

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Faculdade de Ciências Sociais

Camila André de Souza

**Concepções de morte e ritos fúnebres da Igreja Católica
a partir dos documentos do Concílio Vaticano II:
uma análise psicológica e antropológica.**

Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião

São Paulo

2024

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Faculdade de Ciências Sociais

Camila André de Souza

**Concepções de morte e ritos fúnebres da Igreja Católica
a partir dos documentos do Concílio Vaticano II:
uma análise psicológica e antropológica.**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião sob a orientação do Prof. Dr. Silas Guerriero.

São Paulo

2024

Banca Examinadora

O presente trabalho foi realizado com apoio da
Fundação São Paulo (FUNDASP).

O presente trabalho foi realizado com apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior - Brasil (CAPES - PROSUC),
número do processo 88887.701329/2022-00.

Agradecimentos

Em primeiro lugar gostaria de agradecer ao Programa e aos professores pela oportunidade de aprendizado que o mestrado me propiciou. Nessa jornada tive o apoio e orientação de pessoas que não só me agregaram muito em termos de conhecimento, como também foram muito acolhedoras e gentis.

Agradeço principalmente ao meu orientador Dr. Silas Guerriero pela imensa ajuda no desenvolvimento dessa pesquisa. Durante todo o processo pude contar com seu suporte, paciência, dedicação e disponibilidade.

Agradeço também aos professores da minha banca de qualificação, Dr. Ênio José da Costa Brito e Dr. Wagner Lopes Sanchez que ofereceram generosas sugestões que em muito colaboraram para o aperfeiçoamento do trabalho.

Também gostaria de agradecer antecipadamente os professores que aceitaram participar da minha banca de defesa, mais uma vez o Dr. Ênio Brito e em acréscimo, Dra. Silvana Parisi. Sou muito grata pela disponibilidade de lerem e avaliarem essa dissertação, já que a opinião de ambos é de grande valor para mim.

Em especial agradeço meu marido, Gabriel Azevedo por todo o apoio nessa jornada. Sou imensamente grata por toda a paciência, as horas dedicadas em acolher minhas inseguranças e todo o desafio que superamos juntos de passar um bom tempo morando longe um do outro.

E por fim, também agradeço a parceria dos meus colegas de turma, um grupo bem especial que se ajudou e muito em todo o seu processo. Foram conversas teóricas, indicações de livros, fofocas, piadas e até uma certa terapia de grupo. Sou muito grata por ter conhecido vocês Fernanda, Isabella, Jandher, Luiz Henrique, Sabrina e Vinicius.

Resumo

Esse trabalho teve como objetivo analisar os potenciais efeitos psicológicos e antropológicos das concepções de morte e ritos fúnebres do Concílio Vaticano II. Somados a ele também foram analisados o Código do Direito Canônico (CDC) e o Catecismo da Igreja Católica (CIC), atualizados após o Concílio Vaticano II de maneira a refletir a sua mensagem. Essa foi uma pesquisa exploratória de caráter bibliográfico. A cosmovisão sobre a morte e as orientações sobre os ritos fúnebres presentes nos documentos foram analisadas através de três referenciais teóricos: Carl Gustav Jung, Mary Douglas e Victor Turner. Partindo das disciplinas auxiliares no campo da Ciência da Religião, a Psicologia e a Antropologia, foi possível conduzir a análise por um viés não teológico. Sob a ótica psicológica junguiana, o que se verifica no discurso dos documentos investigados é que apenas em parte o direcionamento da Igreja Católica diante do tema da morte parece condizer com o processo de individuação. Quanto à noção de impureza ou perigo de Douglas, fica evidente que no contexto judaico-cristão a morte em si não é considerada impura. A impureza aparece associada à condição que teria levado a humanidade à mortalidade: o pecado. Quanto à noção de *communitas* de Turner, percebemos nos documentos que essa é um estado incentivado na esperança de que na comunhão e na experiência do mistério pascal, o corpo social da Igreja viva uma espécie de *communitas* espontânea.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II; Ciência da Religião; Morte; Ritos Fúnebres.

Abstract

This research aimed to analyse the potential psychological and anthropological effects of the Second Vatican Council's conceptions of death and funeral rituals. This was an exploratory bibliographic research. The worldview on death and the guidelines on funeral rites present in the documents were analysed through three theoretical frameworks: Carl Gustav Jung, Mary Douglas and Victor Turner. Starting from the auxiliary disciplines in the field of Science of Religion, Psychology and Anthropology, it was possible to conduct the analysis from a non-theological perspective. From a Jungian psychological point of view, what can be seen in the discourse of the documents investigated is that only in part the direction of the Catholic Church towards the theme of death seems to be consistent with the process of individuation. As for Douglas's notion of impurity or danger, it is evident that in the Judeo-Christian context death itself is not considered impure. Impurity is associated with the condition that would have led humanity to mortality: sin. As for Turner's notion of *communitas*, we perceive in the documents that this is a state encouraged in the hope that in communion and in the experience of the paschal mystery, the social body of the Church will live a kind of spontaneous *communitas*.

Keywords: Vatican Council II; Study of Religions; Death; Funeral Rituals.

Lista de Abreviaturas e Siglas

Documentos do Concílio Vaticano II

Constituições

- DV Dei Verbum (C. Dogmática sobre a Revelação Divina)
- GS Gaudium et Spes (C. Pastoral sobre a Igreja no Mundo Atual)
- LG Lumen Gentium (C. Dogmática sobre a Igreja)
- SC Sacrosanctum Concilium (C. Conciliar sobre a Sagrada Liturgia)

Declarações

- DH Dignitatis Humanae (D. sobre a Liberdade Religiosa)
- GE Gravissimum Educationis (D. sobre a Educação Cristã)
- NA Nostra Aetate (D. sobre a Igreja e as Religiões Não-Cristãs)

Decretos

- AA Apostolicam Actuositatem (D. sobre Apostolado dos Leigos)
- AG Ad Gentes (D. sobre a Atividade Missionária da Igreja)
- CD Christus Dominus (D. sobre o Múnus Pastoral dos Bispos na Igreja)
- IM Inter Mirifica (D. sobre os Meios de Comunicação Social)
- OE Orientalium Ecclesiarum (D. sobre as Igreja Orientais Católicas)
- OT Optatam Totius (D. sobre a Formação Sacerdotal)
- PC Perfectae Caritatis (D. sobre a Conveniente Renovação da Vida Religiosa)
- PO Presbyterorum Ordinis (D. sobre o Ministério e a Vida dos Sacerdotes)
- UR Unitatis Redintegratio (D. sobre o Ecumenismo)

Outros documentos da Igreja

- CDC Código do Direito Canônico
- CIC Catecismo da Igreja Católica

Sumário

Introdução	12
1. NOÇÃO DE MORTE E RITOS FÚNEBRES NA CULTURA E HISTÓRIA DO OCIDENTE CATÓLICO	21
1.1. Soteriologia cristã.....	21
1.2. Escatologia cristã	25
1.3. Ressignificação da Pascoa no Cristianismo.....	30
1.4. O purgatório e a tradição de rezar pelos mortos	31
1.5. Sacramentos católicos e o tema da morte	34
1.5.1. Batismo	35
1.5.2. Eucaristia	37
1.5.3. Extrema-unção ou Unção dos Enfermos.....	38
1.6. Contexto para o surgimento do Concílio Vaticano II.....	39
2. MORTE E RITOS FÚNEBRES SOB A ÓTICA PSICOLÓGICA E ANTROPOLÓGICA.....	47
2.1. Noção de Individuação de Carl Gustav Jung	57
2.2. Noção de pureza/impureza ritual de Mary Douglas	65
2.3. Noções de liminaridade e communitas de Victor Turner	67
3. ANÁLISE PSICOLÓGICA E ANTROPOLÓGICA DA NOÇÃO DE MORTE E RITOS FÚNEBRES DOS DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II	71
3.1. Morte e Individuação – análise psicológica dos documentos.....	76
3.2. Pureza e Impureza – análise antropológica dos documentos	81
3.3. Liminalidade e Communitas – análise antropológica dos documentos	84
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
Referências bibliográficas	96

“Subitamente houve uma espécie de tremor, que não fez a sala tremer, mas o tempo. Foi, por assim dizer, um tremor de tempo. Não há palavras capazes de descrever o que aconteceu. O fenômeno foi acompanhado por um som que nenhum ser humano jamais ouvira. Era como um gemido provindo das profundezas dos séculos.”

(Michael Ende)

Introdução

A motivação para a produção dessa dissertação vem da minha prática clínica em psicologia na qual o tema da morte faz parte do cotidiano. São demandas comuns no consultório: o sofrimento do paciente que se aproxima da morte, do sujeito que passa por luto ou ainda do que tem o desejo de encerrar a própria vida. Nesse contexto o que chama a atenção é o quanto o fator religioso acaba exercendo grande influência. Crenças religiosas sobre o significado da vida e sobre o que pode nos esperar quando ela se encerra costumam ter muito impacto na vivência dos meus pacientes diante do tema da morte.

Embora no consultório seja possível nos depararmos com sujeitos de diversas religiões, tem sido muito comum que eu me depare com pacientes cujas crenças são pautadas pela visão cristã, muitos deles criados em famílias católicas. Não tem sido poucas às vezes que ouço relatos de pacientes com medo da morte, revendo a vida, confessando seus pecados e angustiados com a ideia de irem parar em algum lugar como o inferno.

Essas experiências me provocaram o interesse em estudar a interface entre morte e religião, e considerando a longa e extensa presença da religião católica no contexto brasileiro, decidi dedicar meus esforços iniciais em estudá-la naquilo que poderia fazer interface com o tema da morte.

Bowker (1995, p.16) afirma que embora a morte seja uma angústia universal, muitos tem a opinião de que a religião funciona como geradora de “paraísos compensatórios” que arrefecem o medo do fim e do esquecimento. Pargament afirma que “Em crises e catástrofes, a espiritualidade faz parte da luta para compreender o aparentemente incompreensível e gerenciar o que aparentemente é incontrolável.” (2007, p.3, tradução nossa)¹. Godelier (2017) também discute sobre o papel diferenciado das religiões na construção de representações sobre o tema da morte que acabam por serem compartilhadas entre muitas pessoas:

¹Original em inglês: “In crisis and catastrophe, spirituality is often intertwined in the struggle to comprehend the seemingly incomprehensible and to manage the seemingly unmanageable.”

Por serem representantes totalizantes do universo e do lugar que os homens ocupam nele, somente as religiões têm essa capacidade de produzir significações, recebidas por todos aqueles e todas aquelas que as vivem não como verdades científicas, mas como verdades existenciais nas quais acreditam (Godelier, 2017, p.15).

Afirma Rodrigues que “(...) a morte é a única certeza no domínio da vida (...)” (2006, p.17), negá-la seria impossível, saber-se como ser mortal é o peso que a humanidade carrega, ainda que tente fortemente encerrar o assunto em algum discurso que possa apaziguar a angústia. Ele defende que:

Portanto, a morte, sob o ângulo humano, não é apenas a destruição de um estado físico e biológico. Ela é também a de um ser em relação, de um ser que interage. O vazio da morte é sentido primeiro como um vazio interacional. Não atinge somente os próximos, mas a globalidade do social em seu princípio mesmo, a imagem da sociedade impressa sobre uma corporeidade cuja ação – dançar, andar, rir, chorar, falar... – não faz mais que tornar expressa (Rodrigues, 2006, p.20).

O que esses autores (Bowker, Pargament, Godelier e Rodrigues) afirmam torna nítida a importância dos estudos sobre a interface entre morte e religião. Estudar as diferentes crenças religiosas quanto ao fim da vida ou quanto ao que supostamente nos esperaria no além-túmulo pode ser útil para a compreensão do enfrentamento da morte tanto individual quanto coletivo. Em outras palavras, ajuda a entender como o indivíduo vive a própria finitude ou o como a sociedade lida com a perda de um membro que falece.

Nesse sentido, podemos pensar a morte não só como um fenômeno individual, mas também social e cultural. Rodrigues (2006, p.39) entende que existem representações consoladoras sobre a morte presentes entre as mais diversas culturas, como modelos gerais que a humanidade foi construindo no decorrer dos anos. São elas: “morte-passagem, morte-libertação, convívio-eterno-com-o-criador, aniquilamento-no-nada-que-é-tudo, ressurreição, reencarnação, metempsicose, possessão, permanência-atraves-dos-descendentes, morte fecunda...” (p. 39). Nesses modelos, haveria tanto um indicativo de como se viver o fim da própria vida, como também como a comunidade poderia prosseguir mesmo diante da perda:

Não basta à sociedade produzir explicações e tabus que afastam a morte: é preciso ainda que ela tome decisões efetivas para assegurar sua continuidade “contra” e “através” do desaparecimento de seus membros (Rodrigues, 2006, p.67).

Somado a esses apontamentos, é importante observarmos que as concepções sobre o fim da vida também interferem na maneira agimos no mundo. Bowker (1995, p.56) defende que é importante compreender as crenças que temos sobre a morte porque essas concepções afetam nossas percepções morais, éticas, estéticas e políticas. Ou seja, podemos pensar a mortalidade como um assunto que não fica restrito a eventos de falecimentos objetivos, mas que se estende e afeta também a maneira como se encara a própria existência e o convívio com os outros. No contexto dos falecimentos objetivos temos a prática dos ritos fúnebres que como afirma Torres (2022) podem ter ou não um caráter religioso. Ela ainda afirma que:

(...) podemos considerar os funerais religiosos inseridos num conjunto complexo de ritos cuja função é afastar a perplexidade da situação de morte do outro e, numa conjuntura onde a falha na ordem é estabelecida, o rito é a forma de negociar a alteridade a fim de refleti-la em sentido positivo (...) (Torres, 2022, p.473).

Os funerais têm, assim, um papel de reestabelecer a ordem na comunidade após a perda de um de seus membros. Sobre os ritos fúnebres, Rodrigues (2006, p.163-165) afirma que foram grandes as mudanças que se podem observar tanto nos ritos quanto nos pensamentos e sentimentos associados no decorrer das últimas décadas do século XX. A morte que até então era motivo de grande comoção social, deixa de ser. Os rituais se tornam mais curtos e discretos, as manifestações de tristeza já não são tão bem-vistas e ficam restritas a espaços privados, a expressão do luto perde seu caráter social e passa a ser vista como uma espécie de ataque à comunidade. Há um apagamento do tema da morte e uma neutralização de seus correlatos.

Por outro lado, no contexto do cristianismo, a crença na ressurreição e na possibilidade de uma continuidade da vida após a morte com Deus são centrais. Essa ênfase pode ser observada tanto na teologia sobre a salvação da alma, quanto nos rituais vivenciados pelos fiéis (eucaristia, confissão, unção dos enfermos, exéquias).

Mas o fato que levou à definição exata do tema aqui proposto é que há no Concílio Vaticano II (como discutiremos no próximo capítulo) uma tendência da Igreja de diálogo com a modernidade. Nesse contexto, a questão que se faz é:

Como o Vaticano II lidou com a tendência da modernidade de apagamento do tema da morte? É possível ver atualizações no discurso formal da Igreja?

Na história da Igreja Católica, aspectos importantes sobre a doutrina religiosa foram passando por atualizações e adequações principalmente na ocasião dos concílios. No decorrer do trabalho discutiremos alguns dados sobre os dois concílios que antecederam o Vaticano II (Trento e Vaticano I) para favorecer o entendimento da análise realizada. O tempo de distância entre o Concílio de Trento e os dois últimos Concílios (Vaticano I e II) foi o maior da história dos concílios gerais da Igreja Católica. Uma das razões para isso é o caráter das decisões tomadas no Concílio de Trento: havia nelas uma pretensão de serem definitivas e inquestionáveis. No entanto, os conflitos entre a Igreja e as demandas da sociedade foram se agravando e a ideia de se celebrar um novo Concílio emergiu. Nesses dois últimos Concílios, sobretudo, no Concílio Vaticano II, observamos uma tentativa da Igreja de lidar com às demandas da modernidade (Alberigo, 1993, p.315).

O presente trabalho teve como proposta investigar essas renovações especificamente no que se refere ao tema da morte e ritos fúnebres. Assim se pretende trazer luz sobre a cosmovisão oficial e atual da Igreja, conforme o que está descrito nos documentos. Foram analisados os 16 textos do Concílio. São eles:

- **Constituições (4):** *Dei Verbum* (Sobre a Revelação Divina), *Lumen Gentium* (Sobre a Igreja), *Sacrosanctum Concilium* (Sobre a Sagrada Liturgia), *Gaudium et Spes* (Sobre a Igreja no Mundo Atual).
- **Declarações (3):** *Gravissimum Educationis* (Sobre a Educação Cristã), *Nostra Aetate* (Sobre a Igreja e as Religiões Não-Cristãs), *Dignitatis Humanae* (Sobre a Liberdade Religiosa).
- **Decretos (9):** *Ad Gentes* (Sobre a Atividade Missionária da Igreja), *Orientalium Ecclesiarum* (Sobre as Igrejas Orientais Católicas), *Presbyterorum Ordinis* (Sobre o Ministério e a Vida dos Sacerdotes), *Apostolicam Actuositatem* (Sobre o Apostolado dos Leigos), *Optatam Totius* (Sobre a Formação Sacerdotal), *Perfectae Caritatis* (Sobre a Conveniente Renovação da Vida Religiosa), *Christus Dominus* (Sobre o

Múnus Pastoral dos Bispos da Igreja), *Unitatis Redintegratio* (Sobre o Ecumenismo), *Inter Mirifica* (Sobre os Meios de Comunicação Social).

A princípio apenas esses textos seriam analisados, mas como nem todos os assuntos de interesse eram explanados em profundidade nesses documentos, foi feita a inclusão de mais dois materiais: o Código do Direito Canônico (CDC) e o Catecismo da Igreja Católica (CIC). Ambos foram atualizados após o Concílio Vaticano II de maneira a refletir a sua mensagem.

No início da pesquisa, acreditávamos que a tendência de apagamento do tema da morte também poderia ser encontrada nos documentos do Vaticano II, já que nesse Concílio se observou a intenção da Igreja de diálogo com a modernidade. Como efeito seria possível observar atualizações importantes no discurso teológico da Igreja e na orientação oficial dada aos fiéis sobre a morte e os ritos fúnebres. Hipótese que não pôde ser totalmente confirmada, como veremos mais adiante no texto.

Nesse trabalho foram analisados os potenciais aspectos psicológicos e antropológicos das atualizações na concepção de morte e ritos fúnebres da Igreja Católica presentes nos documentos do Concílio Vaticano II. O intuito foi o de responder as seguintes questões:

- Quais foram as principais atualizações na concepção da Igreja Católica sobre a morte no Concílio Vaticano II?
- Houve mudanças consideráveis nas orientações sobre os procedimentos e rituais fúnebres?
- Quais as instruções que a Igreja Católica oferece nesses documentos sobre a maneira como os fiéis devem lidar com a morte?
- Que potenciais efeitos psicológicos essas orientações podem exercer no enfrentamento do tema da morte?

Dessa maneira, embora essa pesquisa faça um levantamento sobre aspectos teológicos da Igreja, a análise aqui proposta é a partir da Ciência da Religião. Como afirma Guerriero (2010, p.58-59), é preciso que o pesquisador de ciência da religião busque conciliar a objetividade do saber científico com a subjetividade do relato do sujeito analisado. Por um lado, é importante não incorrer no erro de uma atitude demasiadamente teórica que se imponha indiscriminadamente

diante do objeto de estudo. É essencial que o pesquisador ao mesmo tempo tome consciência de que o seu olhar para o objeto não é neutro e tenha a sensibilidade para ouvir as sutilezas da fala do nativo. Por outro, também há sempre o risco de se cair na armadilha de adotar uma postura teológica ou proselitista, o que é contrário à proposta da ciência da religião.

É importante dizer que nessa pesquisa nos deparamos com dois temas que exigem especial sensibilidade: a morte e a religião. Embora o presente trabalho se proponha a compreender os fenômenos estudados sob a ótica da Ciência da Religião (análise psicológica e antropológica, não teológica), é essencial que se mantenha uma apreciação cuidadosa do discurso religioso. É preciso reconhecer as sutilezas que acompanham esses temas que muitas vezes estão imbricados em experiências de sofrimento e forte carga afetiva.

Como discutiremos no próximo capítulo, é possível observar na história da teologia cristã uma concepção religiosa que indica que nossas atitudes durante a vida podem nos levar a salvação ou a condenação pós-morte. Essa concepção teológica pode exercer uma poderosa coerção dos fiéis. Dessa maneira, entender a compreensão de morte e orientações sobre os ritos fúnebres no discurso oficial da Igreja Católica é altamente relevante para compreendermos sua implicação nas atitudes e sentimentos dos fiéis.

Outro esclarecimento importante é de que esse foi um estudo exploratório de caráter bibliográfico, com o objetivo de mapear, organizar e discutir o tema da morte conforme estejam presentes nos documentos do Concílio Vaticano II, no CDC e no CIC. Não foram analisados aqui os rituais fúnebres ou o enfrentamento do medo da morte em si, mas sim as orientações registradas nos documentos analisados. Como afirma Gil, a pesquisa exploratória é aquela que tem como objetivo:

(...) proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses. Pode-se dizer que estas pesquisas têm como objetivo principal o aprimoramento de ideias ou a descoberta de intuições. Seu planejamento é, portanto, bastante flexível, de modo que possibilite a consideração dos mais variados aspectos relativos ao fato estudado (GIL, 2002, p.41).

No início a proposta era a de investigar somente os documentos do Concílio Vaticano II considerando os trechos que tratam sobre os temas da morte e ritos

fúnebres. Mas alguns dos temas que eram relevantes para essa pesquisa não apareceram de maneira tão evidente nesses textos. Por essa razão, também foram somados à análise o *Código do Direito Canônico* (CDC) e o *Catecismo da Igreja Católica* (CIC) já que ambos foram atualizados (respectivamente em 1983 e 1992) de maneira a refletirem a mensagem conciliar. No CDC e CIC muitas vezes encontramos textos que amplificam o que foi tratado no Vaticano II, além de darem indicativos mais detalhados e até em termos práticos de como devem ser as atitudes dos fiéis.

À princípio foram identificados nos textos quais são as passagens que se referem ao tema da morte, ritos fúnebres ou assuntos correlatos (purgatório, pecado etc.). Depois foram enumeradas as ideias-chaves da concepção de morte presente em cada um desses textos. E enfim, a cosmovisão sobre a morte e as orientações sobre os ritos fúnebres presentes nos documentos foram analisadas através de três referenciais teóricos: Carl Gustav Jung, Mary Douglas e Victor Turner. Assim, partindo de duas disciplinas auxiliares no campo da Ciência da Religião (Psicologia e Antropologia) foi possível conduzir a análise por um viés não teológico.

Através do conceito de individuação de Jung, discutimos os potenciais efeitos psicológicos das atualizações que a Igreja Católica faz no Concílio Vaticano II na orientação oficial sobre como os fiéis devem lidar com o sofrimento diante da morte. Segundo define Jung (2011, § 11), a individuação é um processo através do qual o sujeito cada vez mais “se torna aquilo que de fato ele é”. Ou seja, ele vai assimilando à sua personalidade cada vez mais aspectos da sua personalidade que antes eram inconscientes. É nesse sentido que ele afirma que: “no processo evolutivo individual, o inconsciente passa a ocupar o primeiro plano” (Jung, 2011, § 12).

Como abordaremos em mais profundidade no capítulo dois, Jaffé (1980) afirma que a individuação é também um processo de preparação para o envelhecimento e para a morte: “O processo de individuação, em última análise, não é uma mera escola de vida, mas quando bem compreendido, uma preparação para a morte.” (Jaffé, 1980, p. 12). Por isso esse conceito foi especialmente útil para essa pesquisa.

Já os conceitos de pureza/impureza de Mary Douglas foram especialmente úteis para compreendermos os potenciais aspectos antropológicos das orientações do Vaticano II diante da morte. Douglas (1966) afirma que o impuro seria uma “ideia relativa” (p.30) e o comportamento diante da impureza teria consistiria em: “condenar qualquer objecto ou qualquer ideia susceptível de lançar confusão ou de contradizer as nossas preciosas classificações.” (Douglas, 1966, p.31).

Na análise dos documentos discutimos sobre o que é considerado impuro no contexto da morte cristã e como é a condução sugerida pelo Vaticano II diante da impureza.

Já a partir da noção de *communitas* de Victor Turner, foi discutido sobre os potenciais efeitos antropológicos que as concepções de morte do Vaticano II poderiam ter na elaboração do luto na comunidade. Turner (2013, p.99) faz uma distinção entre duas fases complementares: a *communitas* e a estrutura. Durante os rituais haveria estágios considerados liminares onde ocorre uma interrupção da estrutura cotidiana. Durante essa liminaridade haveria um tipo específico de relacionamento que se constitui na sociedade: a *communitas*. Ele define esse modelo de relacionamento social como sendo:

(...) não estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais (Turner, 2013, p.99).

No próximo capítulo faremos breve uma contextualização do tema da morte e ritos fúnebres na história do cristianismo e catolicismo. A partir desse texto o leitor poderá se situar quanto ao contexto teológico em que se insere a noção de morte cristã e católica. No final desse mesmo capítulo também foi inserida uma sessão sobre o Concílio Vaticano II para evidenciar o contexto em que ele surge.

