

A MORTE COMO TABU

Prof. Dr. José Carlos Pereira

Resumo

A morte, por mais estudada que ela seja, continua sendo um mistério. Lidar com a morte não é algo nada fácil e por essa razão ela assusta tanto. Todos os medos do ser humano estão, no fundo, relacionados com o medo da morte. Tudo isso por ela ser um mistério do qual pouco ou nada sabemos, embora seja natural morrer. À vista disso, as religiões dão a este tema o seu principal enfoque. Assim sendo, procuro neste artigo tratar sobre tabu da morte, refletindo temas relacionados a ela. Temas que estão presentes na vida das pessoas, sobretudo quando passam pela experiência da perda de alguém do seu círculo familiar ou de amizade. Dentre estes temas, abordo sobre a Unção dos Enfermos, as Exéquias, a Missa do sétimo dia e a tradição de se rezar pelos mortos. Temas que ajudam a lidar com o tabu da morte ou a perda de um ente querido.

Palavras chaves: doença, morte, luto, tabu, religião, rituais.

Abstract

Death, for it to be studied more, remains a mystery. Dealing with death is not at all easy and for that reason she scares. All fears of man are at bottom related to the fear of death. All of this because it is a mystery of which we know little or nothing, although it is natural to die. In view of this, religions give this topic its primary focus. Therefore, in this article I try to treat taboo about death, reflecting issues related to it. Themes that is present in people's lives, especially when they pass through the experience of losing someone in your family or circle of friends. Among these subjects, I reflect here on the Anointing of the Sick, the Funeral Mass, the Mass of the seventh day and the tradition of praying for the dead. Themes that help deal with the taboo of death or losing a loved one.

Keywords: disease, death, mourning, taboo, religion, rituals.

INTRODUÇÃO

Lidar com a morte é algo desafiador. Por mais que se busquem ações para amenizar a dor deste momento, ela continuar assustadora e consiste num dos principais medos do ser

humano. Assim sendo, as religiões adotam procedimentos que têm como finalidade, amenizar o sofrimento desse momento e, assim, lidar melhor com o tabu da morte. Vou tratar aqui de alguns destes procedimentos usados pela Igreja Católica, dentre eles a Unção dos Enfermos, as Exéquias, a Missa do sétimo dia e a tradição de se rezar pelos mortos. Dentre estes procedimentos, darei destaque para a Missa do sétimo dia, por se tratar de uma tradição presente no imaginário religioso e prática incentivada pela Igreja.

Antes de entrar no tema, propriamente dito, achei importante abordar sobre alguns elementos conceituais do campo da antropologia, bem como alguns temas relativos à morte, como, por exemplo, o sacramento da unção, como uma preparação para a morte; os ritos de exéquias, rituais desenvolvidos antes do sepultamento e o costume, ou o hábito de se rezar pelos mortos. Esses temas são fundamentais na compreensão e deslindamento do tabu da morte, pois são de certa forma, procedimentos para lidar com ela.

1. A UNÇÃO DOS ENFERMOS COMO PREPARAÇÃO PARA A MORTE

A primeira descrição da função da unção dos enfermos no Catecismo da Igreja Católica é extraída da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 11, em que é conferido à Igreja, através de seu poder simbólico, personificado nos seus representantes oficiais, padres e bispos, a incumbência, por intermédio do ritual da unção, de entregar o doente aos cuidados de Deus, cuja finalidade é aliviar e salvar. Mais adiante, compreendemos que o conceito de *alívio* e *salvação* pode ser entendido também como o passamento do doente, ou seja, a morte, cuja salvação corresponde à inclusão no reino celeste. Afirma o texto: “pela sagrada Unção dos Enfermos e pela oração dos presbíteros, a Igreja toda entrega os doentes aos cuidados do Senhor sofredor e glorificado, para que os alivie e salve” (CaIC, 1993: 355, § 1499).

A “enfermidade se torna caminho de conversão” (idem, § 1502), e, à vista disso, é um meio de arregimentar os fiéis, enfermos ou não, mantendo-os, assim, sob seu domínio. Visto por este prisma, o sacramento da unção dos enfermos parece fazer apologia do sofrimento, mas sua função, na verdade, é outra; é aliviar a dor e, para isso, recorre aos rituais, cuja incumbência é exorcizar o infortúnio. Como o ritual da unção conecta o corpo do enfermo com seu mundo social e espiritual, contém um veio de informações sobre seu *ethos* e sua

visão de mundo, no sentido dado por Geertz (1989: 93), provocando, com isso, resultados que, em muitos casos, respondem aos objetivos do ritual proposto. Da mesma forma, como sugere Malinowski (1984: 74), sobre o rito e a fórmula na arte da magia e o poder da fé, o ritual da unção dos enfermos funciona também num plano psicológico, proporcionando um marco de referência coerente para os aspectos desorientadores da vida humana, como a enfermidade, o perigo de morte e, conseqüentemente, as mudanças vitais que a atual condição provoca no indivíduo, dando-lhe um sentimento de controle sobre tais fatos perturbadores e ameaçadores. A unção dos enfermos não cura o doente realmente, mas elimina o sentimento de impotência e desespero associado à enfermidade e isso pode, de fato, agilizar no transcurso do restabelecimento da saúde, ou da maneira como lidar com a enfermidade, sendo essa, portanto, uma faceta do poder simbólico deste sinal sagrado.

Especificidade do poder simbólico da unção

Afinal, de onde advém tal especificidade do poder simbólico do sacramento da unção? Quem ilumina a reflexão sobre a gênese de semelhante categoria de poder é Clifford Geertz, quando analisa os símbolos religiosos e suas correlações ontológicas, cosmológicas, estéticas e morais, mostrando que a peculiaridade do poder dos símbolos sagrados, dos quais faz parte a unção, “provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real” (Geertz, 1989: 94). Desse modo, os católicos acreditam que o óleo da unção é um sinal sagrado porque foi produzido e é administrado pelos representantes de Deus, por meio de rituais que fazem parte de sua tradição religiosa e de sua crença, ou, no dizer de Geertz (1989: 94), “o poder desse símbolo repousa claramente em sua abrangência, em sua produtividade ao ordenar a experiência”. A ideia de um óleo sagrado, quando empregado numa situação de enfermidade ou de debilidade física, readquire novos significados.

