Haverá um novo céu e uma nova terra. Será a vida eterna.¹⁸⁷

Já o livro *Theologia dogmática e moral para uso dos fiéis*,¹⁸⁸ de Ambrosio Guillois, apresenta explicações teológicas para questões como o que é a morte, a imortalidade da alma, em que consiste o juízo particular, e qual é o fim último do gênero humano. Também traz respostas a perguntas sobre o paraíso, o inferno e o purgatório, que não diferem significativamente das expostas anteriormente. Tampouco deixa de tratar da ressurreição da carne e do juízo geral, da vida e da morte eternas, nem de quando se dará o fim do mundo. Trata-se, no entanto, de compêndio bem mais antigo que o anterior, pois data de 1874 e o outro, de 1925 e defende a existência da alma em outro mundo – e até de vampiros.

Nesse sentido, afirma que depois do juízo particular, as almas vão para o inferno, paraíso ou purgatório. Contudo, podem sair de lá algumas vezes com a permissão de Deus a fim de voltar a terra e dar avisos ou conselhos aos vivos. Segundo esse mesmo livro, a crença nas almas de outro mundo é propagada por toda a parte e remonta à mais alta antigüidade. Todos os povos, acreditaram ou ainda acreditam “que as almas podem, depois da morte, voltar à terra, tomar uma forma terrestre ou aerea, fazer ruído, soltar gemidos, fallar, pedir qualquer cousa”.¹⁸⁹ Porém, nada há nisso que contrarie a razão ou que ultrapasse a onipotência divina, porque se Deus pode tudo, pode, também, depois que uma alma se separa do corpo, fazê-la aparecer de novo e restituir-lhe o corpo, ou dar-lhe outro, e fazê-la exercer as mesmas funções que exercia

¹⁸⁷ Idem, p. 129.

¹⁸⁸ Abbade Ambrosio GUILLOIS. *Theologia dogmatica e moral para uso dos fieis*. Rio de Janeiro: Garnier, 1874.

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*, p. 487.

antes da morte. Afirma ainda que "este meio de instruir os homens e de torná-los dóceis, é um dos mais admiráveis que Deus possa empregar."¹⁹⁰

O livro de 1874 segue com vários exemplos de pessoas, como Elias que apareceu a Moisés, Jeremias e Onias, a Judas Macabeu e Samuel que teria aparecido à pitonisa de Endor depois de terem morrido. O livro nos conta também de uma mudança de opinião de Santo Agostinho expressa em suas *Questões a Simplicio*, e se refere a um relato feito pelo santo. Entretanto, reitera que não se deve acreditar em todas as histórias de almas de outro mundo "que se contam ao pé do fogão, nos serões d'aldea" porque "quasi todas são inverossímeis, e não poderiam resistir ao exame da sã razão".¹⁹¹ Isso porque de cada mil histórias desse tipo, apenas uma é verdadeira e, em sua maioria, as aparições podem ser explicadas de modo natural. Como exemplo, cita o caso de um moço que, para ocultar suas atividades criminosas, se disfarçava em espectro.

O livro também faz referências a exemplos de aparições de fantasmas e almas de outro mundo, como a que surgiu em um castelo. A princípio, o seu proprietário acreditou na aparição, entretanto, depois de uma investigação mais detalhada, verificou que o caseiro se fingia de fantasma e demônio e o fizera tencionando afugentar a todos, visitantes e até o dono a fim de apoderar-se do castelo. Por conseguinte, em uma posição ambígua, se Guillois interpreta as aparições de almas de outro mundo como possibilidades reais desde que partam da vontade de Deus, também podem resultar do medo, de uma imaginação exaltada ou uma consciência culpada e oprimida pelo remorso. Para dar um exemplo do segundo caso, o autor leva o leitor a imaginar uma pessoa que deixou de cumprir um favor a um parente falecido, sendo que essa pessoa se encontra em uma trilha deserta, à noite. Devido ao peso de sua consciência, ela pode interpretar o estalido de um galho ou o pio de uma ave noturna como ruídos provocados pela alma do parente falecido. Por outro lado, reitera o autor, a existência dessas almas é possível visto que Deus é onipotente e a alma, imortal. Sendo assim conclui sua idéia afirmando "cumpre, pois, nesse ponto nem ser absolutamente incrédulo, nem excessivamente crédulo". Para ele, quase toda a história se mostra repleta de puerilidades e ele a termina perguntando: não seria indigno de Deus permitir "que uma alma saísse do paraíso, do purgatório ou do inferno, para vir á terra fazer travessuras dignas, quando muito, d'um estudante ou d'um laçaió".¹⁹²

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Idem, p. 488.

¹⁹² Idem, p. 489.

Detectamos aqui uma possível contradição entre os catecismos dos séculos XIX e XX no tocante à comunicação entre vivos e mortos, pois como escreve Macke Filho, nosso contemporâneo, a Bíblia ensina que os mortos não podem se comunicar com os vivos aqui na terra. Porém, ele mesmo desfaz a contradição ao afirmar que a comunicação entre ambos só seria possível por intervenção direta de Deus. Entretanto, o que desejamos salientar, além dessa possível contradição já observada como inexistente, é o texto saboroso desse catecismo antigo. Na medida em que se refere às credences populares, ele nos remete justamente, ao que deseja evitar, às histórias ao pé do fogo. Recordamos Brandão ao afirmar que o catolicismo popular baseia-se por completo no catolicismo oficial e retraduz para a sociedade caipira dependente do catolicismo oficial, segundo os seus termos, o conhecimento e a prática erudita da religião dominante.¹⁹³ Constatamos também que a própria Igreja Católica é histórica e culturalmente constituída, uma vez que sem mudar substancialmente seu discurso, só pode fazê-lo nos moldes vigentes nas sociedades específicas de cada época e lugar por que passou.

3.2.3. Extrema Unção ou Unção dos Enfermos

A unção dos enfermos constitui um dos sete sacramentos da Igreja Católica e tem por finalidade reconfortar os que se encontram sob a provação da doença. O nome anterior desse sacramento era Extrema Unção. Contudo, foi mudado para Unção dos Enfermos a partir do Concílio Vaticano II. Até então, a Extrema Unção representava um sacramento feito ao moribundo. No entanto, a fim de desassociá-lo da morte, pois era dado às pessoas sem nenhuma chance de recuperação, passou a contemplar qualquer enfermo, quer estivesse realmente morrendo ou não. Isso porque em vez de ver a morte como condenação e juízo eterno, hoje a Igreja Católica a encara como um rito de passagem, um rito pascal. Assim, ao mesmo tempo em que a considera algo triste, ela a vê como um momento de libertação e regozijo, pois o fiel habitará ao “lado de Deus”. Nesse sentido, evoca mais o mistério da morte e ressurreição de Cristo e o seu amor pela humanidade que o julgamento severo de uma alma pecadora que pode ser condenada à eterna danação. Ao fazer isso, a Igreja Católica reconheceu estar o medo da morte em grande parte associado ao medo da condenação que poderia vir depois dela e reviu seu discurso diante da morte. Assim, o catecismo católico na versão vaticana atesta:

¹⁹³ Carlos Rodrigues BRANDÃO. op. cit., p. 31.

A Unção dos Enfermos não é sacramento só dos que estão prestes a morrer. Por isso, o tempo oportuno para a receber é certamente quando o fiel começa, por doença ou por velhice, a estar em perigo de morte.¹⁹⁴

O mesmo Catecismo registra:

Se um doente que recebeu a Unção recupera a saúde, pode, em caso de nova enfermidade grave, receber outra vez este sacramento. No decurso da mesma doença, este sacramento pode ser repetido se o mal se agrava. É conveniente receber a Unção dos Enfermos antes duma operação cirúrgica importante. E o mesmo se diga a respeito das pessoas de idade, cuja fragilidade se acentua.¹⁹⁵

A Unção dos Enfermos constitui uma celebração litúrgica e comunitária, quer aconteça em casa, no hospital ou na igreja, para um só doente ou um grupo deles. Se possível, deve ser celebrada durante a Eucaristia, memorial da Páscoa do Senhor e precedida pelo sacramento da Penitência. Enquanto sacramento da Páscoa de Cristo, a Eucaristia deveria ser sempre o último sacramento da peregrinação terrestre, a via ou o “viático” da “passagem” para a vida eterna. Na Unção dos Enfermos, o rito da Palavra, antecedido de um ato penitencial, abre a celebração. As palavras de Cristo e o testemunho dos Apóstolos despertam a fé do doente e da comunidade, para que este tenha força durante a doença. A celebração do sacramento obedece ao seguinte padrão: os presbíteros da Igreja impõem em silêncio as mãos sobre os enfermos; rezam por eles na fé da Igreja; então, ungem a pessoa com óleo, benzido, se possível, pelo bispo. Mais especificamente, a Unção dos Enfermos é

conferida aos que se encontram enfermos com a vida em perigo, unguendo-os na fronte e nas mãos com óleo de oliveira ou, segundo as circunstâncias, com outro óleo de origem vegetal, devidamente benzido, proferindo uma só vez, as palavras: ‘Por esta santa unção e pela sua infinita misericórdia o Senhor venha em teu auxílio com a graça do Espírito Santo, para que, liberto dos teus pecados, Ele te salve e, na sua bondade, alivie os teus sofrimentos’.¹⁹⁶

O primeiro efeito da celebração desse sacramento é o reconforto e a obtenção de paz e coragem para vencer as dificuldades inerentes a uma doença grave ou à fragilidade própria da velhice. Segundo a Igreja, tal efeito representa um dom do

¹⁹⁴ CATECISMO da Igreja Católica...