No capítulo dois faremos a apresentação do referencial teórico que foi utilizado nessa pesquisa. Lá os conceitos de individuação, pureza/impureza e *communitas* serão apresentados com maior profundidade de maneira a servir de base para a análise.

Por fim, o último capítulo se concentrou na análise dos documentos. A princípio foi feita uma pequena apresentação sobre os dados encontrados que se

relacionam com o tema da morte e ritos fúnebres, e depois os documentos foram analisados com base em cada um dos três referenciais teóricos.

1. NOÇÃO DE MORTE E RITOS FÚNEBRES NA CULTURA E HISTÓRIA DO OCIDENTE CATÓLICO

Nesse capítulo serão apresentados resumidamente conceitos, aspectos simbólicos e históricos acerca da morte e ritos fúnebres no cristianismo e na Igreja Católica de maneira que possam servir de ponto de partida para a análise que será realizada adiante.

É importante destacar que a intenção dessa dissertação não é o aprofundamento nas discussões teológicas. Os aspectos apresentados nos tópicos abaixo servirão apenas para contextualizar e auxiliar no entendimento dos documentos do Concílio Vaticano II que posteriormente serão analisados do ponto de vista psicológico e antropológico no que se remete ao tema da morte e ritos fúnebres.

1.1. Soteriologia cristã

Weber afirma que “(...) a ânsia pela salvação, qualquer que seja sua natureza, é de interesse especial, na medida em que traz consequências para o comportamento prático na vida.” (2015, p.357). Ou seja, as orientações que tradições religiosas dão a seus fiéis quanto à possibilidade de salvação tende a influenciar a maneira com essas pessoas vão encarar o próprio cotidiano:

A esperança da salvação tem as mais profundas consequências para a condução da vida quando é um processo que já nesse mundo projeta de antemão suas sombras ou transcorre intimamente dentro deste mundo. Isto é, quando ou ela mesma é considerada uma “santificação” ou pelo menos conduz a esta ou a tem como condição prévia (Weber, 2015, p. 357).

Nos interessa aqui descrever brevemente as características da soteriologia cristã de maneira a servir de contexto para as discussões que serão feitas adiante. Segundo Oliveira (2022, p.853), a concepção de “salvação” nos primórdios da cultura greco-romana adotava formas tais como: cura de doenças, proteção contra a morte e o sofrimento, livramento de má sorte. É só mais tarde que a ideia se amplia para a noção de uma salvação *post mortem*.

Enquanto no contexto judeu se evidencia a crença de que Deus os teria salvado em vida (libertação da escravidão), no cristianismo a esperança salvífica se

estende à vida após a morte. Weber (1995, p.356-357) explica o surgimento dessa crença em uma salvação póstuma como sendo resultado da parúsia²:

A nova de que Cristo rompeu o poder dos demônios pela força de sua inspiração e salvaria seus adeptos do poder deles constituía no cristianismo primitivo uma das mais destacadas e eficazes de suas promessas. E também o reino de Deus, já chegado ou prestes a chegar, de Jesus de Nazaré, era um reino da bem-aventurança neste mundo, livre de todo o egoísmo humano, de angústia e miséria, e somente mais tarde desatacaram-se o céu e o Hades. Pois todas as escatologias deste mundo têm, por sua própria natureza, a tendência a transformar-se em esperanças postas no além, quando se demora a parúsia [retorno do Senhor (N.T.)] e se impõe então o desejo dos atualmente vivos que não a verão neste mundo, de vive-la após a morte, ressuscitados dos mortos (Weber, 1995, p.356).

Os caminhos salvíficos propostos pelas diversas tradições religiosas podem variar muito. Weber (1995, p. 359) afirma que é possível nos depararmos com crenças que partem da ideia de que a salvação poderia se dar de maneira autônoma através de rituais de purificação, de boas ações ou ainda de processos de autoaperfeiçoamento. Porém outras tradições religiosas partem de uma ideia de salvação que só pode se dar pela intervenção de um salvador:

A serviço dessa forma de salvação está o desenvolvimento dos mitos soteriológicos, sobretudo o dos mitos do deus guerreiro ou sofredor que se torna um ser humano ou desce à terra ou ao reino dos mortos, em todas as suas variadas formas. Em lugar de um deus da natureza, particularmente de um deus solar, que luta com outros poderes naturais, sobretudo, portanto, com as trevas e o frio, e cuja vitória traz a primavera, nasce sobre o solo dos mitos de salvação um salvador que liberta os homens do poder dos demônios (Cristo) ou da servidão sob a determinação astrológica do destino (os sete arcantes dos gnósticos) ou, por incumbência de um deus demente e oculto, do mundo depravado já em sua própria concepção pelo deus criador inferior (demiurgo ou Jeová, na gnose) ou da impenitência desapiedada do mundo que procura justificar-se por suas obras (Jesus) e da aflição produzida pela consciência do pecado que somente nasce com o saber da obrigatoriedade da lei, cujas exigências são incumpríveis (Paulo e, com pequenas modificações, também Agostinho e Lutero) ou da depravação de sua própria natureza pecaminosa (Agostinho), e os conduz à segurança que encontram na graça e no amor do deus bondoso (Weber, 1995, p.374).

Nesses casos, é comum que se busque meios de participar da salvação propiciada pelo herói (Weber, 1995, p. 375). Segundo a teologia cristã, por razão do pecado original (desobediência de Adão e Eva no paraíso) os humanos teriam sido castigados com a condição de mortalidade. Mas com a vinda de Cristo e seu auto sacrifício na cruz, o ser humano teria uma nova oportunidade de

² Parúsia: o retorno de Cristo.

salvação (Bowker, 1995, p.108). Como veremos em sessões mais adiante, no caso do Catolicismo a crença é a de que essa participação nos mistérios salvíficos se dá pela participação do mistério pascal (morte e ressurreição do Cristo) através do banquete eucarístico.

Dentro desse contexto, não é de surpreender que a última ceia de Jesus com seus discípulos e o tempo depois dela, no Getsêmani, são registrados de tal maneira que tornam inequivocamente claro o tema de sua morte voluntária e não evitada. Daí por que a compreensão cristã sobre a morte começa, não na crucifixão, mas na eucaristia (Bowker, 1995, p.102).

Na religião romana já era possível se observar a presença da noção de salvação *post mortem*, mas ainda de um jeito pouco nítido. Mas no caso dos monoteísmos judaico e cristão, a noção de salvação na vida após a morte adquire uma conotação diferente daquela de outros deuses salvíficos da antiguidade. Aqui temos uma espécie de monopólio na possibilidade de salvação, haveria apenas um deus que oferecia um caminho único para a salvação da alma (Oliveira, 2022, p. 853).

No caso do modelo salvífico cristão, Weber aponta a grande influência exercida pelo Ocidente Romano: “A relação com Deus tornou-se em grau específico uma espécie de relação de súdito, juridicamente definível...” (1995, p. 371). Quanto à Igreja Católica do Ocidente, ele afirma:

A Igreja Católica do Ocidente, por meio de seu sistema de confissão e penitência, desenvolvido pela combinação da técnica jurídica romana e da ideia germânica da compensação pecuniária do assassinato, e que não tem par no mundo inteiro, impôs com ímpeto singular a cristianização na Europa ocidental (Weber, 1995, p. 376).

Mas logo em seguida Weber evidencia o que seria uma limitação da eficácia ética, é o que ele qualifica como a “prática desleixada da indulgência” (Weber, 1995, p. 376). A ideia que Weber apresenta aqui é a de que nessa prática haveria uma ênfase maior na submissão à instituição e suas autoridades do que propriamente a maneira como o sujeito conduz a vida: “o pecador sabe que sempre de novo obterá a absolvição de todos os pecados mediante uma ação religiosa ocasional” (Weber, 1995, p. 376).

Sob a ótica teológica, Fiorenza e Galvin (1997a) afirmam que são quatro os aspectos geralmente considerados salvíficos de Cristo: sua encarnação, sua vida entre os seres humanos, sua morte na cruz e sua vitória final sobre a morte

(ressurreição), embora a ênfase possa variar. Há também diferenças entre uma visão da salvação que se dirige à alma contra o mundo (considerado naturalmente mal) ou uma visão que se dirige a salvação do mundo.

No caso do pensamento da patrística³, ora a noção de salvação tem ênfase na encarnação de Cristo como aquilo que possibilitaria a restauração para os humanos de uma existência em imagem e semelhança com Deus; ora há uma ênfase nos ensinamentos que Jesus teria transmitido durante a vida. Há também outra perspectiva que se baseia na noção de Jesus imolado na cruz como sacrifício oferecido ao demônio para o resgate da humanidade, mas que por sua condição divina teria ao mesmo tempo salvado os humanos e vencido satanás (Fiorenza; Galvin, 1997a, p.360-362).

Já no período medieval, tendo como figura central Anselmo de Cantuária, a noção de salvação se fixa na imagem de Cristo crucificado como o elemento que propiciaria o perdão dos pecados (morte vicária de Cristo). A sua noção soteriológica dá ênfase na ideia de justiça divina e nos pecados como ofensas feitas à Deus que precisam de reparação. Seu pensamento teve grande aceitação no Ocidente, influenciando figuras importantes do pensamento escolástico⁴ como Tomás de Aquino (1225-1274) (Fiorenza; Galvin, 1997a).

Entre os teólogos contemporâneos é possível observar a influência tanto do pensamento tomista (Tomás de Aquino), mas também do pensamento escotista (João Duns Escoto – 1265-1308). Esse último tem uma menor ênfase na noção de pecado, baseia-se em uma perspectiva mais platônica na crença da perfeição na criação e na realização natural dos desígnios de Deus (Fiorenza; Galvin, 1997a).

No caso da Igreja Católica, a Eucaristia tem sido o cerne da esperança salvífica, como o sacramento que conectaria o fiel a história da morte e ressurreição de Cristo. Seria através da morte de Jesus que os pecados da humanidade poderiam ser perdoados, as portas para a imortalidade poderiam ser abertas e assim se universalizaria a possibilidade de salvação (Bowker, 1995).

³ Estudos sobre os Pais da Igreja. Período anterior a teologia escolástica

⁴ Teologia fortemente influenciada pelo pensamento de Aristóteles.

1.2. Escatologia cristã

Em complemento à contextualização sobre a soteriologia cristã, nessa sessão faremos um apanhado geral sobre a sua escatologia. Na Introdução do *The Oxford Handbook of Eschatology*, encontramos a seguinte definição de escatologia:

A palavra 'escatologia' vem da palavra grega *eschatos*, que significa 'último'. A escatologia é assim o estudo da realidade última das coisas, a resolução final de toda a criação. Assim considerada, a escatologia é obviamente de âmbito cósmico, mas é importante acrescentar que o campo tipicamente distingue entre questões pessoais e de escatologia cósmica. A escatologia pessoal diz respeito ao estado final das pessoas individuais e ao que será delas no fim dos tempos (Walls, 2008, p.28, tradução nossa)⁵.

A crença de que haveria vida após a morte já é presente no Egito antigo. Com base no que se tem de evidência sobre a cultura egípcia, sabe-se que no período pré-dinástico os corpos não eram mumificados, mas posteriormente eles passam a ser, o que já indica a presença de uma crença da continuidade da vida após a morte. Tal crença fazia inclusive com que, entre as construções egípcias, aquelas destinadas aos mortos fossem construídas com material mais resistente e duradouro (Bowker, 1995, p.48-50).

Por outro lado, Arnold (2008), afirma que as questões escatológicas não parecem ocupar um espaço preponderante no Antigo Testamento já que as promessas de Deus ali descritas estariam muito mais associadas a questões imediatas e/ou terrenas, como a terra prometida e a garantia da descendência. Mas com o desenrolar da narrativa, as questões escatológicas vão desempenhando um papel mais central.

Eis que ponho diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a desgraça. Se obedeceres aos mandamentos do SENHOR teu Deus, que hoje te prescrevo, amando ao SENHOR teu Deus, seguindo seus caminhos e guardando seus mandamentos, suas leis e seus decretos, viverás e te

⁵ Original em inglês: "The word 'eschatology' comes from the Greek word *eschatos*, which means 'last'. Eschatology is thus the study of the final end of things, the ultimate resolution of the entire creation. So considered, eschatology is obviously cosmic in scope, but it is important to add that the field typically distinguishes between issues of person and cosmic eschatology. Personal eschatology concerns the final state of individual persons and what will become of them at the end of time." (Walls, 2008, p.28)

multiplicarás, e o SENHOR teu Deus te abençoará na terra em que vais entrar para possuí-la (Deuteronômio 30, 15-16).

Segundo Bowker (1995) no início do judaísmo o que é possível se observar é uma maior ênfase na atuação de Deus na vida dos homens, sendo a morte algo que deveria ser postergado o máximo possível. É sobretudo no cristianismo que a crença de uma vida possível com Deus após a morte se torna mais evidente.

(...) na raiz de todas as principais religiões que continuam, as especulações mais antigas sobre a morte não provocam a crença de que exista uma vida desejável com Deus depois dessa vida, após a morte. No entanto, o poder e o caráter da experiência de Deus ou do Divino, neste mundo e nesta vida, eram simplesmente inconfundíveis, pelo menos para alguns, talvez para muitos, dentre os que participavam dela, mesmo sem nenhuma crença séria a respeito da vida após a morte.” (Bowker, 1995, p.42).

No trecho de Deuteronômio acima citado (Antigo Testamento) vemos uma clara menção ao enfoque desses primeiros livros: os benefícios imediatos da aliança com Deus, sendo a morte vista como desgraça. E, de acordo com o relato bíblico, tal promessa teria sido cumprida, inclusive com a partilha de terras entre as tribos de Israel.

Deste modo, o SENHOR deu a Israel toda a terra que jurara dar a seus pais. Eles tomaram posse e nela se estabeleceram. O SENHOR lhes concedeu repouso de todos os lados, conforme tudo o que havia jurado a seus pais. Nenhum dos inimigos conseguiu resistir-lhes: o SENHOR lhes entregou todos os inimigos. Nenhuma coisa falhou de todas as boas palavras que o SENHOR falara à casa de Israel. Todas se cumpriram. (Josué 21, 43-45).

Mas qual a solução que a narrativa bíblica dá para os casos em que o povo de Deus era derrotado? Um exemplo pode ser encontrado no caso do relato da dominação madianita⁶ que teria durado 7 anos: “Os israelitas ofenderam o SENHOR, e o SENHOR os entregou em poder dos madianitas” (JUÍZES 6, 1) Ou seja, a razão da derrota teria sido a ofensa feita à Deus.

Voltando para o caso do cristianismo, e isso é um ponto em comum com o pensamento judaico, a morte é entendida como o resultado dos atos de desobediência do homem diante de Deus (Adão, Eva e o pecado original). No Antigo Testamento encontramos relatos de que Deus se arrepende da criação e castiga os homens com a condição mortal. Mais adiante Deus teria decidido propor uma aliança com a humanidade, em especial com o povo de Israel.

⁶ Uma das tribos judaicas que de acordo com a perspectiva judaico-cristã eram descendentes de Abraão.

Segundo essa aliança, caso obedecesse a palavra, o povo de Israel poderia usufruir do paraíso na terra, tendo a continuidade de sua descendência assegurada. Mas apesar dessa aliança, a penalidade da morte se mantém. É só com a revolta dos Macabeus que na narrativa bíblica passa a se tornar mais evidente a possibilidade de uma compensação por parte de Deus aos fiéis defuntos que poderiam ter sua vida restaurada. Com o tempo, a crença na ressurreição passa a ser princípio básico no judaísmo (Bowker, 1995, p.61-92).

O cristianismo nasce no contexto do judaísmo. Segundo a narrativa bíblica, Jesus começa suas pregações trazendo novas mensagens ao povo de Israel, se autoproclamando filho de Deus e aquele que realizará a promessa da ressurreição.

“(...) a última ceia de Jesus com seus discípulos e o tempo depois dela, no Getsêmani, são registrados de tal maneira que tornam inequivocamente claro o tema de sua morte voluntária e não evitada. Daí porque a compreensão cristã sobre a morte começa, não na crucifixão, mas na eucaristia.” (Bowker, 1995, p.102).

De acordo com o relato bíblico, na santa ceia, quando Jesus dá aos discípulos o pão e o vinho como seu próprio corpo e sangue, esses passam a tomar unidade com ele e assim também são beneficiários de seu sacrifício mortal e da possibilidade de ressurreição. E é dessa maneira que Jesus amplia a aliança de Deus para todos aqueles que o aceitarem. A eucaristia é então compreendida como o caminho complementar ao batismo para a salvação do homem. E a morte de Jesus na cruz propicia o perdão de Deus diante do mal da humanidade, universalizando a aliança e ampliando para todos a possibilidade de alcançar a vida eterna (Bowker, 1995, p.102-103).

No transcorrer das narrativas bíblicas, as questões escatológicas começam a aparecer, mas ainda de maneira mais coletiva, como promessas e exigências feitas ao povo judeu. Só bem mais adiante a escatologia vai adquirindo um caráter mais personalizado, com a noção de que o julgamento seria individual (Arnold, 2008).

Segundo Silva (2022), a ideologia escatológica aparece mais claramente na teologia judaica pós-exílio⁷ e os dois acontecimentos que parecem marcar essa

⁷ Quando o território de Jerusalém é dominado por Nabucodonosor II, os Judeus são exilados. O pós-exílio é o período após os Persas tomarem o poder e o povo judeu ser reinserido.

transição são o Exílio Babilônico (597-538 AEC) e a destruição do Templo de Salomão (70), com a posterior promessa de Javé à Davi que consistia na eterna descendência do trono.

Mas quando falamos de teologia judaica pós-exílio, é importante ter em vista o conceito de Ferrín (2018) de *retroalimentação dogmática* que se refere a tentativa de produzir uma narrativa em continuidade retroativa que sugere que certa tradição religiosa é mais antiga do que de fato é, de maneira que possa transmitir uma sensação de ser mais verdadeira, mais original.

É importante reafirmar esse ponto porque os dados históricos demonstram que o judaísmo como conhecemos hoje não é tão antigo quanto a narrativa bíblica parece sugerir. O que parece mais coerente é que nessa época anterior ao exílio babilônico ainda não se poderia falar de uma teologia judaica, mas talvez de um *protojudaísmo*. É provável que o judaísmo tenha inclusive ganhado força e reforçado sua identidade coletiva justamente após esse contato e contágio com outros deuses na Babilônia, sobretudo Marduk de quem parece ter assumido características em uma simbiose criativa (Ferrín, 2018).

Mas voltando às narrativas bíblicas, nos deparamos agora com a revolta dos Macabeus e a partir dela a escatologia vai tomando mais contornos apocalípticos, com promessas menos imediatistas e dirigida à um reino divino que poderia ser alcançado após o julgamento final (Silva, 2022).

A origem dessa escatologia apocalíptica não é um acordo entre os autores, mas três propostas de entendimento foram apresentadas: 1) que ela se desenvolveu a partir da escatologia pós-exílio, 2) que ela sofreu influência persa pelo Zoroastrismo, e 3) que ela é um desenvolvimento a partir da literatura sapiencial. Há ainda quem defenda que ela tenha surgido na influência desses três fatores em conjunto (Silva, 2022).

Enquanto no Antigo Testamento a questão da escatologia chega a ser quase periférica, no Novo Testamento ela se torna central na narrativa cristã de morte e ressurreição do messias, bem como a promessa de vida eterna (Rowland, 2008). Em Mateus (5-12) encontramos: “Alegrai-vos e exultai, porque grande será a vossa recompensa no reino dos céus.”

No caso na escatologia apocalíptica cristã, a salvação se daria em duas fases, na vinda do messias e em seu retorno no final dos tempos quando viria para julgar os vivos e os mortos. À princípio se acreditava que o final dos tempos seria em breve, mas como ele não chegava, surgiu uma questão: após a morte individual e antes do dia do juízo coletivo, era preciso entender qual seria o destino da alma (Silva, 2022).

À semelhança do que é descrito em 4 Esdras, um apocalipse judaico composto em finais do século I E.C., no Apocalipse de Paulo, um apócrifo gnóstico composto no início do século V E.C., é feita uma descrição do espaço e da condição em que, as almas aguardam a ressurreição e o julgamento final (Silva, 2022, p. 302).

Surge ainda mais adiante uma outra ideia, a de apocatástase, cujo mais influente precursor foi o Orígenes de Alexandria (185-254). Segundo essa proposta, a salvação estaria ao alcance de todos, mesmo daqueles que por ora haviam sido condenados. Tudo dependia de que esses últimos se purificassem através dos castigos ou através da intercessão. Mas é no século XII que surge a noção de purgatório, um lugar intermediário entre o céu e o inferno onde as almas a ele destinadas passariam por purificações a fim de alcançarem a salvação (Silva, 2022).

Desde a Idade Média, uma outra característica da escatologia cristã é a teologia do desterro, a noção de que a vida terrena é provisória e lugar de castigos e provas como consequência do pecado original. A vida terrena não teria valor em si já que é um lugar de exílio, um lugar a que teríamos sido destinados após a expulsão do paraíso edílico. O verdadeiro valor estaria no reino de Deus:

Ao longo da Idade Média, sob a influência da teologia agostiniana do pecado original, se havia construído a imagem da existência terrena como exílio, onde se sonhava com a volta para o paraíso, do qual os primeiros pais da humanidade haviam sido expulsos em consequência do pecado (Azzi, 2004, p.306).

Silva (2022) discute que essa noção de salvação/condenação traz implicações importantes para a conduta dos fiéis. Em primeiro lugar, por induzir o fiel a seguir uma vida regrada afim de alcançar a salvação e evitar a punição e, em segundo lugar, pela possibilidade de se regenerar, mesmo após ter cometido graves pecados. Tendo assim uma forte potência para o controle social. Segundo Fiorenza e Galvin (1997b), a escatologia católica sofre consideráveis mudanças

a partir do Concílio Vaticano II adquirindo maior enfoque na promessa do reino de Deus:

Ao focalizar sobre o reino vindouro de Deus, a escatologia contemporânea enfatiza fortemente a dimensão comunitária de nossa esperança, e contempla a esperança para o indivíduo no contexto da esperança comunitária. Ademais, esse enfoque no reino de Deus também significa que a escatologia não se preocupa só com o que se encontra além da morte e fora da história, embora nossa esperança cristã, certamente, possua uma dimensão transcendente (Fiorenza; Galvin, 1997b, p.444-45).

1.3. Resignificação da Páscoa no Cristianismo

O mistério pascal ocupa um lugar de centralidade nos ritos litúrgicos desde o Antigo Testamento, representando a conexão entre o humano e o divino. Mas é no Novo Testamento que se evidencia sua relação com ideia de morte e ressurreição de Jesus Cristo. A fé cristã se baseia na ideia de que o Filho de Deus teria encarnado na pessoa de Jesus, morrido e vencido a morte pela ressurreição (Bogaz; Hansen, 2015). Embora na época da revolta dos Macabeus (167 a 164 AEC) já tivesse surgido a crença na ressurreição (a ideia de que Deus poderia trazer de volta à vida os fiéis falecidos), é realmente com a morte de Jesus que essa crença ganha maior força e escala (Bowker, 1995, p.77).

Na perspectiva cristã, dado que o Cristo é o Alfa e o Ômega, o início e o fim (conforme liturgia da Páscoa magnificamente expressa), a integridade e a experiência-limite são radicalmente transformadas. Por dois mil anos os membros das comunidades cristãs ponderaram o significado do mistério pascal de tal forma que suas próprias vidas e mortes puderam ter significado (Fiorenza; Galvin, 1997b, p.334).

Theissen (2009, p.67) defende a tese de que nos primórdios do cristianismo é através do mistério pascal que Jesus ganha evidência como divindade no contexto da fé judaica, é através da narrativa pascal que ele teria sido transcendentalizado. A lógica de um Deus distante dos humanos é invertida pelo mito do Filho de Deus encarnado e sujeito às condições humanas.

Jesus teria sido uma figura carismática que suscitava em seus seguidores a crença de sua imbricação em uma esperança salvífica. Ao ser crucificado, os fiéis teriam experimentado a frustração de sua fé, mas através da crença nas aparições pascais o cenário se inverte. Jesus passa a ocupar não mais o lugar do subjugado, mas daquele que teria vencido a morte. Mais poderoso do que seus algozes, o que ao mesmo tempo favorece a sua elevação ao patamar de

divindade e as “reivindicações de autoridade nas comunidades primitivas cristãs” (Theissen, 2009, p.76).

O mistério pascal apresenta o seguinte paradoxo: “Cristo ressuscitou porque é divino. Cristo pôde morrer porque era também verdadeira e plenamente humano” (Walls, 2008, p.26, tradução nossa)⁸. É essa dupla natureza que favorece as condições para a esperança cristã da vida eterna, da possibilidade de superação da realidade da morte.

Os primeiros cristãos, porém, colocaram o próprio Jesus no centro de seu universo religioso de sinais, em seus hinos e orações entronizaram-no à direita de Deus e, com isso, lançaram as bases para a separação entre cristianismo e judaísmo (Theissen, 2009, p.67).

Com base na proposta dessa dissertação é importante salientar que conforme afirmam Bogaz e Hansen (2015), o mistério pascal é intensamente retomado na ocasião do Concílio Vaticano II. A intenção da Igreja era a de que ele voltasse a ser central na vida dos cristãos: “A revalorização desse mistério é uma das mais importantes conquistas do Concílio Vaticano II, considerando especialmente o Documento sobre a Liturgia, que é a Constituição Sacrosanctum Concilium” (Bogaz; Hansen, 2015, p. 635).