Conforme sentenciou Durkheim, “uma experiência, repetida muitas vezes, demonstrou que, em princípio, os ritos produzem o efeito que se espera deles e que constitui a sua razão de ser” (Durkheim, 1989: 463). Com efeito, a unção dos enfermos, parte integrante dos ritos sacramentais da Igreja Católica, é uma prática que se repete ao longo da tradição com o

propósito de diminuir o sofrimento e livrar a pessoa enferma da condenação eterna. Por causa disso, acredita-se que tal rito produza o efeito desejado que é o conforto espiritual, a confiança no acolhimento divino e até mesmo a cura, senão do corpo, pelo menos da alma, constituindo, assim, a sua razão de ser, que aqui convencionamos chamar de inclusão no transcendente. Embora alguns hesitem em receber a unção dos enfermos e seus ritos, por acreditar que, com isso, estejam à beira da morte, quando aceitos, “são celebrados com segurança, no gozo antecipado do feliz acontecimento que preparam e anunciam” (Durkheim, 1989: 463).

Por estar comprometido com uma condição de enfermidade, comumente grave, e, portanto, com uma possibilidade de morte, os ritos da unção dos enfermos são, ordinariamente, realizados na agonia e na aflição, por isso nós nos servimos da denominação proposta por Durkheim e vamos analisá-los como parte de um conjunto de ritos classificados como *piaculares*, que são os ritos das exéquias, da missa de sétimo dia e do luto. De um modo geral, Durkheim (1989: 463) denomina *piaculares* as cerimônias tristes, cuja função é opor-se a calamidades ou, simplesmente, lembrá-las e deplorá-las, mas não é somente isso que está envolto neste tipo de celebração. É também “todo infortúnio, tudo o que existe de mau agouro, tudo o que inspira sentimentos de angústia ou de temor” (Durkheim, 1989: 463). Na concepção de Durkheim, a enfermidade necessita de *piaculum* e por isso a cerimônia do sacramento da unção dos enfermos pode ser classificada como uma cerimônia *piacular*, como são os ritos fúnebres, supracitados.

Entretanto, é necessário distinguir entre estes diferentes ritos que envolvem aflição e desgosto. Vale insistir que a unção dos enfermos consiste num sacramento e os demais são ritos fúnebres. Em função disso, tratamos por primeiro do rito da unção dos enfermos que, frequentemente, é praticado a partir do momento em que a morte parece iminente, mas que ainda não sucedeu de fato. Segundo o Catecismo da Igreja, esse “é um sacramento que existe entre os sete sacramentos especialmente destinado a reconfortar aqueles que são provados pela enfermidade” (CaIc, 1993: 358, § 1511), reconfortando mais ainda os seus familiares, embora desperte nas pessoas certo *temor e tremor* (Kierkegaard 1979: 155) por se tratar de algo que toca a grandiosidade do mistério da morte. Tal sentimento deriva da própria concepção que representa esse sacramento quanto à hora de recebê-lo. Isso reforça, na crença católica, não apenas o recebimento da unção como iminência da morte, como

também a de que, se a morte chegar sem que o doente a tenha recebido, poderá acarretar penas a sua alma. Daí as infundáveis elegias e ritos mortuários como a encomendação do corpo e as recomendações da alma, as missas pela alma do falecido e outros tantos atos funéreos que veremos no próximo bloco, como forma de compensação do não recebimento do último sacramento, objetivando encaminhar, para junto de Deus, a alma daquele que faleceu sem os devidos ritos funerários.

A unção como preparação para a inclusão no transcendente

A inclusão na esfera do transcendente, não obstante o que já elucidamos, não deixa de ter, no entendimento comum, representação do mundo factual, do meio social que o enfermo e seus familiares idealizam a partir de referências concretas, embora muitas vezes, ideais. Esse espaço familiar, efetivo ou apenas desejável, é transportado para a dimensão metafísica, formulando-se, assim, uma imagem hipotética do transcendente a partir de conceitos do espaço físico. De fato, é tudo representação de uma realidade social que é reproduzida para o além, criando espaços extra-físicos de acordo com as concepções humanas.

As reflexões acima explicitam que a função da unção era também de proteção e que a mesma funcionava como um substituto da confissão. Além disso, trazia, no seu conjunto, o poder de cura: “o sacramento perdoava os pecados pendentes do enfermo, culpas esquecidas durante a confissão, mas podia também resultar em sua recuperação física ‘quando assim convém ao bem da alma’” (Reis, 1995: 103). Ademais, tinha a função que perdura ainda hoje, que é a de eliminação das dívidas com Deus, purificando o nome nos registros divinos e, garantindo, novamente, crédito junto d’Ele. Desse modo, a alma poderia passar para o outro lado sem maiores percalços.

A função curativa da unção

Quanto à sua função curativa, o sacramento da unção é apresentado no seu ritual como o sacramento da cura, ou como sinais da atividade sanante de Deus para com a pessoa enferma. O sentido de cura dado a esse sacramento tem diversos alcances, sendo, todavia,

temporal e escatológico. A primeira parte do ritual reforça essa ideia com fundamentos teológicos e eclesiológicos extraídos das Sagradas Escrituras. Adverte que o sacramento da unção faz parte dos sete sacramentos e que, por ser bíblico, não é invenção da Igreja, mas, sim, algo instituído por Jesus Cristo para curar a pessoa por inteiro, como está sugerido em várias passagens bíblicas, como, por exemplo, no evangelho de Marcos (6,13), em que os doentes eram curados depois de serem ungidos com óleo. A epístola de Tiago (5, 14-15) recomenda que, se alguém está doente, mande chamar o presbítero da igreja, para que ore sobre ele, unguindo-o com óleo no nome do Senhor. Segundo tais textos, a oração e a unção salvarão o doente, além de perdoar os seus pecados. Dessa forma, o rito reafirma sua origem divina e enfatiza o poder sobrenatural que exerce sobre os fiéis ao longo da história da Igreja, seja para curar sua alma, sua mente ou mesmo seu corpo.