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ CATECISMO da Igreja Católica...

Espírito Santo, que renova a confiança e a fé em Deus, e confere força contra as tentações do Demônio, especialmente o desânimo e o medo da morte. Visa-se com a celebração desse sacramento a levar o doente à cura da alma e também à do corpo, se for a vontade de Deus. E no caso de ele ter pecados não expiados, ser-lhe-ão perdoados. Já o segundo efeito da celebração do sacramento é que o enfermo recebe a força e o dom de se unir mais intimamente à paixão de Cristo. Assim ele é, de certo modo, *consagrado* para produzir frutos pela identificação com a paixão do Salvador. Com esse sacramento, o sofrimento, oriundo do pecado original, recebe um sentido novo: transforma-se em participação na obra salvífica de Jesus.

Ao administrar a Unção dos Enfermos, na comunhão dos santos, a Igreja intercede pelo doente; por sua vez, este contribui para a santificação da Igreja. Se o sacramento da Unção dos Enfermos é concedido a todos os que sofrem de doenças e enfermidades graves, é com mais forte razão aos que estão prestes a deixar esta vida. Segundo o Vaticano, a Unção dos Enfermos representa o ápice das outras unções que marcam toda a vida cristã. Proporciona à alma um sólido escudo em vista das últimas batalhas que enfrentará antes da entrada na “Casa do Pai”. Aos que estão realmente morrendo, a Igreja oferece, além da Unção dos Enfermos, a Eucaristia como viático. Sacramento do Cristo morto e ressuscitado, a Eucaristia é aqui, segundo a Igreja, um sacramento da passagem da morte para a vida, deste mundo para o próximo.

Ainda, segundo a Igreja, a Unção dos Enfermos e a Eucaristia, assim como o viático, formam um elenco de sacramentos administrados quando a vida do cristão chega ao fim. São “os sacramentos que preparam a entrada na Pátria”¹⁹⁷ ou os sacramentos com que termina a peregrinação do cristão por este mundo terreno. Quando ainda era chamado de Extrema Unção, já constituía uma espécie de ritual mortuário, embora aplicado em vida.

3.2.4. Um cenário da morte: os cemitérios

Uma análise dos cemitérios não estaria dentro da nossa temática se as necrópoles não fossem cenários nos quais os rituais mortuários muitas vezes acontecem. Aliás, a Igreja Católica sempre considerou o cemitério um lugar santificado e manteve essa posição enquanto foi possível sustentá-la. No catecismo, a Igreja Católica prevê três tipos de celebração das exéquias, correspondentes aos três lugares em que se

¹⁹⁷ CATECISMO da Igreja Católica...

desenrolam (casa, igreja e cemitério), segundo a importância que lhes atribuem a família, os costumes locais, a cultura e a piedade popular.

José de Souza Martins,¹⁹⁸ no livreto sobre as origens do Cemitério da Consolação, afirma que apesar de ele ter sido inaugurado no dia 15 de agosto de 1858, sua história é mais antiga. Remonta ao ano de 1829, época em que o vereador Joaquim Antonio Alves Alvim pela primeira vez defendeu a construção de um cemitério público na cidade. Até então, sepultavam-se os corpos em solo sagrado no interior das igrejas, pois se acreditava que a proximidade com os santos poderia auxiliar a entrada da alma no Paraíso. As únicas exceções eram os sepultamentos dos enforcados e escravos no Cemitério dos Aflitos, situado naquele que agora é o bairro da Liberdade. Deste cemitério resta a capela na qual ainda hoje – ou seja, 2009 –, acontece um culto popular pelos mortos.¹⁹⁹ Porém, desde o fim do século XVIII, o costume de enterrá-los dentro de igrejas já era condenado pelos higienistas que o declaravam perigoso à saúde.

A ocorrência constante de epidemias na cidade foi atribuída à contínua manipulação de restos mortais no interior desses locais, pois produziam os miasmas (mau cheiro), tidos até o período pré-microbiano como a causa das doenças. Foram então proibidos tais sepultamentos .

Contudo, os debates em torno da construção do cemitério duraram cerca de trinta anos, pois existiam muitas crenças enraizadas na população sobre a questão. Durante esse período de indecisão, a idéia de construir um cemitério público como o proposto pelo vereador Alvim sofreu algumas alterações: a princípio deveria ser construído ao lado da igreja da Consolação, mas depois, em 1832, a localização mudou para o bairro da Luz e, em 1854, para o bairro depois conhecido como Campos Elíseos. Em 1855, fez-se um novo estudo que indicou os altos da Consolação como o melhor local para a construção do cemitério público paulistano. Nele se levou em conta a altitude da região, a direção dos ventos dominantes, a qualidade do solo e a “distância” da metrópole.

Parte das terras era de domínio público e parte pertencia a Marciano Pires de Oliveira, proprietário de uma grande chácara no local. Iniciadas as obras em 1855, a empreitada seguia lentamente por conta da falta de verbas. Então, em 1857, a Marquesa de Santos doou o correspondente a uma pequena fortuna na época, a ser utilizada exclusivamente na construção da capela. Essa iniciativa, aliada à necessidade de abrir o

¹⁹⁸ José de Souza MARTINS. *História e arte no cemitério da Consolação*. Disponível em http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/upload/cemiterio_baixa_1219246534.pdf. Acesso em 24/10/2008.

¹⁹⁹ Cf. 2.2.1.

cemitério devido a uma grande epidemia de varíola que assolou São Paulo, acelerou a inauguração do cemitério da Consolação que foi aberto no ano seguinte.

Esse Cemitério,, cuja área posteriormente foi aumentada, continuou a ser o único da capital até 1893 quando se abriu o do Brás ou da Quarta Parada Em 1897, foi inaugurado o cemitério do Araçá. A partir da construção dessas duas outras necrópoles, o da Consolação, que antes atendia a todas as camadas sociais, começou a elitizar-se. Nas décadas seguintes, uma de suas alas, em especial aquela voltada para a Rua da Consolação, tornou-se cada vez mais aristocrática contando até com um mausoléu integralmente confeccionado na Europa e remontado depois em São Paulo. De um lado havia o luxo e, do outro, mais precisamente na ala de trás, continuavam os enterros das pessoas mais pobres em covas gratuitas.

Em 1901, o vereador José Oswald Nogueira de Andrade (pai do escritor Oswald de Andrade) propôs a completa reforma dos muros e do pórtico de entrada argumentando que o aspecto do cemitério da Consolação não condizia com uma cidade como a capital paulistana. A proposta foi aprovada e, no ano seguinte, contratou-se o arquiteto Ramos de Azevedo para efetuar a obra. Dois meses depois também se reconstruiu a capela a partir de um projeto do mesmo arquiteto. Em 1909, já se podia ver o resultado . Na época, o cemitério da Consolação se tornara a primeira necrópole de São Paulo a ser “por todos admirada, principalmente pelos visitantes estrangeiros”, segundo o mesmo vereador. Ou seja, cem anos atrás, o local já representava “ponto turístico” importante.

Em relação às crenças arraigadas naqueles tempos, vale citar o que foi informado verbalmente pelos palestrantes Luís Soares Camargo, Renato Cymbalista e José de Souza Martins em mesa-redonda citada nesta dissertação.²⁰⁰ Na ocasião, eles chamaram atenção para o fato de que, exatamente por causa do sufrágio que os vivos faziam à alma dos mortos, ser enterrado dentro da igreja o mais próximo possível do Sacrário, constituía uma atitude de proteção em relação aos defuntos, pois a proximidade com os santos teria o poder de lhes libertar a alma do purgatório com mais presteza. Entretanto, o que contava mesmo eram as orações que os vivos faziam em intenção à alma dos mortos na missa ou em missas específicas. Justamente por isso, a proximidade entre mortos e vivos era fundamental. Assim, graças a tal proximidade, quando os vivos iam à cidade cuidar dos afazeres diários, podiam passar pela igreja e

²⁰⁰ “Morrer em São Paulo”. Mesa-redonda ...

rezar em intenção de alguma alma, pois desse modo estariam cumprindo o dever de cristãos. No entanto em cemitérios, nada disso poderia acontecer, uma vez que ficavam, como o da Consolação, em áreas afastadas dos centros urbanos. Conseqüentemente, tanto a proximidade com os santos como as rezas cotidianas em favor das almas que estavam no purgatório seriam ameaçadas. Com os cemitérios, a visitação aos mortos passou a exigir uma preparação específica, pois se tornara um passeio de um dia inteiro.