O mistério pascal teria a propriedade de levar o fiel a reconhecer Deus, se aproximar dele e a possibilidade de superar a morte pela iniciação na vida eterna. Os ritos cristãos, sobretudo a Eucaristia, reviveriam e atualizariam a ressurreição de Cristo, fazendo com que os fiéis pudessem participar ativamente do mistério (Bogaz; Hansen, 2015).

1.4. O purgatório e a tradição de rezar pelos mortos

Já em 2Mc pode se encontrar um trecho que corrobora com a ideia de que mesmo no contexto do cristianismo primitivo já se tinha a crença de que seria possível rezar pelos mortos a fim de livrá-los do pecado (Nocke, 2012c, p.381). Mas as devoções e culto às almas do purgatório se estabelecem mesmo a partir da Idade Média como uma forma que os fiéis tinham de pedir a intercessão pela

⁸ Original em inglês; “Christ is risen because he is divine. Christ could die because he was also truly and fully human.”

alma de seus parentes e amigos defuntos a fim de que pudessem se purificar e alcançar a salvação (Azzi, 2004, p.299).

Pois, se não esperasse que os soldados caídos haviam de ressuscitar, teria sido supérfluo e insensato orar pelos mortos. Considerando ele, porém, que belíssima recompensa está reservada aos que morrem piedosamente, seu sentimento foi santo e piedoso. Eis por que mandou oferecer aquele sacrifício pelos mortos, para eu ficassem livres do seu pecado (2 Macabeus 12,44-45)

Na era moderna, em decorrência do deslocamento da questão escatológica para o enfoque individual surge a indagação sobre o que se passaria entre a morte do indivíduo e o juízo final. Nesse contexto o interesse se volta para a jornada do morto desde sua morte até o final dos tempos (Nocke, 2012c, p.392-393).

Em sua obra *O Nascimento do Purgatório*, Le Goff (2017) aborda a questão partindo de civilizações e religiões que antecederam o surgimento do cristianismo e que parecem ter exercido grande influência na conceituação cristã do mundo pós-morte em seu suposto aspecto geográfico. Na primeira parte do livro o autor discute sobre as influências culturais e teológicas que acredita terem colaborado para construção da crença no purgatório.

Como precursores da crença cristã em um lugar de purificação dos pecados, evidenciam-se Agostinho (354-430) e Gregório o Grande (540-604). Le Goff os considera como sendo os pais do purgatório. As ideias de Agostinho sobre o destino daqueles que não são totalmente bons (santos) nem totalmente maus (ímpios) são elemento essencial para a crença em um lugar intermediário no além entre o céu e o inferno: “Para que o purgatório nasça é preciso que a noção de intermediário adquira consistência, torne-se uma boa ideia para os homens da Idade Média (Le Goff, 2017, p. 18).”

Já em Gregório o Grande se observa a descrição mais concreta de uma certa geografia do mundo pós-morte com a crença na existência do que seria um inferno inferior e um superior. Além disso, algumas das histórias que Gregório escreve remetem tanto à ideia de purgação dos pecados, quanto à de sufrágio pelos mortos (Le Goff, 2017, p.135-146).

Segundo Silva (2022, p.303), a crença no purgatório surge a partir do século XII. O purgatório seria uma espécie espaço entre o céu e o inferno para onde iriam as almas que passariam por um processo de purificação de seus pecados para

que depois pudessem ascender ao paraíso. Nocke (2012c, p. 397) afirma que essa purificação poderia se dar através de penitências realizadas durante a vida ou no sofrimento pós-morte. Nesse contexto, a tradição de rezar pelos mortos tinha como objetivo interceder pelos falecidos diante de Deus.

Le Goff afirma que entre os primeiros cristãos já era presente a crença na eficácia da prática de se rezar pelos mortos, mas só mais tarde ela passa a se relacionar com a intenção de purificação das almas após a morte. Em Agostinho, por exemplo, essas ideias permanecem separadas. Acontece que essa ideia de que os vivos poderiam ter algum tipo de efeito sobre o mundo dos mortos também acaba se apresentando como uma oportunidade de poder para a Igreja (Le Goff, 2017, p.25):

Ela afirma seu direito (parcial) sobre as almas do purgatório como membros da Igreja militante, priorizando o foro eclesiástico em detrimento do foro divino, detentor da justiça no além, no entanto. Poder espiritual, mas também muito simplesmente, como se verá, lucro financeiro de que se beneficiarão mais do que outros os irmãos das ordens mendicantes, propagandistas ardentes da nova crença. O “infernai” sistema das indulgências encontrará nelas finalmente um poderoso alimento (Le Goff, 2017, p. 26).

Quanto ao tema da salvação, como já foi apresentado anteriormente, em Orígenes evidencia-se a ideia de apocatástase, a crença da salvação universal através da purificação após a morte. Nesse sentido, as possíveis punições após a morte teriam a função de purificar todos os humanos de seus pecados e assim prepará-los para a salvação. Já Agostinho defendia a ideia de que a salvação não seria alcançada por todos, na verdade, acreditava que muito poucos seriam salvos. Tomás de Aquino (1225-1274) já é mais otimista quanto a expectativa de quantas seriam as pessoas salvas, mas ainda assim parte da ideia de um desfecho duplo para a humanidade, alguns seriam salvos, outros iriam para o inferno (Nocke, 2012c).

Por ocasião da reforma protestante, os reformadores já haviam questionado a doutrina do purgatório, e mais recentemente há uma mudança também na concepção católica. O purgatório deixa de ser considerado de maneira literal como um lugar para onde iriam as almas pecadoras e passa a ser considerado figurativamente como experiência vivida pelo sujeito. Além disso, a compreensão de que a noção de tempo seria diferente no pós-morte, faz com que esse tempo intermediário entre morte e juízo final seja relativizado. Nesse contexto, o sentido

de rezar pelos mortos estaria mais relacionado ao apoio amoroso dedicado a eles (Nocke, 2012c).

Além disso, Nocke (2012c) destaca que outro sentido para se rezar pelos mortos se relaciona com o aspecto da comunhão entre os fiéis que se estenderia mesmo após o falecimento, a comunhão entre vivos e mortos. No caso dos funerais, o rito também intenta encomendar a alma do fiel à Deus, suplicando para que ele tenha auxílio espiritual em sua passagem. Sobre isso, Pereira (2013) afirma que: (...) ao rezar pelos mortos, estamos manifestando aquilo que professamos quando rezamos o Credo, ou seja, que cremos na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne e na vida eterna” (p.2705).

Em resumo, a tradição de rezar pelos mortos na religião católica tem como ênfase a comunhão entre os fiéis (mesmo os falecidos), o apoio diante do sofrimento da purificação, o perdão dos pecados e a salvação. Fica também evidente que a noção de purgatório tem se tornado mais figurativa do que literal.

1.5. Sacramentos católicos e o tema da morte

Segundo Fiorenza e Galvin (1997b), os sacramentos são entendidos pela Igreja Católica como a maneira como Deus se comunica com os homens e os prepara para compreenderem a mensagem da salvação e adentrarem no mistério pascal. Eles afirmam que:

Liturgia é termo mais abrangente do que sacramento e refere-se à totalidade de ações e palavras de louvor e agradecimento que a igreja oferece a Deus. Os sacramentos são palavras-ações altamente focalizadas nesse contexto litúrgico mais amplo (Fiorenza; Galvin, 1997b, p.246).

Nesse sentido, como aponta Nocke (2012a), o sacramento na teologia católica é compreendido como a maneira como Deus se torna corporalmente experimentável. Mas para deixar mais clara a diferença entre as celebrações católicas em geral e aquelas que são sacramentais, Nocke (2012a) aponta para que os sacramentos são aquelas manifestações litúrgicas do Novo Testamento que são consideradas centrais para a Igreja, são assim consideradas como tendo maior grau de importância.

“(...) sacramentos são celebrações da comunidade eclesial, orientadas na pregação de Jesus Cristo, nas quais é apresentada corporalmente a salvadora e transformadora dispensação de Deus, imitada em comunicativa atividade lúdica, em palavras e gestos e, desse modo, recebida em fé (Nocke, 2012a, p.202-3).”

No entanto, já faz algumas décadas que vem diminuindo o número de católicos que participam dos sacramentos em vários países europeus. Um dos fatores dessa diminuição parece ter relação com uma mudança de enfoque sobre o tema da salvação, antes muito projetado para o pós-morte e hoje aparentemente mais voltado para a vida terrena individual e o destino da humanidade. Como os sacramentos estavam muitas vezes associados com a possibilidade de salvação em uma vida após a morte, essa mudança na concepção de salvação pode ter afetado a relação dos fiéis com os sacramentos (Nocke, 2012a).

Para a teologia católica são sete os sacramentos (batismo, crisma, eucaristia, penitência, unção dos enfermos, ordem e matrimônio), mas dois deles acabam sendo os principais: o batismo e a eucaristia (Nocke, 2012b). Nessa sessão iremos abordar mais especificamente alguns dos sacramentos que mais se associam ao tema da morte e cuja compreensão pode servir melhor ao nosso objeto de estudo. São eles: batismo, eucaristia, e unção dos enfermos.

Outro tema que retomaremos adiante é o de que na ocasião do Concílio Vaticano II houve um movimento importante de convidar a comunidade a assumir um papel mais ativo na celebração das liturgias (Fiorenza; Galvin, 1997b). Por essa razão, alguns desses sacramentos hoje podem ser ministrados por fiéis não ordenados, mas que fizeram formação correspondente.

1.5.1. Batismo

Do ponto de vista da teologia católica, historicamente o batismo foi considerado como a iniciação do fiel e, por assim dizer, aquilo que lhe tornaria habilitado a participar do mistério pascal da morte e ressurreição de Cristo (Fiorenza; Galvin, 1997b). Os ritos de purificação já eram comuns em Israel, mas é no decorrer da história pós-exílica até a época de Jesus que eles passam a ter maior importância. O exemplo mais aproximado da noção de batismo cristão é o caso de João Batista, profeta que anunciava “o juízo escatológico de Deus a ser esperado para breve e em face disso conclama a uma conversão radical e ao ‘batismo de conversão para perdão dos pecados’ (Nocke, 2012b, p.208).

A narrativa bíblica relata o batismo de Jesus por João, o que segundo Nocke (2012b) pode ser interpretado como a determinação de Jesus quanto a esperança do final dos tempos, bem como sua solidariedade para com o povo na espera da salvação. No entanto, o batismo cristão só aparece nos textos bíblicos nitidamente após as passagens sobre a ressurreição de Jesus. Podemos dizer que, o batismo cristão tem um sentido de conversão, perdão dos pecados e a possibilidade de se alcançar a vida eterna conforme a promessa de Cristo ressuscitado.

Nocke (2012b) discorre sobre as mudanças do batismo desde a época do cristianismo primitivo até as épocas atuais. No início as conversões se davam de maneira individual e exigiam um grande esforço do candidato ao batismo, esse deveria fazer mudanças substanciais em sua forma de vida.

A partir do século II já é possível se observar um esforço da Igreja de preparar o fiel para tal iniciação e a partir do século III esse processo se torna mais exigente com uma formação que levava em torno de três anos (Fiorenza; Galvin, 1997b).

Após a virada constantiniana⁹ (século IV), a Igreja e o Estado se associam e o batismo passa a ter maior ênfase na iniciação ao mistério de Cristo. Já na Idade Média, acontece o domínio de povos inteiros que passam por conversões compulsórias. Nesse momento, o batismo perde a ênfase mistagógica¹⁰ e se evidenciam os fatores de dominação. Na ocasião do Concílio de Trento (1545-1563) a ênfase dada é na noção de pecado original, ou seja, a ideia de que todos já nascemos pecadores (Nocke, 2012b).

Sob a influência de Agostinho no século V temos uma mudança substancial na compreensão sobre o batismo. Segundo o que ele propunha, ao nascer, toda criança já era detentora do pecado original e na ocasião de seu batismo receberia o perdão (Fiorenza; Galvin, 1997b).

A discussão sobre o batismo de crianças se estende até que se torna parcialmente resolvida por uma solução intermediária: as crianças podem ser batizadas, mas o batismo não é mais compreendido como iniciação única. Após

⁹ Com a ascensão do Imperador Constantino, Igreja e Estado passam a se associar.

¹⁰ Iniciação nos mistérios.

o batismo o fiel precisará passar por outro sacramento afim de adentrar nos mistérios pascais: a confirmação (crisma) (Fiorenza; Galvin, 1997b).

Com o Concílio Vaticano II, há um retorno à antiga teologia batismal com ênfase na questão escatológica e na pertença a comunidade. Ou seja, o batismo representaria um rito de iniciação para uma comunidade salvífica. Além disso, uma das mudanças desse concílio é que, em uma tentativa de adaptação à modernidade, há uma preocupação com a questão ecumênica. Nesse sentido surge a crença de que é possível a salvação também fora da Igreja. O batismo seria um elemento mediador, mas os fatores essenciais para a salvação seriam a comunhão com Deus e o amor ao próximo (Nocke, 2012b).

1.5.2. Eucaristia

A eucaristia é o segundo sacramento mais importante na Igreja Católica e durante esse ato de comunhão, os cristãos vivenciam o mistério pascal, ou dito de outra forma, vivenciam a memória da história de Jesus desde seu nascimento, morte, ressurreição e ascensão. No entanto esse é um dos sacramentos que mais sofreu mudanças no decorrer da história da Igreja. Após o Concílio Vaticano II, inclusive, observa-se uma tendência ecumênica e a flexibilização ao acesso a comunhão eucarística (Nocke, 2012b).

A liturgia encontra seu ponto alto na celebração da Eucaristia, que faz memorial – mais que memória – do mistério pascal e se transforma no sacramento da comunhão eclesial. A eucaristia visibiliza e realiza o que somos: Igreja (Libânio, 2005, p.162)

No caso específico dessa pesquisa em que se pretende investigar o tema a morte e ritos fúnebres é importa observar o que defende Bowker:

(...) a última ceia de Jesus com seus discípulos e o tempo depois dela, no Getsêmani, são registrados de tal maneira que tornam inequivocamente claro o tema de sua morte voluntária e não evitada. Daí por que a compreensão cristã sobre a morte começa, não na crucifixão, mas na eucaristia (Bowker, 1995, p.102).

Segundo Fiorenza e Galvin (1997b), os relatos bíblicos sobre a última ceia de Jesus sempre foram objeto de grande importância para a teologia cristã e a eles foram dedicados esforços de reconstrução histórica com o intuito de se compreender como realmente o evento poderia ter acontecido. Mesmo diante de achados que contradiziam certas passagens bíblicas sobre a ceia, o ritual não enfraqueceu, mas tomou outra forma com ênfase em seu significado.

Devido a essas imagens históricas, o significado das palavras reais “este é meu corpo” e “este é o meu sangue” (qualquer seja a redação na qual elas ocorram) é esclarecido. Elas significam a dupla auto-entrega de Jesus, por meio de uma ele dá a si mesmo ao Pai pela humanidade e por meio da outra ele dá a si mesmo aos discípulos na mesa da ceia como um modo de partilhar nas primícias (Fiorenza; Galvin, 1997b, p.346).

Segundo Nocke (2012b), já era possível observar, ainda no século I, a separação da refeição normal daquela que seria o ato eucarístico da comunhão do pão e do vinho. No século II surgem requisitos que se não fossem atingidos pelo fiel o colocavam em uma condição em que poderia assistir à celebração, mas não poderia comungar.

Com o Império de Constantino e a nova posição de privilégio que o Cristianismo alcançou, a Celebração Eucarística passa a se dar na basílica imperial e como culto público. Na Idade Média, torna-se muito presente a discussão quanto a transubstanciação do pão e do vinho. Durante o ato eucarístico eles de fato se transformariam materialmente no corpo e sangue de Cristo, ou os cristãos deveriam entender a celebração de maneira simbólica/espiritual? No Concílio de Trento, por exemplo, se defendeu a ideia de transubstanciação eucarística tida de maneira literal (Nocke, 2012b).

No caso do Concílio Vaticano II, nosso objeto de estudo aqui, o que se observa foi uma mudança ao ampliar o caráter de presença de Cristo também para os demais sacramentos, pregações e reuniões da comunidade, não somente para o ato eucarístico (Nocke, 2012b).

1.5.3. Extrema-unção ou Unção dos Enfermos

A noção de extrema-unção ou unção dos enfermos sofreu mudanças no decorrer da história da Igreja e Fiorenza e Galvin (1997b) descrevem essas transformações em três fases:

- **Fase 1 (até o século VIII):** unção com óleo bento daqueles que não estiverem em penitência canônica com o intuito de lhes restaurar a saúde.
- **Fase 2 (começa no início da Idade Média):** com o arrefecimento da penitência canônica, o sacramento era realizado muitas vezes pela ocasião do arrependimento do fiel no leito de morte. Por essa razão, com

o tempo ele passou a ser chamado de extrema-unção e realizado como uma preparação para a morte.

- **Fase 3 (promovida pelo Concílio Vaticano II):** há uma ressignificação da morte e do sofrimento. Antes considerados como punição, passam a ser entendidos dentro da perspectiva do mistério pascal (morte e ressurreição de Cristo). “Os enfermos não são curados para seus fins particulares mas para cumprir seu papel na missão mais ampla da igreja no mundo.” (Fiorenza; Galvin,1997b, p.333).

Assim sendo, depois do Concílio Vaticano II o nome do sacramento mudou de extrema-unção para unção dos enfermos. Ao invés de ser um sacramento para o momento da morte com ênfase no perdão dos pecados; torna-se um sacramento para ajudar o fiel diante de uma doença grave não só para o perdão dos pecados, mas também para a cura do corpo, da alma e do espírito (Nocke, 2012b).

1.6. Contexto para o surgimento do Concílio Vaticano II

Nessa sessão será apresentado um breve histórico dos concílios da Igreja Católica, com ênfase no Concílio Vaticano II e nos dois últimos Concílios que o antecederam. A intenção é contextualizar os documentos que serão analisados a seguir de maneira que se possa ter um ponto de referência para compreender as mudanças que aconteceram na ocasião do último Concílio.

Assim como entre os hebreus havia os Sinédrios e entre os romanos o Senado, também entre os cristãos mais antigos constituíram-se conselhos que reuniam autoridades eclesiais a fim de que tomassem importantes decisões sobre os rumos da doutrina cristã. Tais encontros, os assim chamados concílios, não tinham uma regularidade programada, mas eram realizados diante de certas demandas. Justamente por isso, é possível correlacionar os concílios com fases importantes da Igreja (Alberigo, 1993, p.11).

A figura do concílio apareceu quando a comunidade cristã começou a sofrer crises de consenso em torno de alguma doutrina ou de alguma prática; em termos weberianos, quando o carisma começou a ser rotinizado, já não tinha a força consensual espontânea nem na força da palavra do líder ou dos líderes da primeira geração. E para o estabelecimento do consenso já não bastava a experiência da salvação

vivenciada pela comunidade, agora distante de seu nascedouro original. Era necessário, então, que a razão entrasse em cena para esclarecer, fundamentar e definir o que devia ser aceito como bom e verdadeiro pela comunidade de fé, de modo a ser fiel às suas origens e a preservar vivo o carisma que daí recebera (Passos, 2014, p.8).

Desde Terturiano (160-220), o termo Concílio já passa a ser utilizado no contexto cristão para descrever um modelo de assembleia que herda muitos elementos da assembleia do Império Romano, bem como se baseia na justificação bíblica da ekklésia (comunidade de Cristo). Os Concílios se tornam parte constitutiva da tradição cristã na busca por consenso em assuntos considerados relevantes para a Igreja. Por essa razão, conhecê-los é em grande parte também conhecer a história da Igreja na sua delimitação teológica, na construção de seus dogmas e em sua adaptação às demandas sociais (Passos, 2020).

Acredita-se que os Concílios tenham tido sua origem em reuniões realizadas entre presbíteros por volta do século II afim de nomear novos bispos para a comunidade local e com o tempo teriam se transformado no modelo hoje reconhecido como assembleia conciliar (Alberigo, 1993, p.11).

É importante ressaltar que o estabelecimento de consensos tem uma função importante na manutenção de grupos afim de que eles não venham a se dissolver com o tempo. No caso da Igreja, o consenso que se busca geralmente se dirige tanto ao aspecto doutrinário/interpretativo quando disciplinar/prático. Esse seria o objetivo dos Concílios, deliberar em assembleia sobre assuntos que podem colocar em risco a coesão do sistema e a preservação do que o grupo considera como verdades. Do ponto de vista sociológico, a busca por esse consenso formal se relaciona com o processo de institucionalização da religião e os concílios representam a racionalização interna de certo corpo religioso de maneira a garantir sua continuidade histórica (Passos, 2020).

No caso do presente trabalho, nos interessará compreender esse diálogo da Igreja com as demandas da modernidade especificamente no que concerne aos temas da morte e dos ritos fúnebres na ocasião do Concílio Vaticano II. De que maneira as tendências da modernidade de apagamento do tema da morte foram recebidas pela Igreja? Como o Concílio abordou a temática da finitude da vida e que implicações psicológicas e sociais essa abordagem pode ter na vida dos fiéis?

Na história de Igreja Católica temos de início os Concílios regionais (pré-nícenos) e mais adiante os Concílios gerais, também chamados de ecumênicos que totalizam 21. Segundo Jedin (1961) temos:

- Os 8 primeiros Concílios ecumênicos da antiguidade foram convocados por Imperadores romanos. São eles: Concílio em Nicéia (325); Concílio de Constantinopla (381 EC); Concílio de Éfeso (431); Concílio de Calcedônia (451); Segundo Concílio de Constantinopla (553); Terceiro Concílio de Constantinopla (680-681); Segundo Concílio de Nicéia (787); Quarto Concílio de Constantinopla (869-870).
- Os 7 Concílios que se deram na Alta Idade Média, considerados como Concílios Papais (sem a convocação dos Imperadores). São eles: Primeiro Concílio de Latrão (1123); Segundo Concílio de Latrão (1139); Terceiro Concílio de Latrão (1179); Quarto Concílio de Latrão (1215); Primeiro Concílio de Lyon (1245); Segundo Concílio de Lyon (1274); Concílio de Vienne (1311).
- Os 4 Concílios que partem do desejo da restauração da unidade da Igreja e a crítica sobre o poder do papa acima do Concílio. Havia no ar a ideia de que se o Papa fosse além de sua competência, seria possível recorrer a um Concílio Geral. São eles: Concílio de Costança (1414-1418); Concílio de Basiléia-Ferrara-Florença (1431-1445); Quinto Concílio de Latrão (1512-1517); Concílio de Trento (1545-1563).
- E por fim temos os dois últimos Concílios que representam respostas da Igreja às questões da modernidade: o Concílio Vaticano I (1869-1870) e o Vaticano II (1962-65).

Como o objetivo dessa dissertação não é o aprofundamento no tema geral dos Concílios, iremos nos deter um pouco mais nos dois Concílios que antecederam o Vaticano II (Tridentino e Vaticano I) com o intuito de contextualizar o ambiente em que ele surge.

Na ocasião do Concílio tridentino, a Igreja estava preocupada com a tendência dos fiéis de uma busca religiosa que se dirigia para a satisfação de suas necessidades pessoais, o que dava uma conotação de mais preocupação com coisas da carne do que coisas do espírito. A intenção da Igreja com o Concílio

de Trento era produzir uma mudança da religião antes voltada para as necessidades das pessoas para uma religião voltada para a salvação/condenação eterna. Nesse período “O medo do pecado e do inferno atravessou as pregações e especialmente as missões populares” (Libânio, 2005, p. 174).

Nesse sentido, a Igreja se utilizou de três meios para a recepção do Concílio tridentino: “(...) o bom exemplo, a força psicológica do medo, implementado pela culpabilização das consciências diante dos pecados e pela ameaça dos castigos eternos, e a eficácia no uso do poder econômico e político.” (Libânio, 2005, p.174).

Depois de Trento (1545-63), temos uma janela de três séculos até o Concílio Vaticano I (1869-70). Nesse meio tempo, temos alguns eventos que vão favorecer a apresentação do Concílio Vaticano I. São eles: o surgimento do movimento iluminista em 1685, a Revolução Francesa em 1789 (com a crescente separação entre Estado e Igreja) e a eleição do papa Pio IX em 1846 (conhecido por sua luta contra a laicidade e o racionalismo). O papa Pio IX tem especialmente relevância para o Concílio Vaticano I, já que muitas de suas encíclicas serviram de base para as discussões conciliares posteriores (Souza; Gonçalves, 2013).

Além disso, antes do Concílio Vaticano I temos o surgimento de algumas escolas de pensamento que servirão de base para as reflexões presentes no concílio. São elas o: idealismo moralista, idealismo romântico, racionalismo teológico e fideísmo (oposição ao racionalismo teológico). O que é importante ressaltar aqui é que o evento do Concílio aconteceu em um certo contexto histórico, mas as ideias nele discutidas já vinham sendo debatidas no âmbito social e religioso (Souza; Gonçalves, 2013).

Surge então, em 1869, o Concílio Vaticano I que teve como objetivos principais a afirmação da fé cristã e da autoridade do papa, ou dito de outra forma: “(...) realizar contra o racionalismo teórico e prático do século XIX o mesmo que o Concílio de Trento havia feito contra o protestantismo (Souza; Gonçalves, 2013, p. 66).

