



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Juliana Brandes da Rocha

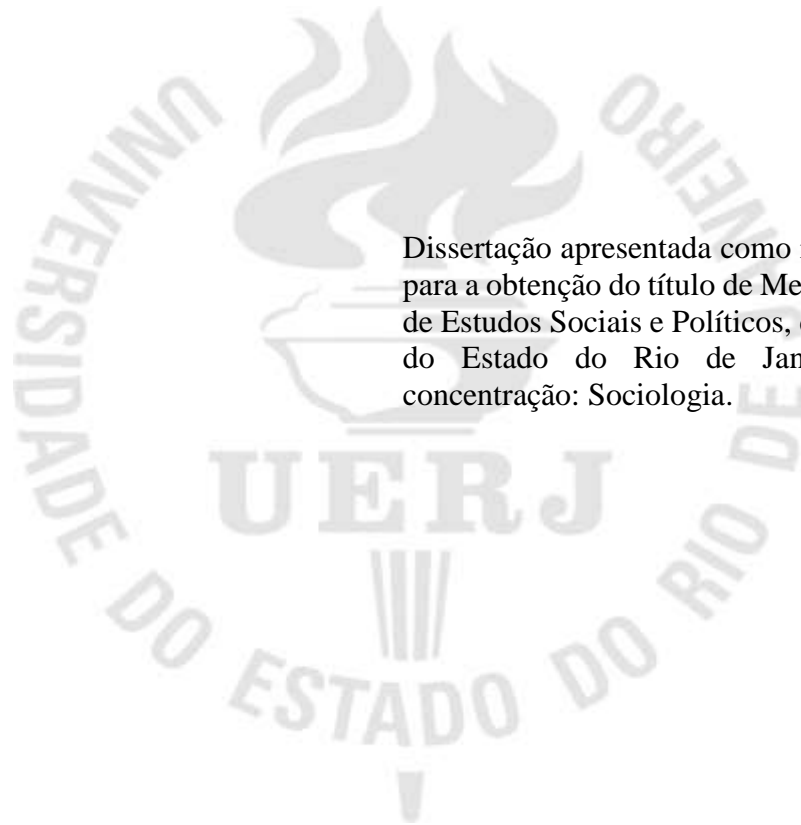
A desconstrução da morte: uma análise da visão espírita

Rio de Janeiro

2012

Juliana Brandes da Rocha

A desconstrução da morte: uma análise da visão espírita



Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Sociologia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Diana Nogueira de Oliveira Lima

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

RR672 Rocha, Juliana Brandes da.

A desconstrução da morte: uma análise da visão espírita / Juliana Brandes da Rocha. – 2012.

65 f .

Orientadora: Diana Nogueira de Oliveira Lima.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Espiritismo - Teses. 2. Religião - Teses. 3. Morte - Aspectos religiosos - Teses. I. Lima, Diana Nogueira de Oliveira. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 133.9

Albert Vaz CRB-7 / 6033 - Bibliotecário responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Assinatura

Data

Data

Juliana Brandes da Rocha

A desconstrução da morte: uma análise da visão espírita

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Sociologia.

Aprovada em 29 de junho de 2012.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Diana Nogueira de Oliveira Lima (Orientadora)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

Prof.^a Dra. Cláudia Rodrigues
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof.^a Dra. Clara Mafra
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UERJ

Rio de Janeiro

2012

DEDICATÓRIA

Para Maria Carolina e Maria Eduarda

AGRADECIMENTOS

Ao finalizar a dissertação e me organizar para entregá-la, tenho a certeza de que este texto é, na verdade, a primeira parte de um trabalho sobre um tema que tem muito a ser explorado. Mas é um começo e um esboço das minhas reflexões sobre o tema da morte.

Certamente, apesar das minhas indagações, a direção que este trabalho tomou tem influências de duas professoras muito queridas e às quais tenho muito a agradecer. O início e delineamento da escrita agradeço à minha orientadora, professora Dra. Diana Lima. À professora Dra. Cláudia Rodrigues agradeço a atenção, o incentivo, as indicações de leitura e o esclarecimento de questões importantes sobre o tema da morte que nortearam o desenvolvimento do meu trabalho.

Ao CNPQ agradeço a bolsa, sem a qual não seria possível a conclusão desta etapa da minha vida acadêmica.

Desde a minha intenção e preparação para fazer a prova para o curso de mestrado, o decorrer do curso e, finalmente, a elaboração da dissertação, Daniel esteve ao meu lado, incentivando e apoiando.

A meus pais e minha irmã agradeço a paciência, a companhia e a compreensão ao longo desse processo.

E às minhas filhas, que apesar de crianças, já compreendem que a mamãe precisa ler e escrever.

RESUMO

ROCHA, Juliana Bramdes da. *A desconstrução da morte: uma análise da visão espírita*. 65 f. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

O Espiritismo, religião que chegou ao Brasil em meados do século XIX, obteve crescimento expressivo nas últimas décadas. Em 1980 registrava-se 0,7% de espíritas e em 2000, 1,4%. O número de espíritas autodeclarados dobrou em 20 anos. Esses dados demonstram como essa religião vem ganhando espaço no campo religioso brasileiro. Este trabalho propõe um contraponto entre a percepção espírita da morte, no âmbito de um país oficialmente católico até o final do século XIX, e no qual o catolicismo se tornou uma referência generalizada. Ou seja, as demais religiões se articulam institucional e subjetivamente de maneira peculiar à remanescente dominação católica, pois as crenças e os costumes desta estão enraizados na memória, na mentalidade da sociedade brasileira; sendo, portanto, necessário saber como o catolicismo é vivido em terras brasileiras para compreender como se articulam as novas percepções da doutrina espírita.

Palavras-chave: Morte. Religião. Espiritismo.

ABSTRACT

ROCHA, Juliana Bramdes da. *The deconstruction of death: an analysis from the Spiritism point of view*. 65 f. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Spiritism, a religion that arrived in Brazil in mid-nineteenth century has grown significantly over the last decades. In 1980, 0.7% of people declared themselves as spiritists and in 2000, they represented 1.4% of the population. The number of self-declared spiritists has doubled in 20 years. These data reveal how much this religion has grown in the Brazilian religious field. This study suggests a counterpoint between the spiritism's perception of death, considering the environment of a country that was an officially Catholic nation until the end of the 19th century, and in which Catholicism became a generalized reference. In other words, the other religions are institutionally and subjectively articulated in a peculiar way to the remaining Catholic domination, as its beliefs and customs are engrained in memory, in the mentality of Brazilian society. Therefore, it is necessary to know how Catholicism is lived in the Brazilian territory to understand how the new perceptions of the Spiritism as a doctrine are articulated.

Keywords: Death. Religion. Spiritism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	8
1	UMA RELIGIÃO FUNDADA NA RAZÃO.....	11
2	O ESPIRITISMO NO BRASIL.....	18
3	MORTE: UMA CATEGORIA CONSTRUÍDA.....	24
3.1	A boa morte católica.....	28
3.2	A morte no Brasil.....	31
3.3	A morte contemporânea, o hospital e o CTI.....	35
3.4	Eutanásia, Distanásia, Mistanásia e Ortotanásia.....	38
4	COSMOLOGIA ESPÍRITA.....	44
5	A MORTE NO ESPIRITISMO OU A DESCONSTRUÇÃO DA MORTE.....	48
6	ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	57
	REFERÊNCIAS.....	62

INTRODUÇÃO

O espiritismo conta com cerca 2,2 milhões de adeptos autodeclarados de acordo com o censo de 2000. Em sua maioria, habitam as zonas urbanas e possuem o nível de educação e renda superior à média nacional. No entanto, o que mais impressiona é o seu crescimento proporcional dentro do universo religioso: em 1980, registrava-se 0,7% de espíritas e em 2000, 1,4%. O número de espíritas autodeclarados dobrou em 20 anos.¹ Esses dados demonstram como essa religião vem ganhando espaço no campo religioso brasileiro (IBGE, 2010).

O termo espiritismo é usado amplamente no Brasil e inclui de forma genérica várias religiões, dentre elas as de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, além do espiritismo kardecista. Ambas creem nos espíritos e na comunicação destes com os vivos, embora sejam religiões distintas e isto é dito pelos seus adeptos e praticantes, e também explicada na literatura sociológica e antropológica². Neste trabalho, trata-se especificamente do espiritismo kardecista, que chegou ao Brasil não como religião ainda, trazido pelos imigrantes europeus e que surgiu na França no final do século XIX, a partir das obras de Alan Kardec.

A escolha da religião, como meio para tentar compreender o comportamento humano e as mudanças sociais, justifica-se pela sua atividade e reatividade em todas essas mudanças. A religião, em verdade, enquanto objeto de pesquisa, inaugurou as ciências sociais; foi um dos primeiros temas a ser estudado por essa disciplina. Durkheim estudou o sistema totêmico na Austrália em seu clássico e pioneiro trabalho “*As formas elementares da vida religiosa*”, publicado em 1912. Seu objetivo foi compreender a realidade que é capaz de afetar as ideias e os atos dos homens. Compreendê-la trata, antes de tudo, de conhecer e compreender o próprio homem; assim, o estudo dessa religião arcaica lhe pareceu um objeto apto, capaz de fazer “[...] entender a natureza religiosa, isto é, para nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade.” (DURKHEIM, 1996, p. 6).

O cientista social tem, portanto, o dever de descobrir o sentido das crenças e dos ritos, da religião. O estudo de uma religião em particular é de grande interesse. Dessa maneira, é possível compreender como o homem, como determinado grupo social, organiza seu universo simbólico, e as diferentes organizações correspondem às diferentes condições da existência humana. Relevante é que

¹ Os números do censo realizado em 2010 pelo IBGE ainda não estão disponíveis.

² ARRIBAS (2010); CAVALCANTI (1983); DAMAZIO (1994a); GIUMBELLI (1997).

Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos, deve haver necessariamente um certo número de representações fundamentais e atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas que tanto umas como as outras puderam resistir, têm sempre a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções. São esses elementos permanentes que constituem o que há de eterno e de humano na religião; eles são o conteúdo objetivo da ideia que se exprime quando se fala em religião em geral. (DURKHEIM, 1996, n.p.).

A história da religião dos espíritos é particularmente interessante. Seu surgimento remonta à tentativa de compreender como ocorriam fatos estranhos, barulhos, pancadas misteriosas. Nessa época, portanto, o espiritismo ainda não havia se estabelecido enquanto religião, sendo visto apenas como fenômenos, os quais diversas teorias materialistas buscavam compreender.

No século XIX, chega ao Brasil, por intermédio de imigrantes, como uma doutrina filosófica e uma ciência prática; desenvolve-se como religião de vanguarda ancorada nos livros escritos pelo intelectual francês Allan Kardec. Essa religião, a espírita, é muitas vezes especificada como espírita kardecista, que é referida ao longo deste trabalho.

A presente dissertação tem como objeto de estudo a percepção espírita da morte no Brasil. Sendo este um país oficialmente católico, até o final do século XIX, o catolicismo se tornou uma referência generalizada, o que não significa reverência ou adesão (SANCHIS, 2001, p. 19) mas, sim, que o campo religioso brasileiro é marcado por uma presença lancinante do catolicismo. As religiões se articulam institucional e subjetivamente, no entanto, de maneira peculiar à dominação católica, faz-se disfarçadamente presente.

Assim, neste trabalho, faz-se um contraponto do catolicismo com o espiritismo, pois as crenças e os costumes do primeiro estão enraizados na memória, na mentalidade da sociedade brasileira; sendo, portanto, necessário saber como o catolicismo é vivido em terras brasileiras para compreender como se articulam as novas percepções da doutrina espírita.

Para além disso, há muitas afinidades entre a doutrina espírita e o catolicismo. Como destaca Arribas (2010), ao questionar o caráter religioso da doutrina espírita, pois a trajetória do espiritismo no Brasil é detalhadamente estudada pela autora, que encontra o berço católico do espiritismo brasileiro. Apesar da entrada do *Le livre des esprits* ter se dado na pequena colônia francesa no Rio de Janeiro, foi em Salvador que o espiritismo encontrou solo fértil. Telles de Menezes, católico e de família tradicional de Salvador, publicou um livro com algumas páginas traduzidas por ele mesmo do “*Le livre des esprits*”, primeira tradução para o português e trabalhou em prol da divulgação dessa nova doutrina. No entanto, reivindicava sua condição de católico de nascimento e de crença, afirmava que “[...] o espiritismo e o catolicismo são a mesma Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo: somente estão mudados os tempos e as

palavras: o espiritismo é o tradutor fiel pelos enviados de Deus, das doutrinas do Evangelho.” (ARRIBAS, 2010, p. 70). Outro nome importante do espiritismo no Brasil foi Bezerra de Menezes, que também era católico. A percepção da morte no Brasil sofre influência direta da teologia católica, o que justifica o contraponto entre a percepção espírita e a católica ao longo do texto.

A morte contemporânea é quase invisível aos olhos menos atentos. Essa referência é à morte medicalizada e hospitalizada. É possível que hoje a morte só não ocorra dentro do ambiente hospitalar quando não é possível chegar a ele. Mesmo que seja resultado de algum acidente doméstico, de trabalho, de trânsito ou da violência urbana, o destino do acidentado ou do atingido por arma de fogo é o hospital. Uma pessoa idosa, já com o funcionamento dos órgãos comprometidos, é levada ao hospital; e uma pessoa saudável, que apresente qualquer disfunção, também. Em suma, o hospital parece ser o destino de todos. E, nesse contexto, a morte é manipulada cotidianamente, é adiada ou antecipada.

Para além da questão do destino, essa manipulação da morte também é uma questão amplamente discutida no âmbito religioso. A reflexão proposta neste trabalho é como, para a sociedade brasileira, portadora de forte influência católica, a morte é percebida e como a morte é percebida por uma religião específica – o espiritismo -, portadora de valores cristãos e que se articulam com valores intrínsecos à modernidade.

Os debates a respeito da religião giram em torno da questão de saber se ela pode ou não se conciliar com a ciência, isto é, se, ao lado do conhecimento científico, há lugar para outra forma de pensamento, que seria especificamente religioso.

(DURKHEIM, 1996, p. 459)

1 UMA RELIGIÃO FUNDADA NA RAZÃO

O espiritismo surgiu na França em meados do século XIX, consequência de uma série de acontecimentos curiosos de “manifestações” como o caso das irmãs Fox, nos Estados Unidos, e o fenômeno das mesas girantes que se tornou centro das atenções para a população e para a imprensa em toda a Europa (WEISBERG, 2011).

Ainda segundo a autora (2011), em fins de 1844, na aldeia de Hydesville, em Nova Iorque, na casa em que residiam os Weekkmans, foram descritos pancadas e ruídos misteriosos. Tais manifestações continuaram após a saída dessa família e a entrada da família Fox, em 1847. Em 1849, no Corinthian Hall, o maior salão de Rochester, as duas filhas do casal Fox iniciaram demonstrações públicas: dizendo em voz alta o alfabeto, convidavam a forma inteligente de vida a indicar por batidas as letras, que reunidas, deveriam compor palavras, possibilitando um diálogo. Esse período, de acordo com a literatura espírita, foi uma fase de incubação do espiritualismo moderno ou do espiritismo.

De acordo com Weisberg (2011), as comunicações eram feitas por meio de pancadas, de estalos no ar, de abalos transmitidos a mesas ou a cadeiras, que se punham a dançar. Diversas teorias materialistas como eletricidade e magnetismo foram mencionadas para tentar explicar o movimento desses objetos inanimados e outra hipótese, sugerida pelos que acreditavam na veracidade das comunicações, a de que espíritos estivessem se comunicando.

Em fins de 1852, desembarcavam na Europa americanos divulgando os fenômenos sobrenaturais, principalmente os das mesas, a essa altura, já batizadas como *mesas girantes*. O fenômeno se espalhou rapidamente pela Europa, ganhando salões frequentados por personalidades ilustres da época e se tornou divertimento para grande parte dos frequentadores desses salões, onde se divertiam às gargalhadas (Ibid., 2011).