Por outro lado, o Concílio Vaticano II, segundo Azevedo (1987: 61), “destinado a lhe tirar o sentido agourento tão temido”, procurou dar uma nova conotação, mais alegre, a esse sacramento, reorientando sua nomenclatura, que, de *extrema unção* passou a ser chamada de *unção dos enfermos*. Mesmo assim, não aboliu as decisões dos demais Concílios nem apagou do imaginário religioso a característica de *extrema unção*.

Como todo ritual religioso, esse também manifesta o seu caráter funcionalista em relação ao social, proporcionando o equilíbrio. Além do mais, o costume de ungir a pessoa na enfermidade é parte da cultura católica, sendo, portanto, uma resposta da religião às necessidades fundamentais ou naturais como a doença e a morte. Se por um lado à unção é vista como um rito temido e, portanto, terrível, por outro “podemos ver nela a sublime loucura da esperança” (Malinowski, 1984: 93). Isso porque ela tem o poder simbólico de reduzir o medo, funcionando, assim, como elemento catártico das circunstâncias de infortúnio. Nos momentos críticos da existência, como nos casos de doenças graves, quando a pessoa corre risco de perder o seu autocontrole e a sua integridade mental, os ritos da unção dos enfermos permitem escapes para tais situações e impasses, conduzindo a situação para o domínio do sobrenatural.

Afinal, existem outros ritos ligados ao sacramento da unção dos enfermos e que, embora, não sejam sacramentos, propriamente ditos, estão muito próximos disto por serem considerados ritos de exorcismo do corpo e da alma, com características sociais que contribuem para afugentar o medo do passamento e, ao mesmo tempo, fortalecer grupos

sociais na hora da dor causada pela enfermidade ou pela perda; são eles: o viático, as exéquias ou encomendação da alma, a missa de sétimo dia e o luto.

2.AS EXÉQUIAS E DEMAIS RITOS FÚNEBRES

Falar das exéquias é entrar ainda mais no âmbito dos ritos fúnebres, nas ritualizações por ocasião da morte que expressam ação social desencadeada pelo defunto, e nos procedimentos para lidar com a morte. É importante tratá-lo porque eles, os ritos fúnebres, assinalam os mais comoventes costumes da tradição católica, configurados nos diversos tipos de comportamento entre os vivos, ditados pelo episódio da morte. Essa confirmação se dá não apenas no domínio do social, a que muitos insistem em reduzi-lo, mas também numa outra perspectiva, a do ‘outro mundo’, o do transcendente, outrora também constatada por Bronislaw Malinowski (1984: 39), como algo que transcende o social. Malinowski, a partir da perspectiva da morte, afirma que “a religião não é idêntica à Sociedade ou ao Social, nem podemos ficar satisfeitos com o vago indício de que se prende unicamente à vida, pois a morte mostra-nos talvez a panorâmica mais vasta sobre o outro mundo” (Malinowski, 1984: 39). Desse modo, a morte e sua circunscrição, como as cerimônias propiciatórias e consagratórias, isto é, as exéquias, o velório, o sepultamento, o luto, e, sobretudo, a Missa do sétimo dia, mobilizam pessoas, estimulam ações grupais que, segundo ele, são fomentadas por esse momento de “crise suprema e final da vida que é a morte” (Malinowski, 1984: 50), ou seja, são ocasiões em que as representações sociais se revestem da maior importância.

Classificamos, em primeira instância, essa modalidade de ritos, como citamos acima, de acordo com Durkheim, como *cerimônias piaculares*, ou seja, celebrações feitas nos momentos de infelicidade, de desdita, como são, de fato, as celebrações motivadas pelo evento da morte. Como sugere Durkheim, são cerimônias “tristes que visam a opor-se a uma calamidade ou, simplesmente, lembrá-la e deplorá-la” (Durkheim, 1989: 463). Eles envolvem, pela emoção e comoção, um grande número de pessoas que agem nesta ocasião social da morte, levados pelo comportamento das outras. Assim, será necessário analisar alguns destes principais rituais tidos como fúnebres e as experiências que suscitam. Refiro-

me ao velório e às exéquias ou encomendação das almas. Começo, portanto, pelo velório, privilegiando-o como espaço de representações coletivas no intento de lidar com a morte.

O velório

Velório é o ato de velar um morto. Um evento coletivo no qual as pessoas permanecem velando o defunto exposto, durante as horas que precedem seu enterro ou cremação. Quanto ao local onde acontecem os ritos fúnebres, ou seja, o velório é espaço que afluem ações em que podemos reconhecer a existência de uma estrutura social da comunidade católica. São oportunidades em que assomam representações coletivas ou sociais em torno do evento da morte e suas significações que apontam para aspectos relevantes desta estrutura social. Não importando o local onde ocorre o ato de velar o corpo, porque estes se transformam em espaços sagrados a partir da chegada do féretro, as pessoas que estão neste espaço, segundo Radcliffe-Brown (1973: 222), estão ligadas entre si “por uma série definida de relações sociais num todo integrado”, portanto, esta cerimônia, embora seja um evento periódico, é parte do conjunto da vida social e, segundo, ele, não deixa de ser um fator que contribui para manter a continuidade estrutural da sociedade.

Durkheim afirma com isso, que “o estado afetivo no qual o grupo se encontra então reflete as circunstâncias que atravessa” (Durkheim, 1989: 474). Há, portanto, um efeito contagiante, ou seja, “não somente os próximos mais diretamente atingidos trazem para a assembleia a sua dor pessoal, mas a sociedade exerce sobre os seus membros uma pressão moral para que coloque os seus sentimentos em harmonia com a situação” (Durkheim, 1989: 474).