Em 1870 o Concílio foi interrompido por razão da Guerra Franco-prussiana. Oficialmente ele não foi dado como encerrado, mas nunca foi retomado. Seu resultado acabou sendo o da afirmação da relação entre fé e razão, primado da jurisdição do papa e a proclamação do dogma da infalibilidade papal (ex cathedra, ou seja, por razão de seu título e de sua inspiração pelo Espírito Santo) (Souza; Gonçalves, 2013).

Nas décadas que antecederam o Concílio Vaticano II, temos o pontificado de Pio XII (1939 a 1958) que foi considerado o último que mantinha uma postura contrária à modernidade. Embora, como afirmam Souza e Gonçalves (2013), Pio XII já tinha a intuição de que grandes mudanças estavam para acontecer no mundo e que a Igreja precisaria se adaptar a elas.

O papa que sucedeu a Pio XII foi João XXIII (ocupou o pontificado de 1958 a 1963), o papa que convocou o Concílio Vaticano II. O contexto em que isso ocorre é, segundo Souza e Gonçalves (2013) marcado por impasses “entre cristianismo e modernidade, religião e ateísmo, fé e razão” (p.113). Ainda também entre capitalismo e socialismo, positivismo e filosofias de vida. É um período de pós-guerras e o enfrentamento de regimes totalitários e a emergência das discussões sobre direitos humanos. As discussões sobre razão e fé já eram presentes no Vaticano I e se mantem no Vaticano II.

Antes de começarmos a discutir propriamente sobre os documentos, algumas observações sobre as mudanças promovidas pelo Vaticano II apontadas por Libânio (2005) serão apresentadas no sentido de facilitar a leitura dos documentos. Primeiro é importante observar que muito do que é discutido no concílio acaba tendo um sentido de “desconstrução da identidade tridentina” (p.175). Ou seja, algumas das decisões tomadas no Concílio Vaticano II contrariam decisões tomadas no Concílio de Trento (e do Vaticano I).

O caminho intermediário entre os dois Concílios Vaticanos possui uma variedade contextual que se inicia com a efervescência de uma nova consciência política moderna, passando pela crise modernista, por duas guerras mundiais, pela emergência dos nacionalismos que exigiram da Igreja e da teologia novas posturas condizentes aos desafios emergentes da realidade histórica (Souza; Gonçalves, 2013, p.16)

Nesses quase cem anos que separam o Concílio Vaticano I do Vaticano II temos um aumento de consciência política, bem como a necessidade da Igreja de se posicionar diante do horror das guerras e das emergências nacionalistas.

No caso do Concílio Vaticano II, há uma tendência de considerar a história da salvação articulada com a história humana e um abandono da tipificação dos pecados. O Espírito estaria presente em todos os lugares e a Igreja seria não o lugar para a salvação, mas o sinal da salvação. Por sua consideração ecumênica, estende a salvação como possibilidade para todos e embora a Igreja esteja imbricada no caminho da salvação, não é o caminho único. Há aqui o indicativo de um pluralismo salvífico (Libânio, 2005).

Além disso Deus se revelaria na história da salvação solidário aos direitos humanos. Há a mudança de uma teologia dogmática para uma teologia hermenêutica que leva em consideração as necessidades dos sujeitos modernos e os significados que eles atribuem a fé, ou dito de outra forma, como a teologia incide na vida humana concreta. “O ser humano é considerado em sua totalidade: corpo e alma, coração e consciência, inteligência, vontade e espírito” (Libânio, 2005, p.132).

Sobre os ritos, o que se observa é uma tendência de simplificação e clareza dos símbolos, já que o foco é na inteligibilidade e na compreensibilidade desses para que os fiéis possam participar mais ativamente (Libânio, 2005).

Outra tendência que Libânio (2005) aponta e que poderemos encontrar bem nitidamente nos documentos do Vaticano II é quanto à ênfase na esperança da salvação pelo mistério pascal, o que remete ao tema do presente trabalho e retomaremos adiante. É também importante salientar a importância da mudança na tendência observada quanto ao papel do leigo nas decisões e atividades da Igreja. O Concílio fala da Igreja como o povo de Deus e enfatiza positivamente a importância da laicidade. Se antes o clero ocupava uma posição de mais santidade e poder, agora o leigo também se vê como portador do mesmo potencial para a santidade embora o realize de outra maneira (Libânio, 2005).

Libânio (2005) também considera que apesar das mudanças ocorridas no Vaticano II, muitos assuntos ficaram sem solução. Ele afirma que na tentativa de desmontar estruturas dos Concílios anteriores (Trento e Vaticano I) que não se

adaptaram bem a modernidade, acabou sendo um Concílio sem um corpo muito bem definido.

O programa pastoral do Vaticano II de abertura ao mundo em rápidas transformações, ecumênico, de diálogo com as Igrejas cristãs, inter-religioso diante das outras religiões põe-nos em contínuo processo. Essa situação gera certa insegurança e permite surtos conservadores e até mesmo fundamentalistas, impedindo a implementação do modelo eclesiológico Vaticano II. Corre-se o risco de manter o paradigma anterior com modificações adaptadas, maquiado, mas, na realidade profunda, persistindo o mesmo em sua estrutura mental (Libânio, 2005, p.176-77).

Como já apresentado anteriormente, os documentos do Concílio Vaticano II são divididos em constituições (4), declarações (3) e decretos (9). São eles:

- **Constituições (4):** *Dei Verbum* (Sobre a Revelação Divina), *Lumen Gentium* (Sobre a Igreja), *Sacrosanctum Concilium* (Sobre a Sagrada Liturgia), *Gaudium et Spes* (Sobre a Igreja no Mundo Atual).
- **Declarações (3):** *Gravissimum Educationis* (Sobre a Educação Cristã), *Nostra Aetate* (Sobre a Igreja e as Religiões Não-Cristãs), *Dignitatis Humanae* (Sobre a Liberdade Religiosa).
- **Decretos (9):** *Ad Gentes* (Sobre a Atividade Missionária da Igreja), *Orientalium Ecclesiarum* (Sobre as Igrejas Orientais Católicas), *Presbyterorum Ordinis* (Sobre o Ministério e a Vida dos Sacerdotes), *Apostolicam Actuositatem* (Sobre o Apostolado dos Leigos), *Optatam Totius* (Sobre a Formação Sacerdotal), *Perfectae Caritatis* (Sobre a Conveniente Renovação da Vida Religiosa), *Christus Dominus* (Sobre o Múnus Pastoral dos Bispos da Igreja), *Unitatis Redintegratio* (Sobre o Ecumenismo), *Inter Mirifica* (Sobre os Meios de Comunicação Social).

Em resumo, nesse capítulo começamos com uma breve revisão histórica sobre o surgimento da crença na vida após a morte e na possibilidade de salvação através de Cristo. Enfatizamos que no contexto judaico-cristão a condição mortal da humanidade é entendida como sendo consequência da desobediência perante Deus (pecado original). Quanto ao aspecto soteriológico afirmamos que nas origens do monoteísmo judaico-cristão já se observa a salvação entendida como sendo por um caminho único.

Discutimos também sobre como a crença na salvação foi se transformando. No contexto judaico a aliança era entendida como sendo apenas entre Deus e o povo judeu. Já no cristianismo a possibilidade de salvação se universaliza.

Quanto à questão escatológica, vimos que no Antigo Testamento ela não é tão evidente. É só no relato sobre a Revolta dos Macabeus que a narrativa bíblica vai tomando contornos mais apocalípticos. Já no Novo Testamento a escatologia passa a ter um papel central.

Como o tema do mistério pascal é central no Concílio Vaticano II, fizemos uma apresentação sobre o significado da Pascoa no contexto cristão, evidenciando a ideia apresentada por Theisen (2009, p. 67) de que é através do mistério pascal que a figura de Cristo é transcendentalizada e ganha relevância no contexto judaico.

Apresentamos nesse capítulo também um breve histórico sobre a crença no purgatório desde o seu surgimento no século XII. Discutimos inclusive sobre como após a revolta protestante ele passa a adquirir um sentido mais figurativo do que literal. Nessa mesma parte do capítulo abordamos a temática sobre a crença em se rezar pela alma dos mortos, que será retomada na análise dos documentos.

O tema dos sacramentos foi considerado igualmente importante para essa dissertação. Isso porque, como evidenciado por Bowker (1995, p. 102): “a compreensão cristã sobre a morte começa, não na crucifixão, mas na eucaristia”. Enfatizamos aqui os três sacramentos que foram considerados como mais relevantes para a análise: o batismo, a eucaristia e a unção dos enfermos.

Por fim, na última parte do capítulo apresentamos uma breve contextualização do Concílio Vaticano II. Nesse sentido vale salientar a importância de compreender minimamente o que foram os dois concílios anteriores (Trento e Vaticano I) para a análise que foi realizada nessa pesquisa. Enquanto no Concílio de Trento a ênfase é no medo da condenação eterna, no Vaticano I é enfatizada a afirmação da fé cristã em oposição ao ateísmo, bem como a defesa da autoridade do papa.

2. MORTE E RITOS FÚNEBRES SOB A ÓTICA PSICOLÓGICA E ANTROPOLÓGICA

Nesse capítulo iremos tecer um entendimento sobre concepções de morte e o papel dos ritos fúnebres pelo ponto de vista da Ciência da Religião, partindo de duas de suas disciplinas auxiliares: a psicologia e a antropologia. A discussão nesse tópico pretende evidenciar a importância da temática da morte na interface com a religião em suas implicações sociais, pessoais e políticas.

Segundo Franco (2000, p.18), é comum que se encontre nas culturas mitos que digam respeito à imortalidade. Esse anseio humano certas vezes tenta se realizar literalmente (prolongamento da vida, mumificação, crença na vida após a morte), em outras vezes simbolicamente (feitos que ficam para a história, perpetuação dos genes). E pensando na interface com a religião, ela afirma:

Do ponto de vista individual, as tentativas de domínio da morte, ou seja, da negação da mortalidade, muitas vezes encontram apoio em crenças religiosas que retratam a morte como uma passagem, um estado transitório e não a cessação da vida. Esta última concepção provoca o surgimento de fortes defesas, uma vez que sem elas seria impossível imaginar qualquer espécie de futuro (Franco, 2000, p.17).

Essa afirmação evidencia que as crenças religiosas podem exercer um importante papel no enfrentamento do sofrimento diante da morte. Além disso, Bowker (1995) aponta que as concepções que temos acerca da morte afetam a nossa percepção moral, ética, estética e política. Ele ainda afirma que é comum que se pense que: “(...) a religião oferece paraísos compensadores para aqueles que não conseguem encarar as realidades da morte e do esquecimento” (p.16). Walls (2008) ainda evidencia que as determinadas crenças escatológicas que concorrem entre si no seio da sociedade são muitas vezes as raízes de conflitos culturais, políticos e sociais.

Já Franco (2000, p.18) afirma que essas concepções são multifacetadas. O indivíduo compreende a morte de acordo com seu arcabouço cultural, seu desenvolvimento psicológico, sua base familiar, suas crenças religiosas, entre outros fatores. Em seu livro, *Tabu da Morte*, Rodrigues (2016) defende que a morte não se dá apenas em sua dimensão física/biológica, ela tem uma implicação social, é sentida como uma “vazio interacional”. E nesse sentido, a comunidade precisa de explicações que possam propiciar sua manutenção

mesmo diante do vazio deixado pelo ente falecido. É possível encontrar nas mais diversas culturas, representações consoladoras sobre a morte. O autor cita algumas delas: “morte-passagem, morte-libertação, convívio-eterno-com-o-criador, aniquilamento-no-nada-que-é-tudo, ressurreição, reencarnação, metempsicose, possessão, permanência-através-dos-descendentes, morte fecunda... (Rodrigues, 2016, p.39).”

Outro fator importante a ser considerado é quanto ao que Bowker (1995, p.32) afirma: “(...) os costumes e crenças em relação à morte em sociedades particulares naturalmente mudam, mas tal mudança geralmente provoca considerável resistência conservadora.” Segundo ele as concepções sobre a morte tendem a ser estáveis na comunidade, gerando grande desconforto diante da possibilidade de mudança ao que Ariès parece concordar quando afirma:

Como muitos outros fatos de mentalidade que se situam em um longo período, a atitude diante da morte pode parecer quase imóvel através de períodos muito longos de tempo. (...) Entretanto, em certos momentos intervêm mudanças, frequentemente lentas, por vezes despercebidas, hoje mais rápidas e mais conscientes. A dificuldade para o historiador está em ser sensível às mudanças e, ao mesmo tempo, em não se deixar obcecado por elas, nem esquecer as grandes inércias que reduzem as dimensões reais das inovações' (Ariès, 2012, p.31).

Outro autor que também irá corroborar com a ideia de que há fatores relativamente estáveis nas concepções de morte é o antropólogo francês Godelier (2017). No livro que organiza intitulado *Sobre a Morte: invariantes culturais e práticas sociais*, o autor conta com a colaboração de outros 13 especialistas que investigam como diferentes culturas lidam com o tema da morte.

Na introdução do livro, Godelier destaca alguns achados nas 14 culturas investigadas (Grécia Antiga, Roma Antiga, mundo judaico, Islã, Idade Média cristã, China, Índia, povo Tai budista, Uzbequistão, povo Ticuna da Amazônia, povo Miranha da Amazônia, povo Baruya da Melanésia, povo Sulka da Melanésia e Ngaatjatjarra da Austrália) que se mostram semelhantes. Ele denomina esses achados como invariantes comuns: “Invariantes são esquemas de pensamento aos quais se encontram associadas normas de conduta, práticas e instituições que prolongam esses esquemas e extraem deles seu sentido (Godelier, 2017, p. 13).”

As invariantes que ele enumera são oito, e puderam ser encontradas em todas as culturas investigadas no livro. Essas invariantes são concepções sobre o que é a morte, o que acontece com o morto e que procedimentos devem ser seguidos. Tais ideias invariantes sobre a morte são (Godelier, 2017, p.35-36):

1. A morte não é o final da vida;
2. A morte não se opõe à vida, mas sim ao nascimento;
3. Um ou mais elementos que se separam do corpo no momento da morte continuam em nova forma de existência;
4. Esse ou esses elementos são invisíveis e muitas vezes são chamados de alma ou espírito;
5. Existem prescrições sobre como lidar com o moribundo que devem ser seguidas pelos familiares antes que sua morte se confirme;
6. Existem prescrições que precisam ser seguidas sobre como lidar com corpo do morto (ritos funerários);
7. Há a prática de guardar o luto seguido por aqueles que apresenta relações de parentesco ou de proximidade com o morto;
8. Após a morte, a(s) alma(s) do morto se dirige à outro lugar onde continuará com outra forma de existência.

Já Ariès, apesar de afirmar que existem “grandes inércias que reduzem as dimensões reais das inovações (2012, p.31)”; traça uma trajetória sobre a história da morte no ocidente desde a antiguidade até a época moderna, evidenciando as intensas mudanças ocorridas nos últimos tempos. Rodrigues (2016, p.163-165) aponta que nas últimas décadas do século XX, observa-se uma tendência geral de grandes transformações na maneira de se lidar com morte e na execução de ritos fúnebres. Em resumo, os rituais têm se tornado mais sucintos e sem grande comoção social. A expressão da tristeza fica reservada ao espaço privado, sob a égide de se evitar que ela possa causar mal-estar na comunidade.

Ariès (2012) faz uma importante análise histórica da morte no Ocidente enfatizando as mudanças ocorridas nos últimos anos. Ele afirma que na antiguidade a morte era encarada como familiar e aceita como processo natural da vida e o moribundo era cercado pela comunidade, o padre seguia em cortejo para a casa do enfermo afim de lhe oferecer a última comunhão (viático) e

qualquer passante que avistasse o movimento poderia juntar-se a ele. Essa é uma tendência que teria prevalecido até o século XIX.

Mas é importante salientar que Elias (1995)¹¹ critica tal descrição, o que considera como uma visão romanceada. Segundo ele, Ariès teria se baseado demasiadamente nos épicos medievais que, influenciados pelo romantismo, apresentavam uma tendência idealista. Elias afirma que a morte era um fato público, a visão de corpos em decomposição era comum, mas não acredita que ela acontecesse da forma serena e natural que Ariès sugere. Pelo contrário, nos Estados feudais, por exemplo, o sujeito comum estava constantemente diante do perigo da morte, era uma sociedade extremamente instável e não havia recursos para aliviar o sofrimento, o que fazia com que morte provavelmente acontecesse com intensa agonia.

Além disso, o próprio Ariès (2012, p.146) destaca que no contexto da Idade Média o medo do inferno era altamente propagado pela Igreja Católica. Essa noção de que se poderia ser punido por seus pecados deve ter causado nos fiéis um medo terrível diante da morte. O que nos leva a acreditar que a morte era possivelmente mais familiar, acontecia na companhia de outras pessoas (o que poderia trazer algum conforto), mas também era muito mais dolorosa e assustadora.

Ariès (2012, p.53) afirma que na antiguidade, o moribundo esperava por sua morte em seu quarto rodeado por familiares, amigos, padre e médico, em uma cerimônia pública que qualquer um poderia assistir. Findado o processo, os cadáveres eram conduzidos para sepulturas em lugares distantes da cidade, onde a comunidade iria oferecer suas homenagens para garantir que os mortos, apaziguados que estariam, não voltassem.

Ariès (2012, p. 179-180) ainda afirma que durante o primeiro milênio, não se acreditava que após o falecimento a alma se separaria do corpo. A morte era entendida como uma espécie de “misterioso sono” (p.180). Justamente por isso

¹¹ Em sua obra **The Loneliness of the Dying**, Norbert Elias apresenta uma perspectiva evolucionista que enfatiza estágios civilizatórios da humanidade. Porém suas críticas à obra de Ariès bem como suas descrições sobre as mudanças que o tema da morte sofreu no decorrer dos anos nos é interessante. Mas fica enfatizado aqui que essa dissertação não parte das mesmas premissas de Elias que sugerem uma espécie de darwinismo social.

era essencial que o corpo fosse preservado em um local seguro enquanto esperasse pelo dia da ressurreição. Ele afirma que essa crença só muda por volta do século XII quando “acreditou-se que com a morte, a alma deixava o corpo e que esta era logo submetida a um juízo particular, sem esperar pelo final dos tempos.” (Ariès, 2012, p. 180).

Na Idade Média há uma grande mudança em relação aos procedimentos fúnebres. Os defuntos passam a ser confiados à Igreja que endereçaria seus corpos. Não havia uma preocupação quanto ao local de sepultamento, só se esperava que fosse feito em terreno sagrado e, de preferência, próximo aos santos (Ariès, 2012, p.46).

Essa tendência a buscar ser enterrado próximo aos santos tinha como base a crença de que assim seria protegido tanto no momento da morte, como na vida *post mortem*. E ao serem enterrados dentro de terreno sagrado, a crença era a de que poderiam ter mais chances de alcançar o reino dos céus (Azzi, 2004, p.296).

A partir dos séculos XIV e XVII acontece uma mudança de mentalidade, os familiares passam a se preocupar com o local de sepultamento de seus mortos e surge um desejo de visitar o túmulo do ente querido, não mais no sentido de evitar seu retorno, mas de honrá-lo e memorá-lo. Soma-se a isso o fato de que a partir da segunda metade do século XVIII o acúmulo de cadáveres nas igrejas passou a se tornar um problema, seja pelos odores exalados nos dias mais quentes, por questões sanitárias, seja por não honrarem adequadamente os mortos. Passa a ser comum o desejo de que os entes queridos sejam sepultados em lugar que possam ser visitados, em espaços exclusivos para a família, em sepulturas individualizadas (Ariès, 2012, p.76-77).

Uma outra mudança observada é sobre a vivência do luto. Ariès (2012, p.73) afirma que desde o século XII ocorreu um processo de ritualização que oferecia ao enlutado que vivesse seu sofrimento dentro de parâmetros bem estabelecidos, com duração preestabelecida. Assim ele poderia expressar suas emoções, mas de maneira delimitada, evitando que vivesse um excesso da dor. Já a partir do século XIX, essa ritualização perdeu a força, fazendo com que o

indivíduo em luto ficasse à mercê de sua dor sem parâmetros claros, em uma espécie de efusão histérica.

Em resumo, fica evidente que depois da segunda metade século XIX, mudanças mais intensas começam a aparecer na maneira como a sociedade lida com a morte. Tais mudanças repercutem em conflitos culturais e políticos, influenciam a maneira como são vividos os lutos tanto do ponto de vista pessoal como coletivo e, além disso, tem implicações na solidão imposta aos moribundos. Ariès (2012, p.84-98) apresenta alguns fatores que parecem favorecer tais transformações. São eles:

- Uma tendência de preservar o enfermo do sofrimento de saber sobre seu real estado e sua proximidade com a morte.
- Deslocamento do lugar da morte, agora ocorrendo predominantemente nos hospitais com assistência da equipe médica.
- Os médicos passam a ser os personagens centrais do evento, o enfermo perde sua autonomia perante a própria morte.
- Os rituais perdem sua carga dramática e demonstrar demasiada tristeza suscita incômodo. É como se a emoção intensa demonstrada pudesse perturbar a felicidade dos demais.
- A morte passa a ser vista também em seus aspectos comerciais.

Já Elias (1985) aponta como sendo fatores propiciadores do afastamento da morte na sociedade atual:

- Os avanços da medicina na prevenção e tratamento de doenças: aumento na expectativa de vida;
- A pacificação interna das sociedades;
- A supressão higiênica como herança das epidemias (morte vista como algo contagioso);
- A tendência ao individualismo fomentada pelo renascimento;
- A busca pelo prolongamento da vida individual (busca pela imortalidade).

Maranhão (1987) evidencia que aproximadamente desde a década de 1930 é possível se observar um relaxamento da censura em relação ao sexo, muito presente até então. E, enquanto isso, observa-se um movimento contrário em

relação ao tema da morte que vai se tornando cada vez mais reprimido. O motivo que Maranhão ele acreditava estar no cerne desse giro interpretativo sobre a morte é a sociedade industrial capitalista cujos valores enfatizam a necessidade de produção: um moribundo ou corpo morto não produz, e mesmo alguém que fique enlutado por tempo demais, também atrapalha a dinâmica da indústria.

Diante dessas mudanças o que aponta Ariès (2012, p.88) é que a interdição do luto parece exercer um papel destrutivo, como é o caso do aumento da mortalidade de viúvos e viúvas após um ano da morte do parceiro em comparação com épocas anteriores.

Nesse sentido, os ritos desempenham um papel central mesmo diante das demandas de manutenção da vida social, seja na conservação de tradições ou em sua transformação. Os ritos incluem e/ou excluem, hierarquizam os papéis dos sujeitos na comunidade, reafirmam identidades, potencializam capacidades individuais e coletivas, explicitam tensões políticas e relações de poder. Em suma, os ritos organizam a vida social (Vilhena, 2013).

E quais seriam as consequências de uma desritualização do luto e ademais a impossibilidade de expressão do sofrimento em comunidade? E qual o papel dos ritos religiosos no contexto da morte? Esses são alguns assuntos que se pretende discutir no transcorrer desse trabalho. O que diferencia os ritos em geral dos ritos religiosos, nosso tema aqui? Para essa pergunta, Vilhena (2013) responde:

O diferencial entre ritos religiosos e extrarreligiosos reside não tanto nas formalidades que os configuram ou nos sujeitos que deles participam, mas, sobretudo, no conteúdo e significado atribuídos aos primeiros. São eles forjados no interior de sistemas de crenças com conotação religiosa, em diversas graduações espontâneas ou institucionalizadas, sistematizadas ou difusas, praticadas por especialistas religiosos ou pessoas comuns (Vilhena, 2013, p.514).

Como podemos observar, evidencia-se o papel do significado atribuído pelos sujeitos que executam o ritual, sobretudo quando se referenciam a realidades metaempíricas. Para o entendimento dos ritos religiosos, Vilhena (2013) defende que eles:

(...) somente podem ser compreendidos em vista de suas complexas relações com tempos sociais, onde atuam fatores geográficos, econômicos, políticos, relações sociais, costumes, mentalidades, valores, imaginários, sistemas interpretativos (p.521-22).

Nesse sentido, se torna imprescindível que se faça uma compreensão sobre os temas aqui propostos à luz dos contextos sociais, políticos e históricos em que se encontram.

Van Gennep (2013) ao apresentar sua teoria sobre os ritos de passagem, “cerimônias que acompanham a passagem de uma situação a outra (p.29)”, os classifica em três fases: ritos de separação, de margem e de agregação. Nos primeiros o indivíduo (ou grupo) é separado da situação anterior, nos segundos passa por um momento limiar de indiferenciação e nos últimos é integrado a um novo estado. No caso dos ritos fúnebres, ele percebeu que os ritos de separação tendem a ser mais simples, enquanto os de margem são mais longos e complexos:

Durante o luto os vivos e o morto constituem uma sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos, de um lado, e o mundo dos mortos, de outro, da qual os vivos saem mais ou menos rapidamente conforme fossem mais estreitamente aparentados ao morto. (...) Durante o luto a vida social fica suspensa para todos quantos são atingidos por ele e por um tempo tanto maior: 1º) quanto o vínculo social com o morto é mais estreito (viúvos, parentes); 2º) quanto mais elevada era a situação social do morto (Van Gennep, 2013, p.129).