Atento aos acontecimentos e cético quanto ao fenômeno das mesas girantes, o Sr. Hippolyte Léon Denizard Rivail – um discípulo do professor Pestalozzi, bacharel em Letras e em Ciências, também doutor em Medicina, membro da intelectualidade parisiense – propôs-se a observar e compreender o fenômeno. Nesse momento, já havia um grupo que, há cerca de cinco anos reunia, na ocasião, mais de cinquenta cadernos escritos, observações e estudos sobre esse popular fenômeno das mesas girantes (KARDEC, 2006a).

O Sr. Rivail estudou os cadernos, organizou e assinalou as lacunas e obscuridades. A sistematização desses cadernos somada às perguntas formuladas e esclarecidas durante inúmeras reuniões resultou em um livro publicado em abril de 1857, *O Livro dos Espíritos*, escrito pelo Sr. Rivail e publicado sob o pseudônimo de Allan Kardec. A primeira edição logo foi esgotada e a obra reeditada em 1860 (Ibid., 2006a).

Em seguida, e dando continuidade aos estudos sobre tais fenômenos e à primeira publicação, também chamada Codificação ou Terceira Revelação, Allan Kardec publicou *O Livro dos Médiuns* em janeiro de 1861. Esse trabalho esclarece questões que dizem respeito à prática das manifestações espirituais. Traz, segundo os espíritos, a explicação teórica de distintos fenômenos mediúnicos e que condições são favoráveis a tais acontecimentos. Em abril de 1864, publicou *A Imitação do Evangelho Segundo o Espiritismo*, contendo a explicação das morais do Cristo, hoje o título desta obra é *O Evangelho Segundo o Espiritismo. O Céu e o Inferno* ou *A Justiça Divina Segundo o Espiritismo* foi publicado em agosto de 1865 trazendo exemplos da situação dos espíritos, no mundo espiritual e na Terra. Em 1867, publicou, ainda, uma das mais importantes obras da literatura espírita que constitui, sob o ponto de vista científico, a síntese dos quatro volumes já publicados sob o título de *A Gênese, os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo*. Esses livros, entre os espíritos, são chamados de decodificação espírita, diz-se decodificação porque Allan Kardec não os teria escrito sozinho, e sim com a ajuda dos espíritos que se comunicavam com ele por intermédio de médiuns.

Assim, o decodificador do Espiritismo foi um renomado intelectual na França do século XIX e trabalhou as obras que constituem essa doutrina com o mesmo preciosismo acadêmico. Fundou a *Revue Spirite*, que publicou desde janeiro de 1858 até abril de 1869, também chamada de *Journal D'Études Psychologiques*, um complemento aos outros cinco livros escritos por Kardec que desenvolve, explica, amplia e ilustra a doutrina dos espíritos. Ainda, em 1858, também fundou a *Société Parisienne d' Etudes Spirités* na qual se realizam frequentes reuniões.

Segundo Allan Kardec (2007a), o Espiritismo fornece respostas lógicas, que satisfazem a razão sobre questões que sempre intrigam a humanidade. É interessante observar essa trajetória do desenvolvimento da doutrina, seu decodificador e como foram formuladas e

escritas as obras que constituem os princípios básicos desta, pois concordam com o argumento central dessa religião que busca seu reconhecimento pela razão. O espiritismo parte da premissa que o sobrenatural não existe e, partindo do princípio da existência dos espíritos, Kardec escreveu que

O pensamento é um dos atributos do Espírito; a possibilidade, que eles têm, de atuar sobre a matéria, de nos impressionar os sentidos e, por conseguinte, de nos transmitir seus pensamentos, resulta, se assim podemos exprimir, da constituição fisiológica que lhes é própria. Logo, *nada há de sobrenatural neste fato, nem de maravilhoso*. [...] Entretanto, objetarão, admitir que um Espírito pode sustentar uma mesa e mantê-la no espaço sem ponto de apoio. Não constitui isso uma derrogação da lei da gravidade? – Constitui, mas da lei conhecida; porém, já a Natureza disse a sua última palavra? Antes que se houvesse experimentado a força ascensional de certos gases, quem diria que uma máquina pesada, carregando muitos homens, fosse capaz de triunfar da força de atração? Aos olhos do vulgo, tal coisa não pareceria maravilhosa, diabólica? (KARDEC, 2007a, p. 27-28, grifo nosso).

E reivindicando o *status* de ciência, Kardec (2007a) defende:

Como meio de elaboração, o Espiritismo procede exatamente da mesma forma que as ciências positivas, aplicando o método experimental. Fatos novos se apresentam, que não podem ser explicados pelas leis conhecidas; ele os observa, compara, analisa e, remontando dos efeitos às causas, chega a lei que os rege; depois deduz-lhes as consequências e busca as aplicações úteis. Não estabeleceu nenhuma teoria preconcebida; assim, não apresentou como hipóteses a existência e a intervenção dos espíritos, nem o perispírito, nem a reencarnação, nem qualquer dos princípios da doutrina; concluiu pela existência dos espíritos, quando essa existência se ressaltou evidente da observação dos fatos, procedendo de igual maneira quanto aos outros princípios. Não foram os fatos que vieram *a posteriori* confirmar a teoria: a teoria é que veio subsequentemente explicar e resumir os fatos. É, pois, rigorosamente exato dizer-se que o Espiritismo é uma ciência de observação e não produto da imaginação. As ciências só fizeram progressos importantes depois que seus estudos se basearam sobre o método experimental; até então, acreditou-se que esse método só era aplicável à matéria, ao passo que o é também às coisas metafísicas. (KARDEC, 2007b, p. 28).

A curiosidade humana pelo sobrenatural e a comunicação com espíritos não constituem novidade, tendo existido e sido praticada por diversos povos, cada um à sua maneira, desde a antiguidade. Tal comunicação era praticada por curiosos e religiosos, sacerdotes etc. Muitas pessoas buscavam esses contatos para tentar se comunicar com parentes falecidos, testemunhos do além-túmulo ou mesmo em busca de soluções para seus problemas psíquicos. O que o espiritismo trouxe foi uma organização das ideias e das experiências relativas ao sobrenatural. Kardec elaborou uma teodiceia própria e anticlerical.

Enquanto o espiritismo se difundia em todo o mundo, nos Estados Unidos e na Inglaterra foi se desenvolvendo o que chamavam de *phychical research*, hoje chamado parapsicologia. O interesse dos pesquisadores, de Kardec e dos demais interessados no espiritismo se

encontravam no que dizia respeito aos fenômenos e se distanciavam no que dizia respeito às interpretações e conclusões. Os primeiros buscavam a origem dos fenômenos no psiquismo dos próprios médiuns, e os segundos já tinham como preconcebida a existência dos espíritos.

Ao iniciar sua pesquisa sobre esses fenômenos sobrenaturais – pancadas, mesas girantes, comunicação com os espíritos etc., Kardec trouxe os espíritos e os fatos para seu “laboratório”, controlando sua experiência. Seu objetivo dizia respeito a transformar esses dados em conhecimento científico, o que está plenamente de acordo com as expectativas da época. A modernidade, tal como entendemos hoje, está pautada na racionalização, o que significa que não é necessário recorrer a meios mágicos para explicar os acontecimentos que permeiam a vida. Agora, é necessário utilizar meios técnicos e cálculos para entender os fenômenos, por mais incompreensíveis que pareçam. É necessário transformar o desconhecido em conhecimento científico (WEBER, 1979).

É preciso lembrar que a racionalização não é privilégio do jovem espiritismo, e que ela está inserida num processo histórico gradual. Durante os anos de 1904 e 1905, Weber publicou uma série de ensaios que viria mais tarde, em 1920, a se tornar um dos livros mais importantes das ciências sociais: “*A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*”.

A análise de Weber dedica-se ao desenvolvimento moderno do capitalismo e o que ele constata é que tal processo está ancorado em uma determinada cultura, a qual ele denomina de “espírito do capitalismo”. Sua tese é de que o “espírito do capitalismo” se desenvolveu a partir de uma ética protestante, de uma conduta de vida propagada pelos puritanos.

Weber, longe de fazer uma mera substituição de uma interpretação “materialista” e unilateral da cultura por uma “espiritualista”, demonstra que a análise da sociedade contemporânea não pode prescindir de ambas as interpretações da cultura – “materialista” e “espiritualista”. Sua discussão está fundamentada em como as ideias religiosas estão relacionadas às questões materiais da vida; busca quais as “afinidades eletivas” entre as mudanças materiais e as formas de organização social e política.

A Reforma Protestante difunde um *ethos* particular. A honestidade, a pontualidade, a presteza e a frugalidade constituem preceitos religiosos do puritanismo. A colocação da profissão como um dever, bem como sua ética baseada na honestidade, autorresponsabilidade, disciplina, autocontrole também constituem preceitos morais entre esses indivíduos. Todas essas características são úteis ao desenvolvimento dos negócios; tais preceitos tornam esses homens um tipo de homem que coloca o trabalho como centro do bem-viver.

É Lutero quem primeiro coloca a vocação profissional como uma missão dada por Deus e questiona a valorização da vida monástica em detrimento à vida cotidiana, feita pela Igreja.

Para ele, a vida monástica é produto do egoísmo, da falta de amor, fazendo com que os homens se esquivem dos deveres do mundo. Dessa maneira, o trabalho aparece como expressão de amor ao próximo; ele qualifica moralmente a vida profissional. O que as formas de protestantismo analisadas por Weber têm em comum é o fenômeno de propagar uma nova conduta de vida moral. Extremamente revolucionário para a época, os puritanos suprimem a salvação eclesiástica, difundindo que a conexão com Deus não se dá por meio de corporações ou Igrejas, mas nos recessos de um coração solidário (WEBER, 2004, p. 95). Outra questão de extrema importância para os puritanos é o repúdio aos meios mágicos da salvação.

O trabalho não é só uma forma de glorificar a Deus, “Mas ainda por cima, e antes de tudo, o trabalho é da vida o fim *em si* prescrito por Deus. [...] A falta de vontade de trabalhar é sintoma de estado de graça ausente.” (Ibid., p. 144, grifo do autor). O trabalho é um dever ético, mesmo a riqueza não dispensa esse preceito, ele é incondicional.

A todos, sem distinção, a Providência divina pôs à disposição uma vocação (*calling*) que cada qual deverá reconhecer e na qual deverá trabalhar, e essa vocação não é [...] um destino no qual ele deve se encaixar e com o qual vai ter que se resignar, mas uma ordem dada por Deus ao indivíduo a fim de que seja operante por sua glória. (Ibid., p. 145, grifos do autor).

O bem da maioria é, também, um valor muito importante para o puritanismo, a ideia de que o bem da maioria tem prioridade sobre o bem pessoal, principalmente o trabalho numa profissão a serviço da vida intramundana, a serviço da coletividade. O amor ao próximo é impessoal e se expressa no cumprimento da missão vocacional (profissional). O trabalho tem o caráter objetivo de servir à utilidade do gênero humano. É o trabalho, portanto, que dá a certeza da salvação. Para os puritanos, obras isoladas não seriam suficientes, seria necessário um sistema de vida, uma vida que

Tornara-se um método sistematicamente arquitetado de condução racional da vida com o fim de suplantando o *status naturae*, de subtrair o homem ao poder dos impulsos irracionais e à dependência em relação ao mundo e à natureza, de sujeitá-lo à supremacia de uma vontade orientada por um plano, de submeter permanentemente suas ações à *auto-inspeção* e à *ponderação* [...] com o fim, portanto, de educá-lo [ao indivíduo] como uma ‘personalidade’, [para que ele leve] uma vida sempre alerta, consciente, clara, ao contrário do que se fala em muitas representações populares, era a meta eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida, a missão mais urgente; botar *ordem* na conduta de vida de seus seguidores, o *meio* mais importante da ascese. (WEBER, 2004, p. 108-109, grifos do autor).

O que Weber fez, com maestria, foi rastrear os estímulos psicológicos criados pela fé religiosa e a prática desta fé que estabeleciam ao indivíduo uma direção na conduta da vida.

Mapeando, assim, como esse *ethos* religioso, puritano, foi capaz de promover mudanças profundas na personalidade de seus adeptos/seguidores e como essa conduta ética se tornou a base do mundo capitalista. Assim, Weber demonstra como o desenvolvimento de um *ethos* religioso é capaz de influenciar de maneira determinante o comportamento dos indivíduos.

O processo de desencantamento do mundo foi determinante para a constituição da sociedade ocidental tal como ela é hoje. É, segundo Weber, um “grande processo histórico religioso” (Ibid., p. 96) que se refere à supressão da salvação eclesiástico-sacramental: “a eliminação da magia como meio de salvação” (Ibid., p. 106). Assim, diferentemente do fiel católico que dispunha da graça sacramental da Igreja para lhe compensar a insuficiência, assumindo o papel de mago que operava milagres no que diz respeito ao destino das almas, a religiosidade puritana não dispunha dessa flexibilidade na conduta dos fiéis,

Nem pensar no vaivém católico e autenticamente humano entre pecado, arrependimento, penitência, alívio e, de novo, pecado, nem pensar naquela espécie de saldo da vida inteira a ser quitado seja por penas temporais seja por intermédio da graça eclesial. A práxis ética do comum dos mortais foi assim despida de sua falta de plano conjunto e sistematicidade e convertida num método coerente de condução da vida como um todo. [...] Pois só com uma transformação radical do sentido de toda a vida, a cada hora e a cada ação, o efeito da graça podia se comprovar como um arranque do *status naturae* rumo ao *status gratiae*. (Ibid., p. 107, grifos do autor).

O processo de desencantamento do mundo é, portanto, essencialmente religioso, marcado por um embate entre a religião e a magia. A salvação se torna, então, consequência de uma vida de bem-aventurança e, nesse sentido, *racionalizada*, pois seu percurso intramundano objetivava exclusivamente aumentar a glória de Deus na terra. A ascese intramundana é uma consequência desse processo de desencantamento: é necessário trabalhar no mundo pelo mundo, cada qual é chamado a exercer uma profissão, pela qual servirá a Deus; “A Deus não se contenta com o fato de trabalhar, mas com a *obediência* nele implícita.” (Ibid., p. 199).

As questões espirituais manifestam-se no íntimo, no coração de cada indivíduo, não é necessário provar nada, o indivíduo simplesmente crê. A crença religiosa pode ser compreendida como pessoal e intransferível. O mundo desencantado de Weber é compatível a uma vivência religiosa íntima, à parte deste mundo laico e científico. O espiritismo, enquanto religião, enquadra-se na expectativa deste mundo desencantado: é uma vivência íntima e exige de seus adeptos constante estudo das obras espíritas, nada é maravilhoso ou misterioso, para tudo deve haver uma explicação racional. Kardec defendia a cientificidade do espiritismo e tentava provar que os fenômenos observados e estudados se tratavam de fenômenos provocados por espíritos.

Segundo os espíritas, os espíritos informaram a Kardec que o espiritismo seria a terceira revelação, o consolador prometido por Jesus. A primeira revelação teria sido feita por Moisés, a segunda por Jesus Cristo e a terceira é o espiritismo. Nesse contexto, a existência de Deus não está em questão, assim como a de almas, anjos, demônios e magia negra. O que entra em pauta na discussão é a compreensão de que as pessoas têm desses fenômenos e as fantasias e superstições que os acompanham. Ao buscar explicações para todos os fenômenos, Kardec se recusava a aceitar as maravilhas e os mistérios sustentados pela Igreja, o que também era o pilar da autoridade desta e o que permitia a ela se designar como exclusiva mediadora entre os homens e o além, entre os homens e Deus. O espiritismo, pelo qual Kardec trabalhou e estudou, intencionou vir para desencantar o mundo e permitir que espíritos nele habitassem (VASCONCELOS, 2003).

Os princípios básicos da doutrina espírita são a existência de Deus, imortalidade da alma, reencarnação, comunicabilidade dos espíritos, fé raciocinada, lei da evolução e lei do amor. Os espíritas acreditam que o espiritismo responde a questões fundamentais da vida, como: Que somos? Para onde vamos? Por que estamos aqui? Trata-se de um conjunto de ensinamentos que oferece uma visão ampla e racional da existência humana e que permite uma transformação íntima, aproximando-os de Deus (KARDEC, 2006a, 2006b).