De acordo com Radcliffe-Brown, “a função de determinado costume social é a contribuição que este oferece à vida social total como funcionamento do sistema social total” (Radcliffe-Brown, 1973: 224). Desse modo, um velório em que muitos pranteiam, figura não apenas a importância do falecido e da família dentro de um sistema social, mas certa unidade a qual Radcliffe-Brown chamou de *unidade funcional*, cuja função é promover um grau suficiente de harmonia, apaziguando ânimos mais exaltados e possíveis conflitos provenientes de diversas situações que possam emergir nestes espaços, como afirma George Balandier sobre a função do rito. Afirma ele que “por meio do rito, os conflitos, as desorganizações,

os males são temporariamente transformados; o rito não age nem como um meio de repressão, nem como um exutório; capta as energias que se desprendem dessas situações para converter positivamente, faz do que é provocador de confrontos, de ferida social e de degradação individual, um fator de reconstrução e de coesão” (Balandier, 1997: 35).

Marcel Mauss fala em sua nota sobre as *lágrimas*, enviada a G. Dumas (1920) da “extrema generalidade desse emprego obrigatório e moral das lágrimas” (Mauss, 2001: 325) nos ritos funerários e mostra que, em partes, as mesmas também “servem, em particular, como meio de saudação” (Mauss, 2001: 325). Ou seja, a lágrima auxilia na acolhida e no envio do morto, simbolizando receptividade e, ao mesmo tempo, um tipo de identificação que beira o parentesco entre os que estão no espaço sagrado onde se vela o morto. Mauss afirmou ser essa uma maneira de cantar o luto e a morte para injuriar, maldizer e encantar o inimigo causador da morte (Mauss, 2001: 331).

Enfim, as lágrimas servem também para aliviar a dureza do aniquilamento e apaziguar as rivalidades ou desentendimentos entre os membros da família, aproximando-os através do choro. Neste contexto, podemos tratá-la como recurso inerente de conciliação funcional do complexo social que se estabelece em torno do evento da morte, o qual Radcliffe-Brown definiu “como condição pela qual todas as partes do sistema social atuam juntas com suficiente grau de harmonia ou consistência interna, isto é, sem ocasionar conflitos persistentes que nem podem ser solucionados nem controlados” (Radcliffe-Brown, 1973: 224). Mormente, tal ritual funciona como mecanismo de recolocação da vida social no curso da sua normalidade interrompida pela morte.

As exéquias como procedimento para exorcizar o tabu da morte

O ritual das exéquias não é sacramento, podendo, portanto, ser conduzido por uma pessoa que não tenha recebido o sacramento da ordem. Mesmo assim, o ele não deixa de ser uma celebração litúrgica, contando, portanto, com a orientação e o aval da Igreja. Em muitos lugares, a presença do padre no velório, por tudo que ele representa, é solicitada pela família, mesmo que um ministro leigo já tenha feito um ritual similar.

Os funerais são, pois, ritos que confirmam o passamento e consolam os que ficam, conferindo esperança. É à vista disso que tal cerimônia é chamada também de “celebração

da esperança”. Porém, o que se espera com ela? Entre outras coisas, espera-se que, por meio deste ritual, que é a encomendação da alma a Deus, a mesma seja, de fato, recebida no Reino dos Céus. Essa característica inclusiva das exéquias, como rito de passagem, esperança e consolo, encontra-se, à sua maneira, fundamentada e recomendada no Código de Direito Canônico, que confirma: “as exéquias eclesíásticas, com as quais a Igreja suplica para os defuntos o auxílio espiritual, honra seus corpos e, ao mesmo tempo, dá aos vivos o consolo da esperança, sejam celebradas de acordo com as leis litúrgicas” (CIC, 1987: 517, cân. 1176, § 2).

Segundo Mircea Eliade (1996: 151), “para certos povos, só o sepultamento ritual confirma a morte: aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto. Além disso, a morte de uma pessoa só é reconhecida como válida depois da realização das cerimônias funerárias” e do sepultamento. No catolicismo, logo após a confirmação do falecimento e da liberação médica do corpo, ocorre a cerimônia fúnebre, conhecida como velório que é o ritual de preparação para o sepultamento. Trata-se, portanto, de um evento coletivo no qual as pessoas permanecem velando o defunto exposto, durante as horas que precedem a inumação. Quando se aproxima o momento do enterro, sucede, então, o ritual das exéquias, popularmente conhecido como encomendação da alma. Thales de Azevedo chamou esse momento de “ritos de sacralização da passagem, em que o corpo do defunto é posto na terra como semente que ressurgirá no dia do julgamento final” (Azevedo, 1987: 62). É um ato religioso, geralmente conduzido por um padre ou, na ausência dele, outra pessoa, incumbese de presidir a cerimônia em que a alma do morto é encomendada a Deus, através dos devidos rituais.

Quanto ao rito das exéquias propriamente dito, de acordo com Radcliffe-Brown, eles são desdobramentos da vida social e, por isso, examiná-lo num todo integrado de relações, atividades e interações sociais, seja de indivíduos ou de grupos, se faz necessário para entendermos o funcionamento da estrutura social. Dessa forma, os rituais da morte, como no caso, as exéquias, é à parte que ela, a estrutura social, “desempenha na vida social como um todo e, portanto, a contribuição que faz para a manutenção da continuidade estrutural” (Radcliffe-Brown, 1973: 223) através da cerimônia fúnebre.

3.A MISSA DO SÉTIMO DIA COMO MEMÓRIA E TRADIÇÃO

O que é a tradição e como ela determina os costumes? A tradição é o ato ou efeito de se transmitir, transferir um ato à determinada pessoa, grupo ou sociedade, de forma espontânea, natural, de modo que ele passe espontaneamente de geração em geração, sem que se questione muito sobre ele. Existem várias formas de algo se transformar em tradição, dentre elas estão à comunicação oral de fatos, lendas, ritos, usos e costumes, bem como a reprodução prática desses fatos. Tais costumes acabam por se transformar em um conjunto de valores que são assimilados e transmitidos, vividos sem que haja interesse em buscar explicações racionais para os mesmos. Isso ocorre principalmente quando se tratam de herança cultural religiosa, crenças que foram legadas ou qualquer outro costume relacionado à religião. É um pouco isso que ocorre com a missa do sétimo dia. Ela se configura, em primeiro lugar, como tradição, costume, e muitas pessoas não estão preocupadas em saber o porquê desse ritual. Numa família católica, praticante ou não, sempre que ocorre a morte de um membro, procura-se a igreja para marcar a missa do sétimo dia. Na maioria dos casos não precisa haver orientação para isso porque é algo que ocorre ao espírito como resultado de experiências já vividas com outros familiares, recordações, memória ou eco dessa prática religiosa que está envolta em muitas crenças, como, por exemplo, a de que se não houver missa do sétimo dia a alma do falecido não entra no céu.