Van Gannep (2013) afirma que enquanto os rituais costumam ter como um de seus objetivos inserir o morto ao mundo dos mortos, também intentam inserir novamente os sobreviventes no mundo dos vivos após esse período de margem onde a normalidade cotidiana fica em suspensão. E ainda evidencia que: “(...) de todos os ritos funerários aqueles que agregam o morto ao mundo dos mortos são os mais elaborados e a eles é que se atribui a maior importância.” (p.128).

Mas também insiste que, nesse contexto fúnebre, “(...) os ritos de margem têm maior duração e complexidade que chega às vezes a lhes dar uma espécie de autonomia.” (Van Gennep, 2013, p.128). Ele afirma que durante o período de luto é como se vivos e mortos fizessem parte de uma condição especial, para os vivos é como se a vida cotidiana ficasse temporariamente suspensa, enquanto por outro lado os mortos seriam inseridos no mundo além: “A viagem para o outro mundo e a entrada admitem uma série de ritos de passagem, cujos detalhes dependem da distância e da topografia deste mundo.” (p.133). A compreensão sobre esse período intermediário de suspensão da ordem comum chamada de *liminaridade* (ou margem) por Van Gennep (2013) é ampliada pelo conceito de *communitas* de Turner (2013).

Turner (2013) define *communitas* como comunhão pouco ou nada estruturada que se dá durante os períodos de margem, onde há um processo de submissão aos que estão conduzindo o ritual. Se antes a sociedade se encontrava de maneira mais estruturada, após os ritos de separação há um esmorecimento das posições hierárquicas e status social, é um estado de maior indiferenciação onde valores pessoais e culturais podem ser repensados. Os participantes tornam-se submissos à autoridade da comunidade total que Turner descreve como sendo “(...) a depositária da gama completa dos valores da cultura, normas, atitudes, sentimentos e relações.” (Turner, 2013, p.104).

Segundo Giovanetti (2016), o ser humano tem como necessidade fundamental dar sentido para as experiências que vive, principalmente para aquelas que causam mais sofrimento. Em seu ponto de vista, diante de um sofrimento tão visceral como é o causado pela morte, a religião desempenharia um papel importante de significar a dor, já que a maioria das religiões aponta para a existência de uma continuidade da vida após a morte.

A morte provoca uma espécie de vazio relacional tanto nos indivíduos quanto na sociedade já que a morte do outro também evoca a possibilidade da minha própria. Nos rituais fúnebres os sentimentos são ritualizados e têm como função a transformação do sofrimento em esperança, acolhendo principalmente aqueles que mais foram atingidos pela perda (Rodrigues, 2006).

Godelier (2017, p.21) afirma que diante da morte a sociedade se depara com duas tarefas a serem cumpridas: a de dar um destino para o corpo e por outro lado separar o morto do mundo dos vivos. Em muitas culturas os ritos fúnebres tinham o papel de garantir que o espírito do morto não voltaria para perturbar os vivos.

No caso dos ritos fúnebres, podemos observar representações coletivas sobre a morte (e seus significados) que através dos rituais demarcam períodos de luto, assinalam o momento de se voltar à normalidade e ajudam na manutenção da estrutura social após a perda (Pereira, 2013).

Já Torres (2022, p.473) afirma que funerais religiosos tem uma função diante da perplexidade que é ocasionada pela experiência da morte do outro. Os ritos

fúnebres ajudam a apaziguar a experiência e reestabelecer a ordem social que havia sido perturbada pelo evento da morte de um de seus membros.

Franco (2000, p.64-69) defende que o luto tem impactos tanto individuais como efeitos na estrutura familiar e para que possa ser curado, precisa de atenção dedicada. Ela afirma que o processo de cura se baseia tanto na aceitação da realidade da morte ocorrida, como na elaboração das emoções associadas a perda além do endereçamento de outros problemas correlacionados (p.20).

Com base em sua experiência com pacientes enlutados, Parkes (1998) traça alguns pontos que deveriam ser considerados pelos religiosos no acolhimento dos fiéis que perderam um ente querido:

O religioso deveria também estar preparado para mostrar sua aceitação do pesar e, em especial, das manifestações de raiva contra Deus e contra os seres humanos. Não ajudará em nada se ele devolver essa raiva, se pretender abafar emoções com dogmas, ou o sofrimento com tranquilizações exuberantes (p.221).

O luto pode acontecer de maneira saudável ou patológica, o que não quer dizer que um luto bem elaborado também não apresentará um grande sofrimento durante o processo. Embora possa haver variações individuais, é comum que o luto passe pelas seguintes fases: entorpecimento; anseio e protesto; desespero; recuperação e restituição (Franco, 2000, p.36-39).

Nessa pesquisa o tema da morte e dos ritos fúnebres foi investigado a partir de três perspectivas teóricas que serão melhor apresentadas a seguir. Através na noção de Individuação de Jung serão investigadas as maneiras como as orientações da Igreja no Vaticano II podem influenciar a maneira como o indivíduo lida com o tema da morte (aspecto psicológico). Por meio da noção de pureza/perigo de Douglas serão investigadas o manejo proposto pelos documentos estudados para a condução dos ritos fúnebres (aspecto antropológico). E com base na noção de *communitas* de Turner, serão analisadas as implicações possíveis do discurso da Igreja no Vaticano II no que se refere ao estado liminar.

2.1. Noção de Individuação de Carl Gustav Jung

No decorrer dessa sessão serão citados dois conceitos junguianos: *ego* e *Self* que convencionalmente são traduzidos para o português como: eu e Si-mesmo. Na redação desse trabalho optou-se por usar as versões *ego* e *Self*. Porém alguns dos livros que foram utilizados fazem a tradução dos termos, então pode ser que em algumas citações seja possível encontrar as versões: eu e Si-mesmo.

Para compreendermos a noção de Individuação de Jung é importante compreendermos sua noção de Ego e Self, ou ainda o que é chamado de eixo ego-Self. Enquanto o ego (Eu) é a maneira como se denomina o centro da consciência, o Self (Si-mesmo) seria o centro da personalidade como um todo. Como afirma Edinger (2020):

O Si-mesmo é o centro ordenador e unificador da psique total (consciente e inconsciente), assim como o ego é o centro da personalidade consciente. Ou dito de outra maneira, o ego é a sede da identidade subjetiva, ao passo que o Si-mesmo é a sede da identidade objetiva. O Si-mesmo constitui, por conseguinte, a autoridade psíquica suprema, mantendo o ego submetido ao seu domínio. O Si-mesmo é descrito de forma mais simples como a divindade empírica interna e equivale à imago Dei (Edinger, 2020, p.19).

De acordo com a perspectiva junguiana, entre esses dois centros existe uma conexão, uma estrutura essencial para o funcionamento da psique: o eixo ego-Self. Embora Jung tenha partido de uma noção de Self no curso da vida adulta, outros autores como Erich Neumann e Michael Fordham se dedicaram ao estudo do papel desse eixo desde a infância (Edinger, 2020, p.20).

Fordham (2005, p.36) afirma que a dinâmica de integração e desintegração do Self estaria na base da formação da consciência e do ego infantil. Ou seja, o Self como centro organizador da psique já estaria presente mesmo antes do ego ser formado. Esse estágio inicial do Self é o que ele chama de: “(...) estado inicial de integridade - o Self primário - a partir do qual o amadurecimento pode prosseguir.” (p.136, tradução nossa)¹².

Segundo afirma Edinger (2020), entre os psicólogos analíticos é comum o entendimento do desenvolvimento da personalidade da seguinte forma: “(...) fase anterior à idade adulta - separação entre o ego e o Si-mesmo; idade adulta -

¹² Original em inglês: “(...) initial state of wholeness—the primary self—from which maturation can proceed.”

reunião entre o ego e o Si-mesmo” (p.21). Mas o autor também pondera que embora essa proposição seja em parte verdadeira, quando pensamos nas observações empíricas de casos reais de psicologia infantil e psicoterapia de adultos é mais adequado falarmos de um modelo circular:

O processo de alternância entre união ego-Si-mesmo e a separação ego-Si-mesmo parece ocorrer de forma contínua ao longo da vida do indivíduo, tanto na infância quanto na maturidade. Na verdade, essa fórmula cíclica (ou melhor, em forma espiral) parece exprimir o processo básico de desenvolvimento da psicologia do nascimento à morte (Edinger, 2020, p.21).

Nesse sentido, o ego emerge e no desenrolar do processo de desenvolvimento do sujeito, vai se diferenciando do Self em um processo dialético. Por fim, idealmente alcançaria um estado de relativa separação do Self. Segundo a tese de Edinger:

(...) o desenvolvimento psicológico se caracteriza pela existência de dois processos simultâneos: de um lado, a progressiva separação entre ego e Si-mesmo; de outro, o aparecimento cada vez mais claro, na consciência, do eixo ego-Si-mesmo (Edinger, 2020, p.23).

Segundo esse modelo, o Self estaria presente desde o início e sua relação com o ego pode ser pensado idealmente em 4 fases. À princípio o ego só existe em potencialidade, depois ele emerge e começa a se diferenciar, mas ainda de maneira rudimentar com forte identificação como Self. Em um terceiro estágio há uma maior separação entre ego e Self, ainda que se mantenha alguma identificação residual. Por fim, a quarta fase que seria um estágio ideal nunca alcançado plenamente: “Ela representa um estado de total separação entre ego e Self, assim como uma completa consciência do eixo ego-Si-mesmo” (Edinger, 2020, p.22).

Nas fases iniciais Edinger (2020, p.23-24) caracteriza os estágios como sendo de inflação (demasiada identificação do ego com o Si-mesmo) e de alienação (demasiada separação entre ego e Si-mesmo). A individuação seria idealmente a superação desses dois estágios extremados e a obtenção de uma posição intermediária.

Então podemos entender que em um processo de desenvolvimento saudável, o ego nasce e vai cada vez mais adquirindo consistência, de tal forma que em um estado de maior diferenciação em relação ao Self, ele também vá adquirindo a

consciência dos aspectos de si que foram renegados no caminho. Idealmente assumindo a percepção desse eixo ego-Self.

Jung (2011, § 11) definiu o processo de individuação como sendo uma espécie de caminho de transformação e de desenvolvimento da personalidade que respeita as características individuais do sujeito. Nesse sentido, o trabalho de um psicoterapeuta junguiano deve sempre considerar com seriedade as resistências que o paciente apresenta, já que muitas vezes elas representam aquele fator que se sacrificado erroneamente pode levar a uma perda significativa na estrutura da personalidade do paciente.

Nesse processo de desenvolvimento individual, é essencial a consideração dos aspectos inconscientes já que esses representam conteúdos compensatórios ou complementares à atitude consciente do indivíduo. Ou seja, reconhecer tanto as demandas do ego quanto às do Self, aquelas que emergem em sonhos, fantasias e/ou situações de descontroles emocionais convergem para a expressão de aspectos do indivíduo que foram desconsiderados de sua atitude consciente, mas fazem jus à realidade de seus instintos (Jung, 2011, §12). Mas é importante salientar que também há riscos para a estrutura psicológica do paciente diante do confronto com as imagens inconscientes.

Quando as partes inconscientes da personalidade se tornam conscientes, produz-se não só uma assimilação delas à personalidade do eu, anteriormente existente, como sobretudo uma transformação desta última. (...) De modo geral, o eu é um complexo fortemente estruturado que, por estar fortemente ligado à consciência e à sua continuidade, não pode ser facilmente alterado, sob pena de enfrentar sérias perturbações patológicas. (...) Se, porém, a estrutura do complexo do eu é bastante forte para resistir ao assalto dos conteúdos inconscientes, sem que se afrouxe desastrosamente sua contextura, a assimilação pode ocorrer (Jung, 2013b, §430).

Em resumo, para que os conteúdos do inconsciente possam ser assimilados à consciência de maneira saudável e proveitosa é importante que essa esteja fortalecida, isso porque o inconsciente traz justamente o contraponto da atitude consciente fazendo com que o indivíduo seja confrontado com aspectos de si que lhe são altamente desconfortáveis. Para um ego frágil, o confronto com essas imagens pode ser destruturante.

Para compreendermos melhor o processo de individuação é importante considerar que de acordo com a teoria junguiana, existe uma dimensão humana

que é comum a toda a espécie: a psique arquetípica. Ela é formada por diversos padrões e imagens universais (os arquétipos), sendo que há um entre esses padrões que ocupa uma função central: o arquétipo do Si-mesmo ou Self. Como já dito acima, assim como o ego é considerado o organizador da psique consciente, o Self é o centro organizador da psique como um todo (Edinger, 2020, p.19-20).

Então enquanto o ego é o responsável pela formação da consciência em seu relativo estado de independência em relação ao inconsciente, o Self é o responsável por guiar o processo de individuação. Enquanto o Ego busca coerência e coesão suprimindo conteúdos que gerem contradição, o Self busca a totalidade forçando a assimilação de conteúdos inconscientes mesmo que sejam absolutamente indesejáveis ou ofereçam oposição à atitude consciente.

Em um processo de desenvolvimento saudável o ego passa por momentos heroicos de inflação que acabam sendo interrompidos por rejeições e frustrações. Tais frustrações levam o sujeito a um estado de alienação, há um rompimento da conexão do Self que leva o sujeito a se sentir inseguro e despotencializado. Nessa posição o ego é sujeito à necessidade de arrependimento da posição inflada de maneira que possa ser restituído do contato com o Si-mesmo. Essa reconexão com o Self por sua vez pode gerar outras inflações (Edinger, 2020). Esse ciclo continua de maneira que o ego do sujeito consiga progressivamente adquirir maior autonomia em relação ao Self, mas sem perder a conexão com ele, dito de outra forma, o sujeito sente-se conectado com seus instintos e tendências inconscientes, mas suas atitudes na vida não são dominadas por eles, há uma consciente mediação feita pelo ego.

Podemos entender o processo de individuação como um caminho de desenvolvimento humano que respeita e se guia pelas predisposições individuais do sujeito. Nesse processo, o indivíduo se confronta com as imagens que emergem do seu inconsciente de maneira a assimilá-las o melhor possível à sua atitude consciente. Assim, o indivíduo se torna mais coerente com seus instintos e por isso menos susceptível à “assaltos” do próprio inconsciente.

À primeira vista pode-se supor que o processo de individuação teria um caráter egocêntrico e individualista, mas não o é, pelo contrário. Ao se tornar mais

consciente de sua natureza mais completa o sujeito se torna menos susceptível a descontroles e mais livre para tomar suas decisões conscientemente. Além disso, ao se desenvolver em sintonia com suas predisposições, poderá oferecer a sociedade suas melhores qualidades (Jung, 2013a, § 266-270). Quando a relação se dá de maneira saudável, a atividade inconsciente é “coordenada com a consciência, numa relação compensadora (Jung, 2013a, §204)”.

Jaffé (1980) afirma que Jung compreendia a individuação não só como um processo de desenvolvimento para a vida, mas também como uma psicologia do envelhecimento e uma preparação para a morte. Ela afirma: “(...) a alma inconsciente conhece a morte; e quem prestar atenção nos sonhos ficará preparado para a morte muitos anos antes de morrer (Jaffé, 1980, p.13)”. Uma vida vivida em mais sintonia com o inconsciente em que o ego se abstém do total controle poderia reservar uma morte mais tranquila do ponto de vista emocional. Isso porque elevado ao extremo, a morte pode ser entendida também como um desapego final do ego diante das “imagens arcaicas impressas na alma (Jaffé, 1980, p.14)”, ou dito de outra forma, diante das imagens do inconsciente coletivo.

Em uma carta à esposa do falecido James Oppenheim (escritor *American Types*, obra baseada nos tipos psicológicos de Jung), Jung afirma:

Há um ano ouvi de um amigo a notícia da morte repentina de Mr. Oppenheim. É verdade que tal morte e tal sofrimento parecem descabidos quando se considera esta vida como apogeu de toda a existência. Conheci muitas pessoas que morreram quando haviam realizado tudo que eram capazes de fazer. Nesse caso, a medida de sua vida estava plena, tudo realizado, não sobrando mais nada (Jung, 2018, p.143).

Já diante da experiência do luto pela perda dos entes queridos, faz parte do simbolismo da individuação a assimilação dos aspectos de si antes projetados nas pessoas que faleceram em busca de maior totalidade da personalidade (Jaffé, 1980). Ou seja, no momento da perda aqueles aspectos do nosso inconsciente que antes eram comodamente negados e atribuídos ao outro, são forçosamente arrancados da projeção e precisarão ser assimilados à nossa personalidade. Tal feito pode representar potencial criativo para o amadurecimento do enlutado.

Mas de que maneira o tema da individuação também pode se relacionar com a temática da religião? Na obra *A Prática da Psicoterapia* (2011), Jung defende

que as religiões funcionam muitas vezes como uma espécie de psicoterapia ao dar suporte para que o sujeito consiga lidar com o sofrimento. Além disso, ao defender a noção de inconsciente coletivo, Jung fala sobre a dimensão mitológica da psique, aquela que é comum a toda espécie humana e tende a produzir um especial fascínio quando acessada (Jung, 2011, §18-20). Jung afirma que: “(...) as religiões são os sistemas mais antigos de cura dos sofrimentos psíquicos (Jung, 2012, §1057)”.

Retomando às noções de inflação e alienação, Edinger (2020, p.84-85) afirma que na tradição cristã existem mecanismos que atuam de modo a proteger o sujeito de um estado inflado. Ele entende que a própria noção de pecado pode ser compreendida como sintoma de inflação, que ao ser devidamente confessado e purificado se alivia. Por outro lado, assim como ocorre em outras religiões, há uma afirmação insistente sobre a conexão com a divindade, que muito comumente recebe a projeção do Self.

A religião constitui a melhor proteção coletiva disponível contra a inflação e a alienação. Pelo que sabemos, toda a sociedade apresenta essas categorias suprapessoais em seu ritual coletivo de vida. É bastante duvidoso que uma sociedade consiga sobreviver por qualquer período sem contar com algum sentimento comum, compartilhado, de consciência dessas categorias transpessoais (Edinger, 2020, p.85).

No entanto, quando o homem se relaciona com suas profundezas inconscientes apenas através do modelo coletivo, através das orientações de certa religião (por exemplo), ele perde a individualidade de sua experiência. Sem o encontro pessoal com o inconsciente que seria peça necessária para o seu desenvolvimento pessoal, o processo de individuação fica prejudicado (Edinger, 2020).

Em resumo, podemos entender que, como receptáculo da projeção do Self ou Si-mesmo, o modelo religioso tem papel importante na mediação das forças do inconsciente do coletivo. No entanto, se a religião não abre espaço de flexibilidade para as expressões pessoais de tais vivências, ou ainda se oferece um modelo que reprime aspectos vitais da psique do indivíduo, seu efeito pode ser danoso para o processo de individuação.

Enquanto funcionar de maneira adequada, a igreja protege a sociedade de toda inflação e de toda alienação disseminadas. (...). Embora estável, essa situação tem defeitos; o Si-mesmo ou imagem de Deus ainda é inconsciente, ou seja, não é reconhecido como entidade interna, de

caráter psíquico. Embora a comunidade de crentes esteja em relação harmoniosa, já que cada um dos seus membros compartilha com os demais de uma mesma projeção, essa harmonia é ilusória e até certo ponto espúria. Os indivíduos estarão, com relação à igreja, num estado de identificação coletiva ou de *participation mystique* e não terão estabelecido nenhuma relação exclusiva e individual com o Si-mesmo (Edinger, 2020, p. 86).

Tal compreensão que Jung apresenta sobre o papel das religiões no processo de enfrentamento do sofrimento e manejo do inconsciente coletivo, em muito se assemelha com um conceito apresentado pelo professor e pesquisador em psicologia da religião, Pargament, que manteve como enfoque de seus estudos tentar entender o papel da religião no processo de enfrentamento de situações adversas, ou dito de outra forma, no processo de *coping*, tema por ele discutido em *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* publicado em 1997. Após 10 anos, ele publicou um outro livro dando enfoque ao *coping* espiritual, maneiras de enfrentamento de situações adversas com base na espiritualidade, tida por ele como uma “(...) *legítima dimensão da experiência humana em si*.” (Pargament, 2007, p. xi, tradução nossa)¹³.

Segundo Pargament (2007), para muitas pessoas a busca pela espiritualidade é um dos mais frequentes caminhos utilizados diante do sofrimento e de situações ameaçadoras. Algumas maneiras de *coping* espiritual por ele descritos são: construção de significado espiritual; busca espiritual apoio e conexão; e purificação espiritual.

Sobre a primeira maneira, uma das premissas muito comuns é a de que a vida é justa e tem sentido; o que pode ser fortemente questionado diante de uma profunda crise. Mas é comum que em uma perspectiva espiritual o sofrimento seja considerado como tendo um significado maior ou como sendo um teste de fé, ainda que desconhecido por nós, o que pode dar ao fiel a possibilidade de manter a esperança e sua conexão com o sagrado (Pargament, 2007).

A segunda maneira de *coping* espiritual descrita por ele, podemos entender como sendo tanto aquele suporte oferecido pelo encontro com o sagrado, apoio do líder religioso, trabalhos feitos à serviço da comunidade religiosa, participação

¹³ Original em inglês: “(...) legitimate dimension of human experience in itself.”

em rituais, no suporte que pode vir dos outros membros da instituição religiosa, entre outras possibilidades (Pargament, 2007).

E por fim, sobre a terceira maneira de *coping*, Pargament (2007) afirma que a purificação espiritual é um caminho presente em muitas religiões como forma de demonstração de arrependimento e expurgo das falhas cometidas contra os valores em voga. Pode acontecer, por exemplo, como rituais de sacrifício ou ainda a confissão.

No caso da angústia diante da morte, perspectivas que prometem a imortalidade parecem oferecer um *coping* excepcionalmente positivo, um dado corroborado por pesquisas que tem como variáveis as crenças religiosas e a ansiedade perante a morte (Soenke; Landau; Greenberg, 2013).

De maneira semelhante, no ponto de vista da psicologia junguiana, o processo de desenvolvimento humano é compreendido não como busca irrefletida por um estado de eterna felicidade, mas sim pela busca de significado para as experiências e escolhas que o indivíduo toma na vida. Por essa razão, o sofrimento não é entendido necessariamente como fator patogênico, mas como inerente a condição humana e como importante motor de amadurecimento psicológico. Diante de situações de profundo sofrimento, muitas vezes é possível encontrar propósito e significado na vida (Hollis, 1998, p.9-11).

Nesse sentido, o fator patogênico ou a neurose, pode ser entendido como uma defesa psicológica diante da falta de sentido, como maneira que a psique encontra de evitar o sofrimento cuja significação não pôde ser encontrada. Ou dito de outra forma: “O enfermo procura aquilo que o empolgue e venha conferir, enfim, ao caos e à desordem de sua alma neurótica uma forma que tenha sentido” (Jung, 2012, § 498).

Quando pensamos na situação do sofrimento ocasionado pela proximidade com a morte ou ainda pela perda de um ente querido, qual seria o melhor manejo do ponto de vista da psicologia junguiana? Como apresentado anteriormente, o processo de individuação sugere o enfrentamento com os conteúdos de natureza inconsciente que emergem na consciência do indivíduo, mas por outro lado, diante de um sujeito que tenha um ego fragilizado o contato com o inconsciente pode ser altamente angustiante e desestruturador. Por essa razão,

em um processo psicoterapêutico é essencial que o profissional reconheça a condição emocional do paciente para seguir com o tratamento. Ora atuando no confronto com o inconsciente, ora no fortalecimento do ego.

Em um processo de elaboração do luto que se afine com o processo de individuação é necessário o confronto com a perda e com as demandas do inconsciente diante da ausência do outro, de tal maneira que o sujeito possa encontrar significado para o sofrimento e dar atenção aos chamados de mudança da própria personalidade.

Nesse presente trabalho, o conceito de *individuação* será utilizado para analisar o modelo de enfrentamento oficial (presente nos documentos do Vaticano II) da Igreja Católica diante do tema da morte, no sentido de refletir se tal modelo de enfrentamento condiz com um processo psicologicamente saudável de manejo do sofrimento que idealmente possa estar afinado com o processo de desenvolvimento da personalidade do sujeito (processo de individuação).

2.2. Noção de pureza/impureza ritual de Mary Douglas

Douglas (1966) define impureza como a desordem dentro de um certo sistema simbólico, como um elemento que perturba uma certa ordenação sistematizada de ideias já estabelecida. Assim sendo, ao eliminar ou reajustar o elemento que causa a confusão, é possível retomar a ordem.

Em seu livro *Pureza e Perigo*, Douglas (1966) argumenta que a noção de pureza presente nas sociedades tidas como mais evoluídas não é necessariamente higiênica e baseada em pressupostos sanitários e científicos; mas tem sim uma base simbólica. Defende ainda que nos rituais de pureza/impureza há uma reorganização das estruturas simbólicas de maneira a se reestabelecer a ordem.

Nesse sentido, a impureza representa um perigo e é essa noção de perigo que interdita o comportamento dos possíveis transgressores, exerce uma função coercitiva que protege alguns valores morais e define regras sociais específicas. A violação de tal ordem (contágio perigoso) acaba sendo considerada a causa dos males que assolam o indivíduo ou o grupo, tais como morte e doença

(Douglas, 1966, p.7). Mas os grupos também estão sujeitos a pressões que desafiam seu esforço de manter a coerência interna.