Latour (1994) define “três regiões do Ser” que se constitui da ciência, do estado e da igreja, enquanto três domínios ontologicamente distintos. Essa separação é um dos fundamentos do secularismo moderno: Deus somente se torna aceitável na metafísica, onde não é necessário provar, objetivar e na espiritualidade, manifestando-se no íntimo de cada indivíduo, em seus corações. Dessa maneira, Deus continua presente na modernidade, juntamente com o estado laico e o domínio da ciência uma vez que não concorre com nenhum destes. A religião só se torna possível na modernidade de uma maneira muito peculiar, diferentemente de como ocorria há somente um século atrás, não se integrando nem interferindo em questões de estado e descobertas científicas. Cada um destes três domínios – estado, ciência e religião – se mantêm íntegros e cada qual dentro do âmbito de suas fronteiras.

No mundo moderno, o termo “conhecimento” diz respeito ao conhecimento científico, baseado em pesquisas objetivas, que comprove a veracidade do que é dito. É uma questão de interesse público, promovido pelo estado e coletivizado por intermédio da escolarização. A religião, ao contrário, é uma escolha individual. Crer ou não crer também; a intimidade é uma pré-condição da crença.

Os desenvolvimentos do espiritismo e da pesquisa psíquica são produto desse longo processo de desencantamento do mundo e, portanto, empreendimentos essencialmente

modernos. E é a partir desses aspectos, acima discutidos, que o espiritismo e a pesquisa psíquica se veem e se declaram como essencialmente modernos. Reconhecem a necessidade de comprovar o que é suposto, para isso, utilizam-se da ciência e do conhecimento científico e se dedicam a tentar compreender a alma, os espíritos, o divino e a magia fora do âmbito religioso. O que não significou que tanto o espiritismo quanto a pesquisa psíquica não tivessem permanecidos malvistas por toda a sociedade, principalmente a científica. A dedicação a esses estudos continuou clandestina, nas palavras de João Vasconcelos, no meio acadêmico. A proposta de uma ciência dos espíritos viola o princípio constitucional da modernidade: conhecer cientificamente algo que se exclui da produção científica; algo que não se pode ver, tocar, dissecar, analisar. O espírito é, por si, fora do alcance da ciência.

A difusão, tanto do espiritismo quanto da *physical research*, foi possível, principalmente, pela curiosidade humana. As demonstrações públicas iniciadas pelas irmãs Fox, aliadas à imprensa, despertavam o interesse pelos fenômenos chamados de mediúnicos que desde já levantavam suspeitas sobre a fidedignidade dos fenômenos. E as pessoas que iam a essas sessões espíritas ou de *physical research* não eram movidas pela fé, e sim pela esperança de algum contato ou a possibilidade de se comunicar com o espírito de algum parente falecido (VASCONCELOS, 2003).

2 O ESPIRITISMO NO BRASIL

No Brasil, o espiritismo de Kardec chegou a meados do século XIX, durante o Império, quando se tornou alternativa religiosa de vanguarda por suas características anticlericais e seu caráter de ciência experimental e fé raciocinada. Esses atributos agradaram a um público ilustre, em especial, abolicionistas e republicanos.

O princípio constitucional da liberdade religiosa que a República trouxe ao cenário brasileiro permitiu a organização de centros espíritas em que se realizavam reuniões de estudos das obras de Kardec e atendimento assistencial às classes mais pobres. O funcionamento desses espaços se realizava por intermédio de formas organizacionais voluntárias, articuladas num padrão federativo, e os estudos da doutrina seguiam em direção a uma religiosidade reflexiva e interiorizada, o que caracteriza uma experiência religiosa diferente do padrão brasileiro enquanto um país tradicionalmente católico (ARRIBAS, 2010).

A colônia de imigrantes franceses no Rio de Janeiro, na época a capital do Império, teve importante papel na entrada do espiritismo no Brasil. Considerada elite intelectual, era composta por jornalistas, professores, comerciantes; estes imigrantes formaram um grupo e reuniam-se regularmente no *Courier du Brésil*, cuja redação, contrária ao governo de Napoleão III, também se caracterizava por uma linha claramente anticlerical. Assim, o *Courier du Brésil* se tornou o primeiro porto onde ancoraram as ideias espíritas, no entanto, à época, tais ideias estavam entrelaçadas com as modernas tendências políticas e filosóficas, em particular com o socialismo. As diversas existências, reencarnações estariam relacionadas às desigualdades sociais, por exemplo. O grupo mesclava leituras de Saint-Simon, Charles Fourier e Pierre Leurox com as de Kardec. A publicação do primeiro livro espírita no Brasil foi feita em francês sob o título *Les temps sont arrivés*, em 1860, e o autor, o professor Casimir Lietaud, era o diretor do Colégio Francês, estabelecimento de ensino dos mais conceituados da Corte. Apesar do prestígio social, cultural e econômico da colônia francesa na Corte, a receptividade do espiritismo, as reuniões e poucas publicações se restringiram a esse pequeno grupo, não tendo grandes ecos sobre a sociedade carioca (ARRIBAS, 2010).

Entretanto, o fato de não encontrar ecos na Corte não impediu que o espiritismo ganhasse espaço em Salvador, com a fundação da primeira agremiação espírita do Brasil: o Grupo Familiar do Espiritismo. Fundado por Luís Olímpio Telles de Menezes, professor e jornalista, como educador foi professor de instituição primária e de latim, ao mesmo tempo em que escrevia em jornais como o *Diário da Bahia*, *Jornal da Bahia* e *Interesse Público*, na época os mais importantes da província (ARRIBAS, 2010).

Já em 1865, Telles de Menezes publicou na capital baiana *O espiritismo: introdução ao estudo da doutrina espírita*, contendo páginas traduzidas por ele mesmo da 13ª Edição do *Le livre des esprits*, a tradução de um apêndice de outro autor francês e um prefácio intitulado “Lede” no qual Telles de Menezes escreve sobre o júbilo “de ter sido o primeiro na Bahia que, fervorosamente, esposou a doutrina espírita”. A tradução de Telles de Menezes permitiu a divulgação do espiritismo para além das rodas intelectuais. Em março de 1869, ele fundou o primeiro jornal espírita do Brasil: *O Eco d’Além-Túmulo – Monitor do espiritismo no Brasil*. Impresso na tipografia do Diário da Bahia, esse jornal era publicado bimestralmente e circulava não só na Bahia, mas também em outras partes do território nacional e também em Paris e outras capitais europeias. A direção da *Revue Spirite* agradeceu a remessa do primeiro número d’*O Eco d’Além-Túmulo*, enalteceu o trabalho dos espíritas no Brasil e elogiou o novo órgão de difusão do espiritismo. *O Eco d’Além-Túmulo* foi registrado na seção “Bibliographie” da *Revue Spirite* de outubro de 1869 e, em novembro do mesmo ano, foi publicada uma extensa

apreciação, ocupando quatro páginas, a respeito do dito jornal brasileiro, incluindo um artigo extraído deste e traduzido para o francês. Suas publicações se encerraram com um pouco mais de ano, devido a inúmeras dificuldades (ARRIBAS, 2010).

Mesmo ainda não tendo se conformado definitivamente como religião, e circulando pelos meios intelectuais como uma corrente filosófico-científica de vanguarda, a Igreja católica se manifestou por meio do arcebispo da Bahia D. Manuel Joaquim da Silveira, que lançou uma *Pastoral* em junho de 1867. Esta foi uma réplica imediata à expansão do espiritismo. Interessante notar que, com essa ação, a própria igreja católica inseriu o espiritismo no campo religioso brasileiro, ao reconhecer que essa filosofia estaria ligada à “salvação” (ARRIBAS, 2009, p. 69). A própria Igreja católica embutiu um sentido soteriológico para doutrina recém-chegada em solo brasileiro.

Cabe ressaltar que os leitores dos títulos espíritas, em sua maioria, eram intelectuais e muitos deles anticlericais, no entanto, os que eram efetivamente católicos não negaram a religião católica, o que fica claro na afirmação de Telles de Menezes: “[...] o espiritismo e o catolicismo são a mesma igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo, somente estão mudados os tempos e as palavras: o espiritismo é o tradutor fiel, pelos enviados de Deus, das doutrinas do Evangelho.” (TELLES DE MENEZES apud MACHADO, 1983, p. 89). Para Telles de Menezes, a Igreja católica não estava acompanhando as mudanças trazidas pelos novos tempos, era necessário reformular. Tal reformulação se fazia necessária e era absolutamente compatível com o momento histórico, do qual se falou anteriormente, e o espiritismo propunha essas reformulações de maneira coerente e respeitosa, uma vez que a base fundamental continuaria sendo os livros bíblicos, principalmente o Novo Testamento, no entanto, recuperado, adaptado a novas interpretações e sob uma nova linguagem. A terceira epígrafe que Telles de Menezes escolheu para colocar na segunda edição de seu livro é ilustrativa desse pensamento. Ela afirma que o dogma de Jesus Cristo em si “[...] conserva-se em uma sublime imutabilidade, os métodos, porém de sua exposição devem acompanhar o espírito humano em seu desenvolvimento e o tempo em sua progressão.” (FERNANDES apud ARIBAS, 2009, p. 70).

Essa determinação em racionalizar os velhos dogmas católicos e ajustá-los aos novos tempos expressam claramente o ideal iluminista traduzido em palavras dentro dos limites campo religioso católico brasileiro. A herança intelectual iluminista nas obras de Kardec e, portanto, de seus leitores, assim como a tentativa de integrá-la ao campo religioso brasileiro permite situar este país no processo de “desencantamento do mundo” weberiano, já explicitado anteriormente. Desse modo, mesmo que a religiosidade estivesse presente nos círculos intelectuais tanto na França quanto no Brasil, os indivíduos já não admitiam a crença no

sobrenatural e o aspecto mágico já não satisfazia como explicação aos fenômenos até então inexplicáveis pela ciência. A perda da crença no aspecto mágico trazia ao mundo um problema de sentido. Não só o método de elaboração do espiritismo usado por Kardec é claramente fundamentado no Iluminismo, mas também sua teorização. O que também fica em destaque nesta frase de *O Evangelho Segundo o Espiritismo*: “[...] fê inabalável é somente aquela que pode encarar a razão, face a face, em todas as épocas da Humanidade [...]” (KARDEC, 2006c, p. 343).

No Brasil, hoje, o Espiritismo é estudado por seus adeptos em seu tríplice aspecto: científico, filosófico e religioso. As casas espíritas promovem diversas atividades entre os seus frequentadores, das quais algumas estão presentes na totalidade das instituições, como as palestras públicas, a evangelização infantil e grupos jovens, cursos regulares e atividades assistenciais à população mais pobre (LEWGOY, 2000).

As palestras públicas são reuniões abertas ao público em geral cujo objetivo é estudar temas atuais ‘à luz da doutrina espírita’, termo utilizado pelos próprios espíritas. Tais reuniões seguem uma rotina determinada que se inicia com o chamado preparo, que consiste na leitura de uma página de um livro de mensagens seguido de um comentário sobre o texto e uma prece. O estudo é apresentado por um palestrante e, ao término da exposição, é feito o ‘passe’ (não há incorporações), seguido de uma prece de encerramento.

Na evangelização infantil, é trabalhado o conteúdo da obra de Kardec considerando o nível de desenvolvimento cognitivo de cada faixa etária. O grupo jovem é a continuidade desse trabalho, no qual são levados os ensinamentos de Jesus à luz da doutrina espírita em um espaço que permite a esse público jovem debater e questionar assuntos que estão presentes em seu cotidiano.

Os cursos regulares são grupos de estudo que consistem na leitura e discussão das obras da Codificação de Kardec e da literatura espírita em geral com o objetivo de aprofundar os conhecimentos sobre o espiritismo. As atividades assistenciais também marcam as atividades dos grupos espíritas e, segundo os espíritas, constituem uma atividade de duplo objetivo: promover o indivíduo ou as famílias em situação socioeconômica desfavorecida e proporcionar ao espírita a oportunidade de vivenciar o Evangelho cristão. Outra atividade característica é o Evangelho no Lar que consiste em um estudo em família da doutrina de Cristo com o objetivo de compreender o Evangelho de Jesus Cristo e harmonizar a ambiência do lar. Essa atividade também tem uma rotina estabelecida: primeiro, escolher um dia da semana e um horário fixo; colocar uma jarra d’água no ambiente; iniciar uma prece, ler um trecho do Evangelho, comentar a respeito e fazer uma prece de encerramento.

Ao término, bebe-se a água, que os espíritas acreditam ter sido fluidificada com boas energias durante a atividade; esta pode ter duração de quinze minutos ou mais e pode ser feita sozinho ou junto com os familiares e/ amigos (CAVALCANTI, 1983; LEWGOY, 2000).

O discurso espírita privilegia duas categorias básicas: religião e ciência. Embora se apresente como uma revelação divina, a doutrina defende que seus alicerces são fundamentados em procedimentos experimentais de cunho mediúnico e na capacidade de explicações racionais destes. Os princípios da doutrina, os ensinamentos e a valorização dos evangelhos, configuram a entrada da doutrina no campo das religiões, mas seus adeptos consideram suas formulações como sendo filosóficas e morais. É incomum, portanto, que espíritas se refiram à sua crença como religião, palavra associada a sacramentos, dogmas etc.

O estudo, a caridade e a mediunidade são três aspectos importantes no cotidiano espírita (LEWGOY, 2000; CAVALCANTI, 1983). A prática mediúnica, que consiste na comunicação entre os espíritos e o mundo dos vivos, prescinde do estudo, atividade onipresente na doutrina. Segundo o espiritismo, os homens são espíritos encarnados neste mundo para se aperfeiçoarem moralmente; sendo assim, os espíritos nada mais são do que homens já desencarnados – ou mortos (KARDEC, 2006b). Tal nomenclatura se deve ao fato de que, para os espíritas, não existe a morte, por eles designada como desencarne ou desenlace do corpo físico – e a alma continua sua vida. O espírito desencarnado passa a viver em outro plano, o plano espiritual, em oposição ao plano material habitado pelo espírito encarnado, o plano material. Pode-se pensar em termos de dimensão – material e espiritual – uma vez que é possível a comunicação entre os dois mundos.

A doutrina espírita é dotada de uma “excelência metodológica”. Os programas que constituem as atividades das casas espíritas são grupos de estudos e de caridade. Os grupos de estudo são o primeiro passo para alguém que queira adentrar a este mundo, e o estudo segue como prioridade em todos os momentos e atividades espíritas. São um grupo letrado, e esta é outra característica inconfundível e de distinção do grupo (LEWGOY, 2000). A leitura de romances espíritas é um tipo de experiência que faz parte da própria cosmologia espírita, nas palavras de Lewgoy (2000, p. 48), tais romances enfatizam “[...] a realidade da vida após a morte, a reencarnação e a confirmação da vigência das leis morais espíritas, não dissociando a fruição literária da busca de um *aprendizado edificante*.”. A forma romanceada é mais um instrumento para o ensino e assimilação da doutrina. Grande parte desses romances relata a experiência *post mortem* de indivíduos, seu despertar no mundo espiritual, realizando importante papel na construção do imaginário espírita. A ideia é que quanto mais se estuda,

mais se prepara para o desencarne, tornando, assim, essa passagem mais branda, menos dolorosa.

A inexistência da crença em um julgamento final, no purgatório, inferno, e mesmo no paraíso, é importante ponto de articulação na lógica espírita (KARDEC, 2006). Dessa maneira, para o espírita, a vida continua da mesma maneira que era na Terra. Ao morrer, o espírito apenas se desprende de seu “invólucro material” e continua sua vida espiritual.

Como fenômeno social, a morte e os ritos a ela associados consistem na realização do penoso trabalho de desagregar o morto de um domínio e introduzi-lo em outro. Tal trabalho exige todo um esforço de desestruturação e reorganização das categorias mentais e dos padrões de relacionamento social.
(RODRIGUES, 2006, p. 42)

3 MORTE: UMA CATEGORIA CONSTRUÍDA

A morte exerce fascínio entre os homens desde os tempos mais remotos e, o homem, desde tempos imemoriais, representa a morte. A sepultura é uma prova dessa conscientização, temor ou adoração. José Carlos Rodrigues (2006) cita, a esse respeito, não somente o enterro, mas também a aglomeração de sepulturas que datam entre 80.000 e 30.000 anos. A consciência da morte, da própria morte (no futuro) e da morte dos que os rodeiam sempre produziram entre os homens imensa variedade de representações. É possível pensar a sepultura antes como uma “obrigação moral”, de “[...] reconhecer no corpo o seu valor expressivo, porque o corpo do morto não pode ser considerado um cadáver qualquer [...]” (RODRIGUES, 2006, p. 20). É plausível supor que essa preocupação se deva ao respeito, temor, incerteza, crença, enfim, reflexão sobre a morte.