Desse modo, a tradição é, pois, um território da imaginação, mas sua presença tem consequências muito significativas na vida social. Quando dizemos que algo é tradicional, estamos assegurando que ele é valioso, que fala eloquentemente acerca de nós, da nossa cultura e que devemos prestar mais atenção nesse fato e respeitá-lo. É o que ocorre com a missa do sétimo dia. Ela é um elemento valioso porque faz parte da nossa cultura católica, e permanece no imaginário religioso do povo brasileiro.

O significado da missa do sétimo dia

A missa do sétimo dia é um ritual de estreita ligação com o luto, porque uma de suas funções é, precisamente, a de delimitar o período de resguardo depois do ocorrido fatídico, em que sobrevém uma espécie de transformação na vida da família. Dessa forma, é

importante não desvinculá-la do conjunto que envolve o estado de luto. A missa, como parte integrante dessa condição, e talvez, essencial, na tradição católica, consiste, portanto, num marco simbólico divisório entre o episódio da morte e o retorno da normalidade no cotidiano da vida dos familiares.

A missa do sétimo dia tornou um momento forte de solidariedade social, ocasião em que os parentes, além dos amigos mais achegados, se reúnem para fazer a entrega definitiva nas mãos de Deus, daquela pessoa que fora chamada deste mundo. Portanto, afora a devoção e a crença na acolhida divina, forma-se um círculo de relações sociais em volta desse acontecimento.

Sabe-se que é uma tradição que se formou na história da Igreja, com a intenção de sufragar a alma da pessoa falecida, cuja origem descende de antigos ritos mortuários e do costume de se celebrar missa por ocasião da morte. Missa esta que era rezada, a princípio, diante do cadáver da pessoa, chamada de missa de corpo presente. Até certo tempo isto era uma prática comum, principalmente nos vilarejos e cidades do interior, em que a escassez de padre não era tanta. Antes que a missa de corpo presente se tornasse inviável, já se havia instalado no imaginário popular católico, a obrigação de mandar rezar missa pelos mortos. Como vimos anteriormente, na Bíblia, a simbologia dos números atribuí aos sete e seus correlatos, os significados de “totalidade, plenitude, completação ou perfeição” (Mackenzie, 1983: 873). A referência ao número sete e seus derivados (setecentos, setenta, sétimo), aparecem na Bíblia, em diversos livros, somando um total de 662 vezes, segundo o dicionário de Concordância Bíblica (Sociedade Bíblica do Brasil, 1975: 955). Destarte, diversos relatos, como por exemplo, a narração do livro do Gênesis (cf. Gn 2, 2), mostra que Deus levou sete dias para criar o mundo e, quanto terminou, vendo que era bom, perfeito, descansou. Portanto, no paralelismo desta passagem com a missa do sétimo dia, simboliza que aquela pessoa, após cumprir sua missão nesta terra, poderá agora também descansar.

Observamos que várias destas referências bíblicas estão relacionadas diretamente com as cerimônias fúnebres e com os tipos de comportamentos nesta categoria de evento, como, por exemplo, o ato de chorar, jejuar e fazer penitências, além de lamentações e reações

agressivas. Comportamentos ainda detectáveis nestas ocasiões. Quanto aos relatos bíblicos sobre os rituais da morte, o livro do Gênesis descreve que quando morreu Jacó, um dos patriarcas do Antigo Testamento, “fizeram um funeral grandioso e solene e José guardou por seu pai um luto por sete dias” (cf. Gn, 50, 10). O primeiro livro de Samuel afirma que, por ocasião da morte do rei Saul, seus comparsas guerreiros, numa cerimônia fúnebre, queimaram seu corpo e depois enterraram os ossos debaixo de uma árvore, fazendo um jejum de sete dias (cf. 1 Sm, 31, 13). Outras duas passagens bíblicas que refere a morte e seus sete dias posteriores estão nos livros de Judite e Eclesiástico. O primeiro afirma que, quando morreu Judite, a heroína do povo hebreu, os israelitas fizeram luto por sete dias (cf. Jd 16, 24) e o livro do Eclesiástico afirma que “o luto pelo morto duram sete dias” (cf. Eclo, 22, 11). Dessa maneira, ganha respaldo bíblico a crença de que é necessário ficar de luto durante sete dias para eliminar as interferências da morte na vida dos familiares e, com isso, diluir a dor. A devoção católica convencionou encerrar esse ciclo com a referida cerimônia, chamada de missa do sétimo dia.

Assim, o costume ou a devoção de rezar pelos mortos serve como um conforto espiritual, um refrigério para a alma daqueles que estão orando (cf. Sl 23/22, 3). Embora não saibamos como são, exatamente, as coisas na eternidade, a não ser pelas indicações bíblicas, vale reafirmar que nunca é demais rezar pelos mortos, não importando se a Missa é do terceiro, do sétimo ou do trigésimo dia. O que vale é a intenção. Isso porque toda intenção de oração é uma manifestação da fé. Quem ora por quem já morreu está demonstrando amor, está dando provas da sua esperança na eternidade. Apesar do desconhecimento do que ocorre após a morte, quem reza pelos mortos demonstra fé na vida, tanto nessa quanto naquela que se acredita começar depois da morte. Podemos dizer 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. Se observarmos um pouco à história da Igreja, vamos encontrar num passado não muito distante, o costume de se pedir missa no terceiro dia de falecimento. Depois vemos outros costumes, que perduram até hoje, como estamos vendo, que é a Missa do Sétimo dia, e também do trigésimo dia, muito em voga na maioria das regiões do Brasil. Podemos, então, perguntar: E por que missa de terceiro dia, como era comum no passado, e missa do sétimo e do trigésimo dia, como acontecem hoje? É porque, como vimos, em determinados tempos

se tornam mais propícios para se orar e se alcançar o favor de Deus. Principalmente se nesses tempos estamos numa situação de maior vulnerabilidade, como ocorre quando a morte abate um membro de nossa família. Deus, que sempre vem em socorro dos necessitados, conhece, nessas circunstâncias, a nossa carência e necessidade. Além disso, há um conjunto de significados que ajudam a reforçar o sentido da Missa nessas ocasiões, como, por exemplo, no terceiro dia após a morte lembra que Jesus ressuscitou ao terceiro dia. Quando se marcava Missa de terceiro dia de falecimento, havia uma estreita relação com o sentido da ressurreição de Cristo.