(...) me parece que as crenças relativas à separação, à purificação, à demarcação e ao castigo das transgressões tem como principal função sistemática uma experiência essencialmente desordenada. E só exagerando a diferença entre dentro e fora, por cima e por baixo, masculino e feminino, com e contra, que se cria uma aparência de ordem.” (Douglas, 1966, p.8).

Mas apesar de o controle da impureza/perigo ser uma maneira de proteger a sociedade da cisão e da desarmonia, Douglas (1996, p. 119) também afirma que se a noção de pureza de uma certa comunidade for muito rígida “(...) desembocamos em contradições ou até na hipocrisia. Aquilo que é negado não desaparece por isso.” Ou seja, o fator renegado severamente poderá exercer alguma pressão para ser considerado.

No caso do nosso objeto de estudo, o conceito de impureza de Douglas pode ser útil para compreender o discurso religioso que orienta sobre como os fiéis devem lidar com a morte e o morto, elementos que muito comumente são vivenciados como impuros e como desestabilizadores da organização social. Douglas afirma que:

As noções de poluição apenas fazem sentido no contexto de uma estrutura total do pensamento cuja pedra angular, os limites, as margens e os movimentos internos estão ligados uns aos outros pelos ritos de separação (Douglas, 1966, p.35).

Assim sendo, um dos objetivos do trabalho é o de investigar os ritos funerários, mais especificamente as mudanças ocorridas nas orientações da Igreja Católica acerca dos ritos funerários nos documentos do Concílio Vaticano II. Segundo Douglas (1966), a impureza representa a desordem, mas ao mesmo tempo traz novas possibilidades. Nesse sentido, o ritual muitas vezes tem como função assimilar a possibilidade criativa advinda do fator perturbador. Douglas afirma: “A pureza é inimiga da mudança, da ambiguidade do compromisso.” (p.116).

Assim, por mais que seja natural que se busque a ordem, assim que ela é plenamente alcançada, se torna estéril. E é da nova impureza que se pode esperar a oportunidade de renovação. Mas se a comunidade impõe um modelo de pureza demasiadamente rígido, a possibilidade de evolução pode também ser prejudicada.

2.3. Noções de liminaridade e communitas de Victor Turner

Em 1909 Van Gennep publicou o livro *Les rites de passage: étude systématique*, nele contribuiu como uma clássica organização dos ritos de passagem que serviu de ponto de partida para Victor Turner em seus estudos sobre os rituais.

Van Gennep (2013), define os ritos de passagem como aquelas práticas cerimoniais que fazem com que o indivíduo possa passar de uma situação social para outra. Ele faz uma classificação dos ritos em quatro categorias que podem se interrelacionar em 16 possibilidades: Ritos animistas ou dinamistas; Ritos simpáticos (ação entre objetos semelhantes ou próximos) ou de contágio (ação por transmissão material); Ritos negativos (dirige-se ao que se pretende evitar: tabus) ou positivos (dirige-se ao que se pretende alcançar); e Ritos diretos (ação imediata) ou indiretos (gera um movimento em direção ao objetivo a ser alcançado).

Mais adiante, Van Gennep (2013, p.29-30) vai formular o que seriam as 3 fases características dos ritos de passagem: ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. Ou dito de outra forma: ritos preliminares, liminares e pós-liminares. No caso dos ritos fúnebres, o rito de separação (preliminar) poderia parecer o mais importante, mas ele afirma que:

“(...) o estudo dos fatos mostra que as coisas são diferentes e que, ao contrário, os ritos de separação são pouco numerosos e muito simples, e que os ritos de margem têm uma duração e complexidade que chega às vezes a lhes dar uma espécie de autonomia. Finalmente, de todos os ritos funerários aqueles que agregam o morto ao mundo dos mortos são os mais elaborados e a eles é que se atribui a maior importância (Van Gennep, 2013, p.128).

No caso do indivíduo morto, o ritual passa pela separação do mundo, um estágio intermediário e a integração no mundo dos mortos (exemplo católico: extrema-unção). No caso do indivíduo enlutado se dá a separação da vida social, um estágio intermediário e a posterior reintegração no mundo dos vivos. “Durante o luto os vivos e o morto constituem uma sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos, de um lado, e o mundo dos mortos, do outro.” (Van Gennep, 2013, p.129).

Esse estágio intermediário é a margem entre um estado e o outro, o que Van Gennep define como *liminaridade*. Primeiro acontecem os ritos de separação

onde o indivíduo se desvencilha da sua vida anterior, depois os ritos liminares de preparação para um novo estágio e por fim os ritos de agregação através dos quais o indivíduo é inserido em uma nova realidade (Van Gennep, 2013).

Turner amplia o conceito de *liminaridade* de Gennep para o conceito *communitas*: “uma forma de relacionamento humano primordial sempre composta à forma estruturada e hierarquizada do relacionamento social feito de posições bem demarcadas.” (Cavalcanti, 2013, p.413). Ou dito de outra forma, a *liminaridade* é a passagem de um estado para outro, a margem entre o que não é mais e o que não é ainda. Já a *communitas* diz respeito ao relacionamento entre as pessoas que acontece aqui de maneira não estruturada, rompendo temporariamente as normas da estrutura social estabelecida (Turner, 2013).

Ritual, em Victor Turner, conduz a uma espécie de redenção pela imersão na experiência vital compartilhada, onde o tempo vira fluxo, finitude, aflições, sofrimento, cura, contradições, e sempre empatia e afeições (Cavalcanti, 2013, p.415).

Segundo Turner (2013), no estado liminar o sujeito se encontra em posição ambígua e imprecisa. Há aqui uma abstenção das posições sociais anteriores, um estado de humildade e submissão. Na liminaridade todos os iniciados são como que iguais. Já a *communitas* diz respeito ao estado de comunhão entre as pessoas, um relacionamento não estruturado, o que é bem evidente na fase liminar. “É antes uma questão de reconhecer um laço humano essencial e genérico, sem o qual não poderia haver sociedade.” (p.99).

No caso dos ritos fúnebres dedicados ao morto e ao enlutado nos termos que Turner defende, podemos pensar na *communitas* como a comunhão dos que vivem juntos a perda do ente querido ou ainda da universalidade do sentimento de finitude. Em tal estado de *liminaridade*, o status e a hierarquia que representam a estrutura social são temporariamente suspensos, possibilitando a comunhão com os demais bem como à submissão aos valores da comunidade.

A *communitas* é para Turner, tal como a noção de *impureza* para Douglas, capaz provocar o esmorecimento da estrutura vigente. Esse enfraquecimento da estrutura pode ser sentido como perigo, por um lado, mas se suficientemente assimilados no ritual, podem produzir mudanças sociais.

A liminaridade, a marginalidade e a inferioridade estrutural são condições em que frequentemente se geram os mitos, símbolos rituais, sistemas

filosóficos e obras de arte. Essas formas culturais proporcionam aos homens um conjunto de padrões ou de modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura (Turner, 2013, p. 124).

Nesse sentido, ao analisar as orientações dos documentos do Concílio Vaticano II, os conceitos de Turner podem nos ajudar a compreender a estrutura dos ritos fúnebres, bem como as consequências sociais possíveis caso o luto não seja bem assimilado pelo ritual.

Mas embora a condição de *communitas* seja uma marca nítida da *liminaridade*, não se resume a ela. Temos, por exemplo, o caso daqueles indivíduos que se dedicam a manter-se permanentemente em abstenção de status social, ou ainda os artistas ou profetas. Mantendo-se à margem, representariam os valores humanos universais contrapondo-se à estrutura predominante (Turner, 2013).

É o que Turner (2013, p.107) vai afirmar quanto à tradição cristã: diante da “progressiva complexidade na divisão social do trabalho” (p.107), a *communitas* passa a ser institucionalizada. Nesse sentido, passa a se converter em uma condição que se deseja ser permanente no contexto religioso.

Outro fator importante a se destaca é que Turner também aponta para a necessidade da dinâmica dialética entre estrutura e *communitas*. O apego demasiado à estrutura pode desembocar em expressões patológicas da *communitas*, enquanto um estado intensificado de *communitas* pode levar a casos de nepotismo. Ele afirma que: “A *communitas* não pode ficar isolada se as necessidades materiais e de organização dos seres humanos têm de ser adequadamente satisfeitas.” (p.125). Como são fases complementares, a ausência de uma sempre provocará a emergência da outra. Turner (2013) também caracteriza o que seriam 3 diferentes modelos de *communitas*:

- Existencial ou espontânea: “(...) pode surgir de modo imprevisível em qualquer tempo entre os seres humanos.” (p.132).
- Normativa: “(...) a *communitas* existencial passa a organizar-se em um sistema social duradouro.” (p.128).
- Ideológica: “(...) uma torrente positiva de concepções explicitamente formuladas sobre o modo pelo qual os homens podem viver melhor, juntos, em harmonia e camaradagem.” (p.129).

Em resumo, no início desse capítulo tecemos discussões sobre o tema da morte, luto e ritos fúnebres através de duas disciplinas auxiliares da Ciência da Religião: a psicologia e a antropologia. Nesse contexto evidenciamos o papel das crenças religiosas no manejo do sofrimento. Além disso, também discutimos sobre a influência que as concepções de morte podem exercer na maneira como o sujeito conduz a própria vida. Também discutimos sobre o papel dos ritos fúnebres na manutenção da estrutura social. Simbolicamente os ritos fúnebres exercem um papel importante na condução social do luto.

Foi realizada também uma breve revisão sobre os manejos e concepções sobre a morte na história do Ocidente, destacando a tendência de apagamento sobre o tema na modernidade. Considerando essa tendência, discutimos sobre os possíveis efeitos de se interditar ou suprimir a expressão do sofrimento diante da morte.

Depois dessas primeiras discussões foi feita a apresentação dos três referenciais teóricos que realmente serviram de base para a análise dos documentos. Sobre o processo de individuação proposto pela psicologia junguiana é importante ressaltar o que afirma Jaffé (1980). Ela afirma que a individuação pode ser entendida também como um processo de preparação para o envelhecimento e para a morte. Ou seja, um sujeito que esteja alinhado com seu processo de individuação tende a lidar melhor com a finitude da vida.

Já a noção de impureza de Douglas (1966) diz respeito àquele fator desestabilizador da ordem social, que contradiz as regras e a moral de certa cultura. Nesse sentido ele será especialmente útil para a análise do discurso religioso que orienta sobre como os fiéis devem lidar com a morte e o morto, elementos que muito comumente são vivenciados como impuros.

Por fim, apresentamos a noção de *communitas* de Turner. Para isso primeiro descrevemos as fases rituais de Van Gennep (pré-liminar, liminar e pós-liminar). Sendo a *communitas* àquele estado de comunhão e relacionamento pouco ou nada estruturado entre os membros da comunidade comum em estágios liminares. “É antes uma questão de reconhecer um laço humano essencial e genérico, sem o qual não poderia haver sociedade.” (Turner, 2013, p.99).

3. ANÁLISE PSICOLÓGICA E ANTROPOLÓGICA DA NOÇÃO DE MORTE E RITOS FÚNEBRES DOS DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II

Nesse capítulo são analisados prioritariamente os documentos do Concílio Vaticano II, mas em algumas análises também foram somados dois outros documentos que colaboraram para compreender melhor as possíveis implicações práticas do Concílio. São eles o *Código do Direito Canônico* (CDC) e o *Catecismo da Igreja Católica* (CIC), ambos atualizados respectivamente em 1983 e 1992 de maneira a refletirem a mensagem do Vaticano II.

A decisão de somar à análise o CDC e o CIC veio porque os documentos do Vaticano II não abordam diretamente ou extensamente alguns dos temas que eram interessantes para essa pesquisa, como é o caso dos ritos fúnebres. Além disso, esses documentos somados muitas vezes traduzem em linguagem prática o que é orientado de maneira mais geral no Concílio.

O que já fica evidente na leitura dos documentos do Concílio Vaticano II é que não há nele uma tendência de apagamento do tema da morte, muito pelo contrário. O tema é retomado muitas vezes seja para abordar sobre a temática da crença na morte e ressurreição de Cristo, ou ainda para apontar para a crença na imortalidade da alma.

A palavra “morte” aparece com mais frequência nos documentos das constituições (treze vezes no SC, vinte e uma vezes no LG, vinte e três vezes no GS e três no DV), embora também apareça em alguns dos demais documentos. Sobre a temática do medo da morte, a mensagem do cristianismo é a de esperança na vida eterna, o que também se evidencia nos documentos do Concílio, como é possível observar nos trechos abaixo retirados da *Gaudium et Spes*. Aqui também se evidencia a noção que já tratamos anteriormente sobre a crença de que o pecado seria a origem da condição mortal da humanidade.

A fé cristã ensina que a própria morte corporal, de que o homem seria isento se não tivesse pecado (14) - acabará por ser vencida, quando o homem for pelo onipotente e misericordioso Salvador restituído à salvação que por sua culpa perdera (GS 18).

É verdade que para o cristão é uma necessidade e um dever lutar contra o mal através de muitas tribulações, e sofrer a morte; mas, associado ao mistério pascal, e configurado à morte de Cristo, vai ao encontro da ressurreição, fortalecido pela esperança (30) (GS 22).

Também encontramos nos documentos a centralidade no tema do mistério pascal, sobretudo no documento da *Sacrosanctum Concilium*. Observa-se a retomada do tema da aliança com Deus para a salvação dos homens que assim poderiam superar sua condição mortal. Aparece também o tema do batismo e eucaristia como sacramentos que propiciariam a participação no mistério pascal. Abaixo segue um trecho da *Sacrosanctum Concilium* que exemplifica bem esses apontamentos:

Assim como Cristo foi enviado pelo Pai, assim também Ele enviou os Apóstolos, cheios do Espírito Santo, não só para que, pregando o Evangelho a toda a criatura (14), anunciassem que o Filho de Deus, pela sua morte e ressurreição, nos libertara do poder de Satanás (15) e da morte e nos introduzira no Reino do Pai, mas também para que realizassem a obra de salvação que anunciavam, mediante o sacrifício e os sacramentos, à volta dos quais gira toda a vida litúrgica. Pelo Baptismo são os homens enxertados no mistério pascal de Cristo: mortos com Ele, sepultados com Ele, com Ele ressuscitados (16); recebem o espírito de adopção filial que «nos faz clamar: Abba, Pai» (Rom. 8,15), transformando-se assim nos verdadeiros adoradores que o Pai procura (17). E sempre que comem a Ceia do Senhor, anunciam igualmente a sua morte até Ele vir. Por isso foram batizados no próprio dia de Pentecostes, em que a Igreja se manifestou ao mundo, os que receberam a palavra de Pedro. E «mantinham-se fiéis à doutrina dos Apóstolos, à participação na fracção do pão e nas orações... louvando a Deus e sendo bem vistos pelo povo» (Act. 2, 41-47). Desde então, nunca mais a Igreja deixou de se reunir em assembleia para celebrar o mistério pascal: lendo «o que se referia a Ele em todas as Escrituras» (Lc. 24,27), celebrando a Eucaristia, na qual «se torna presente o triunfo e a vitória da sua morte» (19), e dando graças «a Deus pelo Seu dom inefável (2 Cor. 9,15) em Cristo Jesus, «para louvor da sua glória» (Ef. 1,12), pela virtude do Espírito Santo. (18) (SC 6).

Mesmo diante do tema dos rituais fúnebres (exéquias), um dos objetos de análise desse trabalho, se sugere que haja ênfase nos mistérios pascais: “As exéquias devem exprimir melhor o sentido pascal da morte cristã (SC 81)”. Tal tendência se observa também diante das celebrações dos dias de morte dos santos:

Ao celebrar o «dies natalis» (dia da morte) dos Santos, proclama o mistério pascal realizado na paixão e glorificação deles com Cristo, propõe aos fiéis os seus exemplos, que conduzem os homens ao Pai por Cristo, e implora pelos seus méritos as bênçãos de Deus (SC 104).

Como já tratado anteriormente, podemos compreender que a crença na possibilidade de que há vida além-túmulo tende a oferecer um *coping* especialmente positivo diante do medo da morte. Sendo assim, podemos pensar que a ênfase na esperança na vida eterna dada pelo Vaticano II teria o potencial para exercer um efeito psicológico positivo tanto pela crença de que se pode

superar a morte pessoal quanto pela fé na possibilidade de reencontro com aqueles entes queridos que já morreram. Tais crenças podem ser exemplificadas no trecho abaixo da *Gaudium et Spes*:

Portanto, a fé, que se apresenta à reflexão do homem apoiada em sólidos argumentos, dá uma resposta à sua ansiedade acerca do seu destino futuro; e ao mesmo tempo oferece a possibilidade de comunicar em Cristo com os irmãos queridos que a morte já levou, fazendo esperar que eles alcançaram a verdadeira vida junto de Deus (GS 18).

Por outro lado, é justo que se destaque que os documentos também não deixam de abordar a questão do pecado e da condenação, que dão um contorno diferente para questão: a fé de que alcançar a vida eterna seria possível, mas de maneira condicional. A presença do tema do pecado é constante nos documentos, seja para se referir ao pecado original, a ideia de viver em pecado, ou ainda o perdão dos pecados. Só nos documentos das constituições as palavras pecado, pecador ou pecadores aparecem 49 vezes. Os documentos retomam a temática do pecado original como sendo a causa da condição mortal da humanidade, como se evidencia no trecho da *Gaudium et Spes* citado acima (GS 18). Apresenta-se também a temática do nascimento, morte e ressurreição do messias como forma de expiação dos pecados da humanidade que assim teria a possibilidade de superar sua condição mortal. Na *Gaudium et Spes* é onde o tema do pecado aparece com mais frequência (28 vezes), há inclusive um trecho do documento que é intitulado: *O pecado e suas consequências*, que pode ser lido abaixo:

O pecado e suas consequências

13. Estabelecido por Deus num estado de santidade, o homem, seduzido pelo maligno, logo no começo da sua história abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora d'Ele. Tendo conhecido a Deus, não lhe prestou a glória a Ele devida, mas o seu coração insensato obscureceu-se e ele serviu à criatura, preferindo-a ao Criador (3). E isto que a revelação divina nos dá a conhecer, concorda com os dados da experiência. Quando o homem olha para dentro do próprio coração, descobre-se inclinado também para o mal, e imerso em muitos males, que não podem provir de seu Criador, que é bom. Muitas vezes, recusando reconhecer Deus como seu princípio, perturbou também a devida orientação para o fim último e, ao mesmo tempo, toda a sua ordenação quer para si mesmo, quer para os demais homens e para toda a criação.

O homem encontra-se, pois, dividido em si mesmo. E assim, toda a vida humana, quer singular quer colectiva, apresenta-se como uma luta dramática entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas. Mais: o homem descobre-se incapaz de repelir por si mesmo as arremetidas do inimigo: cada um sente-se como que preso com cadeias. Mas o Senhor em pessoa veio para libertar e fortalecer o homem, renovando-o

interiormente e lançando fora o príncipe deste mundo (cfr. Jo. 12,31), que o mantinha na servidão do pecado (4). Porque o pecado diminui o homem, impedindo-o de atingir a sua plena realização.

A sublime vocação e a profunda miséria que os homens em si mesmos experimentam, encontram a sua explicação última à luz desta revelação (GS 13).

Além da intensa presença do tema do pecado, também encontramos nos documentos trechos que versam sobre a temática do julgamento e da condenação (em geral associada ao tema do pecado), embora não seja o tema central dos documentos. Abaixo estão alguns trechos que ilustram essa observação:

Com efeito, antes de reinarmos com Cristo glorioso, cada um de nós será apresentado «perante o tribunal de Cristo, a fim de ser remunerado pelas obras que realizou enquanto vivia no corpo, boas ou más» (2 Cor. 5,10); e, no fim do mundo, «os que tiverem feito boas obras, irão para a ressurreição da vida, os que tiverem praticado más acções, para a ressurreição da condenação (Jo. 5,29; cfr. Mt. 25,46) (LG 48).

Ao enviar os Apóstolos pelo mundo, disse-lhes: «aquele que acreditar e for baptizado, será salvo; quem não acreditar, será condenado» (Marc. 16,16). Mas Ele próprio, sabendo que a cizânia tinha sido semeada juntamente com o trigo, mandou deixar que ambos crescessem até à ceifa que terá lugar no fim dos tempos (17) (DH 11).

E assim, fiéis ao Evangelho e graças à sua força, unidos a quantos amam e promovem a justiça, têm a realizar aqui na terra uma obra imensa, da qual prestarão contas Aquele que a todos julgará no último dia. Nem todos os que dizem «Senhor, Senhor» entrarão no reino dos céus, mas aqueles que cumprem a vontade do Pai (2) e põem sèriamente mãos a obra (GS 93).

Embora não se tenha a mesma ênfase nos temas do pecado e da condenação no Vaticano II tal como se tinha no Concílio Tridentino, também não se contesta diretamente o que foi anteriormente dito. Com referências da bíblia os documentos do Vaticano II não deixam de abordar a temática da polaridade salvação/condenação pós-morte e da luta entre o bem e o mal no interior de cada homem: “E assim, toda a vida humana, quer singular quer colectiva, apresenta-se como uma luta dramática entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas” (GS 13).

Nos documentos do Vaticano II e no CDC não encontramos referências ao purgatório, mas no CIC, sim. Nesse documento o purgatório não é apresentado como um lugar, mas sim como um “estado” (CIC 1472), ele é compreendido como: “(...) purificação final dos eleitos, que é absolutamente distinta do castigo

dos condenados.” (CIC 1031). Já quanto à noção de inferno, ela não aparece nos documentos do Vaticano II e no CDC, mas encontramos uma sessão destinada ao tema no CIC:

Morrer em pecado mortal sem arrependimento e sem dar acolhimento ao amor misericordioso de Deus, significa permanecer separado d’Ele para sempre, por nossa própria livre escolha. E é este estado de auto-exclusão definitiva da comunhão com Deus e com os bem-aventurados que se designa pela palavra «inferno» (CIC 1033).

Nesse sentido, o potencial efeito psicológico dessa concepção de morte pode ser positivo desde que o fiel tenha a convicção de que ele próprio ou o ente querido que tenha falecido tenham vivido uma vida condizente com a moral cristã e/ou estejam dispostos a se arrepender e se converter. Embora haja nos documentos uma certa flexibilização quanto à outras religiões, não se deixa de ter como referência a moral cristã: “vivendo e morrendo sem Deus neste mundo, se expõem à desesperação final” (LG 16).

Como ponto atenuante, há também nos documentos o indicativo de que seria possível aos vivos orar pelos mortos de maneira que pudessem aliviar suas penas. Na *Lumen Gentium*, encontramos tanto trechos que abordam a prática de se rezar pelos mortos quanto crença na possibilidade de que os Santos e a Virgem Maria intercedam pelos seres humanos diante de Deus. Segue abaixo alguns trechos:

Ensinem, portanto, aos fiéis que o verdadeiro culto dos santos não consiste tanto na multiplicação dos actos externos quanto na intensidade do nosso amor efectivo, pelo qual, para maior bem nosso e da Igreja, procuramos «na vida dos santos um exemplo, na comunhão com eles uma participação, e na sua intercessão uma ajuda» (168) (LG 49).

Reconhecendo claramente esta comunicação de todo o Corpo místico de Cristo, a Igreja dos que ainda peregrinam, cultivou com muita piedade desde os primeiros tempos do Cristianismo a memória dos defuntos (151) e, «porque é coisa santa e salutar rezar pelos mortos, para que sejam absolvidos de seus pecados» (2 Mac. 12,46), por eles ofereceu também sufrágios (LG 50).

Esta maternidade de Maria na economia da graça perdura sem interrupção, desde o consentimento, que fielmente deu na anunciação e que manteve inabalável junto à cruz, até à consumação eterna de todos os eleitos. De facto, depois de elevada ao céu, não abandonou esta missão salvadora, mas, com a sua multiforme intercessão, continua a alcançar-nos os dons da salvação eterna (185) (LG 62).

Em resumo, na leitura dos documentos alguns temas se mostraram promissores para a compreensão da noção de morte e ritos fúnebres do Vaticano II, são eles: promessa de vida eterna, mistério pascal, comunhão entre vivos e mortos,

salvação/condenação, necessidade de purificação, bem/mal e pecado. Abaixo iremos seguir com a análise através dos conceitos de individuação de Jung, pureza/impureza de Douglas e liminaridade e *communitas* de Turner.

3.1. Morte e Individuação – análise psicológica dos documentos.

Anteriormente já discutimos sobre o papel muitas vezes exercido pela religião na administração de conflitos psicológicos tais como experiências de morte e luto. Já discutimos sobre o quanto as diferentes tradições religiosas tendem a dar contorno e orientação no que se refere a dinâmica de natureza arquetípica, aquele aspecto do inconsciente que é mais arcaico e instintivo.

De fato, do mesmo modo que os órgãos corporais não são dados indiferentes e passivos, mas constituem complexos de funções dinâmicas que manifestam sua existência com impetuosa necessidade, assim também os arquétipos formam como que órgãos psíquicos, complexos dinâmicos (instintivos), os quais determinam, no mais alto grau, a nossa vida psíquica (Jung, 2013a, §845)

Também já salientamos que essa condução mais coletiva também pode ser danosa para o processo de individuação caso o sujeito não tenha a experiência individual do Self. Além disso, também já falamos sobre os impactos positivos da individuação para o paciente que se aproxima da própria morte.

É interessante observar que nos documentos do Concílio encontramos uma passagem que afirma que existe no homem um “germe divino” imutável que pode se realizar como uma vocação para a salvação, assim, um homem que segue sua vocação natural estaria apto para a salvação. O que se espera é que à luz dos desígnios divinos (também presentes no íntimo dos homens) se julgue os valores dos nossos tempos (GS 11).