Em um primeiro momento, a morte põe fim a uma existência corporal. Em um segundo momento, de assimilação, a morte provoca o fim de uma existência social; no sentido de que o vazio que a morte provoca é um vazio interacional, determina o fim das relações entre os que sobrevivem e o que morre. Esta é a dor e a solidão que acompanha quem sobrevive à morte. A atenção e cuidados, das preocupações mortuárias, ou seja, dos ritos, cumprem um papel fundamental no que diz respeito à assimilação do fato. Os rituais que acompanham a morte consolam, ajudam a assimilar o impacto da morte sobre os que aqui ficaram. Os funerais podem ser interpretados, então, como uma transição da angústia à esperança.

Os seres humanos, ao longo da história e da vida em sociedade, construíram progressivamente imagens da morte. O grupo social detém representações convencionais sobre a morte, que são assimiladas pelos indivíduos desde a infância e ao longo de sua socialização. A apropriação que o indivíduo faz da ideia de morte está intimamente relacionada à sua

interação com seus pares, consigo mesmo e com a sociedade. A experiência da morte do próximo, com o qual se está afetivamente ligado, com quem se constitui um “nós”, evocará sempre a morte de si próprio, fará refletir sobre os limites, possibilidades e prioridades da vida (RODRIGUES, 2006).

O absurdo da morte consiste no fato de que a morte física, apesar de determinar o fim da atividade vital no corpo e o fim das relações sociais, não é capaz de se realizar nas consciências. As lembranças daqueles que morreram, ao mesmo tempo, determinam sua presença no mundo físico, pelo menos nos corações e mentes das pessoas que sobrevivem. As consciências destes não pensam na morte do morto, mas sim do que ele representou em vida e continua a representar para os que ficaram.

No que diz respeito aos questionamentos sobre o que acontece com o morto após a morte, José Carlos Rodrigues (2006) cita que mesmo com alguma diversidade, diferentes culturas formulam o conceito de morte como passagem para outra vida: o Inferno ou o Céu para os cristãos e os muçulmanos, Campos Elísios, para os gregos antigos, reencarnação e metempsicose na filosofia oriental, passagem para o reino dos ancestrais na África. “Por toda parte, a morte é entendida como um deslocamento do princípio vital.” (Ibid., p. 39). O ser, em sua essência, não cessa de existir, apenas passando para outra forma de vida, para outro mundo, para outra dimensão.

A morte e os ritos que a acompanham constituem fenômenos sociais presentes em todas as sociedades humanas. Tais ritualizações cumprem a função de desagregar o morto do mundo dos vivos e introduzi-lo no mundo dos mortos, transformando e adequando as estruturas mentais e reorganizando os relacionamentos sociais entre os que sobrevivem.

A prática da inumação (sepultamento dos corpos) significa também uma maneira de lidar com o corpo do morto e assegurar o controle do fenômeno da morte ao grupo social. Preparar o morto também é preparar os que ainda vivem, é um processo de internalização e aceitação dos fatos. Por outro lado, preparar o morto, também é prepará-lo para continuar sua vida, ou seja, morrer também pode ser renascer, em outro mundo.

Cuidar do que morre é, também, cuidar dos que ficam, sob pena de sofrerem as sanções do que se foi, caso os ofícios religiosos em seu favor, em sua homenagem, não tenham sido cumpridos convenientemente (RODRIGUES, 2006).

Ao longo dos séculos, na sociedade ocidental, os ritos que precedem e procedem a morte se modificaram, de maneira muito lenta, por vezes imperceptível, mais recentemente as mudanças foram rápidas e conscientes. Na Idade Média, a morte era sentida (ARIÈS, 2010, p. 20-21). Uma convicção íntima levava o indivíduo a crer que sua hora havia chegado. Era algo

simples, a morte fazia parte da vida e os rituais que a envolviam tão importantes quantos todos os outros rituais da vida. Devia-se aguardar a morte no leito, era uma cerimônia pública; o moribundo não era privado de sua morte, ele era investido de uma autoridade soberana pela sua condição de moribundo, o que permitia que ele próprio organizasse a cerimônia da maneira que lhe agradasse (ARIÈS, 2010, p. 166).

Sua câmara convertia-se em local público, com a entrada livre. Parentes, amigos e vizinhos se faziam presentes e as crianças também participavam. Segundo o autor, “[...] não há representação do quarto de um moribundo até o século XVIII que não inclua crianças.” (Ibid., p. 25). Este era o primeiro ato da liturgia pública. Em seguida, o moribundo se lamentava sobre a vida, de forma breve. Devia pedir perdão aos parentes, reparar as faltas cometidas, recomendar a Deus os sobreviventes queridos e escolher sua sepultura. A partir do século XII, escreverá ou mandará escrever seu testamento, um dos atos mais demorados e mais importantes.

Os ritos seguiam uma estrutura pré-determinada. Após o último suspiro do moribundo, iniciava-se o cumprimento das exéquias. O luto é a primeira delas e a única dramática. Os presentes rasgavam suas vestes, arrancavam os cabelos, se arranhavam, beijavam o cadáver, desmaiavam. Em um segundo momento, repetia-se a absolvição pronunciada sobre o moribundo. Após a absolvição, iniciava-se o cortejo, transportava-se o corpo deitado num caixão para o lugar do sepultamento. E por fim, a inumação, breve e solene.

A sociedade impunha um período de reclusão à família. Essa reclusão tinha dois objetivos: o primeiro era permitir que os familiares “desgostosos sofressem a sua dor ao abrigo do mundo”, permitindo-lhes tempo para sua suavização. E o segundo, era impedir que esses familiares não esquecessem demasiado depressa o morto, excluindo os sobreviventes “[...] durante um período de penitência, das relações sociais e dos divertimentos da vida profana.” (Ibid., p. 174).

A atitude perante a morte durante a Idade Média é familiar e próxima, o que Ariès designa de *morte domesticada*. É necessário contextualizar a mentalidade para compreender o fenômeno: tal familiaridade com a morte é resultado de uma concepção coletiva de destino. A socialização entre os homens era imediata e a convivência com a natureza cotidiana. Aceitar a morte era também aceitar a ordem natural das coisas. A submissão à morte significava uma submissão à lei natural e era tão importante como todas as fases da vida, completava-se um ciclo. O que não significa que o homem antigo não temia os mortos, os mortos eram temidos e honrados. Os vivos mantinham os mortos afastados, pois os locais de enterramento eram fora das cidades e os cultos funerários tinham como finalidade impedir o regresso dos mortos para o mundo dos vivos. Esses dois mundos deviam manter-se separados.

A entrada dos mortos nas cidades está ligada aos enterramentos *ad sanctos*, ou seja, junto dos santos. Esse tipo de enterramento tem origem no culto dos mártires, os lugares onde os mártires eram enterrados atraíam outras sepulturas, como esclarece Máximo de Turim, um autor do século V:

Os mártires guardar-nos-ão a nós, que vivemos com os nossos corpos, e tomam-nos a seu cargo tivermos deixados nossos corpos. Aqui eles impedem-nos de cair em pecado; lá, protegem-nos do Inferno horrível. Por esta razão, os nossos antepassados procuraram associar os nossos corpos às ossadas dos mártires. (TURIM apud ARIÈS, 2010, p. 27).

Durante a Idade Média, os enterros começam a ser realizados na igreja, tanto dentro quanto ao seu redor. O importante era que o corpo permanecesse em solo sagrado, onde estariam sob proteção dos santos e dos mártires ali também enterrados, aguardando o momento da ressurreição. Quanto mais próximo dos santos, dos mártires ou de suas relíquias, maior seria a proteção, o que evidentemente não era possível a todos. Assim,

Como estes lugares não são ilimitados, não é difícil supor que os “melhores”, isto é, os mais próximos às relíquias, fossem reservados aos poderosos e que os pobres fossem empurrados para os limites do terreno santo, onde ficavam as fossas comuns. (RODRIGUES, 2006, p. 108).

O cemitério passa, então, a estar associado às igrejas; e as igrejas eram lugares dos mortos e dos vivos, uma vez que até o século XVII era o centro da vida social, uma praça pública, o lugar onde se realizava o comércio, onde todo tipo de informação coletiva era proclamada, onde se passeava. Era um lugar movimentado, confuso e barulhento, um lugar em que a convivência entre mortos e vivos se dava continuamente, e em todas as idades, era natural (ARIÈS, 2010; RODRIGUES, 2006).

As sepulturas dos santos e mártires passaram a ter conotação sagrada, e a Igreja determina a proibição de banquetes, música e danças nesses lugares. Com o objetivo de refrear essas práticas, os eclesiásticos investem no costume de dar alimentos e esmolas aos pobres, incentivando estes a aceitar em memória ao morto. A Igreja também substitui o costume da refeição funerária pela refeição eucarística, impondo a presença do clero para a realização da cerimônia, normatizando a liturgia fúnebre e mantendo os hábitos da população sob seu rígido controle (ARIÈS, 2010).

3.1 A boa morte católica

No âmbito dos rituais que acompanhavam a morte, até então privado e familiar, a Igreja gradativamente ganha espaço, investindo em um longo trabalho de clericalização, dando um caráter cristão e justificando sua interferência por se tratar da salvação da alma, e não somente do sepultamento do corpo (RODRIGUES, 2005).

Nesse mesmo período, os corpos dos santos são introduzidos no interior das igrejas, contribuindo para que os bispos tivessem o culto aos mortos sob controle. A Igreja assume “[...] gradativamente o monopólio sobre as sepulturas e os sepultamentos, num processo crescente de retirada dos mortos do espaço e do controle doméstico e familiar, colocando-os sob seu domínio direto e simbólico [...]” (RODRIGUES, 2005, p. 42-43). A progressiva prática dos sepultamentos *ad sanctos* tornou possível que a Igreja assumisse o controle sobre os locais de sepultamento, ao mesmo tempo em que a sepultura eclesiástica se torna uma condição para obter a salvação da alma.

A Igreja dominava, então, efetivamente, o “cuidado dos mortos”. A partir do século XIII, a realização dos velórios passa a ser obrigatoriamente na igreja. Com o objetivo de controle desse rito, a instituição justifica sua realização dentro da igreja para protegê-lo dos ataques dos demônios.

O desenvolvimento da doutrina do Purgatório³ data dessa mesma época e é fruto do mesmo objetivo. O êxito desse investimento é tamanho que influencia inúmeras práticas e representações sobre a morte, persistindo, ainda, na atualidade. O Purgatório é representado com um além-intermediário entre o Paraíso e o Inferno – lugar destinado a provações, que poderiam ser atenuadas pelos sufrágios dos vivos, com o objetivo de expiar os pecados cujas penitências não foram cumpridas, ou foram parcialmente, em vida.

A partir dos séculos XII e XIII, a Igreja investiu na confissão auricular como um elemento primordial no processo penitencial, tornando-se prática obrigatória para todos os cristãos adultos, pelo menos uma vez por ano. A confissão estabelece um processo de culpabilização nos fiéis, levando-os ao convencimento da punição caso não se mostrassem arrependidos e não cumprissem as diretrizes eclesiásticas. A punição realizar-se-ia após a morte, mas a confissão auricular e a penitência contribuía para a formulação da *pedagogia do*

³ Sobre a invenção do Purgatório, ver Jacques Le Goff. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

medo, levando o fiel em direção ao julgamento divino que determinaria a sentença da condenação transitória ou eterna, influenciando nas consciências e no comportamento dos fiéis.

A confissão auricular, a penitência e o Purgatório estavam entrelaçados: as duas primeiras poderiam livrar o final do destino no Purgatório. Os sufrágios eram um meio de auxiliar na purgação das penas e, até mesmo, na libertação das almas do purgatório. Assim, o destino da alma, em último caso, não dependia exclusivamente de sua conduta individual. Era possível, ainda, a interferência dos vivos, por meio de orações, esmolas e, principalmente, de missas celebradas pela Igreja.

Tais possibilidades desdobraram em duas atitudes diferentes: a primeira, atribuir excessiva importância ao período em que a morte se aproximava e, a segunda, intensificar a solidariedade entre os vivos e os mortos por meio das orações. A primeira atitude se tornava evidente no medo que assombrava o moribundo em seus momentos finais, medo de não conseguir se preparar adequadamente para o trespasse e medo de um destino de sofrimentos, mesmo que por um período transitório. Esse medo também está relacionado ao desenvolvimento progressivo de uma “escatologia individual”, a ideia de que logo após a morte haveria um julgamento individual que determinaria o destino da alma: Paraíso, Inferno ou Purgatório.

Em contraste com a crença no Juízo Final – um julgamento coletivo a se realizar no final dos tempos - a “escatologia individual” determinava o destino da alma imediatamente após a morte. O medo que tomava conta dos moribundos em seus “últimos momentos” se referia ao medo do destino da alma e não da morte em si. Esse medo dos “últimos instantes” pode ser responsável pelas práticas de sufrágios pelas almas do Purgatório, estabelecendo, assim, laços de solidariedade entre os vivos e os mortos. Por meio das orações realizadas e as esmolas dadas em intenção dos mortos queridos, abreviavam as penas a quem eram endereçadas no Purgatório.

Esses mortos, uma vez tendo alcançado o Paraíso, passariam a orar em intenção dos (vivos) que teriam contribuído para sua libertação do Purgatório. Nesse sentido, o Purgatório intensifica o processo de individualização e subjetivação e reforça os laços de solidariedade entre os que se afeiçoam. A pregação era o meio pelo qual a Igreja disseminava suas ideias, a pregação em torno da morte foi a grande divulgadora da doutrina do Purgatório e uma forma de controlar as atitudes dos fiéis.

A morte era o tema recorrente de sermões e sobre ela a Igreja também recorria: por exemplo, histórias que narravam aparições de almas do além, que devido ao seu caráter narrativo transmitia esperança (sugerindo a penitência como recurso) ou despertava o medo (descrevendo detalhes de castigos infernais).

Essas narrativas exerciam papel fundamental na pedagogia do “bem morrer”. A Igreja, ao mesmo tempo que se utilizava da morte para inculcar o medo, oferecia esperança e segurança. Como aponta Delumeau (2009), a Igreja manipulava as sensações de angústia e insegurança, conduzindo ao sentimento de medo; culpabilizava os fiéis e apresentava a penitência como remediadora das más ações, oferecia orações, procissões, cultos santos, sufrágios etc. como apaziguadores da alma, num esquema perfeitamente encadeado. O que interessava era que o fiel se mostrasse arrependido de todos os pecados que cometera.

A morte foi, gradativamente, transformada pelos pregadores em uma arte; era ensinada e aprendida. Era necessário que o fiel aprendesse a morrer, a morrer bem e, para isso, o fiel deveria morrer duas vezes: deveria morrer em vida, morrendo antes da morte, meditando sobre a morte, preparando-se com antecedência para o derradeiro momento. Esta era a arte de bem morrer (RODRIGUES, 2005).

Entre os séculos XIV e XV, foi desenvolvida a *ars morrendi*, uma espécie de literatura devocional composta por textos e imagens com o objetivo de ensinar aos fiéis a se preparem para a “boa morte”; um tipo de cartilha com o passo a passo até o momento do trespasse. Nesse primeiro período, a *ars morrendi* valorizava os momentos próximos à morte como o momento de preparação do fiel. Após o Concílio de Trento (1545-1563), até o século XVIII, compreende-se um segundo período, no qual a ideia de que se viver uma “boa vida” – piedosa e com o pensamento na morte – era a melhor garantia para a salvação da alma.

As *ars morrendi* alcançaram grande sucesso entre os fiéis no século XV. O tema da luta entre os anjos e demônios pela posse da alma do moribundo era representado em imagens xilografadas. Essas gravuras foram muito difundidas e provocavam forte impacto entre os fiéis; havia ainda gravuras maiores que poderiam ser colocadas nas paredes, o que intensificava a presença do discurso. A difusão das imagens era fundamental para difusão dessas ideias em um mundo majoritariamente “iletrado”. As imagens ilustravam o combate entre os anjos e demônios pela alma do moribundo no momento do trespasse. O palco do drama era a câmara do moribundo, enquanto este ainda estava no leito de morte e o prêmio do duelo era sua alma, num momento decisório (Ibid., 2005).