Já Eduardo Coelho Morgado Rezende²⁰¹ declara que os corpos deixaram de ser enterrados na igreja, por questões não de higiene, mas de política. Assim, o discurso político servia para justificar certas medidas que visavam a aumentar a população consumidora e a modernizar a cidade com vistas à industrialização.

Rezende classifica os cemitérios segundo a tipologia destes. De acordo com ela, existem os cemitérios jardins, originários dos Estados Unidos da América, e que tem como característica principal a paisagem. A única identificação da sepultura consiste em uma placa de bronze ou granito colocada no solo. Rezende se reporta a uma igualdade social que aparentemente existiria em um cemitério sem adornos. Porém, afirma ele, como os lotes são comprados, só estão ali as pessoas com renda suficiente para adquiri-los.

Os cemitérios verticais, por sua vez, compõem-se de edifícios nos quais cada andar equivale a quadra do cemitério tradicional. Para Rezende, esse tipo de cemitério apresenta algumas vantagens: uma é que o líquido da decomposição dos cadáveres não é jogado diretamente no solo. Por isso não há risco de poluição do lençol freático. Outra é que a iluminação artificial permite que os enterros sejam realizados em qualquer horários, evitando momentos de movimento e trânsito intenso. Porém, têm a grande desvantagem de não contarem com elementos da natureza e, por conseguinte, não podem funcionar como parque, ou local de respiro nas grandes e cidades densamente povoadas e poluídas.

Em seguida Rezende classifica o cemitério tradicional, cuja característica são os mausoléus e esculturas e foram durante muito tempo, segundo ele, uma das únicas formas de atuação de artistas. Tiveram origem na Europa nos séculos XVIII e XIX, sendo os mais antigos das cidades. Neles também se encontram os túmulos de pessoas importantes ou famosas. Por tudo isso, alguns se tornam pontos turísticos. Constituem exemplos os da Consolação, Araçá e São Paulo na capital paulistana. Rezende afiança

²⁰¹ Eduardo Coelho Morgado REZENDE. *Cemitérios*. São Paulo: Necrópolis, 2007.

que os três, além dos Cemitérios da Ordem do Carmo, dos Protestantes, do Santíssimo Sacramento e do Redentor, por serem todos muito próximos, formam um dos maiores parques artísticos a céu aberto do mundo.²⁰²

Há também os cemitérios populares, como o da Vila Formosa em São Paulo. Neles é enterrada a população que não tem recursos. Como os jazigos ali não são perpétuos, um mesmo defunto não pode neles permanecer por muito tempo. Também não podem conter túmulos de alvenaria que impeçam o contato do material em decomposição com a terra, pois tenderiam a dificultar o processo. Assim, os corpos são depositados em campas de terra e sobre eles coloca-se uma pá de cal a fim de acelerar a putrefação. Após um período de três anos, os restos mortais são exumados e colocados em um ossuário. A cova é, então, liberada e pode ser reutilizada.

Ao tecer comentários sobre o cemitério católico, Rezende afirma que o controle da Igreja Católica passava por todas as fases da vida e, no Brasil, o serviço funerário era feito pela Igreja, que muitas vezes dele se ocupava por uma questão de sustento e acúmulo de riquezas.²⁰³ Com a criação do Cemitério da Consolação e a proibição dos enterramentos nas igrejas, o monopólio desta sobre a morte diminuiu. Nesse sentido, Mauro Dillmann Tavares²⁰⁴ conta que as práticas fúnebres e todos os encargos relativos à morte, no Brasil, sempre foram atividades ligadas às irmandades religiosas, associações católicas, de culto, devoção e ajuda mútua, organizadas por leigos. Tendo a irmandade São Miguel e Almas na Porto Alegre do século XIX como centro de seu estudo, o autor afirma que a cidade, seguindo a tendência de todo o Império brasileiro, proibiu que os enterramentos fossem realizados nos espaços controlados pela Igreja e irmandades. Assim, após 1850, a Santa Casa de Misericórdia passou a ter a exclusividade da administração dos sepultamentos e da manutenção de carros fúnebres nas ruas da cidade.

Conforme Tavares,

O Conde de Caxias, presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul em 1846, já relatava sua preocupação com as "partículas deletérias", os "miasmas" – cujo contágio se dava através da respiração do mesmo ar que circundava os doentes – e os cadáveres de escravos "forçados pelos cães" às portas da sacristia. Em seu relatório, Caxias dizia ainda: "Fiz com que a Santa

²⁰² Idem, *ibidem*, p., 28.

²⁰³ Idem, p. 36.

²⁰⁴ Mauro Dillmann TAVARES. Sob a proteção do Arcanjo no cemitério: práticas fúnebres da irmandade São Miguel e Almas em Porto Alegre do século XIX In: *Revista Histórica*. N. 23, julho de 2007. Arquivo Público do Estado de São Paulo.

Casa se incumbisse da edificação de um novo cemitério fora da cidade". Sendo fora da cidade, o cemitério foi chamado de extramuros.²⁰⁵

Não seria possível falar de cemitérios sem mencionar os epitáfios neles presentes. Vimos alguns quando tratamos dos símbolos encontrados nas catacumbas, mas aqui estamos tratando dos cemitérios contemporâneos. Nos epitáfios, ao contrário do que acontece com símbolos funerários visuais, como por exemplo, as esculturas, a linguagem substitui a função da imagem. Neles, tanto a lembrança da pessoa morta como a representação da morte como ela ou seus entes queridos a vêm são expressas por palavras inscritas nas lápides.

Às vezes, só um componente desse binômio morto/morte encontra manifestação. O morto é representado de modo que sua vida na terra seja expressa, e também a morte, bem como a continuidade ou descontinuidade da vida, segundo a crença que lhe preconizou a religião em uma vida além túmulo, ou na finitude da vida na terra.²⁰⁶

Os epitáfios têm grande influência religiosa. O próprio fato de as religiões intercederem junto aos mortos determinou tal ascendência sobre os epitáfios. Vem daí o grande número de frases bíblicas nas lápides e também frases que esquecem a vida pregressa do morto reduzindo-a apenas à vida de bom marido, esposa, filho(a), pai e mãe. Bertand Puckle caminha nessa direção ao lembrar-se “de certa pessoa piedosa, cuja expressão era comparada à de um hino – de forma que as pessoas que o viam durante a semana se perguntavam qual seria sua aparência aos domingos”. De modo inverso, assevera ele, ‘podemos pensar sobre as sólidas e surpreendentes virtudes dos nossos cidadãos como foram “vendidas” e nos perguntar como eram suas expressões durante a semana.’ Conclui afirmando ser difícil imaginar toda a massa da humanidade como constituída de exemplos de perfeição.²⁰⁷

Então, contrapondo-se a epitáfios com frases como “O senhor é meu pastor e nada me faltará” ou que terminam com o pedido “Orai por mim” que indicam tanto a crença na vida eterna e a conseqüente preocupação com ela e a salvação da alma, há um epitáfio polêmico em Pirassununga de “Chico Sombração”, apelido de Francisco Franco de Souza:

²⁰⁵ Idem, *ibidem*, p.1

²⁰⁶ Eduardo Coelho Morgado REZENDE, *op.cit.*, p 44.

²⁰⁷ Bertrand PUCKLE, *op. cit.*



Figura 9 – epitáfio

Fonte: Eduardo C. M. REZENDE, op. cit., p. 47.

Outra inscrição tumular controversa é a do sargento Leonard Matlovich do exército dos Estados Unidos da América, que morreu de AIDS e no seu epitáfio protestou contra a expulsão do exército por ser homossexual. Ele mostra o paradoxo entre o ato de amar e o de matar. Assim, mandou escrever: “Quando eu estava no exército, deram-me uma medalha por matar dois homens e expulsaram-me por amar um”.²⁰⁸

Se qualquer maneira de amar é válida, então encerramos este capítulo com um epitáfio que constitui um testemunho de amor. Falamos da pianista chopiniana Luiza Crema, cuja sepultura vazia se encontra no Cemitério da Consolação. José de Souza Martins nos conta que ela nasceu na Itália e imigrou recém-casada, pouco antes de morrer para o Brasil, com o marido, jovem engenheiro que veio para cá por ter sido contratado por uma empresa. O viúvo, desconsolado, mandou embalsamar o corpo da mulher a fim de com ele retornar à Itália. A mãe da jovem, poetisa decadentista, enviou da Itália uma placa de bronze com um poema em memória da filha, escrito em italiano, que Martins pediu fosse traduzido.