À primeira vista é possível compreender simbolicamente esse trecho dos documentos como uma referência à experiência pessoal com o Self e a salvação como o próprio processo de individuação. Se compreendermos dessa maneira poderíamos chegar à conclusão de que se trataria de uma condução positiva e favorável para um desenvolvimento saudável, mas resta analisar como é compreendida a salvação e o “germe divino” nos documentos e se essa compreensão corresponde a um manejo saudável dos instintos.

Já abordamos também a temática do pecado sobre o ângulo da psicologia junguiana que o entende simbolicamente como o excesso de identificação do ego com o Self, como processo de inflação. Tal estado de inflação psicológica requer uma atitude sacrificial para que o equilíbrio psicológico seja restaurado (o indivíduo se reconheça do tamanho que de fato é).

Nos documentos do Vaticano II encontramos inúmeras referências ao tema do pecado. Como já foi retratado acima, só nos documentos das constituições as palavras pecado, pecador ou pecadores aparecem 49 vezes. Também aparecem nos documentos o tema da necessidade de sacrifício e purificação dos pecados.

O Evangelho de Cristo renova continuamente a vida e cultura do homem decaído, e combate e elimina os erros e males nascidos da permanente sedução e ameaça do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes dos povos (GS 58)

À princípio podemos compreender que a necessidade de sacrifício é condizente com o manejo saudável da possível condição inflada do ego. Há inclusive alguns trechos dos documentos que podem ser compreendidos como fazendo referência ao tema inflação, isso se considerarmos simbolicamente Deus como expressão do Self.

Estabelecido por Deus num estado de santidade, o homem, seduzido pelo maligno, logo no começo da sua história abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora d'Ele (GS 13).

Comunicou este poder aos discípulos, para que também eles sejam constituídos em régia liberdade e, com a abnegação de si mesmos e a santidade da vida, vençam em si próprios o reino do pecado (cfr. Rom. 6,12); mais ainda, para que, servindo a Cristo também nos outros, conduzam os seus irmãos, com humildade e paciência, àquele Rei, a quem servir é reinar (LG 36).

Mas de novo, aqui resta saber qual é a noção de pecado do Vaticano II. Nos documentos não encontramos uma definição clara de pecado, mas ele aparece muitas vezes associado à ideia de desobediência: “(...) «o no da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria; e aquilo que a virgem Eva atou, com a sua incredulidade, desatou-o a virgem Maria com a sua fé» (...)” (LG 56); “(...) os exorta a ter sentimentos semelhantes aos de Jesus Cristo, o qual «Se despojou a Si próprio, tomando a condição de escravo... feito obediente até à morte (...)” (LG 42); “(...) levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu

fim fora d'Ele" (GS 13). Há inclusive referências a necessidade de obedecer às determinações das autoridades religiosas da Igreja:

Ensinando em comunhão com o Romano Pontífice, devem por todos ser venerados como testemunhas da verdade divina e católica. E os fiéis devem conformar-se ao parecer que o seu Bispo emite em nome de Cristo sobre matéria de fé ou costumes, aderindo a ele com religioso acatamento. Esta religiosa submissão da vontade e do entendimento é por especial razão devida ao magistério autêntico do Romano Pontífice, mesmo quando não fala *ex cathedra*; de maneira que o seu supremo magistério seja reverentemente reconhecido, se preste sincera adesão aos ensinamentos que dele emanam, segundo o seu sentir e vontade; estes manifestam-se sobretudo quer pela índole dos documentos, quer pelas frequentes repetições da mesma doutrina, quer pelo modo de falar (LG 25).

Embora a noção de pecado não fique evidente no Vaticano II, se expandirmos as buscas e levarmos em consideração o Catecismo da Igreja Católica (CIC) em sua versão atualizada após o Concílio, encontramos uma sessão que se ocupa em fazer a definição de pecado:

O pecado é uma falta contra a razão, a verdade, a recta consciência. É uma falha contra o verdadeiro amor para com Deus e para com o próximo, por causa dum apego perverso a certos bens. Fere a natureza do homem e atenta contra a solidariedade humana. Foi definido como «uma palavra, um acto ou um desejo contrários à Lei eterna» (89) (CIC 1849).

Nessa primeira definição a noção de pecado ainda aparece de maneira mais subjetiva, não fica claro o que seria em termos práticos a “recta consciência” o “apego perverso a certos bens” ou a “Lei eterna”. Mas se prosseguirmos na leitura do documento, citando a Epístola de Gálatas, se afirma:

É grande a variedade dos pecados. A Sagrada Escritura fornece-nos várias listas. A Epístola aos Gálatas opõe as obras da carne aos frutos do Espírito: «As obras da natureza decaída ("carne") são claras: imoralidade, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, inimizades, discórdias, ciúmes, fúrias, rivalidades, dissensões, facciosismos, invejas, excessos de bebida e de comida e coisas semelhantes a estas. Sobre elas vos previno, como já vos tinha prevenido: os que praticam acções como estas, não herdarão o Reino de Deus» (Gl 5, 19-21) (93).

Os pecados podem distinguir-se segundo o seu objecto, como todo o acto humano; ou segundo as virtudes a que se opõem; por excesso ou por defeito; ou segundo os mandamentos que violam. Também podem agrupar-se segundo outros critérios: os que dizem respeito a Deus, ao próximo, à própria pessoa do pecador; pecados espirituais e carnis: ou, ainda, pecados por pensamentos, palavras, obras ou omissões. A raiz do pecado está no coração do homem, na sua vontade livre, conforme o ensinamento do Senhor: «do coração é que provêm pensamentos malévolos, assassinios, adultérios, fornicções, roubos, falsos testemunhos, maledicências – coisas que tornam o homem impuro» (Mt 15, 19). Mas é também no coração que reside a caridade, princípio das obras boas e puras, que o pecado ofende (CIC 1852-1853).

Jung afirma que no Cristianismo há uma tendência à “repressão moral de instintos animais” (2013b, §104), o que é compreensível se considerada as condições sociais de brutalidade e desgoverno em que ele nasce. No entanto, com uma repressão excessiva também se tem o desprezo pelo corpo e consequentemente uma tendência de aumento do surgimento de atitudes impulsivas ou da sensação de falta de sentido.

Para as pessoas esclarecidas, a religiosidade se aproximou muito da neurose. Devemos lembrar, contudo, que a educação cristã no sentido espiritual levou inevitavelmente a uma desvalorização da *physis* e, com isso, produziu uma imagem otimista distorcida do homem. Julgamo-nos excessivamente bons e espirituais, somos por demais ingênuos e otimistas (Jung, 2013b, §104).

Podemos compreender assim que certa repressão dos instintos animais pode exercer um efeito positivo no desenvolvimento do indivíduo e sociedade, mas ao mesmo tempo predispõe à produção de neuroses, isso se partir de uma compreensão do ser humano como excessivamente puro e bom, desconsiderando aspectos instintivos que também fazem parte de sua natureza.

O Vaticano II reconhece em muitos trechos sobre a presença do mal no homem, ao mesmo tempo em que dá margem para a expressão de uma vivência mais pessoal com a religiosidade (“germe divino”). Dessa maneira reconhece a polaridade bem/mal como presentes o coração do homem.

Quando o homem olha para dentro do próprio coração, descobre-se inclinado também para o mal, e imerso em muitos males, que não podem provir de seu Criador, que é bom. Muitas vezes, recusando reconhecer Deus como seu princípio, perturbou também a devida orientação para o fim último e, ao mesmo tempo, toda a sua ordenação quer para si mesmo, quer para os demais homens e para toda a criação (GS 13).

A maneira como o Vaticano II aborda a temática do corpo não chega a sugerir a negação dessa dimensão: “(...) o homem será o fulcro de toda a nossa exposição: o homem na sua unidade e integridade: corpo e alma, (...)” (GS 3); “O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador” (GS 14). No entanto, fica nítida a noção de que o corpo deve estar sujeito à Deus: “É, pois, a própria dignidade humana que exige que o homem glorifique a Deus no seu corpo (6), não deixando que este se escravize às más inclinações do próprio coração” (GS 14).

Na compreensão cristã de Deus como sendo totalmente bom, pode se compreender aqui que há indicação de que os instintos devem estar sujeitos à tal pureza e bondade. No trecho do CIC apresentado acima encontramos referência à repressão de instintos por considerá-los como tendo natureza pecaminosa: a libertinagem, ciúmes, inveja, fúrias, fornicções etc. Embora os excessos possam muitas vezes sugerir um estado de desequilíbrio na dinâmica psíquica, é importante lembrar que os estados de inflação fazem parte do processo de desenvolvimento humano, desde que o sujeito não fique cristalizado em tal fase.

Assim podemos entender que a noção de condenação/salvação cristã tende a reprimir paixões e instintos que fazem parte da natureza humana afim de conduzir a humanidade para a salvação. Tal condução parte de um ideal de perfeição e pureza que não condiz com a realidade psicológica. O “germe divino” tal como é considerado nos documentos, sobretudo se também levarmos em conta o que é afirmado no CIC, não abarca o lado “animal” do ser humano, seus instintos e paixões, ou ainda em certas passagens o subordina à um ideal de pureza. Embora uma certa repressão possa ser útil a adaptação social do sujeito, em excesso negar o lado mais animal e instintivo pode gerar neuroses e prejudicar o processo de individuação.

A coisa não é tão simples assim. O erotismo constitui um problema controvertido e sempre o será, independente de qualquer legislação futura a respeito. Por um lado, pertence à natureza primitiva e animal do homem e existirá enquanto o homem tiver um corpo animal. Por outro lado, está ligado às mais altas formas de espírito. Só floresce quando espírito e instinto estão em perfeita harmonia. Faltando-lhe um dos dois aspectos, já se produz um dano ou, pelo menos, um desequilíbrio, devido à unilateralidade, podendo resvalar facilmente para o doentio. O excesso de animalidade deforma o homem cultural; o excesso de cultura cria animais doentes (Jung, 2013c, §32).

Nesse sentido podemos concluir que o modelo de manejo do tema da morte e luto oferecido pela Igreja na ocasião do Concílio Vaticano II não é totalmente condizente com o processo de individuação, sobretudo se essas orientações forem levadas de maneira inflexível e partirem de um ideal de pureza e bondade que nega e reprime os aspectos instintivos e “animais” que também fazem parte da natureza humana. Embora haja no Vaticano II a consideração do aspecto corporal, a ideia de salvar o homem em sua integridade (corpo e alma), se

evidência uma subordinação dos aspectos corporais ao ideal de pureza, a ideia de glorificar a Deus pelo corpo.

3.2. Pureza e Impureza – análise antropológica dos documentos

Agora ao analisarmos as concepções de morte e orientações para ritos fúnebres do Concílio sob à ótica antropológica de Douglas (1966), nos deparamos com um dado interessante. No contexto cristão não é a morte em si que é considerada impura, a impureza está naquela condição que teria conduzido o homem a sua condição mortal: o pecado. Os documentos do Vaticano II afirmam com bastante frequência sobre a necessidade de purificação seja para falar sobre a necessidade de purificação individual, coletiva, da própria Igreja ou dos valores dos tempos atuais, vemos alguns exemplos abaixo:

O Evangelho de Cristo renova continuamente a vida e cultura do homem decaído, e combate e elimina os erros e males nascidos da permanente sedução e ameaça do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes dos povos (GS 58).

Pois a Igreja deve tornar presente e como que visível a Deus Pai e a seu Filho encarnado, renovando-se e purificando-se continuamente sob a direcção do Espírito Santo (17). Isto há-de alcançar-se, antes de mais, com o testemunho duma fé viva e adulta, educada de modo a poder perceber claramente e superar as dificuldades. Magnífico testemunho desta fé deram e continuam a dar inúmeros mártires (GS 21).

Tais valores, com efeito, na medida em que são fruto do engenho que Deus concedeu aos homens, são excelentes, mas, por causa da corrupção do coração humano, não raro são desviados da sua recta ordenação e precisam de ser purificados (GS 11).

A noção de impureza (ou perigo) em Douglas (1966) se refere àquele fator desorganizador da dinâmica da comunidade, aquele elemento que precisa ser eliminado ou assimilado para que se retome a ordem. Um ponto interessante da teoria de Douglas é a ideia de que a impureza também pode trazer possibilidades criativas que uma vez assimiladas podem enriquecer o grupo.

No contexto cristão católico, além dos ritos fúnebres propriamente ditos, outros ritos têm relação intrínseca com o tema da morte como preparação para que se alcance a salvação. São eles os sacramentos do batismo, da eucaristia e da penitência. Em todos esses sacramentos vemos uma proximidade também com o tema do pecado e dos mistérios pascais: “Portanto, a liturgia dos sacramentos e sacramentais faz com que a graça divina, que deriva do Mistério pascal da

Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo” (SC 61); “Já pelo Baptismo, morrera ao pecado e fora consagrado a Deus” (LG 44).

Segundo o que afirmam os documentos, através do batismo e da eucaristia a pessoa é inserida nos mistérios pascais que a tornariam elegível a salvação através do perdão dos pecados. Já a penitência é entendida como “detestação do pecado por ser ofensa de Deus” (SC 109). Na *Lumen Gentium* ainda nos deparamos com a seguinte afirmação:

Aqueles que se aproximam do sacramento da Penitência, obtêm da misericórdia de Deus o perdão da ofensa a Ele feita e ao mesmo tempo reconciliam-se com a Igreja, que tinham ferido com o seu pecado, a qual, pela caridade, exemplo e oração, trabalha pela sua conversão (LG 11).

O tema da morte e do pecado são centrais no cristianismo, e se observa nitidamente essa tendência no Vaticano II. Em muitos trechos dos documentos se enfatiza a necessidade de penitência, sacrifício e purificação. Inseridos em um universo simbólico que considera o pecado como perigo, os ritos católicos muito comumente intentam a purificação, tendência que também se observa nos documentos.

Segundo Douglas (1966), ao afastar o a impureza, o sistema evita com que contradições e confusões emergam, mantendo certa coesão em determinadas formas de pensar. Ela ainda afirma: “Há em nós uma tendência para rejeitar as indicações discordantes. Se as aceitamos, elas obrigam-nos a modificar a estrutura das nossas predisposições” (Douglas, 1966, p.31).

Ao lidar com aquilo que contradiz o modelo já instaurado, pode-se reagir negativamente (negando ou condenando) ou ainda positivamente (revendo o sistema para incluir o elemento perturbador). No caso específico do Vaticano II, continua se mantendo a posição tradicional da Igreja de condenação do pecado, mas também podemos observar pequenas flexibilizações que não constavam dessa maneira em documentos anteriores:

Não é desejo da Igreja impor, nem mesmo na Liturgia, a não ser quando está em causa a fé e o bem de toda a comunidade, uma forma única e rígida, mas respeitar e procurar desenvolver as qualidades e dotes de espírito das várias raças e povos. A Igreja considera com benevolência tudo o que nos seus costumes não está indissolúvelmente ligado a superstições e erros, e, quando é possível, mantém-no inalterável, por vezes chega a aceitá-lo na Liturgia, se se harmoniza com o verdadeiro e autêntico espírito litúrgico (SC 37).

Mantendo-se substancialmente a unidade do rito romano, dê-se possibilidade às legítimas diversidades e adaptações aos vários grupos étnicos, regiões e povos, sobretudo nas Missões, de se afirmarem, até na revisão dos livros litúrgicos; tenha-se isto oportunamente diante dos olhos ao estruturar os ritos e ao preparar as rubricas (SC 38).

Será da atribuição da competente autoridade eclesiástica territorial, de que fala o art. 22 § 2, determinar as várias adaptações a fazer, especialmente no que se refere à administração dos sacramentos, aos sacramentais, às procissões, à língua litúrgica, à música sacra e às artes, dentro dos limites estabelecidos nas edições típicas dos livros litúrgicos e sempre segundo as normas fundamentais desta Constituição (SC 39).

Em certas regiões, sobretudo nas Missões, há povos com tradição musical própria, a qual tem excepcional importância na sua vida religiosa e social. Estime-se como se deve e dê-se-lhe o lugar que lhe compete, tanto na educação do sentido religioso desses povos como na adaptação do culto à sua índole, segundo os art. 39 e 40. Por isso, procure-se cuidadosamente que, na sua formação musical, os missionários fiquem aptos, na medida do possível, a promover a música tradicional desses povos nas escolas e nas acções sagradas (SC 119).

Há certa flexibilização, mas desde que não se esteja: “indissolúvelmente ligado a superstições e erros.” (SC 37), ou seja, desde que não possa ser desligado do que a Igreja considera como sendo superstições e erros. De qualquer forma, ainda continua a ênfase da purificação dos pecados como meio para se alcançar a salvação. Há nisso um sentido pessoal e coletivo.

Ao enfatizar a ideia de corpo místico de Cristo, o Vaticano II dá orientações para que os fiéis busquem não só a salvação individual, mas também a coletiva: “Em qualquer comunidade que participa do altar sob o ministério sagrado do Bispo (88), é manifestado o símbolo do amor e da unidade do Corpo místico, sem o que não pode haver salvação (89)” (LG 26). A *Lumen Gentium* orienta que o fiel deve cuidar não só da sua salvação, como da comunidade: “(...) devem os leigos sanear as estruturas e condições do mundo, se elas porventura propendem a levar ao pecado (...)” (LG 36). Mais adiante também encontramos um trecho que enfatiza a responsabilidade dos bispos para com a comunidade: “Tendo que prestar contas a Deus pelas suas almas (cfr. Hebr. 13,17)” (LG 27).

Quanto aos ritos fúnebres, não encontramos muitas orientações nos documentos do Vaticano II, há somente um indicativo para que as exéquias expressem melhor a temática do mistério pascal. Mas tanto no CDC quanto no CIC encontramos orientações mais específicas

Sobre o ritual fúnebre (exéquias) propriamente dito o que se observa no CDC é a orientação para que se “implore o auxílio espiritual para os defuntos e honre os seus corpos, e ao mesmo tempo leva aos vivos a consolação da esperança (...)” (CDC 1176,2), não chega a proibir a cremação, mas aconselha que os corpos sejam sepultados.

O Vaticano II estabelece um diálogo com a modernidade e se observa nele uma atenuação do discurso dos Concílios anteriores (Tridentino e Vaticano I) quanto à ameaça de condenação. Mas diante da orientação para a purificação dos pecados, parece não haver muito espaço de flexibilização de maneira que o impuro possa ser assimilado. É importante destacar que Douglas (1966) afirma que nem toda a impureza terá em si um potencial criativo e construtivo, mas esse contexto fica o questionamento sobre quão rígida é a expectativa de pureza.

Sempre que impomos à nossa existência um modelo rigoroso de pureza, tornamo-la terrivelmente desconfortável; e se formos até às últimas consequências, desembocamos em contradições ou até na hipocrisia. Aquilo que é negado não desaparece por isso. Os aspectos da vida que não conformam às nossas categorias, existem e exigem que lhes prestemos atenção (Douglas, 1966, p.119).

Em resumo, a noção de impureza presente no cristianismo é associada à ideia de pecado. Embora a Igreja tenha apresentado certa flexibilização no discurso no Vaticano II, não há qualquer abertura para que a impureza seja assimilada. O sujeito que se arrepende pode ser eventualmente perdoado, mas para isso precisa se purificar. Essa ênfase na purificação dos pecados como condição necessária e inegociável para a salvação pode exercer um efeito de esterilidade ao negar o potencial criativo que também pode vir da impureza.

3.3. Liminalidade e *Communitas* – análise antropológica dos documentos

Turner (2013) partindo da obra de Van Gennep afirma existirem nos ritos de passagens 3 fases: a separação, a liminaridade e a agregação. Nessa sessão investigamos as orientações dos ritos fúnebres (exéquias) presentes no Vaticano II e nas versões atualizadas do Catecismo da Igreja Católica (CIC) e no Código do Direito Canônico (CDC). Essa análise se pautou pelas noções de liminaridade e *communitas* como apresentadas por Turner. É importante salientar que não

foram analisados os rituais em si tal como acontecem na prática, mas sim as referências às exéquias como aparecem nos documentos.

O que já se torna evidente na análise dos documentos é a grande ênfase dada no Vaticano II ao valor da comunidade, tendência essa que também se verifica na orientação para as exéquias. No trecho abaixo do CIC podemos observar bem essa constatação:

As exéquias cristãs são uma celebração litúrgica da Igreja. O ministério da Igreja tem em vista, aqui, tanto exprimir a comunhão eficaz com o defunto, como fazer participar nela a comunidade reunida para o funeral e anunciar-lhe a vida eterna. (...) O acolhimento da comunidade. Uma saudação de fé dá início à celebração. Os parentes do defunto são acolhidos com uma palavra de «consolação» (no sentido do Novo Testamento: a fortaleza do Espírito Santo na esperança (18). Também a comunidade orante, que se junta, espera ouvir «as palavras da vida eterna». A morte dum membro da comunidade (ou o seu dia aniversário, sétimo ou trigésimo) é um acontecimento que deve levar a ultrapassar as perspectivas «deste mundo» e projectar os fiéis para as verdadeiras perspectivas da fé em Cristo Ressuscitado. (CIC 1684-1687).

De acordo com Turner (2013), a liminaridade seria uma espécie de estágio intermediário. Nesse estágio haveria um esmorecimento das estruturas anteriores constelando uma fase de ambiguidade, do temporário abandono do status social e de igualdade entre os membros da comunidade. Superada essa fase, a comunidade se reconfigura em uma nova estrutura.

Durante esse estágio intermediário o grupo viveria um estado de “submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem (...)” (Turner, 2013, p.98), a *communitas*: um estado de comunhão, estruturado de maneira rudimentar ou não estruturado. Haveria assim uma certa dialética entre estrutura e *communitas* no desenrolar da vida da comunidade (Turner, 2013). Sobre a *liminaridade*, ele ainda afirma:

Atribui-se um caráter místico ao sentimento de bondade humana em muitos tipos de liminaridade, e em várias culturas este estágio de transição relaciona-se estreitamente com as crenças nos poderes protetores e punitivos de seres e potências divinas ou sobrenaturais (Turner, 2013, p.106).

Muitas dessas características liminares podem ser encontradas no ideal de vida religiosa cristã (e em outras religiões) (Turner, 2013). No caso dos documentos do Vaticano II, o que se observa é a ênfase dada na busca de um estado de comunhão entre fiéis vivos e defuntos todos como membros de um mesmo corpo: o corpo místico de Cristo.

Não se observa referências no Vaticano à separação entre vivos e mortos. No CIC encontramos algumas referências à transição entre vida e morte, mas ainda de maneira indireta: “O cristão que morre e Cristo Jesus «abandona este corpo para ir morar junto do Senhor» (15)” (CIC 1681), “O adeus («a Deus») do defunto é a sua «encomendação a Deus» pela Igreja.” (CIC 1690). Mas na continuação desse trecho encontramos a seguinte afirmação:

Nesta saudação final, «canta-se por ele ter partido desta vida e pela sua separação, mas também porque há uma comunhão e uma reunião. Com efeito, mortos, nós não nos separamos uns dos outros, porque todos percorremos o mesmo caminho e nos reencontraremos no mesmo lugar. Nunca nos separamos, porque vivemos para Cristo e agora estamos unidos a Cristo, indo para Ele... estaremos todos juntos em Cristo» (23) (CIC 1690).

Nesse trecho fica claro que há no CIC uma referência a certa separação, mas logo enfatiza-se que “Nunca nos separamos (...)” (CIC 1690). Há aqui um ideal de *communitas* permanente que ultrapassa a separação após a morte. Tal dado pode corresponder a explicação dada por Turner quanto à presença de atributos de liminaridade na moral cristã:

O que parece ter acontecido é que, com o incremento da especialização da sociedade e da cultura, com a progressiva complexidade na divisão social do trabalho, aquilo que era na sociedade tribal principalmente um conjunto de qualidades transitórias “entre” estados definidos da cultura e da sociedade, transformou-se num estado institucionalizado (Turner, 2013, p.107).

Em outras palavras, ao invés de um estágio de liminaridade passageiro, temos a *communitas* como ideal de condição permanente. Nesse sentido, chama a atenção o fato de não encontramos nem nos documentos do Vaticano II, nem no CIC e nem no CDC referências a estágios de separação e agregação tão demarcados, com a inserção total dos vivos no mundo dos vivos e dos mortos no mundo dos mortos. Há sim a encomendação da alma do morto à Deus (CIC 1690) e a orientação para que os enlutados sejam acolhidos pela comunidade: “Os parentes do defunto são acolhidos com uma palavra de «consolação» (no sentido do Novo Testamento: a força do Espírito Santo na esperança (18). (...))” (CIC 1687). Mas logo em seguida encontramos a seguinte explicação:

A morte dum membro da comunidade (ou o seu dia aniversário, sétimo ou trigésimo) é um acontecimento que deve levar a ultrapassar as perspectivas «deste mundo» e projectar os fiéis para as verdadeiras perspectivas da fé em Cristo Ressuscitado (CIC 1687).

Apesar da separação material dos corpos que acontece na morte de um membro da comunidade, o que observamos nos documentos é a orientação para que se mantenha de maneira permanente posturas que são nitidamente liminares: participação do mistério pascal, união com a comunidade, purificação dos pecados, sacrifício, humildade, comunhão com os santos, caráter coletivo da salvação etc. A ideia seria a de que na morte a comunidade não é de fato separada do defunto, essa separação seria aparente, mas não espiritual. Esses dados são coerentes com a percepção de Turner (2013) quanto a presença dessa institucionalização sobretudo nas grandes religiões mundiais.