Toda essa dramatização em torno da morte representava o quanto esse fato era importante e como a morte se refletia nas atitudes, nos pensamentos e até mesmo nas representações artísticas. Tudo isso contribuía para a valorização da agonia presente no momento da morte.

A partir do século XVI se difunde a ideia de que a preparação para a morte deve começar a ser feita ainda em plena vida; o que também está relacionado com as incertezas do momento

da morte e mortes repentinas. O que leva muitas pessoas a testarem, ainda jovens e plenamente saudáveis, a busca e a garantia desde já uma de “boa morte”. Os manuais de preparação para a morte eram pequenos, num formato parecido com o que conhecemos hoje como “de bolso”, o que facilitava a leitura das orações e do passo a passo de forma individual e íntima e, também, podendo ser realizada à cabeceira do leito nos momentos próximos à morte. Todos esses conjuntos de fatores conduziam a população a uma forma de devoção individualizada, na qual a “escatologia individual” ganhava força.

Apesar da insistência da Igreja, dos manuais de preparação para a morte, da antecedência na preparação para a morte, pode-se afirmar que somente no século XVII “[...] os textos passaram a insistir na ideia de que a “boa morte” seria resultado de uma vida sacramental mais rica e virtuosa, baseada no recolhimento interior e na qual a oração tinha um papel de destaque.” (RODRIGUES, 2005, p. 56).

A importância de se preparar para a morte foi a tônica das pregações eclesiais que, ao passo que determinavam os modelos de comportamento e orações, reforçavam a ideia de que o clero era o especialista nos assuntos da morte, no acompanhamento dos moribundos. A construção que a Igreja faz do conceito de morte não se refere à morte como um processo biológico natural, pelo contrário, enfatiza a brutalidade do momento que todo ser humano está fadado a enfrentar.

As mudanças na percepção da morte entre a Alta Idade Média e século XIX foram lentas. Primeiramente o homem foi senhor absoluto de sua morte, ele sabia que ia morrer. A morte era quase sempre anunciada e o homem se preparava para ela, cumpria os rituais e esperava o momento da morte (ARIÈS, 2010).

3.2 A morte no Brasil

No Brasil, um país oficialmente católico até o final do século XIX, a morte tem sido encarada de acordo com percepções predominantemente católicas. O “bem morrer”, ou a “boa morte”, significava para os fiéis católicos que o moribundo, no momento do trespasse, tivesse a intercessão dos anjos, da Virgem, do Cristo e dos demais santos por sua alma. A salvação de sua alma era uma preocupação da vida do fiel. A igreja mantinha o controle dessa situação com a sua “pedagogia do medo”, inculcando nos fiéis a disputa entre Deus e o Diabo pela alma do moribundo (RODRIGUES, 2005, p. 64).

Ainda segundo a autora (2005), tendo sido a tônica das pregações eclesiais desde o século XVI, tais pregações reforçavam a necessidade da presença do clero nos momentos derradeiros do indivíduo. Essa presença nos momentos que antecedem a morte era justificada pela igreja com a necessidade de ritos e orações para que o enfermo se sentisse reconfortado na hora do passamento.

O cumprimento dos ensinamentos da igreja para a morte tornava possível a boa morte. Preparar-se para a morte significava, portanto, acertar as contas com Deus, para não haver empecilhos à salvação da alma; o medo da morte se referia à possibilidade da alma não alcançar a salvação, era o medo do futuro da alma – ir para o Purgatório ou para o Inferno.

Segundo João José Reis (1991), a redação do testamento era um dos meios de se preparar para a morte, “[...] principalmente, mas não exclusivamente [...]”. Essa providência pode ser entendida como o rito inicial de separação [...]” (REIS, 1991, p. 92). A partir do trabalho de Cláudia Rodrigues (2006), fica claro como os testamentos redigidos no Rio de Janeiro até meados do século XIX eram instrumentos de prestação de contas com Deus. Dentre os que foram analisados em sua pesquisa, todos seguiam os ensinamentos da morte católica, buscavam realizá-la de acordo com os parâmetros dessa fé.

A redação do testamento, tendo a conotação de uma prestação de contas de sua vida com Deus, um sentido soteriológico, também era um dos elementos exigidos no ritual fúnebre, sem o qual a alma poderia sofrer consequências e o corpo não ser inumado porque o moribundo não cumpriu todas as exigências em sua preparação para a morte (RODRIGUES, 2005).

O testamento era um meio de exteriorizar o sentimento religioso e a fé em Deus, obedecendo aos preceitos católicos. Assim, as redações dos testamentos cumpriam, de uma maneira geral, a profissão da fé do moribundo, pedidos de interseção aos santos de sua afeição, à Virgem e ao Cristo pela sua alma, organização do seu funeral seguindo o rigor dos rituais católicos, pedidos de realização de sufrágios pela sua própria alma e pela de seus queridos, instituição de legados pios, doação de esmolas, arrependimento pelos seus pecados e acerto de suas dívidas. As transmissões de heranças não eram o principal objetivo dos testamentos, pois a prioridade era a salvação da alma, podendo esta ser sua única herdeira (RODRIGUES, 2005).

Conforme a autora (2005), não é possível afirmar se esses indivíduos viveram de fato toda essa religiosidade descrita, e este não é o nosso questionamento. O que nos interessa é que, com a proximidade da morte, houve uma movimentação destes para que se cumprissem os rituais católicos. O que levava essas pessoas, a despeito ou não, de viverem religiosamente, fazê-lo em seus momentos derradeiros? Com que objetivo se investiam nas determinações eclesiais? A sugestão de Claudia Rodrigues (2005) é “[...] que a resposta está no fato da

proximidade da morte ter se constituído uma ocasião propícia para a Igreja convencer os fiéis a respeito das consequências, no além-túmulo, de suas atitudes em vida.” (RODRIGUES, 2005, p. 39). A *pedagogia do medo* foi aliada da Igreja nessa empreitada, uma vez que era no momento da morte que os fiéis tinham a possibilidade de salvar sua alma ou irem para o Inferno, assim a Igreja pregou insistentemente, durante toda a vida do fiel, que os rituais da morte eram, portanto, o exercício de uma longa aprendizagem.

Se o momento da morte era o decisivo para a salvação da alma, era este o momento que efetivamente se praticava os ensinamentos eclesiais. A preparação para a morte era para o fiel católico um acerto de contas e este era fundamental para que não houvesse empecilhos à salvação de sua alma. Esta era a “boa morte”, preparada com a devida antecedência e cuidados (Ibid., 2005).

O medo da morte estava relacionado, na verdade, ao obscuro futuro da alma: a possibilidade de não se alcançar a salvação. Os riscos eram de ir para o Purgatório – lugar destinado a expiação dos pecados leves - ou para o Inferno – lugar em que as penas são eternas. Escrever o testamento fazia parte do ritual da morte. O moribundo, ao perceber a proximidade da morte, tratava de fazê-lo o mais breve possível. Em sua pesquisa, Claudia Rodrigues (2005, p. 126) confirma “[...] que era diante da enfermidade e/ou da iminência da morte que parte significativa da população da cidade do Rio de Janeiro, no período estudado, preparava-se para a morte redigindo seu testamento.” Fato que comprova a importância desse ritual no processo da morte, pelo menos no Rio de Janeiro oitocentista.

Dos 224 testamentos analisados nessa pesquisa, 223 apresentavam alguma enfermidade na ocasião da redação do testamento e apenas 1 caso justificou a sua redação por ocasião da velhice. Tais números apontam que a preparação para a morte era feita somente com a possibilidade da morte próxima, o que também nos leva a crer que a população vivia “[...] o catolicismo a seu modo, mas, na iminência da morte, não conseguiam se libertar das pressões da Igreja sobre a possibilidade de penar no Purgatório ou no Inferno, caso não tivessem *vivido corretamente*[...]” (Ibid., 2005, p. 127). O que confirma a hipótese da autora de que “[...] era [n]a proximidade da morte a ocasião em que ela [Igreja] melhor conseguia exercer seu controle sobre os comportamentos e os pensamentos dos fiéis.” (Ibid., p. 127).

Assim, é possível perceber como a pedagogia do “bem morrer” foi fundamental na história do catolicismo, tornou-se um grande instrumento de cristianização, um meio eficaz de manipulação e fortalecimento do poder da Igreja.

O sepultamento era outra questão importante e foi o tema de grandes debates ao longo do século XIX. Os cemitérios públicos do Império, como o do Rio de Janeiro, precisavam ser

benzidos pela autoridade eclesiástica para que pudessem entrar em funcionamento, conforme definido por lei em 1º de outubro de 1828 (Ibid., p. 152), assim como os enterramentos só se consumavam após uma declaração paroquial de encomendação do cadáver. Isto assegurava, portanto, a jurisdição eclesiástica sobre as necrópoles.

Ainda que os cemitérios fossem públicos, os sepultamentos eram considerados eclesiásticos, faziam parte da esfera do sagrado; assim, mesmo que públicos, tais cemitérios eram destinados exclusivamente ao público católico.⁴ Em torno desses debates sobre sepultamentos e cemitérios, o que realmente estava em questão era o caráter público desses locais. Questão que transpôs os muros dos cemitérios e chegou aos gabinetes políticos num país que despendia esforços para chamar a imigração. Tais discriminações extremadas de religião comprometiam esse processo.⁵ (RODRIGUES, 2005).

Nesse contexto, não era somente a questão das sepulturas eclesiásticas que estavam em jogo, mas também um projeto político de imigração que caminhava junto com o avanço da abolição da escravatura e as ideias sobre o branqueamento da população vigentes na época, no qual os imigrantes europeus eram um importante fator.⁶ O regime de padroado⁷, que foi

⁴ Para detalhes sobre a questão da secularização dos cemitérios no Rio de Janeiro e os debates entre o poder Legislativo, a população e o clero católico, ver os dois livros de Cláudia Rodrigues: *Lugares dos mortos na cidade dos vivos* e *Nas fronteiras do além*.

⁵ Cláudia Rodrigues (2005) narra, entre outros, dois casos nos quais a Igreja não permitiu o sepultamento dos respectivos cadáveres nos cemitérios públicos do Império: o primeiro foi o do general Abreu e Lima, que em 1869, na província de Pernambuco, o bispo diocesano d. Francisco Cardoso Aires determinou que não fosse dada sepultura àquele cidadão no cemitério, com base no artigo 88 do regulamento do cemitério, o qual lhe dava o direito de não receber os cadáveres de pessoas a quem fosse negada a sepultura em sagrado. O segundo caso foi de David Sampson, no cemitério público de Sapucaia, província do Rio de Janeiro: imigrante norte-americano contratado pela Estrada de Ferro D. Pedro II para trabalhar com empreiteiro nas obras de implantação da malha ferroviária. Ele era protestante e teria cometido suicídio. Esses casos demonstram como, já na metade do século XIX, os enterramentos nos cemitérios públicos ainda era uma questão dominada pelas autoridades eclesiásticas e como isso se tornava preocupante para as autoridades civis. Não obstante serem públicos, eram destinados exclusivamente ao público católico. O que entrava em pauta nessa discussão era o próprio caráter público desses locais (p. 149 - 198).

É importante lembrar que esse enfrentamento entre o poder eclesiástico e o poder civil não estava acontecendo apenas no âmbito dos sepultamentos. Durante o período colonial e do Império, o padroado e o sistema de união entre Igreja e Estado, os registros religiosos de batismo, casamento e óbito eram documentos perante a autoridade civil e jurídica, sendo esses documentos utilizados na abertura de inventários ou realização de processos criminais. O registro civil teve sua elaboração prevista desde a Constituição de 1824, no entanto, somente após a proclamação da República, a extinção do padroado e a separação da Igreja e do Estado é que os registros civis passaram a ser efetivados. E, de fato, somente com a vigência do Código Civil de 1916 que os nascimentos, casamentos e óbitos passaram a ser inscritos em registro público.

⁶ A esse respeito, ver Lilia Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

⁷ O padroado foi criado por meio de um tratado entre a Igreja Católica e os reinos de Portugal e Espanha. O padroado português que deu origem ao brasileiro. Nesse regime, a Igreja delegava aos monarcas ibéricos a administração e organização da igreja em seus domínios; o rei mandava construir igrejas e nomeava os padres e bispos, que posteriormente eram aprovados pelo Papa. Assim, a estrutura do reino de Portugal tinha não uma dimensão político-administrativa, mas também religiosa. Com a adoção do padroado, a Igreja exercia, além das funções religiosas, diversas funções de âmbito políticas e civil, tais como: os registros de nascimento (batismo), de casamento e óbito. O clero era vinculado burocraticamente ao Estado. Para maiores esclarecimentos, ver Arno

instituído no Brasil, elevava a Igreja à condição determinante nas decisões do Estado. Os cemitérios eram, portanto, públicos, no entanto, sob jurisdição da Igreja, e era esta que exercia o controle dos sepultamentos.

Segundo a crença católica, o sepultamento ou não no cemitério, um espaço bento, estava associado a quem poderia ter ou não salvação. De acordo com os preceitos católicos, era necessário ser batizado, ter vivido e morrido de acordo com os rituais católicos. O sepultamento em terra benzida era parte do processo ritual da morte católica, assim como o ato de testar, encomendar missas, dar esmolas etc.

A secularização da morte e do morrer no Brasil está intimamente ligada às mudanças sociais que acompanharam o processo laicização do Estado. Lembrando que a laicização do Estado não significa incredulidade por parte dos indivíduos que compõem a sociedade; o que também significa que as transformações nas atitudes diante da morte não determinam o desaparecimento da crença no além-túmulo, mas sim a reconfiguração dessa crença. Se ao longo da história o discurso da Igreja era no sentido de que o fiel deveria se preparar em vida para a morte, vivia-se para morrer.

A partir do final do século XIX, esse discurso perde força e a vida e o viver transformam-se em prioridade. O processo de secularização da morte rearticula a forma de encará-la: a crença na vida após a morte não desaparece, o que desaparece é o aspecto culpabilizante e infernalizado em relação ao além-túmulo ilustrado pela Igreja ao longo dos séculos.

3.3 A morte contemporânea, o hospital e o CTI

Durante o século XX, a sociedade ocidental assistiu e protagonizou mudanças consideráveis na concepção e percepção da morte e o morrer. O desenvolvimento da medicina foi capaz de reduzir as taxas de mortalidade e aumentar a expectativa de vida (ARIÈS, 2010).

O hospital é hoje o lugar por excelência no que se refere aos cuidados com a saúde, tratamentos de doença e morte. A emergência, da concepção de hospital como temos hoje, foi fruto de um longo processo social.⁸ Os cuidados com os doentes e os moribundos passaram a ser delegados ao saber médico institucionalizado, os progressos técnicos e tecnológicos

Wehling e Maria José Wehling. Formação do Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. Capítulo IX – O poder na Colônia.

⁸ A esse respeito, ver FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

atingidos pela medicina são responsáveis pelo controle da mortalidade neonatal e infantil e pela eficácia de postergar a morte (MENEZES, 2006).

A morte passa a ser ocultada da sociedade pela sua delegação ao médico e ao hospital, tornando-se medicalizada, institucionalizada, racionalizada e rotinizada dentro desse espaço. Um importante aspecto no que diz respeito à morte é o fenômeno complexo que ela se tornou dentro desse contexto médico-hospitalar, no qual ela é decomposta em morte clínica, biológica e celular. Essas definições estão intimamente ligadas à ação médica, que pode optar pela interrupção dos cuidados ou fazer esforços de reanimação (MARTIN, 2002; MENEZES, 2006).

O Centro de Tratamento Intensivo (CTI) é quase um hospital dentro do hospital, uma unidade que concentra recursos tecnológicos de ponta e profissionais altamente especializados, a serviço de doentes em situação crítica ou no limite entre a vida e a morte (MENEZES, 2006).

Vale ressaltar que o CTI, ou a Unidade de Tratamento Intensivo (UTI), surgiu nos Estados Unidos, na década de 1940, inicialmente com o uso de respiradores artificiais buscando a manutenção da vida dos doentes. A partir do desenvolvimento tecnológico e de equipamentos, os CTIs se concretizaram e mantêm-se hoje caracterizados pela reunião de três componentes básicos: doentes graves, equipamento técnico caro e sofisticado e uma equipe profissional qualificada capaz de lidar com esses pacientes e a aparelhagem específica (Ibid., 2006).