4.A TRADIÇÃO DE SE REZAR PELOS MORTOS

Sobre a tradição de se rezar pelos mortos, ou pedir missa pela sua alma sete dias depois da morte, não é algo que tenha muitas informações disponíveis. Busquei boa parte destas informações nos livros de história da Igreja, nas publicações das áreas de Ciências da Religião, Sociologia e Antropologia da Religião. Algumas delas foram obtidas no âmbito da teologia bíblica, fornecidas por aqueles que estão diretamente envolvidos com essa tradição, os padres, principalmente os padres exegetas, mas mesmo assim, nenhum deles soube-me informar, com exatidão, o porquê dessa prática. Cruzei as informações obtidas com os gerenciadores do sagrado, com as dos fiéis católicos e as de outros informantes e cheguei à seguinte conclusão: não há uma fundamentação histórica consistente e o embasamento doutrinário para a Missa do sétimo dia é escasso. Sabe-se que é uma tradição que se formou na história da Igreja, com a intenção de sufragar a alma da pessoa falecida, cuja origem descende de antigos ritos mortuários e do costume de se celebrar Missa por ocasião da morte. Missa esta que era rezada, a princípio, diante do cadáver da pessoa, chamada de missa de corpo presente. Até certo tempo isto era uma prática comum, principalmente nos vilarejos e cidades do interior do Brasil, em que a escassez de padre não era tanta. Antes que a missa de corpo presente, por razões pastorais, se tornasse inviável, já se havia instalado no imaginário popular católico, a obrigação de mandar rezar missa pelos mortos, como encontramos em alguns relatos antigos. Não obstante a devoção popular, de cunho mágico, que se formou em torno desta categoria de evento fúnebre que é a Missa do sétimo dia, vale lembrar que, embora exígua, há certa fundamentação teológica para a

mesma, ou seja, um respaldo bíblico, na qual a simbologia do gênero contribui para intensificar o ritual e tudo aquilo que se engendrou a sua volta que justifica a ação.

Recorro aqui aos primórdios deste tipo de culto fúnebre, que deu origem ao dia de finados, que na atualidade se celebra no dia dois de novembro. É a partir do século I da era cristã que se tem registro de que os cristãos rezam ou prestam algum tipo de culto religioso pelos mortos. Dentre esses cultos estão às visitas às catacumbas ou túmulos dos mártires para rezar pelos que morreram sem martírio, tido como algo virtuoso nesse período.

Dentro do costume de se rezar pelos mortos, vemos que no século IV, já se encontra a memória deles na celebração da missa. Nesse período ainda não se tem claro se essa memória era feita no sétimo dia, mas sabe-se que os mortos eram lembrados dentro da celebração eucarística. Até então não se tinha um dia específico para rezar pelos mortos, como temos hoje. Esse dia começou a ser definido a partir do século V. Nesse século a igreja dedica um dia por ano para rezar por todos os falecidos, pelos quais ninguém rezava, exceto pelos mártires, como vimos acima, e dos quais ninguém se lembrava, exceto os familiares do falecido, mas essa lembrança não tinha nada de oficial, social ou religiosa. A partir do século XI, com os Papas Silvestre II (999-1003), João XVIII (1004-1009) e Leão IX (1049-1054) passa a existir a obrigatoriedade de se dedicar um dia por ano pelos mortos. Porém, mesmo havendo tal obrigatoriedade, não havia sido ainda instituído um dia específico, como temos hoje. Esse dia podia variar de acordo com a época.

Foi só a partir do século XIII que esse dia anual de oração pelos mortos passou a ser comemorado no dia 2 de Novembro. Essa data foi proposital pelo fato dela suceder outra data muito importante do calendário católico, o dia de todos os santos, 1º de novembro. O que representava o dia de todos os santos? O dia de todos os santos representava a celebração de todos os que morreram em estado de graça, mas que não foram canonizados. Assim, pessoas comuns, ente queridos, já recebiam, de certa forma, um dia de oração. Essa data celebrativa cumpria a função que o dia de finados tem hoje.

O dia de rezar pelos mortos, conhecido como dia de finados, diferentemente do que ocorria no dia de todos os santos, passou a ser o dia em que se celebra para todos os que morreram, indistintamente, e não apenas para os que são lembrados na oração do dia de todos os santos. Desde o início da instituição desta data, era recomendado que se acedesse uma vela

no cemitério para simbolizar a vida eterna do falecido. Daí o costume que perdura até hoje entre os cristãos católicos de se acender velas no cemitério no dia de finados.

Vale então lembrar que o culto aos mortos é muito antigo e não é uma prática que se restringe apenas ao catolicismo, que, comparado a outras religiões da antiguidade, não tem tanto tempo de existência. O culto aos mortos foi uma prática fundamental de quase todas as religiões antigas, pois esteve inicialmente ligado aos cultos agrários e da fertilidade. Acreditavam os mais antigos que, como as sementes, os mortos eram enterrados com vistas à ressurreição (novo nascimento). Há, ainda hoje, certa similaridade com essa crença antiga, pois, embora a doutrina seja outra, também se acredita que a morte é uma passagem para a vida eterna, a ressurreição. Sabe-se que os que morreram não estão no cemitério, exceto seus restos mortais, mas que sua alma está junto a Deus, na eternidade. No caso dos ritos fúnebres de algumas religiões da antiguidade, a idéia central da festa dos mortos era a mesma dos ritos agrários e da fecundidade: o retorno à vida que deve surgir de algo oculto e misterioso. Desse modo, o primitivo dia de finados celebrado nas religiões da antiguidade era festejado com banquetes e orgias perto dos túmulos, costume disseminado em várias civilizações da antiguidade e que algumas religiões, de forma mais discreta, ainda preservam, levando ao cemitério, no dia de finados, iguarias e outros alimentos que são deixados sobre o túmulo, numa oferenda aos mortos.