O autor também evidencia, como já citamos anteriormente que é necessária uma dinâmica dialética entre estrutura e *communitas*. Além disso classifica a *communitas* em três variações: existencial ou espontânea; normativa e ideológica.

No caso do Vaticano II parece haver um misto entre *communitas* existencial e ideológica. Há uma tentativa de produzir a *communitas* existencial sobretudo quando observamos as orientações presentes nos documentos de que os ritos (inclusive os ritos fúnebres) devem expressar melhor os mistérios pascais. No trecho abaixo observamos o tom do mistério pascal:

O nosso Salvador instituiu na última Ceia, na noite em que foi entregue, o Sacrifício eucarístico do seu Corpo e do seu Sangue para perpetuar pelo decorrer dos séculos, até Ele voltar, o Sacrifício da cruz, confiando à Igreja, sua esposa amada, o memorial da sua morte e ressurreição: sacramento de piedade, sinal de unidade, vínculo de caridade (36), banquete pascal em que se recebe Cristo, a alma se enche de graça e nos é concedido o penhor da glória futura (37) (SC 47)..

Por outro lado, temos bem evidenciado nos documentos a afirmação de como deve ser vivida a vida, de um ideal de comunidade, de comunhão, de se levar em consideração as questões sociais. Há em muitos momentos nos documentos a crença de que a caridade é essencial para a salvação. Tais concepções em muito se afinam com aquilo que Turner (2013) aponta como sendo a *communitas* ideológica.

As Congregações religiosas podem permitir nas constituições que os seus membros renunciem aos bens patrimoniais adquiridos ou a adquirir. Os próprios Institutos, tendo em conta as condições de cada lugar, esforcem-se por dar um testemunho por assim dizer colectivo de pobreza, e de boa vontade concorram com alguma coisa dos próprios bens para as demais necessidades da Igreja e para a sustentação dos pobres a quem todos os religiosos devem amar nas entranhas de Cristo

(cfr. Mt. 19,21; 25,34-46; Tg. 2.15-16; 1 Jo. 3,17). As províncias e as casas religiosas comuniquem umas com as outras nos bens temporais, de maneira que aquelas que têm mais, ajudem as que sofrem necessidade (PC 13).

Já retomando às fases rituais apresentadas no início dessa sessão (separação, liminaridade e agregação), a referência mais evidente que encontramos à ideia de separação no Vaticano II é quando nos documentos se reafirma a crença cristã no julgamento final: “(...) no fim do mundo, «os que tiverem feito boas obras, irão para a ressurreição da vida, os que tiverem praticado más acções, para a ressurreição da condenação (Jo. 5,29; cfr. Mt. 25,46).” (LG 48). Segundo a crença presente nos documentos, a separação real só se daria no final dos tempos, no julgamento final, quando alguns seriam agregados (para usar um termo de Turner) à vida e outros à condenação.

Tal achado chama a atenção se levarmos em conta um outro ponto evidenciado por Turner (2013): “A *communitas* sem estrutura pode unir e manter as pessoas juntas apenas momentaneamente” (p.144), e assim, é frequente nos depararmos com mitologias apocalípticas dentro de movimentos de *communitas*. Na concepção cristã, um estado de comunhão que se estende até o juízo final. Ele ainda apresenta a ideia de que o perigo poderia ser “um dos principais ingredientes para na produção da *communitas* existencial (...)” (p.145).

Ao que tudo indica a presença do perigo do apocalipse e do risco de condenação no juízo final pode ser um fator que propicia um estado de *communitas* existencial. No caso do Vaticano II não há a ênfase no tema da condenação como se tinha no Concílio Tridentino, mas referências à condenação e ao juízo final aparecem, inclusive com alusão à ideia de sofrimento: “vivendo e morrendo sem Deus neste mundo, se expõem à desesperação final.” (LG 16). O que se observa muito nitidamente no Vaticano II é a exaltação do tema do mistério pascal, o qual também parece se dirigir para a busca de um da *communitas* existencial.

Resta avaliar se o Vaticano II ao mudar o tom (mas não a essência) das orientações dos concílios anteriores também teria o mesmo potencial para produzir um estado de *communitas* espontâneo nos fiéis. Tudo parece indicar que o discurso do Vaticano II não teria a mesma eficácia que o discurso do Concílio de Trento nessa produção, isso se considerarmos o que Turner (2013)

afirma quanto à grande eficácia do perigo para formação da *communitas* existencial. No caso cristão, o perigo seria o juízo final e a condenação eterna, tema enaltecido no Concílio de Trento e atenuado no Vaticano II.

Sobre os ritos fúnebres em si, encontramos nos documentos a orientação para que: “As exéquias devem exprimir melhor o sentido pascal da morte cristã” (SC 81). No CIC encontramos essa mesma ênfase nos mistérios pascais: “O sentido cristão da morte é revelado à luz mistério pascal (...)” (CIC 1682), a encomendação da alma do defunto à Deus (CIC 1690) e a consolação dos enlutados pela esperança da vida eterna (CIC 1687). Essa mesma encomendação das almas dos mortos e consolação dos vivos aparece também no CDC: “(...) a Igreja implora o auxílio espiritual para os defuntos e honra os seus corpos, e ao mesmo tempo leva aos vivos a consolação da esperança (...)” (CDC 1176,2).

Mas tanto no Vaticano II, na CIC quanto no CDC, a orientação é para que se mantenha a comunhão e esperança entre vivos e mortos. Já a separação real se daria no Juízo Final com a agregação posterior entre os que forem salvos e entre os que forem condenados em seus estados correspondentes.

Os parentes do defunto são acolhidos com uma palavra de «consolação» (no sentido do Novo Testamento: a fortaleza do Espírito Santo na esperança (18). Também a comunidade orante, que se junta, espera ouvir «as palavras da vida eterna» (CIC 1684-1687).

Como já falamos anteriormente, tal orientação se afina com o que Turner (2013) afirma como sendo uma tendência presente nas sociedades pós-industriais onde haveria mais especialização e divisão complexa dos trabalhos. Assim, a liminaridade se tornaria uma espécie de estado institucionalizado, fato que estaria na origem de movimentos religiosos que enfatizam o ideal de *communitas* como estado permanente.

Em resumo, nesse capítulo analisamos os documentos em três perspectivas diferente e complementares. Em relação ao tema da morte e ritos fúnebres, observa-se nos documentos algumas flexibilizações em relação ao discurso tridentino, ou como afirma Libânio há no Vaticano II uma “desconstrução da identidade tridentina” (2005, p.175).

Mas embora o discurso de condenação seja atenuado, ele não é anulado. No Vaticano II continua a se considerar a purificação dos pecados como condição necessária para a salvação. Há nos documentos a consideração do aspecto corporal, mas esse se subordina à um ideal de perfeição. Também nos deparamos com a flexibilização em relação à outras religiões, mas tendo como referência a mora cristã.

Sob à ótica psicológica junguiana, o manejo do tema da morte e ritos fúnebres do Vaticano II (em complemento com o CIC e o CDC) corresponde apenas em partes com o processo de individuação. Se por um lado o sacrifício de posições infladas do ego seja positivo em algumas fases do desenvolvimento, o ideal de perfeição e pureza podem reprimir exageradamente instintos que fazem parte da natureza humana.

Sob à ótica antropológica de Douglas, o que é considerado perigo no contexto cristão não é a morte em si, mas o pecado. E o que nos deparamos no discurso dos documentos analisados é que embora haja certa flexibilização e em comparação com o discurso tridentino haja mais espaço para o diálogo interreligioso, não há espaço para que certas impurezas sejam assimiladas. O discurso é de tolerância com outras religiões, mas desde que o conteúdo delas acolhido não esteja: “indissolúvelmente ligado a superstições e erros.” (SC 37).

Sob à ótica antropológica de Turner, vemos a presença do ideal de *communitas* no discurso do Vaticano II. Sobretudo os documentos incentivam aquela que seria a *communitas* espontânea como se verifica pela ênfase nos mistérios pascais. Por outro lado, Turner afirma que o medo e a sensação de perigo seriam especialmente eficazes na produção desse tipo de *communitas*. Mas como no Vaticano II há uma atenuação do discurso de ameaça da condenação é possível que, em comparação com o Concílio de Trento, não se tenha a mesma eficácia na produção da *communitas* desejada.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa pesquisa foi realizada a análise prioritariamente dos documentos do Concílio Vaticano II no que se refere aos temas da morte e ritos fúnebres. Porém também foram investigados mais outros dois documentos em suas versões atualizadas após o Concílio. São eles: o Catecismo da Igreja Católica (CIC) e o Código do Direito Canônico (CDC).

É importante salientar que os documentos foram analisados de maneira a se identificar seus potenciais efeitos psicológicos e antropológicos no que se refere às suas orientações sobre morte e ritos fúnebres. Não foram analisados os rituais em si, nem as concepções que os fiéis têm acerca do tema. O que foi investigado é o discurso dos documentos com base nas noções de individuação de Jung, de pureza/perigo de Douglas e de *communitas* de Turner.

No capítulo 1 foi feita uma contextualização sobre o tema da morte no Ocidente Católico, com seus matizes escatológicos e soteriológicos. Também abordamos alguns assuntos que foram essenciais para a compreensão do nosso objeto de estudo: a noção de purgatório, a tradição de se rezar pelos mortos e os sacramentos, sobretudo aqueles que mais se relacionam com o tema da morte.

Na última sessão desse capítulo, ainda apresentamos uma breve revisão sobre o que foi o Concílio Vaticano II. Nesse sentido, foi necessária a contextualização sobre o momento em que ele é realizado, sobretudo fazendo referência aos dois concílios que o antecederam (Trento e Vaticano I). Essa apresentação foi necessária porque, como afirma Libânio, no Vaticano II acontece um processo de “desconstrução da identidade tridentina” (Libânio, 2005, p.175).

Através desse capítulo já foi possível delimitar alguns assuntos que dentro da moral católica se associam com as crenças sobre a morte. Dessa maneira, foi possível retomar esses temas no momento da análise e assim mapear melhor os trechos dos documentos que seriam relevantes para essa pesquisa. Os assuntos considerados como promissores para a análise foram: promessa de vida eterna, mistério pascal, comunhão entre vivos e mortos, salvação/condenação, necessidade de purificação, bem/mal, purgatório, tradição de se rezar pelos mortos, batismo, eucaristia, extrema-unção, exéquias e pecado.

Mas entre eles, um se mostrou mais significativo. Quando nos propomos a investigar o tema da morte e dos ritos fúnebres no contexto da Igreja Católica, é importante nos atentarmos para o fato de que segundo a tradição judaico-cristã o que teria levado à humanidade à condição mortal é o pecado, mais especificamente o pecado original. Por essa razão esse assunto é retomado várias vezes na análise dos documentos.

Já no capítulo 2 o tema da morte e ritos fúnebres é apresentado em um contexto mais geral através da perspectiva da Ciência da Religião por meio de duas disciplinas complementares: a psicologia e a antropologia. Nesse capítulo também são apresentados os referenciais teóricos específicos que foram utilizados na análise.

A noção de individuação de Jung serviu de base para discutirmos sobre os potenciais efeitos psicológicos que o discurso do Vaticano II apresenta diante do tema da morte/luto. A noção de pureza e perigo de Douglas foi utilizada para investigarmos como os documentos propõem que se lide com a morte e o morto, elementos que comumente são considerados desestabilizadores da ordem social. E por último, a noção de *communitas* de Turner foi especialmente útil para compreendermos as orientações sobre os ritos fúnebres, sobretudo no que diz respeito a fase liminar.

Já no capítulo 3 foi realizada a análise dos documentos. Apresentamos alguns resultados preliminares e depois os documentos foram analisados em três etapas: noção de individuação, de pureza/perigo e de *communitas*. Já no início do capítulo foram apresentados alguns fatores relevantes:

- Não há nos documentos uma tendência de apagamento da morte em si, mas uma atenuação do medo pela ênfase na esperança de vida eterna;
- O tema da salvação/condenação final não tem grande destaque, mas não deixa de estar presente;
- O tema do pecado é muito constante nos documentos;
- A centralidade dos documentos é nos mistérios pascais e na comunhão entre o povo;

- Nos documentos encontramos referências à possibilidade de intercessão dos Santos, da Virgem Maria e a crença na eficácia de se rezar pelos mortos;
- O tema do purgatório não aparece nos documentos do Vaticano II, mas no CIC ele é descrito como sendo um “estado” e não um “lugar”.

Sob à ótica psicológica, o que se verifica no discurso dos documentos investigados (Vaticano II, CDC e CIC) é que apenas em parte o direcionamento da Igreja diante do tema da morte parece condizer com o processo de individuação. O tema do pecado é muito presente nos documentos, assim como a orientação para que sujeito e comunidade se purifiquem:

Enquanto Cristo «santo, inocente, imaculado» (Hebr. 7,26), não conheceu o pecado (cfr. 2 Cor. 5,21), mas veio apenas expiar os pecados do povo (Hebr. 2,17), a Igreja, contendo pecadores no seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a penitência e a renovação (LG 8).

No capítulo 2 foi discutido sobre a importância dos estágios de inflação e alienação do ego no processo de individuação e no capítulo 3 retomamos esses conceitos e destacamos a seguinte afirmação de Edinger:

Na tradição cristã, há um grande esforço no sentido de criar uma proteção contra o ego inflado. Os setes pecados capitais (orgulho, ira, inveja, luxúria, gula, avareza e cobiça) constituem sintomas de inflação. O fato de serem considerados pecados, que exigem confissão e penitência, protege deles o indivíduo. A mensagem básica das Bem-aventuranças de Jesus é que a bênção cairá sobre a personalidade não inflada (Edinger, 2020, p. 84).

Através dessa ótica, podemos pensar que a purificação dos pecados teria um efeito psicológico de controle da inflação. Mas Edinger também defende que “(...) os métodos coletivos, embora protejam o homem dos perigos das profundezas psíquicas, privam-no, por outro lado, da experiência individual dessas profundezas (...)” (Edinger, 2020, p.85). Ou seja, apesar de a penitência poder exercer um fator psicológico positivo em algumas vezes, em outras pode não exercer, sobretudo se o ideal de pureza for excessivo. Como afirma Jung: “O excesso de animalidade deforma o homem cultural; o excesso de cultura cria animais doentes” (Jung, 2013c, §32).

Além disso, é essencial salientar que alternância entre estados de alienação e inflação fazem parte de um desenvolvimento saudável, desde que o sujeito não fique cristalizado em alguma dessas fases. Em um processo saudável,

normalmente essas oscilações vão se tornando menos extremas com o tempo e idealmente se alcançaria um ponto intermediário entre os extremos.

Quanto à noção de impureza ou perigo de Douglas, fica evidente que no contexto judaico-cristão a morte em si não é considerada impura. Na verdade, a impureza estaria naquela condição que teria levado a humanidade à condição mortal: o pecado. E embora haja no Vaticano II um tom de esperança no discurso, o tema da necessidade de purificação dos pecados é muito evidente. Inclusive a penitência é descrita como “detestação do pecado por ser ofensa de Deus” (SC 109).

Nesse sentido, embora a Douglas (1966, p.7) afirme que a rejeição da impureza exerça um papel de proteção dos valores e regras sociais, ela também argumenta que diante de uma noção de pureza muito rígida “(...)tornamo-la terrivelmente desconfortável; e se formos até às últimas consequências, desembocamos em contradições ou até na hipocrisia” (Douglas, 1966, p.119).

No discurso desse Concílio é possível observar que a purificação dos pecados aparece como condição inegociável para a salvação. Em comparação aos Concílios de Trento e Vaticano I, já aparece aqui a abertura para algum diálogo interreligioso, mas desde que o que for assimilado não esteja: “(...) indissoluvelmente ligado a superstições e erros (...)” (SC 37).

Quanto à noção de *communitas* de Turner, percebemos nos documentos que essa é uma condição incentivada. Principalmente quando consideramos a ênfase na esperança e na comunhão, a intenção parece ser a de que na experiência do mistério pascal, o corpo social da Igreja vivesse uma espécie de *communitas* espontânea.

No entanto, Turner também afirma que diante de situações de perigo esse tipo de *communitas* é mais eficazmente produzido. Nesse sentido, o Concílio tridentino ao dar ênfase no medo da condenação eterna parece ter mais eficácia para produzir esse senso de comunidade idealizado.

É importante salientar que Turner não defende que um estado de *communitas* perene seja o ideal para o equilíbrio da sociedade. Pelo contrário, ele entende que a alternância entre estrutura e *communitas* é necessária: “A *communitas* não

pode ficar isolada se as necessidades materiais e de organização dos seres humanos têm de ser adequadamente satisfeitas." (Turner, 2013, p.125).

E por fim, é essencial lembrar que nessa pesquisa se buscou analisar o discurso dos documentos em seus potenciais efeitos antropológicos e psicológicos, com base nas teorias utilizadas. Não foi analisado se de fato é assim que tais discursos realmente influenciam a vida dos fiéis. Para tanto seria necessário um trabalho de campo que pode ser produzido em trabalhos posteriores.

Referências bibliográficas

ALBERIGO, Giuseppe. *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sigúeme, 1993.

ALBERIGO, Giuseppe. *Breve Historia del Concilio Vaticano II(1959-1965): En busca de la renovación del cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sigúeme, 2005.

ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ARNOLD, Bill T.. Old Testament Eschatology and The Rise of Apocalypticism. In: WALLS, J.L.(ed). *The Oxford Handbook of Eschatology*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 60-95.

AZZI, Riolando. *A Teologia Católica na Formação da Sociedade Colonial Brasileira*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

BIBLIA SAGRADA. Edição da família. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

BOGAZ, Antônio S. e HANSEN, João H.. Mistério Pascal. In: PASSOS, J.D. e SANCHEZ, W.L. (orgs). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

BOWKER, John Westerdale. *Os sentidos da morte*. São Paulo: Editora Paulus, 1995.

CAVALCANTI, Maria Laura V. de Castro. Drama, Ritual e Performance em Victor Turner. *Sociologia & Antropologia*, 6 (3), p. 411-440, jul-dez 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2238-38752013v363>>. Acesso em 19/11/2022.

CATECISMO da Igreja Católica (CIC). Vaticano: 1992. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html>. Acesso em: 05/12/2023.

CÓDIGO do Direito Canônico (CDC). Vaticano: 1983. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/cdc/index_po.htm>. Acesso em: 05/12/2023.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. *Declaração Dignitatis Humanae (DH)*. Vaticano: 1964. Disponível em:

<https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acesso em: 05/12/2023.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. *Constituição Dogmática Dei Verbum (DV)*. Vaticano: 1964. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html>. Acesso em: 05/12/2023.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. *Constituição Pastoral Gaudium Et Spes (GS)*. Vaticano: 1964. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 05/12/2023.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. *Constituição Dogmática Lumen Gentium (LG)*. Vaticano: 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 05/12/2023.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. *Decreto Perfectae Caritatis (PC)*. Vaticano: 1964. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html>. Acesso em: 05/12/2023.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. *Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium (SC)*. Vaticano: 1964. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html>. Acesso em: 05/12/2023.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: Ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Lisboa, Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.º 39), s.d. (trad. por Sónia Pereira da Silva, Purity and Danger [1966]).

EDINGER, Edward F.. *Ego e Arquétipo: A individuação e a Função Religiosa da Psique*. São Paulo: Cultrix, 1972.

ELIAS, Norbert. *The Loneliness of the Dying*. Nova York: The Continuum International Publishing Group Inc, 1985.

ENDE, Michael. *Momo e o Senhor do Tempo*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

FERRÍN, Emilio González. *A Angústia de Abraão: As origens culturais do judaísmo, do cristianismo e do islamismo*. São Paulo: Paulus, 2018.

FIORENZA, Francis S. e GALVIN, John P.(orgs). *Teologia Sistemática: Perspectivas Católico-Romanas*. Volume I. São Paulo: Paulus, 1997a.

FIORENZA, Francis S. e GALVIN, John P.(orgs). *Teologia Sistemática: Perspectivas Católico-Romanas*. Volume II. São Paulo: Paulus, 1997b.

FORDHAM, Michael. *Analyst-Patient Interaction*. London: Routledge, 1996.

FRANCO, Maria Helena P.. *A psicoterapia em situações de perdas e lutos*. Campinas: Editora Livro Pleno, 2000.

GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de Passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GIL, Antônio Carlos. *Como Elaborar Projetos de Pesquisa*. 4ªedição. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2002.

GIOVANETTI, José P.. O processo de morrer e a religião na sociedade hipermoderna. In: FREITAS, M.H.; AQUINO, T.A.A.; PAIVA, G.J. *Morte, Psicologia e Religião*. São Paulo: Fonte Editorial, Edições Terceira Via, 2016, p.59-77.

GODELIER, Maurice. Introdução. In: GODELIER, M. *Sobre a Morte: invariantes culturais e práticas sociais*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017, p. 9-43.

GUERRIERO, Silas. Objetividade e subjetividade no estudo das religiões: desafios do trabalho de campo. PLURA, Revista de Estudos de Religião, 1 (1), p. 54-65, jul-dez 2010. Disponível em: <<https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/7/8>>. Acesso em 19/11/2022.

HOLLIS, James. *Os Pantanaís da Alma: nova vida em lugares sombrios*. São Paulo: Editora Paulus, 1998.

JAFFÉ, Aniela. *A Morte à Luz da Psicologia*. São Paulo: Editora Cultrix, 1980.

JEDIN, Hubert. *ConcÍlios Ecuménicos: História e Doutrina*. São Paulo: Editora Herder, 1961.

JOÃO XXIII. *Discurso de sua santidade papa João XXIII na abertura solene do SS. ConcÍlio*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1962. Disponível em <www.vatican.va>. Acesso em 19/11/2022.

JUNG, C.G.. *A Prática da Psicoterapia*. Volume 16/1 das Obras Completas. Petrópolis, Editora Vozes, 2011.

JUNG, C.G.. *Escritos Diversos*. Volume 11/6 das Obras Completas. Petrópolis, Editora Vozes, 2012.

JUNG. C.G.. *O eu e o inconsciente*. Volume 7/2 das Obras Completas. Petrópolis, Editora Vozes 2013a.

JUNG. C.G.. *A Natureza da Psique*. Volume 8/2 das Obras Completas. Petrópolis, Editora Vozes 2013b.

JUNG, Carl. G.. *Psicologia do Inconsciente*. Volume 11/5 das Obras Completas, Petrópolis: Editora Vozes, 2013c.

JUNG, Carl. G.. *Cartas*. Volume 1. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

LIBÂNIO, João B.. *ConcÍlio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARANHÃO, José Luiz S.. *O que é Morte*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

NOCKE, Franz-Josef. Doutrina Geral dos Sacramentos. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. Volume II. Petrópolis: Vozes, 2012a.

NOCKE, Franz-Josef. Doutrina Específica dos Sacramentos. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. Volume II. Petrópolis: Vozes, 2012b.

NOCKE, Franz-Josef. Escatologia. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. Volume II. Petrópolis: Vozes, 2012c.

OLIVEIRA, Antônio G. C. de. Soteriologia. In: USARKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo PASSOS, João Décio e (org). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Loyola: Paulus, 2022.p. 852-854

PARGAMENT, Kenneth I.. *Spiritually integrated psychotherapy: understanding and addressing the sacred*. New York: The Guilford Press, 2007.

PARKES, Colin Murray. *Luto: Estudos sobre a perda na vida adulta*. São Paulo: Summus, 1998.

PASSOS, João Décio. Verbete Concílio. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2020, p.160-165.

PASSOS, João Décio. *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulos: Editora Paulus, 2014.

PEREIRA, José Carlos. Procedimentos para lidar com o tabu da morte. *Ciência & Saúde Coletiva*, volume 18(9), 2013, p. 2699–2709. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013000900025>. Acesso em 06/05/2023.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Editora Achiamé, 2006.

ROWLAND, Christopher. The Eschatology of the New Testament Church. In: WALLS, J.L.(ed). *The Oxford Handbook of Eschatology*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 130-164.

SILVA, André de Campos. Verbete Escatologia. In: USARKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo PASSOS, João Décio e (org). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Loyola: Paulus, 2022. p.297-307.

SOENKE, Melissa; LANDAU, Mark J.; GREENBERG, Jeff. Sacred Armor: Religion's role as a buffer against the anxieties of life and the fear of death In: PARGAMENT, K.I. (ed.). *APA Handbook of Psychology Religion, and Spirituality*. Washington: American Psychological Association, 2013, volume 1, p. 105-122.

SOUZA, Ney de e GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Catolicismo e Sociedade Contemporânea: Do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II*. São Paulo, Paulus, 2013.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

TORRES, Valéria A. R.. Verbetes Funeral. In: USARKI, F.; TEIXEIRA, A.; PASSOS, J.D.. *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas/Edições Loyola, 2022, p.473-478.

TURNER, Victor W.. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

VILHENA, Maria Ângela. Verbetes Ritos religiosos. In: Passos, João Décio e Usarki, Frank (org). *Compêndio da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p.513-524.

WALLS, Jerry. L.. Introduction. In: WALLS, J.L.(ed). *The Oxford Handbook of Eschatology*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 26-57.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015, volume 1.