Nesse ambiente, tudo é extremamente controlado. A entrada de visitantes é cercada de cuidados e regras estabelecidas, como a esterilização das mãos com produtos específicos e retirada de acessórios, como relógios, anéis, pulseiras etc. A aparelhagem emite alarmes sonoros todo o tempo e o cheiro é característico. A iluminação é constante e forte, e a temperatura mantida constante e fria (Ibid., 2006).

Tais características contribuem para a sensação de que dentro do CTI há “abolição do tempo” e um isolamento do mundo exterior, como se o tempo que se passa lá dentro não é contabilizado. Os profissionais cumprem plantões, um só pode sair com a chegada do substituto. O setor funciona 24 horas por dia com médicos, enfermeiros, auxiliar de enfermagem. A equipe completa ainda conta com assistentes sociais, psicólogos, fisioterapeutas, nutricionista, faxineiros e secretários. Esses profissionais utilizam uma linguagem técnica específica, o que também contribui para enfrentar situações em que há a necessidade de rápida intervenção médica (Ibid., 2006).

Para o funcionamento adequado do setor, dentro dos padrões propostos, cada profissional exerce papel fundamental. Existe uma hierarquia explícita entre os profissionais do setor; os funcionários staff são os mais antigos, com mais tempo de prática no setor.

Os médicos são uma categoria hierarquicamente superior às outras, o que também se reflete na responsabilidade sobre a vida dos pacientes, uma briga constante pela vida contra a morte. O médico intensivista, como é chamado o médico que trabalha em CTIs, lida diariamente com situações de risco de vida (Ibid., 2006).

Esse profissional detém um poder institucional fundado tanto em sua competência teórica e técnica quanto na capacidade de regulação da morte. É ele que, em caso de vagas limitadas no CTI, ou seja, demanda de pacientes maior do que a oferta de vagas, precisa decidir qual dos pacientes indicados vão ter acesso às vagas; o que significa que esse profissional decide quem é excluído das possibilidades de cura ou de vida no caso de não haver leito para todos os pacientes que necessitem desses cuidados (Ibid.,2006).

Essas difíceis decisões, como classifica Rachel Menezes (2006), baseiam-se em diversos fatores: técnicos, sociais e morais. Tais decisões constroem um sistema de classificações que a autora subdividiu em três eixos: o primeiro se refere a uma ordem técnica, avaliada pelo saber médico. As categorias a ele associadas são: viável, inviável, responsivo, *highlander* e morredor. O segundo se refere à posição social que o paciente ocupa e sua posição dentro da instituição, como anônimo, *vip*, estigmatizado. O terceiro eixo está ligado ao comportamento do paciente dentro da instituição, se ele coopera com a equipe médica ou não, sendo cooperativo ou rebelde.

O primeiro critério avaliado para o ingresso do paciente no CTI é sua viabilidade de tratamento. A expectativa de sobrevivência é questão fundamental desse critério, assim, em geral, a idade influencia na decisão médica. Doenças degenerativas e/ou estigmatizadas também são avaliadas no processo, uma vez que o paciente responsivo, que responde ao tratamento, obtém alta hospitalar em boas condições, gratifica a equipe, reitera seu saber técnico e competência profissional.

O paciente que não coopera, que dificulta o tratamento, é paciente rebelde. Se arranca os acessos e os fios conectados a seu corpo, é necessário, para controle do paciente, sedação medicamentosa e seu corpo passa ser controlado unicamente pela equipe médica, que disputa o poder sobre o corpo com o paciente, com o objetivo de ter sucesso no tratamento e manutenção da vida. O paciente *vip* dá trabalho à equipe, sua classificação se deve ao plano das relações sociais, em que pode ter algum conhecimento dentro da instituição, ou de alguma maneira chama atenção para o setor. É um paciente que, por vezes, interfere na rígida rotina do CTI e que o insucesso de seu tratamento pode acarretar transtornos para a equipe e aumentar a visibilidade do “fracasso” da equipe. O paciente estigmatizado leva todo seu estigma social para dentro da instituição médica, é desvalorizado por seus hábitos e, por vezes, é culpabilizado pelo

seu adoecimento. Considerando esses aspectos das relações que se estabelecem no âmbito das instituições médico-hospitalares, percebe-se a existência de critérios julgadores que influenciam e, talvez, determinem os pacientes que têm chance, ou não, de sobreviver.

As denominações - morredor e *highlander* -, muito difundida nos hospitais, pertencem à classificação dos pacientes inviáveis. Essa última é uma analogia ao personagem de um filme, de mesmo nome, em que o personagem é imortal.

Esse paciente, mesmo com todo o investimento da equipe, não apresenta melhora nem piora de seu quadro clínico, mantendo-se estável; não responde nem positivamente, para se tornar um paciente viável, nem negativamente, para se tornar um morredor, que é um paciente com sinais claros de morte próxima.

O morredor é um paciente desafio, pois ele limita a ação heroica da equipe, de devolver a vida a quem a está perdendo. A morte significa, para o hospital e para a equipe médica, um fracasso. Mesmo fazendo parte do cotidiano dentro do hospital, a morte mobiliza emocionalmente os profissionais; e dentro do CTI, com o limiar da vida e da morte presente o tempo todo, o indivíduo é forçado a “lembrar” de sua condição humana e finita (MENEZES, 2006).

Em meio a novas situações sociais e condições tecnológicas, o temor da morte ainda permanece, mesmo no profissional que lida com a morte cotidianamente. Para ela, estes profissionais também estabelecem uma classificação: o morrer mal e o morrer bem. A primeira categoria está ligada à morte lenta, com o corpo invadido por tubos, dentro de um hospital. É uma morte sofrida, com a qual se lutou e perdeu a batalha. A boa morte se refere à morte rápida, sem dor, sem consciência, se possível em sua própria casa. Para além dessas categorias de morrer bem ou morrer mal, é interessante perceber como o controle sobre a morte é um desafio à equipe médica e, ainda, como esses profissionais elaboram critérios de avaliação sobre o paciente, criando um juízo de valor sobre quem tem mais chances de sobreviver, ou mesmo, quem é merecedor dessa chance.

É importante, entretanto, refletir sobre a possibilidade e o êxito em postergar a vida a todo o custo, sem contabilizar o desgaste físico e emocional do próprio paciente e da família. Nesse contexto, a discussão sobre a eutanásia ganha espaço. O tema, de amplo debate, e esta prática ainda é proibida em diversos países.

3.4 Eutanásia, Distanásia, Mistanásia e Ortotanásia

A discussão que gira em torno da eutanásia é sobre a dignidade da vida humana, o que significa, também, falar sobre uma morte e os meios éticos para alcançar esse fim. O sofrimento no final da vida é um dos grandes desafios no âmbito da morte contemporânea, marcada pela medicalização e pelo poder que as novas tecnologias permitem aos profissionais da área médica abreviar ou prolongar o processo do morrer. A qualidade confronta a quantidade no que diz respeito ao tempo vivido, ao tempo que se mantém vivo.

A intenção da eutanásia é a de proporcionar uma morte “boa”, ou seja, que cesse completamente a dor e o sofrimento do indivíduo; dar fim a falta de dignidade⁹ de uma vida prisioneira a uma doença crônica, antecipando a morte, no curso de um processo de morrer que já se tornara agonizante. A principal preocupação da eutanásia é a qualidade da vida humana em seu estágio final, ou seja, eliminar o sofrimento. Opondo-se a distanásia, na qual a tecnologia médica é usada para prolongar inutilmente o processo agonizante do morrer; prolongando ao máximo a quantidade de vida humana, combatendo a morte como grande e último inimigo.

Os avanços e desenvolvimento de novas técnicas científicas trazem mudanças nas atitudes e abordagens diante da morte e do doente em estágio terminal. Martin (2002) acredita que existam três paradigmas na prática médica brasileira: o primeiro é o tecnocientífico, avanços científicos que possibilitam curar doenças e feridas, antes letais. Assim, a morte é transformada de desfecho natural da vida em um inimigo que precisa ser combatido e vencido, da qual se deve tomar distância. O segundo, comercial-empresarial, o desenvolvimento e a aquisição da tecnologia, de novos fármacos e equipamentos sofisticados têm um preço. Nesse contexto, o médico deixa de ser um profissional liberal e se torna um funcionário atuante na empresa clínica-hospitalar. Dessa maneira, é a capacidade do doente de pagar a conta, e não o diagnóstico, o fator determinante para sua admissão como paciente; o poder aquisitivo é, portanto, mais do que a avaliação médica que determina a possibilidade desse paciente ser tratado ou não. A benignidade humanitária e solidária constitui o terceiro paradigma, no qual o profissional da saúde se empenha em resistir aos dois paradigmas anteriores e coloca o ser humano como valor fundamental e central no atendimento desde a concepção até a morte. Esse último paradigma confronta os interesses dos dois primeiros.

⁹ Dignidade pode, aqui, ser entendida como viver sem dor ou sofrimento. Algumas doenças crônicas causam a dependência de diversos recursos médicos, como a hemodiálise, o que transforma a vida do paciente numa luta diária pela vida, ligado a uma máquina por horas diariamente, para além dos comprometimentos psíquicos e psicológicos que podem gerar. Casos de pacientes já internados em CTI, que sobrevivem apenas por estarem ligados às máquinas, alguns em estado vegetativo e ainda os doentes terminais, para os quais não há possibilidade de que a doença regreda.

Assim, segundo Martin (2002), esses três paradigmas conformam o cenário médico-hospitalar, no qual a morte contemporânea encontra o seu lugar por excelência. E nesse âmbito, a definição do momento da morte é uma questão que se tornou um problema. Uma vez internados em unidade hospitalar, o indivíduo pode ter sua vida postergada graças à utilização de tecnologia sofisticada, chegando assim ao centro da questão: quando iniciar e quando interromper o uso desses recursos?

Antes de entrar na discussão sobre eutanásia propriamente dita, é necessário esclarecer alguns conceitos, que nos impedem de cair num erro: confundir a eutanásia com a mistanásia; termo sugerido por Martin (2002) que define uma morte miserável, fora, ou antes, da hora. A mistanásia é o requinte da crueldade e da indiferença do ser humano pelo próprio ser humano; caracteriza-se pela omissão de socorro ao longo de toda vida de milhares de pessoas ao redor do mundo, principalmente nos países mais pobres, e não somente nas fases avançadas e terminais de suas enfermidades. Pessoas portadoras de deficiências físicas ou mentais, que poderiam ter seus sofrimentos aliviados e pessoas portadoras de doenças tratáveis que não o são devido à falta de acesso, a ausência ou a precariedade de serviços médicos. Nesse contexto, a fome, a precariedade das condições de habitação e da infraestrutura básica, como água potável e esgoto sanitário, as condições desumanas de trabalho, quando não, o desemprego, a complexidade desses fatores sociais, políticos e econômicos que atingem desde crianças a anciãos. O sucateamento dos serviços públicos de saúde e a elitização dos serviços particulares contribuem para esse quadro.

Outro tipo de situação mistanásica diz respeito aos que são atendidos, no entanto, tornam-se vítimas de erro médico. O Código de ética Médica (1988) distingue três tipos de erro médico: a imperícia, quando um médico deixa de diagnosticar em tempo uma doença que poderia ter sido tratada; a imprudência, quando o médico prescreve tratamento sem o exame adequado ao paciente; e a negligência, quando há omissão de tratamento e o abandono do paciente terminal sem motivo justificado. Ainda há mistanásia em pacientes vítimas de má prática, definida pelo uso da maldade: quando um médico e/ou seus associados, livremente e de propósito, usam a medicina para atentar contra os direitos humanos de uma pessoa, em benefício próprio ou não, prejudicando direta ou indiretamente o paciente, menosprezando sua dignidade e provocando morte dolorosa e/ou precoce.

Definido o conceito da mistanásia, é possível entender o que a eutanásia não é. A avaliação do ato eutanásico deve considerar além do resultado provocado, a intenção ou motivação, a natureza deste. Para os que defendem a eutanásia, a preocupação central é tirar da morte a dor e o sofrimento; e o que constitui a grande crítica destes aos que rejeitam a eutanásia

é o que eles classificam como desumano, o fato de se disporem a sacrificar seres humanos, restringindo a autonomia individual do paciente e a liberdade de que ele é digno.

Elementos éticos envolvem essa discussão, como o direito do doente crônico ou terminal ter a doença controlada e, quando possível, a dor aliviada; a preocupação com a autonomia individual e dignidade pessoal quando se tratam de doenças que provocam dependência progressiva e perda do controle sobre a vida e as funções biológicas e, por fim, o próprio sentido que se dá ao fim da vida e à morte (MARTIN, 2002).

Ainda segundo o autor (2002), outra importante questão deve ser levada em conta ao refletir sobre a eutanásia, para além dos argumentos dos defensores e da resistência por parte da ética médica codificada e da teologia moral: o objetivo último da eutanásia é defender o paciente em sua dignidade, proporcionando a ausência da dor e do sofrimento, o que conduz à ausência do próprio paciente. Elimina-se a dor e o sofrimento ao eliminar o próprio paciente. O médico deve aliviar o paciente, “[...] mas esse alívio não pode ser levado ao extremo de dar a morte por piedade. A postura adotada é sedar, sim; matar, não.”¹⁰ O artigo 6º do capítulo I do Código de Ética Médica de 1988, ainda vigente, afirma:

O médico deve guardar absoluto respeito pela vida humana, atuando sempre em benefício do paciente. Jamais utilizará seus conhecimentos para gerar sofrimento físico ou moral, para o extermínio do ser humano ou para permitir e acobertar tentativa contra sua dignidade e integridade.

E continua no artigo 6º que veda ao médico “Utilizar, em qualquer caso, meios destinados a abreviar a vida do paciente, ainda que a pedido deste ou de seu responsável legal.” (CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA, 1998).

Para Pessini (2004), a eutanásia é composta, portanto, de dois elementos: o primeiro, a eliminação da dor; e a segunda, a morte do paciente para alcançar esse objetivo. A ética médica é a favor da primeira, no entanto, condena a segunda. O que está em questão, quando se condena o ato eutanásico, não é o controle da dor e do sofrimento em prol da dignidade humana do paciente, mas sim o resultado final que acarreta na morte do paciente, na perda que a ausência do indivíduo provoca à sociedade. As intenções da eutanásia são boas, o que não conduz, necessariamente, a bons resultados. A compaixão do profissional da saúde, ao ver o paciente sem mais forças para suportar a dor, pode levá-lo a tirar do paciente não só a possibilidade de eliminar a dor, mas também qualquer possibilidade existencial. É nesse sentido que a eutanásia é um ato ambíguo, diferindo claramente da distanásia. Ambas têm como resultado a morte, o

¹⁰ Código de Deontologia Médica (1931), artigo 16.

fim da vida; no entanto, o objetivo maior da eutanásia é a eliminação da dor e do sofrimento do indivíduo, da pessoa humana. Martin (2002) sugere, ainda, que a eutanásia seja um ato caracterizado como “homicídio por misericórdia” ou “suicídio assistido”, dependendo do grau de participação do paciente no processo.

A definição de saúde é muito importante no âmbito deste debate, uma vez que o sofrimento físico e emocional de um paciente é sempre colocado em pauta quando a questão é eutanásia; a saúde pode ser entendida como ausência de doenças e/ou incapacidades psicomotoras ou pode ser entendida como o bem-estar físico, mental e social do indivíduo. A partir dessas duas perspectivas distintas, é possível utilizar um exemplo: um indivíduo tetraplégico, consciente, lúcido, no entanto, angustiado por sua situação de impossibilidades físicas que deseja a morte no intuito de se livrar desse sofrimento. Ao utilizar a primeira definição de saúde, este é um paciente sem perspectivas de cura; no entanto, na segunda perspectiva, o bem-estar da pessoa tetraplégica é promovido pela sua higiene pessoal, conforto, cuidados médicos que abrandem suas impossibilidades físicas, um espaço individual (quarto) confortável, limpo e onde esta pessoa se sinta à vontade. No âmbito mental e emocional, seu bem-estar pode ser promovido através do estímulo a autonomia corresponsável, reconquistando sua autoestima e a descoberta de possibilidades existenciais dentro das limitações impostas, e manter redes de relacionamentos, entre familiares ou amigos, conviver com outras pessoas. Estas são algumas possibilidades de enfrentar um quadro irreversível, como o da tetraplegia ou de qualquer doença crônica que também imponha limitações, que podem sugerir que o paciente reavalie sua ideia de antecipação da morte. Essa proposta diz respeito a um investimento no resgate da vida e do seu sentido (MARTIN, 2002).