A crença na vida eterna diminui o pesar da morte. Tanto é que nas primeiras comunidades cristãs o dia da morte era chamado de *dieis natalis*, ou seja, dia de nascimento ou renascimento para a vida eterna. Veremos mais adiante que essa é uma das justificativas para o costume de se rezar por ocasião da data do falecimento. É como se a pessoa estivesse aniversariando nessa data. Nas primeiras comunidades cristãs a crença na ressurreição era tão firme que o passamento de um ente querido não era motivo para as pessoas ficarem consternadas ou abatidas por muito tempo, mesmo que a separação causasse dor intensa, como continua causando em todos nós, ainda hoje. A certeza da vida eterna era mais forte do que o sofrimento e a dor pelo vazio experimentado com a sua morte. Havia uma esperança intensa, porque se tinha a confiança que a pessoa falecida estava, agora, viva junto de Deus, porque havia mergulhado na Ressurreição de Cristo, tinha alcançado a comunhão dos santos junto com o Pai. Isso não quer dizer que hoje não se creia nisso, mas forma como a morte era concebida tinha um significado diferente e isso

ajudava a pessoa a elaborar esse acontecimento de modo que o sofrimento não se tornava tão intenso. A festa e a alegria davam lugar aos ritos fúnebres e a tristeza.

É importante destacar também algumas diferenças e similaridades entre os ritos fúnebres dos primeiros cristãos e dos pagãos da época e os ritos que temos hoje por ocasião da morte. Enquanto que para os primeiros cristãos, e para os cristãos de hoje, a morte era e continua sendo o início de uma vida junto a Deus, motivo de esperança (e, para os primeiros cristãos, até de alegria), para os pagãos ela era o início de uma viagem para a escuridão, daí o sentimento de angústia e sofrimento que imperava entre os mesmo na ocasião da morte. Os pagãos, na ocasião da morte de um ente querido, tinham um tipo de prática que, a princípio, se assemelhava a uma festa, porém, não tinha nada de festivo, era a manifestação de uma preocupação com o morto, baseada em parâmetros humanos, isto é, desde mundo. Eles tinham o costume de deixar sobre o local do sepultamento, como provisões para a viagem neste túnel de escuridão, alimentos e outros objetos que supostamente os mortos iriam necessitar. Era costume também entre esses os povos, preparar uma festa, um banquete, para recordar os mortos. Nesses banquetes havia um lugar reservado para eles, os mortos. Era um banquete de oferenda, visando suprir supostas necessidades daqueles que agora viviam neste tempo de escuridão e privações. Esses banquetes eram realizados em ocasiões específicas: no terceiro, no sétimo e no trigésimo dia. Encontramos nisso certa similaridade com o costume católico de mandar rezar Missas também nessas ocasiões. Porém, sabemos que o significado é outro, embora não deixa de haver certo paralelismo.

O luto e as relações sociais que envolvem a morte

Luto significa um período de intenso sentimento de tristeza por motivo da morte de alguém. Tempo durante o qual devem manifestar-se certos sinais que identifique a pessoa enlutada. O mais conhecido é a roupa preta, hoje praticamente em desuso. Algumas pessoas ainda costumam usar durante esse período alguma peça ou tarja preta no conjunto da vestimenta, porém é muito discreto e chega a ser imperceptível. O que marca o período de luto são os rituais fúnebres, como vimos acima. Ao realizar o rito da Missa do sétimo dia, por exemplo, a obrigação do luto é tida por terminada, embora o sentimento pela perda não

desapareça de forma mágica, levando, dependendo do caso, meses e até anos para ser assimilado.

Esse processo ritual de assimilação, ou como sugere Durkheim (1989: 464), de expiação, faz com que o luto seja um típico exemplo de rito *piacular*, porque nesse período pós-morte, a família precisa de um tempo para diluir o sofrimento. Nesse tempo, acontecem os rituais religiosos, como a já mencionada missa do sétimo dia, mas também do trigésimo e de um ano do falecimento, além dessas, também outras situações e práticas mais prolongadas de expiação da morte, como os exemplos supracitados. Embora a prática do luto ainda seja comum e necessária, nas duas áreas pesquisadas não encontramos, com suficiente representatividade, aqueles sinais exteriores de antanho que caracterizavam o luto, como apontou Thales de Azevedo: “para as mulheres, a roupa preta ou roxa e a combinação desses tons com o branco, às vezes em forma de véus velando o rosto, a encobrir a fisionomia abatida e contraída, não maquiada; para os homens, o *fumo* no braço direito ou na lapela, consistindo numa faixa negra sobre a roupa escura, cinza ou branca” (Azevedo, 1987: 64). Ou, ainda, algum tipo de manifestação pública de lamentações ou abstenções mais acentuadas. Hoje, o luto é vivido de forma pouco expressiva, discreta, sem alardes e que só são descobertos quando investigados em particular, na proximidade e particularidade de cada caso. Tudo isso porque a morte, nos dias atuais, “é empurrada mais e mais para os bastidores da vida social” (Elias, 2001: 19). Philippe Ariès chegou a alertar para o desaparecimento do luto nas sociedades modernas e afirmou que hoje “só se tem direito a chorar quando ninguém vê nem escuta: o luto solitário e envergonhado é o único recurso” (Ariès, 1977: 87). Concordamos com Ariès quanto ao desaparecimento dos símbolos exteriores, como os supracitados, mas não com a eliminação do processo de elaboração da morte. Vimos que esse tempo se resignifica e se adapta de acordo com a época e a cultura, porém, continua a existir como práticas inerentes à existência humana. Atualmente, para detectá-lo, é preciso certo tempo de convivência com a família, devendo estar, portando, em contato direto com o campo e o objeto pesquisados. Tudo isso, porque o luto dos tempos atuais limita-se “a certos momentos, como as das missas ou cultos memoriais” (Azevedo, 1987: 64). Para Azevedo, mais que o luto, “persiste e assume destaque maior o anúncio de óbito e convite para uma das reuniões religiosas e de solidariedade” (Azevedo, 1987: 64).