Distante da carícia materna / pendeste qual pálido jacinto / e agora não dizes
mais aos mortais / as noturnas harmonias de Chopin. / Mas aquela música
invisível / ainda conserva e vive o amor / que à vida te deu / e à vida hoje te
chama. Tua mãe.²⁰⁹

Assim, vida e morte, bem como morte e poesia andam lado a lado e a história das duas é a história de uma amizade que só dura o tempo da eternidade.

²⁰⁸ Idem, ibidem, p., 49.

²⁰⁹ José de Souza MARTINS, op. cit., p. 16.

Conclusão

Uma vez que neste capítulo analisamos tanto rituais mortuários próprios do catolicismo popular como aqueles inerentes ao catolicismo romano brasileiro contemporâneo, tornou-se possível afirmar que as culturas populares expressam sua experiência do sagrado com criatividade e empregam sua grande riqueza na forma de gestos, símbolos, cantos e ritos. Ao fazê-lo, mesclam o que lhes é próprio ao modelo determinado pelas instituições religiosas oficiais. Nesse processo, embora raramente percebamos no comportamento dos fiéis alguma tensão suscitada pelo sincretismo que vivenciam diariamente, nós a notamos nas instituições religiosas que procuram tirar a legitimidade das experiências religiosas que não acontecem sob seus auspícios. Eis a atitude dos fiéis do catolicismo popular, conforme afirmado por Stephen Silva Simin,

É como se as pessoas buscassem com simplicidade e ingenuidade a presença do sagrado, como se elas não se preocupassem com os discursos teológicos, mas se preocupassem com a presença do sagrado e sua importância concreta na vida cotidiana[...]²¹⁰

Após este estudo, podemos afirmar, igualmente, que há uma tentativa de controlar o desconhecido representado pela morte, seja nos rituais mortuários presentes nas práticas da Igreja Católica Apostólica Romana seja na cultura popular. Em *Caetana*, esse intento fica claro não só pela presença da benzedeira como personagem, mas também – e principalmente –, pela simples existência de uma peça que aborde tal tema. Verificamos nessa abordagem a presença de um espaço intermediário entre a fantasia e a realidade²¹¹ e ainda a intenção da peça em oferecer ao público uma possibilidade de tratar de um assunto com o qual as pessoas evitam lidar. Por fim, assinalamos a confiança dos autores e atores da peça na capacidade humana de superar o sofrimento e a perda e em encontrar sentido para ambos e até para o insondável. A esse respeito, poderíamos afirmar que no próprio exercício de assistir à peça, o público participa de um rito, que não obstante profano, tem o mesmo efeito e propósito dos rituais religiosos.

Porém, sejamos comedidos em nossa afirmação e voltemos ao foco do trabalho. Todos os ritos mortuários do catolicismo popular abordados neste capítulo referem-se aos ritos e dogmas do Catolicismo Romano oficial presentes na sua teologia e

²¹⁰ SIMIN, Stephen Silva. *A benzeção: uma expressão significativa da religiosidade popular*. São Bernardo do Campo, 2001. 107 f. (Dissertação Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. P. 26.

²¹¹ WINNICOTT, D.W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 30.

ensinamentos catequéticos. Sendo assim, a religião popular não pode ser considerada independentemente da oficial. Contudo, na prática, o catolicismo rústico não se atém à Igreja ou ao seu discurso, mas agrega a ele a experiência do sagrado vivida por um grupo social desesperançado, como vimos em *Morte e Vida Severina*. Em outras palavras, a religião popular absorve elementos da estrutura religiosa oficial, mas não necessita da aprovação ou desaprovação dessa estrutura para acontecer. Ora, parece-nos que isso indica que o catolicismo popular sente certa independência de tal estrutura e reconhece como autoridade não necessariamente a Igreja, mas a pessoa de Jesus Cristo.

Em acréscimo a isso, diríamos que o catolicismo rústico tem atendido às necessidades das pessoas que assiste, caso contrário, seria destituído de importância social. Isso se verifica nos textos analisados por meio das diversas menções à constante presença da religião popular em uma parcela específica da sociedade. Entendemos que isso ocorre porque tal forma de religiosidade atende a uma população acima de tudo espiritualmente necessitada, pois ao se defrontar com o fator desestabilizador da morte, ela se vê em um momento de crise ainda maior. A fim de superá-la, seus elementos procuram lidar com a morte de modo a solucionar a anomia que o encontro com ela provoca ao acarretar dor, luto, separação e medo diante do desconhecido. Observamos, assim, que o catolicismo rústico representa a tradução de uma experiência do sagrado e procura ser no social a presença de uma força do incondicional que, quando expressa, torna-se um meio para criar uma situação de controle e normalidade.

Todavia, os rituais mortuários do Catolicismo oficial são igualmente eficazes e têm o mesmo objetivo de oferecer uma possibilidade de controle e normalidade a uma parcela da população, pois aliados à religião a que pertencem, constituem a tradução de uma experiência do sagrado. Entretanto, como religião institucionalizada, o Catolicismo Romano visa ao domínio do sagrado e arvora para si a totalidade da eficácia religiosa junto à população, não só do Brasil contemporâneo, como do mundo. Tal se dá contrariamente à postura do catolicismo rústico, que não reflete o desejo de domínio do incondicional, mas antes demonstra um desejo de dialogar tanto com esse incondicional como com a instituição religiosa Católica Romana. Em coerência com sua postura de não visar ao domínio do sagrado, o catolicismo rústico aceita com tranquilidade mistérios tidos como não legítimos pela Igreja e se remete aos dogmas, crenças e teologia da igreja oficial. Só assim se torna capaz de traduzir tais ensinamentos para a linguagem dominada pela população que atende. Essa dinâmica lhe confere eficácia e reconhecimento social e merece não apenas menção em obras artísticas, como as que

constam do início deste capítulo, mas certamente estudos mais aprofundados do que nos foi possível realizar aqui.

Considerações Finais

Após termos estudado os ritos em geral e, especificamente os ritos mortuários nas sociedades humanas, partimos para um estudo em que focalizamos a análise nos ritos mortuários praticados pelo catolicismo, desde a sua origem até hoje. Já no terceiro capítulo, era nosso objetivo analisar as representações da morte, os ritos e rituais católicos referentes à morte e ao morrer no Brasil contemporâneo. Vimos que, para essa religião, seja na sua vertente oficial ou popular, não são poucos os cuidados devidos aos mortos. Em vista disso, concluímos que a preocupação com eles e a vida pós-morte é bastante intensa e motiva, acima de tudo, o dever do sufrágio que cabe não só à Igreja como também aos fiéis.

Parece-nos assim que o catolicismo popular não é visto com bons olhos pela religião oficial, que classifica muitas de suas crenças e hábitos como mágicos e supersticiosos. Isso apesar de a própria religião católica romana abrir possibilidades para essas crenças ao declarar, por exemplo, que embora comumente não haja comunicação entre vivos e mortos, ela pode existir se essa for a vontade de Deus, pois para ele nada é impossível. É claro que tal discurso vem envolto em uma aura de seriedade teológica e o que não for por ela revestido será considerado falso e, quando muito, fruto de uma imaginação ignorante e ingênua. Porém, a Igreja não explica bem a diferença de fato existente entre os casos de fantasmas contados ao pé do fogo e as aparições de santos e mártires. Em vista disso, podemos imaginar que a Igreja Católica tenta invalidar as ações religiosas que lhe fogem ao controle institucional tentando manter o poder sobre os fiéis tanto vivos quanto mortos. Um dos mecanismos de que dispõe a fim de alcançar tal propósito consiste em cobrar a dívida que os primeiros sempre julgaram ter para com os segundos, por meio das missas que lhes reza pela alma, por exemplo, tornando-se, assim, sua credora para todo o sempre. E a cobra,

portanto, ao continuar a enfatizar a dependência entre vivos e mortos. Ao fazer isso, porém, coloca-se como intermediária da salvação, do descanso eterno e da tranquilidade que cabe aos mortos, ainda hoje almejada pelos vivos para depois que morrerem.