Entendendo a saúde como bem-estar físico e psíquico, é possível pensar no bem-estar de doentes crônicos ou terminais com outros objetivos, que não a cura. Nesse momento, o importante é assegurar que o paciente tenha a sua disposição os cuidados necessários que lhe proporcionem controle da dor e um mínimo de conforto. Equilibrar o estado psíquico desses indivíduos é fundamental para que se aguarde a morte vivendo de maneira tranquila dentro das possibilidades, ou melhor, impossibilidades a que estão condicionados.

O extremo oposto à eutanásia é a distanásia; procedimento que investe todos os recursos possíveis no intuito de prolongar a vida ao máximo, onde o grande valor é a vida humana ser mantida, a qualquer esforço. A morte é um inimigo a ser derrotado. Tecnicamente, a equipe médica consegue prolongar os sinais vitais do paciente, mesmo quando há progressiva e múltipla falência dos órgãos. A questão ética que impõe neste caso é até quando investir nesse empreendimento? E qual é o seu sentido? A conduta do médico, ao longo da história, sempre

foi o de conservar a vida, estamos diante, portanto, de um dos primeiros imperativos da medicina enquanto ciência (MARTIN, 2002).

Hoje, o Código de Ética Médica (1988) prevê a saúde da pessoa como alvo principal da atenção médica. O compromisso com a saúde, entendida como bem-estar global da pessoa, conduz o tratamento médico para além das questões unicamente curativas e, obedecendo ao artigo 6º, já mencionado, ao “guardar absoluto respeito pela vida humana”, a ortotanásia – ganha espaço, como a arte do bem morrer no mundo contemporâneo. A ortotanásia, juntamente com os cuidados paliativos, permite ao paciente, doente crônico ou já em estado terminal, viver, sendo respeitado com sua autonomia de indivíduo, com o direito de saber e decidir sobre sua doença, direito ao tratamento paliativo que lhe ameniza a dor, promovendo um bem-estar global enquanto vive.

Essas terminologias empregadas nas distinções entre as formas de morrer no mundo atual são instrumentos linguísticos que permitem melhor investigar e analisar as ações humanas, certamente impulsionadas por convicções ideológicas, políticas e religiosas. Levando em conta que a morte não é apenas um fenômeno biológico, mas sim um fenômeno social de amplo espectro que influencia na construção da subjetividade individual.

À proporção que o homem compreende melhor a vida futura, o temor da morte diminui; uma vez esclarecida a sua missão terrena, aguarda-lhe o fim calma, resignada e serenamente. A certeza que a vida futura dá-lhe outro curso às ideias, outro fôto ao trabalho; antes dela nada que se não prenda ao presente; depois dela tudo pelo futuro sem desprezo do presente, porque sabe que aquele depende da boa ou má direção deste.

(KARDEC, 2006, p. 22)

4 COSMOLOGIA ESPÍRITA

Explicar os fenômenos estranhos ou sobrenaturais é o que os espíritas ou psiquistas e religiosos, de um modo geral, objetivam. Ao cientista social, cabe tentar compreender como esses fenômenos constituem uma realidade objetiva para seus fiéis, ou seja, como os fenômenos são internalizados. Entender a cosmologia espírita é o primeiro passo para entender como esses indivíduos internalizam o mundo a sua volta e reformulam alguns conceitos arraigados no âmbito da sociedade ocidental, entre eles a morte, que é o ponto central deste trabalho.

A primeira questão a esclarecer é que, para os espíritas, “Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas.” (KARDEC, 2006b, p. 65). Esta é a resposta à primeira pergunta do Livro dos espíritos. Tão importante quanto à resposta, é a pergunta e o fato desta abrir o livro, ser o primeiro assunto tratado. Acreditar em Deus é fundamental para prosseguir na crença, é o pilar da religião, sem a qual todo o resto não teria validade.

A dicotomia entre espírito e matéria é um elemento básico para um primeiro entendimento dessa doutrina. Maria Laura Cavalcanti (1983, p. 34-35), em sua análise, marca uma oposição entre o *princípio material* e o *princípio espiritual*, correspondente à oposição entre *seres materiais* e *seres imateriais*, e de forma mais abrangente, entre o *mundo visível* e o *mundo invisível*. Sendo o Mundo Visível correspondente ao material, profano e impuro, e o Mundo Invisível, ao espiritual, sagrado e puro. Que, no entanto, não são excludentes, mas se completam, de maneira que “Mundo Invisível transcende, engloba e confere sentido ao Mundo Visível. A realidade religiosa espírita nasce dessa permanente relação.” (Ibid., p. 35).

Segundo o espiritismo, a mediunidade, em seu sentido mais abrangente, diz respeito à relação entre os espíritos encarnados e desencarnados, ou seja, a comunicação espiritual. Os espíritas acreditam que a princípio todos são médiuns:

Essa faculdade é inerente ao homem; não constitui, portanto, um privilégio exclusivo. Por isso mesmo, raras são as pessoas que dela não possuam alguns rudimentos. Pode, pois, dizer-se que todos são, mais ou menos, médiuns. Todavia, usualmente, assim só se qualificam aqueles em quem a faculdade mediúnica se mostra bem caracterizada e se traduz por efeitos patentes, de certa intensidade, o que então depende de uma organização mais ou menos sensitiva. (KARDEC, 2007a, p. 211).

A mediunidade é uma situação limítrofe entre o material e o espiritual; como Maria Laura Cavalcanti (1983, p. 83-87) esclarece, a mediunidade tem sua base orgânica, no entanto, seu fundo é absolutamente espiritual. É um *dom orgânico*, também depende de uma predisposição física que torne capaz essa comunicação.¹¹ A mediunidade é um dom, portanto, inato e espontâneo e neutro, no sentido de que depende para o que ela seja empregada, para o que ela é direcionada, se é canalizada para o *bem* ou para o *mal*. Ao mesmo tempo, a mediunidade precisa ser trabalhada, educada e exercitada. Médiuns com esse dom excepcionalmente desenvolvidos e considerados extremamente confiáveis pelos adeptos da doutrina, como Yvonne Pereira¹², Chico Xavier¹³ e Divaldo Franco¹⁴ trabalharam arduamente no desenvolvimento dessa faculdade, tanto no que diz respeito à exercitá-la quanto ao estudo dentro dessa religião.

Os homens, ou espíritos encarnados, estariam constantemente cercados pelos espíritos desencarnados, mesmo que não os perceba, pois eles seriam parte integrante tanto do Mundo Invisível quanto do Mundo Visível e, portanto, também intervêm no Mundo Visível, influenciando,

¹¹ A esse respeito ver Maria Laura Cavalcanti (1983), capítulo IV.

¹² Yvonne do Amaral Pereira nasceu na Vila Santa Teresa de Valença - hoje município de Rio das Flores - ao sul do estado do Rio de Janeiro, no dia 24 de dezembro de 1900. Sofria de catalepsia, tendo seu primeiro episódio aos 29 dias de vida. Sua família era espírita e ainda criança começou a ler obras espíritas, como *O livro dos espíritos* e *O evangelho segundo o espiritismo*. Médium ostensiva; dedicou-se ao espiritismo durante toda sua vida, psicografou 20 livros, dos quais os direitos autorais foram doados a instituições de caridade. Trabalhou arduamente na divulgação do Esperanto. Faleceu a 9 de março de 1984, no Rio de Janeiro.

¹³ Francisco Cândido Xavier, mais conhecido como Chico Xavier, é um dos mais destacados médiuns brasileiros. Nascido em Pedro Leopoldo (MG) a 2 de abril de 1910, faleceu a 30 de junho de 2002, em Uberaba (MG). Psicografou 451 livros e mais de 10 mil cartas, dos quais os direitos autorais foram doados a instituições de caridade e organizações espíritas. Em 2 de abril de 2010, quando completaria 100 anos de vida, estreou '*Chico Xavier - o filme*', baseado na biografia '*As vidas de Chico Xavier*'; e em 2011, estreou '*As mães de Chico Xavier*'.

¹⁴ Divaldo Pereira Franco nasceu em 5 de maio de 1927, em Feira de Santana (BA). Fundou o Centro Espírita Caminho da Redenção em 1947; e em 1952, fundou a Mansão do Caminho, em Salvador, instituição que acolheu e educou crianças sob o regime de Lares Substitutos. Na década de 1970, iniciou a construção de escolas, oficinas profissionalizantes e atendimento médico; hoje, a Mansão do Caminho é um complexo educacional com 83 mil m² que atende 3 mil crianças e jovens por mês e se mantém com o dinheiro recebido pelos direitos autorais dos livros e demais matérias de divulgação espírita, como DVDs de Divaldo Franco.

inclusive, nos pensamentos dos espíritos encarnados (KARDEC, 2006b, p. 277). Segundo os espíritas, existe um espírito que tem como missão exclusivamente acompanhar o espírito encarnado ao longo de toda sua encarnação – algo como o “anjo da guarda” – este é o *mentor* ou *guia espiritual*. Tal espírito que tem por objetivo unicamente zelar pelo espírito encarnado é uma dádiva para o encarnado.

A crença dos espíritas é a de que os espíritos emitem, por meio de seu pensamento e sua vontade, vibrações energéticas. Essas vibrações são reflexo da ordem moral de cada espírito em sua individualidade, aproximam ou repelem espíritos e é fundamental para o exercício da mediunidade. Um conjunto de vibrações com o mesmo conteúdo moral constitui a mesma faixa vibratória; espíritos encarnados e desencarnados se unem, entram em sintonia dependendo de sua faixa vibratória. Isso é fundamental para compreender a influência que os espíritos desencarnados exercem sobre os encarnados: diariamente espíritos desencarnados exercem influência sobre os espíritos encarnados de maneira imperceptível, a chamada *influência sutil*. No entanto, tal influência pode assumir formas mais impactantes, o que os espíritas chamam de *obsessão*.

Obsessão é um termo genérico que, no espiritismo, refere-se ao fenômeno do domínio que alguns espíritos exercem sobre os encarnados. Suas principais variedades são a *obsessão simples*, a *fascinação* e a *subjugação*. Na obsessão simples, um espírito malfazejo se impõe ao encarnado por intermédio de influências sutis; na fascinação, o espírito obsessivo influi diretamente sobre o pensamento do encarnado, criando ilusões; e a subjugação paralisa a vontade do encarnado, controlando, inclusive, suas mais simples ações (KARDEC, 2007a, p. 320).

No âmbito do espiritismo, o médium é o indivíduo que desenvolve sua mediunidade para o bem, utilizando esse dom em favor do próximo – como se vê nos exemplos de médiuns nacionalmente conhecidos, como Chico Xavier, Yvonne Pereira e Divaldo Franco, já citados. Tornar-se médium e desenvolver a mediunidade é ato de comprometimento com a doutrina, é doar-se. A mediunidade é vista dentro da doutrina como uma tarefa, uma missão assumida ainda no plano espiritual a ser cumprida durante a encarnação.

O desenvolvimento da mediunidade requer do médium dois outros comprometimentos igualmente importantes: o estudo e a caridade. É necessário conhecer a doutrina e manter-se sempre em estudo, o estudo deve ser contínuo. O espiritismo enfatiza a relação entre a “[...] leitura sistemática e a exegese de fatos da vida em termos de conhecimento adquirido através da incorporação de sua doutrina pelo estudo.” (LEWGOY, 2000, p. 113). Frequentar os cursos oferecidos pela instituição espírita em que é frequentador é requisito imperativo para o trabalho

como médium. A caridade é igualmente importante; a caridade é o amor em movimento, um gesto de amor ao próximo e uma das formas que o espírito teria para se elevar, praticar a doutrina. O próprio exercício da mediunidade pode ser encarado como caridade, uma vez que auxilia diversos encarnados e desencarnados que se encontram em sofrimento. Ao exercer esse trabalho, o médium se expõe aos espíritos sofredores, o que também é um risco, no entanto, ele também é protegido pelos bons espíritos no exercício de sua função, sendo, portanto, uma troca. O dom da mediunidade concedido por Deus deve ser trabalhado e utilizado em prol do próximo e, ao cumprir com seus deveres, o médium também tem sua recompensa devida (LEWGOY, 2000).

Outra forma de comunicação acessível com os espíritos, a qualquer pessoa, é a prece. A prece é irradiação de vibrações positivas, pode ser definida como “uma evocação para os bons espíritos”, coloca o homem em sintonia com os bons espíritos. É o momento que o homem conversa com Deus. Os espíritos aconselham viver a prece, em vez de decorá-las; utilizar a emotividade na sua formulação, exaltando a própria fé (Ibid., 2000).

O passe é um dos rituais mais conhecidos do espiritismo. Trata-se de uma transmissão de fluidos entre os espíritos, é uma troca fluídica entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível que tem um duplo objetivo: físico (orgânico) e moral (espiritual). Os fluidos são elementos físicos que transmitem as vibrações energéticas de conteúdo moral. O espírito encarnado é composto por estas duas partes – orgânica e espiritual. O que o homem faz fica impresso em seu espírito. A presença de bons espíritos é garantida pela prece, que também faz parte do ritual espírita. Estes energizam o médium que é capaz de transmitir essas vibrações para o receptor. Para que o médium realize essa tarefa adequadamente, deve ter a conduta acima mencionada, além de estar em prece para manter o contato com os bons espíritos. A absorção da energia pelo receptor também depende de sua conduta, sua faixa vibratória (CAVALCANTI, 1983).

A *desobsessão* é considerada um dos mais importantes trabalhos dentro de uma instituição espírita (CAVALCANTI, 1983, p. 123). Nela, os médiuns entram em contato com espíritos desencarnados sofredores e tentam doutriná-los, conduzi-los ao caminho do bem. Nesse momento, os médiuns utilizam o seu dom em favor do próximo, é um trabalho de socorro aos sofredores e, portanto, caridade.

Essa doutrina se articula pela reciprocidade e pelo reconhecimento. Ao exercer as atividades propostas pelas instituições, tal como a mediunidade, faz-se sob a forma de doação, doação de si mesmo, de caridade. Ao fazê-lo, no entanto, o espírito benfeitor tem sua recompensa, sob forma de auxílio, ou mesmo de paz e gratidão. Assim, ao mesmo tempo em

que, do ponto de vista espírita, é racional a colaboração uma vez que o auxílio é mútuo, há também a ideia de reciprocidade: eu ajudo e também sou ajudado.

É importante também perceber que o reconhecimento também está em jogo nessas relações. Quanto mais o médium se doa, pratica a doutrina, mais ele é reconhecido enquanto um exemplo de espírita, tal como os médiuns já mencionados – Chico Xavier, Yvonne Pereira e Divaldo Franco. A intersubjetividade permeia as relações espíritas integralmente, uma vez que não há trocas materiais nessas relações.

5 A MORTE NO ESPIRITISMO OU A DESCONSTRUÇÃO DA MORTE

O discurso espírita privilegia duas categorias básicas – religião e ciência, embora se apresente como uma revelação divina, a doutrina funda seus alicerces em procedimentos experimentais: reuniões mediúnicas e na busca por explicações racionais destes. Os princípios da doutrina, os ensinamentos e a valorização dos evangelhos configuram a entrada da doutrina no campo das religiões, mas seus adeptos consideram suas formulações como sendo filosóficas e morais.