Durkheim demonstrou que em ocasião como essa, de enfraquecimento pela perda, “toda comunhão das consciências, sob qualquer espécie que se faça, realça a vitalidade social” (Durkheim, 1989: 477). A conjuntura desta cerimônia proporciona, portanto, um motivo de aproximação, levando em conta o estado afetivo do grupo familiar e sua debilidade, como elementos facilitadores do acercamento. O grupo que perdeu um membro sente a impressão de abatimento e é nisso que se encontra, segundo Durkheim, a origem do luto, cuja função é a de se recompor da perda, fortalecendo-os.

Não obstante o que foi visto até agora, o luto, na religião católica e seus rituais é, portanto, uma espécie de negação da morte, ou procedimentos para lidar com ela. É uma recusa do aniquilamento, cujo recurso simbólico é acreditar na sua ultrapassagem, a ressurreição, ou, dependendo da crença, em outras modalidades de ressurgimento. É isso que torna o luto uma coisa paradoxal porque, ao mesmo tempo em que se chora a morte, se busca o consolo na sua própria negação. A crença no ressurgimento neutraliza, pouco a pouco, os reais significados da morte. A morte é paradoxal porque o indivíduo tem consciência de que está vivendo uma perda real, mas a religião o faz crer no seu contrário, ou seja, faz com que a morte seja concebida como uma passagem. Isso ajuda a superar traumas, confirmando o que sugere Edgar Morin (2003: 80), que é ver a morte como uma forma de renascimento ou como a sobrevivência do duplo. Assim sendo, acreditar na ressurreição como ressurgimento da pessoa, é, na verdade, negar a morte. De acordo com Durkheim, “saem do luto, e saem dele graças a ele mesmo” (Durkheim, 1989: 477). Portanto, pensar a morte como uma passagem, como uma etapa, significa negá-la como fim implacável da vida.

Afirma Morin (2003: 81) que é a consciência da morte que faz com que o homem crie ritos funerais, como os já mencionados acima, cujo objetivo é exorcizar a própria morte e suas conseqüências. Isso faz com que a morte seja superada, levando, assim, as pessoas a se comportarem de forma a recusar o desaparecimento do outro, que se exprime, segundo Morin, “desde a pré-história, nos mitos e ritos da sobrevivência do duplo (fantasma) ou nos do renascimento num ser novo” (Morin, 2003: 46), ou, em outras palavras, na própria ressurreição, conforme prega a doutrina religiosa católica. Durkheim considera que é para poder explicar o luto que prolongaram a existência da alma para além do túmulo. Trata-se, segundo ele, de mais um exemplo de como os ritos reagem às crenças (Durkheim, 1989: 478).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quero partilhar nessas considerações finais o que ocorreu com a maioria das pessoas que tive oportunidade de acompanhar durante os sete primeiros dias que sucederam a morte de alguém da sua família. Período marcado por um abalo emocional muito intenso. Foi constatado que elas viveram nesse período um estado social que chamamos de “estado de suspensão”, ou seja, a vivência de um estágio separado da vida cotidiana. Os sete primeiros dias se tornaram como que um período que a pessoa viveu em função do ocorrido, desconectada das atividades do dia-a-dia, embora houvesse um esforço para que a vida voltasse à normalidade. Chamamos isso de processo de elaboração da morte e vivência intensa do luto. Um processo inevitável, porém necessário, quase um ritual, em que a pessoa foi colocada no limite de suas resistências emocionais. É esse aspecto que faz da morte um dos ritos de passagem mais evidentes do decurso da vida. Para Arnold Van Gennep, esse “é um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral” (Van Gennep, 1978: 127). Nesse período dos sete dias depois da morte, a família não consegue ainda elaborar completamente o trágico sucedido e, portanto, a vida social fica desviada da normalidade. Dessa maneira, a Missa do sétimo dia e os demais procedimentos que vimos acima, têm a função de incorporá-la ou, como sugere Van Gennep, reintegrá-la em um novo estado, encerrando, assim, o período simbólico do luto. Boa parte dessas pessoas consegue, depois de tais procedimentos, lidar com a separação causada pela morte, de uma maneira mais confiante.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ARIÉS, Philippe. *O homem perante a morte II*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1977.
- AZEVEDO, Thales. *Ciclo da vida: ritos e mitos*. São Paulo, Ática, 1987.
- BALANDIER, Georges. *A desordem. Elogio do movimento*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- BÍBLIA SAGRADA, *Edição Pastoral*. 25ª ed., São Paulo, Paulus, 1998.
- CAIC, *Catecismo da Igreja Católica*, Petrópolis, Vozes, 1993.

- CNBB. (trad.). *Código de Direito Canônico*. 2ª ed. São Paulo, Loyola, 1987.
- _____. *Ritual das exéquias*. In; Sacramentário. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1975.
- CONCÍLIO VATICANO II. Mensagens, discursos, documentos. Trad. CATÃO, Francisco, 2ª ed., São Paulo, Paulinas, 2007.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fonte, 1996.
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos, seguida de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.
- KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. Tradução de MARINHO, Maria José. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa, Edições 70, 1984.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*, 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 2001.
- MORIN, Edgar. *O método 5. A humanidade da humanidade. A identidade humana*. 2ª ed., Porto Alegre, Sulina, 2003.
- MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 2ª ed., São Paulo, Paulinas, 1983.
- RADCLIFFE-BROWN, A . R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- RITUAL ROMANO. *Ritual das exéquias*. São Paulo, Paulinas, 1974.
- SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL, *Concordância Bíblica*. Brasília, DF, 1975.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem: estudos sistemáticos*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- WEBER, Max. *Fundamentos da sociologia*. 2ª ed., Porto, Rés, 1983.