Outra conclusão é que, segundo o exposto nos capítulos dois e três, é possível constatar que, se ligarmos a Igreja Católica aos eventos fundantes do cristianismo, teremos vinte séculos de história. Sendo assim, não nos parece surpreendente a dificuldade em enxergar a instituição como um todo homogêneo. Aqui fazemos eco a pensadores que afirmam que a Igreja Católica é um título que esconde dezenas de formas de ser devido aos processos culturais de sincretismo pelos quais passou. Porém, ao examinarmos documento e fatos de vários períodos e culturas, constatamos que ela procurou manter certa coerência no discurso teológico ao longo da história, apesar de ter adotado uma postura sincrética em sua constituição. Disso decorre a abertura para as tradições locais no tocante aos mortos, o que se verifica na variedade adquirida pelos componentes da liturgia, como na missa e prece pelos mortos, no purgatório e estabelecimento de cemitérios e até na tolerância em relação à cremação de corpos em culturas como a indiana.

A complexidade própria do catolicismo é tão antiga quanto a própria religião, pois esta vem desde a época em que o cristianismo começou a despontar em Roma. Como vimos, os cristãos de então, apesar da nova crença na verdade eram de origem judaica e partilhavam algumas das práticas judaicas, embora as adaptassem a uma realidade diferente. Daí o sepultamento nas catacumbas e em cemitérios não necessariamente cristãos. Entretanto, por se tratar de indivíduos que não pertenciam ao mundo, mas estavam no mundo,²¹² o sepultamento de um cristão era feito de modo a separá-lo das pessoas que confessavam outras crenças – inclusive na hora da morte. Esse é sentido da simbologia usada nas catacumbas. Diferenciar tanto os cristãos quanto a nova crença e uni-los em um movimento de resistência que ligava vivos e mortos.

Tal diversidade dentro do catolicismo também pode ser vista no período medieval, mesmo nas culturas latinas. Isso porque a igreja da Itália, apesar de semelhante à de Portugal, França, ou Espanha, não era idêntica a ela. Por isso, os costumes funerários de Lisboa não passavam despercebidos aos visitantes de outros países europeus, mesmo quando vinham de nações hegemonicamente católicas. O processo continuou quando a Igreja Católica veio para terras brasileiras e encampou

²¹² João: 17, 14.

costumes e crenças dos indígenas e negros. Pois na época da colônia, misturas semelhantes já faziam com que o catolicismo da época adquirisse nuances locais e viesse a influenciar, em grande medida, não só a religião, mas também a cultura popular. Como resultado, um rico diálogo – embora nem sempre visto de forma positiva – acontecia e ainda acontece entre ambas.

A título de autocrítica, afirmamos que não nos detivemos especificamente na ação ou *drómenon*, um dos componentes fundamentais do ritual, mas sobre o texto ou *legómenon*. Isso porque, se o fizéssemos, estaríamos fugindo muito ao âmbito abarcado por nosso curso. Porém, acreditamos ser possível realizar tal empreitada em outro momento, e a deixamos como sugestão. Assim, temos consciência de que mesmo sem abordar o tema satisfatoriamente e sem realizar, como planejado de início, uma comparação efetiva entre os discursos sobre a morte e o morrer feitos pelos católicos brasileiros, isso também poderia ter sido conseguido mediante o exame do discurso não-verbal subjacente aos rituais mortuários executados pelos dois grupos religiosos. A fim de dar essa sugestão, apoiamo-nos no capítulo “Espaço e Rito” da obra *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade* de Aldo Natale Terrin,²¹³ e também no ensaio “A arte como sistema cultural” encontrado no livro *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa* de Clifford Geertz.²¹⁴ Ao estudar essas obras, constatamos que até mesmo uma análise dos espaços cemiteriais protestantes e católicos nos ofereceria dados interessantes quanto aos discursos não-verbais que ambas as religiões encerram no bojo dos rituais mortuários. Trata-se, no entanto, de assunto para um próximo trabalho, e paramos por aqui.

Seja como for, nossa incursão pela ínfima parcela do todo que é o tema dos rituais mortuários indica a imensa diversidade de práticas rituais das diferentes culturas e religiões e que estas, por meio dos rituais, manifestam, de uma forma ou de outra, as diferentes visões da morte e vida pós-morte. Sendo assim, o contato entre essas várias visões da morte, hoje possíveis, mesmo que não seja tão necessário ou relevante para alguns líderes religiosos, é para as pessoas que se vêem presas em um turbilhão de situações e emoções – com que nem sempre uma religião específica consegue ajudá-las a lidar. Cremos que essa ligação entre as pessoas que sofrem por um determinado motivo e o tratamento oficial da religião só pode ser conduzido por líderes religiosos

²¹³ Aldo Natale TERRIN. Espaço e Rito. In: Aldo Natale TERRIN. *O rito...*, p. 197 - 221.

²¹⁴ Clifford GEERTZ. A arte como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

com sensibilidade e interesse por quem se encontra postado diante deles, pois não nos parece haver uma razão dogmática que supere o olhar humano e verdadeiramente cristão.

Para complementar a idéia, citamos o exemplo de uma pessoa católica conhecida que recentemente perdeu o neto. Sua filha, mãe do menino, estava inconsolável pelo fato de o filho ter morrido sem estar em dia com todos os sacramentos religiosos, como a Primeira Comunhão. Segundo o discurso católico, a alma daquela criança estaria condenada a não entrar no paraíso. A mãe, então, amiga de um protestante, perguntou-lhe o que acontecia com os protestantes que morriam se em sua crença nem havia Primeira Comunhão. Iam todos para o inferno? Só depois de constatar a relatividade das religiões e dos respectivos discursos sobre o que ocorre com a alma no pós-morte, a mãe sentiu-se apaziguada quanto ao destino da alma do filho e conseguiu aceitar sua morte com tranquilidade.

A compreensão dessa relatividade foi demonstrada por outro católico, cujo pai achava-se internado. Ora, essa pessoa estava com o pai na hora da morte deste, que aconteceu repentinamente, antes de a doença que o acometia se agravar severamente. Sendo assim, a morte desse senhor, que aconteceu bem antes do esperado pelos médicos, surpreendeu-os sem que tivessem tempo de proceder como de hábito, talvez sedando o paciente e tirando-o de perto dos familiares. Quando a pessoa em questão percebeu que o pai estava morrendo, em vez de se desesperar, tomou uma atitude relativamente incomum: começou a cantar para ele. No entanto, não cantou hinos religiosos, e sim músicas populares brasileiras, como sambas alegres,²¹⁵ que talvez o tenham ajudado a morrer .

A fim de obter uma visão melhor do assunto, recorreremos ainda a Bertand Puckle, que no livro já citado, *Funeral Customs*, afirma diversas vezes o quanto inúmeros costumes fúnebres atuais têm origem em tradições de religiões pagãs que há muito deixaram de existir. Assim, parece-nos que, acima de tudo, ritualizar constitui uma necessidade humana, e a morte, um momento, que apesar de natural, traz medo e angústia, colocando o ser humano frente a frente com o inelutável e o totalmente desconhecido. Ritualizar esse momento passa a representar uma necessidade de lidar, talvez, não especificamente com a perda, mas sim com a descontinuidade da existência

²¹⁵ Essa amiga, assim como nós, pensa que por trás da alegria do samba, também se esconde uma tristeza.

humana e com o fato de sabermos que a vida não é apenas ininterrupta e previsível, mas também obscura, misteriosa e desconhecida.

O que dissemos acima implica uma negação da religião, dos líderes religiosos ou mesmo de Deus? Cremos que não, mas a nosso ver, é preciso que tanto as religiões como os seus líderes entrem em consonância com o que passa no íntimo dos fiéis e sejam capazes de ouvi-los mesmo que suas vozes venham desacompanhadas de uma fala institucional. Com isso queremos dizer que acreditamos que o profissional ou a instituição incapaz de compreender a pessoa no seu mais íntimo e de atendê-la na sua real necessidade pode desaparecer do mercado de trabalho. Parece-nos ser fácil para o profissional invocar a autoridade proporcionada por sua profissão a fim de se esconder atrás dela. Nesse caso, sua competência como ser humano talvez não seja das melhores. Por outro lado, existem movimentos em prol da humanização das instituições em geral, atuando em áreas tão diversas como medicina e atendimento em repartições públicas de idosos e pessoas com deficiência, bem como do público em geral. Já lemos até sobre uma cientista zootécnica que estuda métodos mais indolores e humanitários de sacrificar animais. Enfim, parece que o sentimento humano procura vicejar em uma sociedade burocratizada como planta em solo duro e seco. Ou seja, o sentimento humano é o broto que nos redime e que dá sentido a uma vida árdua e penosa, como em *Morte e Vida Severina*.

Não importa, aqui, fazer cessar a morte, mas tratar a morte e o morrer como fatos da vida e, por isso mesmo, com mais humanidade e serenidade. Uma das formas pelas quais isso está acontecendo é por uma visão sem tabu da morte. Renato Cymbalista e Luís Soares de Camargo disseram em mesa redonda já citada que têm constatado o interesse crescente por assuntos relacionados à morte e ao morrer. Um exemplo se encontra na *Funeral Home* uma residência tombada e localizada em região nobre de São Paulo. Se por um lado segue os moldes norte-americanos de mercantilização da morte, por outro sugere um afastamento dos ambientes frios e assépticos dos velórios em hospitais e cemitérios.



Figura 11 – Funeral Home

Se por um lado a *Funeral Home* segue os moldes norte-americanos de mercantilização da morte, por outro sugere um afastamento dos ambientes frios e assépticos dos velórios em hospitais e cemitérios. Fonte: www.funeralhome.com.br

Em alguns momentos, desempenhar essa ação pode significar esquecer um pouco nossa religião institucional e fazer o que, infelizmente, muitas pessoas ainda não cuidam de fazer: em vez de invocar a máscara da sua profissão para se esconder de forma autoritária atrás dela, invocar seus mortos ou “esqueletos no armário” para que as ajudem a viver. Melhor ainda, talvez essa ação tenha mais êxito se em vez de esquecerem um pouco seu ofício em detrimento de uma relação mais humana, possam unir esse dois aspectos aparentemente excludentes em um todo orgânico, semelhante à forma pela qual se reúnem várias facetas nos rituais.

Assim, esta dissertação sobre o tema “Corpos mortos e vivos: as cerimônias mortuárias e as representações da morte entre católicos brasileiros”, não foi mais que um exercício a respeito da morte, suas representações e os rituais que no catolicismo romano e brasileiro relacionam-se aos corpos mortos e aos corpos vivos que correm o risco da morte. Nesses rituais os corpos vivos participam de uma dramatização em que o corpo morto é aparentemente o centro das atenções, mas na verdade os ritos são endereçados aos vivos. Objetivam, portanto, a expressão social do luto e o consolo dos vivos.

Por fim, resta-nos dizer que o tema escolhido, à luz da Antropologia Cultural, demonstrou riqueza e complexidade, o que exigirá, sem dúvida, investigações mais profundas. Também devemos admitir que a mesma metodologia empregada poderia estender-se à investigação de outros grupos religiosos, cristãos ou não.

Bibliografia

- AGOSTINHO, Santo. *O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- ALLMEN, Jean Jaques Von. *Vocabulário Bíblico*. ASTE.
- ALVAREZ, Santiago. Enterrando heróis, patriarcas, suicidas e traidores: solidariedade e ostracismo nos Andes colombianos. *Mana*, s/l, n. 7, v. 2, pp. 35-55, 2001.
- ALVES, Rubem. A religião e enfermidade. In: J. F. Regis de MORAIS (org.) *Construção social da enfermidade*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1978.
- AMESTOY, Norman Rubén. El imaginário da La muerte em el protestantismo rioplatense. *Cristianismo y Sociedad*, México, D.F. ASEL, n. 109, v. 3. 1991. pp 97-114.
- ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações 1700 – 1830*. Lisboa: Notícias, 1997.
- ARIÉS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da idade média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- ARIÉS, Philippe. *O homem diante da morte*. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. (2 v.).
- ASSMAN, Hugo. (ed.) *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Petrópolis: Vozes; Piracicaba: Unimep, 1991.
- AZEVEDO, Thales de. *Ciclo da vida: ritos e ritmos*. São Paulo: Ática, 1987.
- AZEVEDO, Thales de; SAMPAIO, Nelson Souza; MACHADO NETO, A.L. *Atualidade de Durkheim*. Salvador: Vitória, 1959.
- AZEVEDO, Thales. Avisos fúnebres e ritos funerários: uma leitura sócio-antropológica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, n, 15, v. 2-3, 1990. pp. 4-13
- BACHELARD, Gaston. A poética do espaço, in *Gaston Bachelard*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Grandes Pensadores).
- BARBOSA Airton/BUARQUE Chico. *Morte e Vida Severina*: trilha sonora do filme de Zelito Viana baseado na obra de João Cabral de Mello Neto. Rio de Janeiro: EMI Music do Brasil, 1977, 1 CD, digital, estéreo.
- BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhembi, 1959.
- BAUDRILLARD, Jean. *O Sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BAUDRILLARD, Jean. A moral dos objetos: função signo e lógica de classe. In MOLES, Abrahah. *Semiologia dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BAUNGART, Thais de Assis Antunes e AMATUZZI, Mauro Martins. Experiência religiosa e crescimento pessoal: uma compreensão fenomenológica. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: pp. 95-111, dez. 2007.
- BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?* São Paulo: Paulus, 1996.
- BÉJART, Maurice. Prefácio. In: GARAUDY, Roger. *Dançar a vida*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BENEDICT, Ruth. RITUAL In: Edwin SELIGMAN (Ed.). *ENCYCLOPAEDIA of the Social Sciences*. New York: MacMillan, 1948, p. 396, v.13.
- BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e a história da cultura. In: *Obras escolhidas*, (V I) São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Eb. De Minuit, 1969.

- BERGER, Peter. *Um rumor de anjos*. Petrópolis. Vozes. 1973.
- BERGER, Peter. *Las piramides del sacrificio, etica política y cambio social*, Mexico: Premia. 1979.
- BERGER, Peter. *O dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BEZERRA, Felte. *Problemas de antropologia: do estruturalismo de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Ouvidor, 1976.
- BÍBLIA. Português. *BÍBLIA sagrada*. João Pereira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição Missionária.
- BORÓBIO, Dionísio (org). *A celebração na Igreja: sacramentos*. São Paulo: Loyola, 1990. v. 2.
- BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRANSOM, Roy. *Is Acceptance a Denial of Death? Another Look at Kubler-Ross*. Disponível em <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1924>.
- BRUYNE, Paul de; HERMAN, Jaques; SCHOUTHEETE, Marc de. *Dinâmica da pesquisa em Ciências Sociais*. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alvez. 1977.
- BURNIER, Luis Otávio. *A arte do ator: da técnica à representação: elaboração, codificação e sistematização de técnicas corpóreas e vocais de representação para o ator*. Campinas: UNICAMP, 2001.
- CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*, Lisboa: Edições 70, 1988.
- CAMARGO, Candido P. Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill In: FLOWERS, Betty Sue (org). *O poder do mito*. São Paulo: Palas Atenas, 1990.
- CAMPBELL, Karlyn. *The rhetorical act*. Belmont, CA: Wadsworth, 1982.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 2 ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo: 1997.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *DICIONÁRIO do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Instituto Nacional do Livro, 1954.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. Porto Alegre: Globo, 1939.
- CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CASSORLA, Roosevelt M.S. (coord). *Da morte: estudos brasileiros*. Campinas: Papirus Editora, 1991.
- CASTRO, Dagmar Silva Pinto de et alli (org). *Corpo e existência*. São Bernardo do Campo: FEMPEC; UESP-SOBRAPHE, 2003.
- CASTRO, Viveiros de. Os mortos e os outros. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: Tempo e Presença, n. 5, pp. 251-55, junho, 1980. Resenha de: *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CATECISMO da Igreja Católica. Disponível em http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p2s2cap1_1420-1532_po.html.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Life and death in kardecist spiritism. *Relig. Soc*. Rio de Janeiro vol.1, 2006
- CAZENEUVE, Jean. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972, p. 16.

CERDA, Fernando Correia de La; MESQUITA, José Barnabé de. *Historia da vida, morte, milagres, canonização e trasladação de Santa Izabel, sexta rainha de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade. 1868.

CHAUVET, Louis-Marrie (ed). *Liturgia. A liturgia e o corpo*. Petrópolis, Vozes; s/l.: *Concilium*, v 259, n. 3, 1995.

CONVAY, Flo; SIEGELMAN, Journ. *The holy terror - the fundamentalist war on America's freedoms in religion, polictics and our private lives*. New York: Doubleday, 1982.

CORREIA, Udson Rubens; DÉBORA, Apostolado Veritatis Splendor: *O purgatório nas Sagradas Escrituras*. Disponível em <http://www.veritatis.com.br/article/271>.

COSER, Lewis A. *Masters of sociological thought*. New York: Hacourt; Brace; Jaanovich, 1971.

COSTA, Clarice. “Mãe Coragem: numa perspectiva bakhthiana”. In: Encontro Regional da ABRALIC 2007, Literaturas, Artes e Saberes, 23 a 25 de julho de 2007, USP – São Paulo, Brasil. Disponível em <http://www.abralic.org.br/enc2007/anais/88/756.pdf>

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001

CRUMP, Thomas. Reviews: Books of death. In: *RAIN*, No. 58(Oct., 1983), pp. 14-15. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Disponível em <http://www.jstor.org>.

CYMBALISTA, Renato. *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro, séculos XVI e XVII*. São Paulo, 2007. [Tese no prelo] – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo-USP.

DAMATTA, Roberto. A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir de um caso brasileiro. In: *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2000,

DAVIDS, Peter H. MORTE. In: ELWELL, Walter A (Ed.). *ENCICLOPÉDIA histórico-teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vila Nova, 1990, p. 557.

DAVIDS, Peter H.. Morte. In: ELWELL, Walter A (Ed.). *ENCICLOPÉDIA histórico-teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vila Nova, 1990, p. 557.

DAVIES, J. G. *A DICTIONARY of liturgy & worship*. London: Scm Press, 1972.

DAVIES, J. G. *A select liturgical lexicon*. Richmond: John Knox Press, 1966. (Ecumenical studies in worship; v. 14).

DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2008, p. 80-85.

DEL PRIORE, Mary. Ritos da Vida Privada. In: SOUZA, Laura de Mello e (org). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- DENZINGER, Henrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURAND, Gilbert. *La imaginacion simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, Émile. *O suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DUVIGNAUD, Jean. *Sociologia del teatro: Ensayo sobre las sombras colectivas*. Mexico: Fondo de Cultura Economico, 1966.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- ENCICLOPÉDIA Einaudi. Lisboa: Imprensa oficial-casa da moeda, 1994, v. 30. (Religião-Rito)
- ENCYCLOPAEDIA Britannica Online. Disponível em <<http://www.search.eb.com.w10090.dotlib.com.br/eb/article-66240>>
- ENCYCLOPAEDIA Brittanica do Brasil: livro do ano de 1993. São Paulo: Encyclopaedia Brittanica do Brasil, [199_].
- ENCYCLOPEDIA of Death and Dying: Gi-Ho. Disponível em <http://www.deathreference.com/Gi-Ho/Hertz-Robert.html>.
- EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FAIRCHILD, Henry Pratt (Ed.). *DICCIONARIO de Sociologia*: Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1984.
- FALCÃO, Livia (org). *Uma história do teatro pernambucano daqui pr'ali e de lá pra cá: o texto na íntegra da história e da peça Caetana*. Recife: Gráfica Santa Marta, 2007.
- FALCON, Gustavo. *Irmandade da Boa Morte. História*. Disponível em <http://www.geocities.com/Wellesley/4328/historia.htm?200828>.
- FRAZER, James George. *O Ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- FREIRE, Milena Carvalho Bezerra. *O som do silêncio: a angústia social que encobre o luto – um estudo sobre isolamento e sociabilidade entre enlutados do cemitério Morada da Paz (Natal- RN)*. Natal, 2006. [Dissertação de mestrado] (Cultura e Representações) – Ciências Sociais, UFRN.
- FREITAS, Eliane Tânia Martins de. *Memória, ritos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro, 2006. [Tese de doutorado] (Antropologia Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ.
- FREITAS, Eliane Tânia. *Vidas e as mortes de Jararaca: narrações de uma devoção popular no nordeste brasileiro*. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: 1-30, dez. 2007.
- FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- GARAUDY, Roger. *Dançar a vida*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

- GELLNER, Ernest. *Pós-modernismo, razão e religião*, Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- GIACOAIA JÚNIOR, Oswaldo. A visão da morte ao longo do tempo. In: *Medicina* (Ribeirão Preto), 2005; 38 (1): 13-19. Disponível em http://www.fmrp.usp.br/revista/2005/vol38n1/1_a_visao_morte_longo_tempo.pdf.
- GIANNOTTI, José Arthur. A sociedade como técnica da razão: um ensaio sobre Durkheim. In: *Seleções CEBRAP, Exercícios da Filosofia*. São Paulo, n 2, p. 43-84, 1975.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. 2 ed. São Paulo: UNESP, 1991.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GUILLOIS, Abbade Ambrosio. *Theologia dogmatica e moral para uso dos fieis*. Rio de Janeiro: Garnier, 1874.
- GULA, Richard M. *Dying Well: A Challenge to Christian Compassion*. Disponível em <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1924>.
- GURGEL, Wildoberto Batista. O *Habitus Mortis* na sociedade rural contemporânea: estudo de caso sobre a morte e o morrer na realidade do semi-árido nordestino. In: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 6, julho 2008. pp. 119-142.
- Henry Pratt FAIRCHILD (Ed.). *DICCIONARIO de Sociologia*: Mexico: Fondo de Cultura Economica,
- HERTZ, Robert. *La muerte y la mano derecha*. Mexico: Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Uma missa é possível: os dois funerais do presidente*. Tradução (livre) de Naira Carla Di Giuseppe Pinheiro dos Santos.
- HIERNAUX, Jean-Pierre. Bricolages religieux ou transactions symbolique? Quelques éléments à partir de la recomposition des croyances relatives à l'après-mort dans Occident déchristianisé. *Social Compass*, n. 52 v. 3, pp. 325-330, 2005.
- HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*. San Jose, DEI, 1991.
- HOBSBAWM, E. J. *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. 2 ed. rev. e atualizada. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- HOORNAERT, Eduardo et all. *História da Igreja no Brasil* São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Vozes, 1992,
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo, Perspectiva/EDUSP, 1971.
- IMBASSAHY, Carlos. *O que é a morte*. São Paulo, Edicel, 1966.
- INCONTRI, Dora; SANTOS, Frankling Santana (org). *A arte de morrer: visões plurais*. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2007.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JOHNSON, Christopher Jay; MCGEE, Marsha (ed.). *How different religions view death and afterlife*. 2nd ed. Philadelphia: The Charles Press, Publishers, 1998.
- JOUNEL, Pierre. *A missa ontem e hoje*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, s.d.p.
- JUNG, C.G. *O símbolo da transformação da missa*. Petrópolis: Vozes, 1979.

- KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KIRSCHBAUM, Elgelberto. *La Tumba de San Pedro y las catacumbas romanas: monumentos y las inscripciones*. Madrid: Editorial Católica, 1954.
- KOK, Maria da Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Morte: estágio final da evolução*. Rio de Janeiro: Record, 1975.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1985
- LE BRETON, David. *L'adieu au corps*, Paris: Editions Métailié, 1999, 230 pp.; *Rev. Antropol.*, São Paulo: n. 2, v.43, 2000.
- LE GOFF, Jaques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.
- LEPARGNEUR, Hubert. *Lugar atual da morte: antropologia, medicina e religião*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- LIMA, Roberto Kant de. RITUAL. In: SILVA, Benedito. DICIONÁRIO de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: FGV/Inst. de Documentação, 1986. p. 1081 – 1083.
- LOMNITZ, Cláudio. *Idea de la muerte en México*. México, D F: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- LOPES, José Rogério. Imagens e devoções no catolicismo brasileiro: fundamentos metodológicos e perspectivas de investigações. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo: n 3: pp. 1-29, 2003.
- MACKE FILHO, José. *Fé e vida: catecismo perguntas e respostas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- MACMANNERS, John (Ed). *The Oxford illustrated history of Christianity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1990.
- MACMANNERS, John (Ed). *THE OXFORD illustrated history of Christianity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1990.
- MALDONADO, Luis. *A ação litúrgica: sacramento e celebração*. São Paulo: Paulus, 1998.
- MALINOWSKI, B. K. *Magia, ciência e religião*. Lisboa, Edições 70, s/d.
- MARTIM, José de Souza. *História e arte no cemitério da Consolação*. Disponível em http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/upload/cemiterio_baixa_1219246534.pdf.
- MARTIN, John. Actor and dancer. In: MARTIN, John. *The modern dance*. 5 ed. Princeton – NJ: Princeton Book Company, 1972
- MARTINS, José de Souza. *História e arte no cemitério da Consolação*. Disponível em http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/upload/cemiterio_baixa_1219246534.pdf.
- MAURI, Renato Garibaldi. *Morte: o lado côncavo da vida – percepções e imagens da morte em grupos religiosos brasileiros*. São Bernardo do Campo, abril/2000 [dissertação de mestrado] (Ciência da Religião), FAFIR, UMESP
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.
- MELLO NETO, João Cabral de. *Morte e Vida Severina*. Disponível em http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraDownload.do?select_action=&co_obra=16664&co_midia=2.
- MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond; FIOCRUZ, 2004.

- MENEZES, Raquel Aisengart. Religiosidade e interpretação da morte. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, n.1, v. 26, 2006. pp. 174-197
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MESLIN, Michel. MEMORIA. In: POUPARD, Paul. DICCIONARIO de las religiones. Barcelona; Herder,
- METCALF, Peter; HUNTINGTON, Richard. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. 2 ed. New York: Cambridge University Press, 1991.
- MORAIS, F. Regis de (org.). *Construção social da enfermidade*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1978.
- MORIN, Edgard. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- MOSCOVICI, Serge. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MOSCOVICI, Serge. Por que estudar representações sociais em sociologia? In: *Estudos*. Goiania: Católica de Goiás, n. 1,v. 30, 11-30, 2003
- MUIR, Edward. *Fiesta y rito em la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense, 2001.
- O'DEA, Thomas. *Sociologia da religião*. São Paulo: Pioneira, 1969
- OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é benção*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- OSTROWER, Fayga. *Criatividade e processos de criação*. 8ª ed. Petrópolis, Vozes, 1991.
- PAIXÃO, Antônio Jorge Paraense. *A Pedagogia da encantada, o encantamento da pedagogia: um estudo sobre as tensões entre escola, currículo e religiosidade popular na Ilha do Marajó*. São Bernardo do Campo, 2000. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – FAFIR, UMESP.
- PEREIRA, E. Carlos. *O problema religioso da América Latina: estudo dogmático-histórico*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, s/d.
- PEREIRA, Fernando C. Paulino. *A celebração da morte: estudo da concepção da morte nas liturgias fúnebres da Igreja Metodista*. 1994. [Trabalho de Conclusão de Curso] (TEOLOGIA) - Faculdade de Teologia, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 1994.
- PESSOA, Fernando. Autopsicografia. In: PESSOA, Fernando. *O Eu profundo e os outros Eus*. 8 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- PHIPPS, Willian E. Christian Perspectives on Suicide. Disponível em <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1924>. Acesso em 23/6/2008.
- POEL, Frei Francisco Van Der. *Com Deus me deito, com Deus me levanto: orações da religião popular católica*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual do Axexê. *Arca da união*, ano 3, n.8, 2007. Disponível em <http://arcadauniaio.org/artigo.php?idEdicao=13&idArtigo=168>. Acesso em 24/6/2008.
- PREISWERK, Yvonne. *Le repas de La mort: catholiques et protestants aux enterrements*. Genève: Monographic SA, Skerre, 1983.
- PRESLER, Charles A; DASILVA, Fábio B. *Sociology and interpretation: from Weber to Habermans*. Albany: State University of New York Press, 1986.
- PRIORE, Mary del, Ritos da Vida Privada. In: SOUZA, Laura de Mello e (org). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- PUCKLE, Bertram S. *Funeral customs: their origin and development*. London: T. Werner Laurie, 1926. Disponível em <http://www.sacred-texts.com/etc/fcod/fcod00.htm>

- RANCHINHO/ SALLES, Chiquinho/ALVARENGA. Romance de uma caveira. In: BOLDRIN, Rolando. *Caipira*. Som Livre, s/d. 1 CD (ca. 40 min.), digital, estéreo.
- RAPPAPORT, Roy. *Ritual and Religion in the making of humanity*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1999.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991
- REYVAL, Albert. *L'eglise et le théâtre, essai historique*, Paris, Librairie Brond & Gay, 1924.
- REZENDE, Eduardo Coelho Morgado. *Cemitérios*. São Paulo: Necrópolis, 2007.
- RIBEIRO, Mauro Bueno. *As relações entre protestantismo e catolicismo no Brasil do século XVI aos anos 20 do século XX*. [Dissertação de mestrado] Instituto Metodista de Ensino – Ciências. São Bernardo do Campo, 1996.
- RICE, Anne. *Entrevista com o vampiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- RITUAL In: THE ENCYCLOPAEDIA Britannica: a new survey of universal knowledge. 14. ed. London: Britannica Co., 1929, p. 323, v. 19.
- RIVIÉRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 16.
- RODRIGUES, Cláudia. Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes. *Especiaria*, Rio de Janeiro, n. 18, v. 10, jul./dez., 2007.
- RODRIGUES, David; HERRERA, Limbergh (org). *Imagen de La muerte: segundo congreso latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*
- RODRIGUES, José Albertino (org.); FERNANDES, Florestan (coord.). *Durkheim*. São Paulo: Ática, 2004, p. 21. (sociologia)
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da Morte*. 2 ed (rev.). Rio de Janeiro: Fio Cruz. Achiamé, 2006.
- ROPUIILLARD, Phillippe, A liturgia da morte como rito de passagem. In: POWER, David e BOROBIO, D. Ritos de passagem e cristianismo: Fundamentos antropológicos e psicológicos. Petrópolis, Vozes, 1978 (revista Concilium/132 – 1978/2, pp. 76-85.)
- ROSENDHAL, Zeny. *Espaço & religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro: 1996.
- ROTH, Cecil. MORTE. In: ENCICLOPÉDIA Judaica. Rio de Janeiro: Tradição, 1987, p. 885, v. 3.
- SAÉS, Oscar Calávia. *Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas, SP: EDUNICAMP, 1996.
- SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SAXER, Victor. MORTOS In: BERARDINO, Ângelo di (Org.). DICIONÁRIO patrístico e de antiguidades cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SAXER, Vitor. MEMORIA APOSTOLORUM. In: BERARDINO, Angelo di (Org.). DICCIONARIO patrístico y de la antegüedad cristiana. Salamanca: Sigeme, 1992.
- SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Crenças, seitas e símbolos religiosos*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

SEGNINI, Liliana Rolfesen Petrilli. *A liturgia do poder: trabalho e disciplina*. São Paulo: EDUC, 1988.

SHEEHY, Gail. *Passagens: crises previsíveis da vida adulta*. 15 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

SIMIN, Stephen Silva. *A benção: uma expressão significativa da religiosidade popular*. São Bernardo do Campo, 2001. 107 f. Dissertação Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo.

SLAVSKY, Leonor. Prácticas funerárias, creencias e identidad étnica em La comunidad judía de Buenos Aires. *Sociedade y Religion, Buenos Aires: Triunvirato*, n. 10, v. 11, junho 1993. pp. 34-95.

SMELSER, Neil J. *Teoria del comportamiento colectivo*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1995.

SMITH, Robertson W. *Lectures on the Religion of the Semites*. London: s/n, 1889.

SOUZA, Sheila Mendonça de; SCHAAN, Denise; SANTOS, Ândrea. Incorporando gênero na pesquisa arqueológica. *Gênero, s/n, s/v, s/d. Disponível em <http://www.marajoara.com/genero.html>*

TAMURA, Célia Mitie. *A “pornografia da morte” e os contos de Luiz Vilela*. Campinas, SP. [Dissertação de mestrado] (Teoria e Crítica Literária) – Campinas, IEL, UNICAMP.

TAVARES, Mauro Dillmann. Sob a proteção do Arcanjo no cemitério: práticas fúnebres da irmandade São Miguel e Almas em Porto Alegre do século XIX. In: *Revista Histórica*. N. 23, julho de 2007. Arquivo Público do Estado de São Paulo.

TERRA, J. E. Martins. *Existe o diabo?* São Paulo: Loyola, 1975.

TERRIN, Aldo Natale. *A dor e a morte nas religiões*. In: *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1991.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.

THOMAS, Louis-Vincent. Prefácio. In: BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?* São Paulo: Paulus, 1996.

TOUCHARD, Pierre-Aime. *O teatro e a angústia dos homens*. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAILATI, Luiz Lima. As fotografias de “anjos” no Brasil do século XIX. São Paulo: *N. Sér.* v.14. n.2. p. 51-71. jul.- dez. 2006. Anais do Museu Paulista

VALENTE, Ana Lúcia. La mort chez lês noirs de La fraternité Nossa Senhora do Rosário. *Social Compass*, n. 48, v 1 pp. 77-90, 2001.

VALENTE, Waldemar. *Folclore brasileiro*: Recife: Funarte, 1979.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978

VELHO, Otavio Guilherme (org.) *O fenômeno urbano*, 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

VENBRUX, Eric. Robert Hertz’s seminal essay and mortuary rites in the Pacific region. *Journal de la Societé des Oceanistes* 124, année 2007-1.

VILAR, Márcio. Luto e morte: uma pequena revisão bibliográfica. *Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n.1, abril, 2000. Disponível em <http://www.cchla.ufpb.br/caos/01-vilar.html>. Acessado em 13/3/2008.

VILHENA, Maria Angela. Os Mortos estão Vivos: traços da religiosidade brasileira. In: *Rever – Revista de Estudos da Religião*, Nº 3, 2004, pp. 103-131. Acessado pelo Portal CAPES em 22/10/2008.

VUELMA, Fabiano. Exéquias. In: *Eu o sou*. Disponível em http://br.geocites.com/hermes_filosofia/exequias.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a 'literatura' medieval*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)