O estudo e a mediunidade são dois aspectos importantes no cotidiano espírita. A prática mediúnica, que consiste na comunicação entre os espíritos e o mundo dos vivos, prescinde do estudo, atividade onipresente na doutrina. Segundo o espiritismo, os homens são espíritos encarnados neste mundo para se aperfeiçoarem moralmente; sendo assim, os espíritos nada mais são do que homens já desencarnados – ou mortos (KARDEC, 2006b). Tal nomenclatura se deve ao fato de que para os espíritas não existe a morte, por eles designada como desencarne ou desenlace do corpo físico, e a alma continua sua vida. O espírito desencarnado passa a viver em outro plano, o plano espiritual, em oposição ao material habitado pelo espírito encarnado. Pode-se pensar em termos de dimensão – material e espiritual – uma vez que é possível a comunicação entre os dois mundos. As comunicações entre os planos material e espiritual, seja por meio psicofônico, em que o espírito fala através do médium, ou psicográfico, em que o espírito escreve através do médium, são o que comprovam, para os espíritas, a existência de um outro plano – o espiritual – e a sobrevivência do espírito após a morte do corpo.

A ideia de vida após a morte não é nenhuma novidade; muitas foram as civilizações que já cultivaram essas ideias, tal como os egípcios da antiguidade. A questão em pauta nesta discussão é uma percepção sobre a morte a partir, especificamente, do espiritismo no Brasil.

Talvez uma ideia de não morte, da negação da morte. A crença na existência dos espíritos, ou seja, na sobrevivência *post mortem* e na possibilidade de comunicação entre os dois planos – o espiritual e o material – transforma a percepção e atitudes dos indivíduos sobre a morte e, conseqüentemente, sobre a vida (ARIÈS, 2010).

No Brasil, já nos séculos XVIII, XIX e mesmo início do XX, o fiel católico se preparava para a morte segundo as instruções da igreja; era necessário “acertar as contas” antes de partir, desse modo o fiel comprava missas e um lugar no cemitério, pois ser enterrado em solo sagrado era fator fundamental para a salvação da alma (RODRIGUES, 2005). Nessa nova doutrina, que surge em meados do século XIX e vem conquistando seu espaço na sociedade brasileira, a morte significa passagem e renascimento para a vida, a verdadeira vida na pátria espiritual. (KARDEC, 2006b). Se a vida continua, agora o que se deve fazer para se preparar para a morte? Ou melhor, para a nova vida?

No universo espírita, como já foi dito, o estudo ocupa uma posição central em sua cosmologia. Os grupos de estudo, as leituras de romances espíritas têm a função de manter o adepto sempre ligado aos valores espíritas e segue como prioridade em todos os momentos e atividades espíritas (LEWGOY, 2000). Para os espíritas, a ideia desse estudo constante é o preparo para o desencarne, para a ‘verdadeira vida’ que é no plano espiritual; tornando, assim, essa passagem mais branda, menos dolorosa. A inexistência da crença em um julgamento final, no purgatório, inferno e mesmo no paraíso, é importante ponto de articulação na lógica espírita (KARDEC, 2006d). Dessa maneira, para o espírita, a vida continua da mesma maneira que era na Terra: ao morrer, o espírito apenas se desprende de seu “invólucro material” e continua sua vida espiritual.

Segundo os ensinamentos espíritas,

O homem deve pensar na morte conforme pensa na vida. [...] Substituir o medo pela expectativa de como será a vida mais tarde, substituir a incerteza pela conscientização do prosseguimento espiritual, deve ser um programa bem elaborado para ser vivido com tranquilidade, no dia-a-dia, que faz parte do seu peregrinar evolutivo. A vida espiritual assim perde para ele [o indivíduo] o seu caráter hipotético para se tornar uma realidade, na qual penetra desde antes da morte, através de fenômenos mediúnicos que lhe propiciam essa convicção, especialmente com o intercâmbio dos sempre vivos, que o vêm emular na preparação da equipagem para o inevitável processo de retorno, que se dá através do mecanismo de morte biológica. (FRANCO, 1996, p. 71).

Entretanto, sabe-se que o ideal não é real e, mesmo com o acesso a esses ensinamentos, e como postula estes, nada acontece de forma mágica.

Difícilmente o indivíduo se refere à própria morte e conserva, mesmo que involuntariamente, a ideia de que a morte não chegará tão cedo, que ainda há muita coisa para ser feita em vida. Como nos mostra o livro espírita *Além da morte* (1991), de Divaldo Franco, a história narrada é de uma mulher que desencarnou (morreu) e voltou para escrever sobre sua experiência no além-túmulo. Essa história é particularmente interessante, pois esta mulher, Otília Gonçalves, foi diretora da “Mansão do Caminho”, instituição espírita fundada em 1952 por Divaldo Franco e Nilson de Souza e detentora de grande prestígio entre os espíritas por todo trabalho de assistência social que realizou.

Em seu relato, Otília descreve sensações como a de frio e de tentar se movimentar e o corpo não responder aos seus comandos; sede, ardência nos olhos e dores por todo o corpo. Apesar de conhecer a doutrina dos Espíritos, relata recusar-se “a aceitar a realidade inelutável”. Descreve ainda o velório, o caminho ao cemitério e a chegada a este. Seu despertar foi lento e dolorido e ao perceber-se sepultada, acometeu-se de “convulsivo pranto”. Segunda ela, seu despertar ocorreu após quatorze dias do desencarne.

Sobre o desencarne, é importante esclarecer algumas sutilezas da doutrina dos Espíritos. Conforme esclarece Franco, a morte é transformação. Não significa, necessariamente, o desencarne, uma vez que este significa se livrar da matéria. O desencarne, portanto, pode ser um processo lento. A morte diz respeito à matéria, a desencarnação, de fato, acontece quando o espírito consegue se desprender do corpo material, o que poderia variar de indivíduo para indivíduo, conforme disposições psíquicas e emocionais do ser espiritual (FRANCO, 1996, p. 78).

Relembrando que na cosmologia espírita, a alma é o princípio da vida, a força que rege o organismo, sendo possível a continuidade da vida sem os cinco sentidos que o corpo humano oferece (DENIS, 2007, p. 128-130). Com a morte do corpo físico, a alma poderia entrar em estado de perturbação, o que estabeleceria a sua condição psíquica e emocional. Se o homem procede, portanto, do mundo espiritual, a morte seria, naturalmente, o veículo que o reconduz a origem; ou pelo menos, deveria ser, pois morrer é fácil, significa apenas interromper o ciclo orgânico, no entanto, não significaria deixar de viver. Ressurgiria a vida sob outro aspecto. Como fica claro nas palavras de Otília:

É imperioso o trabalho de esclarecimento das almas, vencendo os apegos perigosos que dificultam a marcha ascensional e ensinando a todos os homens que o fenômeno da morte é o mesmo fenômeno da vida. Disso decorre o conceito de cada um *leva* a vida que *leva*. (FRANCO, 1991, p. 57, grifo do autor).

Essa última frase é ainda mais representativa, uma vez que, segundo o espiritismo, os espíritos nada mais são do que homens que já morreram; e se assim o são, e não existem milagres, ninguém vira santo porque morre. Otília continua: “A desencarnação não transforma os caracteres do ser. Não havia a mudança repentina do homem em anjo, nem a metamorfose da carne bruta em felena luminescente dos jardins do céu.” (FRANCO, 1996, p. 63).

Os romances espíritas cumprem o papel a que se propõem, no sentido de familiarizar e tornar acessível os acontecimentos *post mortem*. O seguinte relato, no qual Otília (espírito) descreve o processo desencarnatório, é um exemplo claro:

[...] cheguei acompanhada do Espírito do frade franciscano Francisco D’Ávila, ao quarto em que o velho esposo desencarnava lentamente.

A dispnéia atacava-o e o coração atribulado detinha-se nos estertores de demorada agonia.

Um amigo encarnado, que se postara fiel durante a dificuldade da doença, dormia ao lado. Seu espírito fraterno, no entanto, estava vigilante, assistindo-o. Identificou-nos à chegada, recebendo-nos com carinho.

O dr. Carneiro, velho cooperado desencarnado que colabora eficientemente nas orientações espirituais da Casa, esclareceu-nos imediato:

-A desencarnação está programada para estes dias. Já iniciamos o desligamento dos centros de força. Nosso irmão, entretanto, por formação religiosa deficiente, guarda inexplicável pavor da morte. Embora recentemente ligado às fileiras do Espiritismo, conserva no subconsciente o fantasma do medo e, por isso mesmo, atém-se à carne, desesperado e receoso.

‘Pretendemos dentro de alguns minutos, trazê-lo ao nosso campo vibratório, esclarecendo-lhe a necessidade da confiança e da tranquilidade, e pela manhã inspiraremos os encarnados que o cercam de afeto, para que a conversação seja feita em torno do problema da *morte*.’

Com a aplicação de passes cuidadosos, o enfermo querido, depois de longa vigília, adormeceu, e, desligado parcialmente pelo dr. Carneiro, escutou meio-consciente palavras estimulantes e roteiro para a viagem inadiável.

Despertou angustiado, embora conservasse na mente a ideia do termo da romagem física.

Mais tarde, quando os amigos se aproximaram para conversação habitual, o dedicado médico inspirou a palestra, conduzindo-a para o palpitante problema da vida nova.

Tecendo comentários sábios e profundos em torno da vida, aquém e além da fronteira carnal, o amigo transmitiu-lhe a notícia do decesso físico, animando-o para a bela excursão ao país da luz.

Feitas as orações e lidos alguns salmos espiritualizantes, o enfermo serenou, identificando a fé robustecida pela certeza da imortalidade.

O dr. Carneiro informou-nos:

Ele melhorará, aparentemente, para desprender-se dentro de quatro dias, a fim de o pouparmos a choques para os quais não se encontra preparado. Assim, terá tempo de meditar, recolhendo os frutos da esperança.

Consoante a previsão do médico espiritual, decorrido o prazo, em relativa melhora, o estado geral apresentou modificação súbita e os distúrbios cardíacos, em desordenada repetição, precipitaram o processo desencarnatório.

Sentada ao seu lado, e cercados pelos amigos constantes, ouvi o dr. Carneiro acentuar:

- Inspiremos os amigos que se encontram em reunião doutrinária e apressem os trabalhos, favorecendo-nos com vibrações úteis.

No mesmo momento, claridade alaranjada, reconfortante e balsâmica, banhou o aposento.

- São as vibrações de amor, dos irmãos na Fé – murmurou frei Francisco D’Ávila, que cooperava com passes de desprendimento.

Realizando a delicada operação de desligar os liames perispirituais, que durante toda existência, se imanam ao corpo, informou o médico [espiritual]:

- Desligar-se-á dentro de alguns minutos.

Acompanhei o processo desencarnatório, emocionada. A morte não parece ser muito fácil. Observei que se desprendiam do corpo do moribundo, principalmente das zonas onde foram aplicados os recursos dispersivos, os fluidos que pareciam movimentados por hábeis instrumentos, recompondo ao lado do corpo que estertorava um perfeito duplo em tudo igual ao complexo material. A respiração, antes acelerada, foi diminuindo até extinguir-se. Dera-se a morte física. Apesar disso, continuava ligado a zona coronária, por liame espesso, pardo-acinzentado.

Enquanto os encarnados oravam ou choravam discretamente, o médico espiritual continuava o trabalho de desligamento, informando-nos, obsequioso:

- Somente decorridas algumas horas procederemos ao corte da ligação epifisiária. Clinicamente, o Gonçalves está “morto”. Sabemos, entretanto que agora se inicia a grande jornada para sua alma lutadora. Saudemos o irmão que retorna, em nossas orações de reconhecimento de celeste Vivo.

Passados oito dias em os quais o companheiro se demorou em sono profundo, foi conduzido à Colônia, onde despertou em estado de inquietação e dor.

A enfermidade demorada deixou impressões profundas. Continuou, assim, apresentando os sinais do cansaço, seguidos de longos minutos de dispnéia e sucessivos desmaios.

Assistido, entretanto, pelo Dr. Clóofas, lentamente foi recobrando a serenidade, sendo conduzido a Enfermaria especializada. Passados quarenta dias, fui conduzida pela irmã Zélia ao encontro com o velho amor, já consciente e ansioso.

Cheia de expectativa, venci a pequena distância que nos separava, conversando com a Benfeitora prestimosa, e, chegando à sala, vislumbrei, ao lado do querido amigo, a figura delicada e jovial da amorosa Liebe.

Recebida com ternura pela meiga mensageira do Céu, ouvi-lhe novamente a voz macia, ao mesmo tempo em que, erguendo o recém-desencarnado, anunciava:

- Gonçalves, Jesus concede-lhe a satisfação do reencontro. Nossa Otília veio visitá-lo. Não há morte! Sinta a vida! Agora você está livre!

Aproximei-me do leito e, debruçando-me, abracei-o, feliz e reconhecida, beijando a cabeça ainda povoada de recordações e tormentos, e, como outrora, reclinei-me no seu peito. (FRANCO, 1996, p. 226-229).

A partir desse relato, é possível perceber como o espiritismo sugere pensar a morte como um renascimento; um renascimento para a vida no mundo espiritual. E que nem por isso o ato de morrer é simples, ou mesmo, que o fato de ter conhecimento e acreditar nos ensinamentos espíritas torne esse momento mais fácil. A tranquilidade nos momentos que precedem e no próprio momento da morte está ligada à fé que o indivíduo tem e que ele sente.

Tais reflexões conduzem a outro aspecto importante sobre a morte, a morte voluntária ou suicídio. Uma vez que, segundo o espiritismo, a morte não aniquilaria a vida, o que significaria o suicídio? A doutrina dos Espíritos é categórica ao afirmar a continuidade da vida no além-túmulo, o que causaria ao suicida

[...] o prolongamento das aflições, aumentadas pelas dores morais e pelos fenômenos decorrentes da imantação do Espírito ao corpo, pelas fixações mentais geradoras de sensações novas e rudes, que enlouquecem quase sempre, todo aquele que planejou fugir, sendo pela vida surpreendido. (Ibid., p. 79).

O suicídio, ou morte voluntária, foi objeto de muitos estudos, que não cabe aqui aprofundar, no entanto, vale lembrar que o suicídio é malvisto na maioria das sociedades, percebido como um desvio. O historiador Georges Minois (1998) afirmou que a loucura foi usada em larga escala para explicar a morte voluntária desde o século XVI, depois sendo explicada, também, como desculpa e fuga diante do pecado, sendo problematizada como crime contra Deus. Somente a partir do século XVIII explicações físicas e sociais começaram a ser utilizadas e o ato passou a ser problematizado pelo viés da liberdade individual. Nesse contexto, que foi utilizado pela primeira vez o termo suicídio, e os homens começam a tentar compreender o suicídio como um ato extremo de sofrimento físico ou mental, e não por induções sobrenaturais (LOPES, 2008, p. 65).

Em 1897, Durkheim publicou o que viria a ser tornar um dos clássicos das Ciências Sociais: “O suicídio”. Nessa obra, Durkheim demonstrou como um dos atos mais íntimos do comportamento humano pode ser fruto de uma determinação social, externa ao indivíduo. O ato suicida rompe com qualquer laço social que possa existir entre o suicida e o mundo. O suicídio é rompimento absoluto dos vínculos, fato que se opõe à indagação fundamental da sociologia durkheimiana: quais são os laços que unem os indivíduos entre si?

Tanto no discurso católico quanto no discurso espírita, o suicida é punido. No primeiro caso, o julgamento divino, o inferno e a danação eterna; no caso do espiritismo, o suicídio é, também, considerado crime, no entanto, na nova doutrina a alma não é punido por outrem, e sim pelas consequências de seu próprio ato. Segundo Kardec (2006b, p. 493), somente Deus detém o direito de dispor da vida, o suicídio é, portanto, a violação dessa lei. Entretanto, ao invés de imputar a danação eterna a esses seres, o espiritismo abre-lhes novas possibilidades: arrependido, o espírito suicida deverá encarnar novamente e expiar proporcionalmente sua falta (Ibid., p. 496). Kardec segue esclarecendo que os efeitos do suicídio não são idênticos, o que é comum a todos os casos é a interrupção brusca da vida,

As consequências deste estado de coisas são o prolongamento da perturbação espiritual, seguindo-se a ilusão em que, durante mais ou menos tempo, o espírito se conserva de que ainda pertence ao número dos vivos. A afinidade que permanece entre o espírito e o corpo produz nalguns suicidas uma espécie de repercussão do estado do corpo no espírito, que, assim, a seu mau grado, sente os efeitos da decomposição, donde lhe resulta uma sensação cheia de angústias e de horror, estado esse que também pode durar pelo tempo que devia durar a vida que sofreu interrupção. Não é geral este efeito; mas, em caso algum, o suicida fica isento das consequências da sua falta de coragem e, cedo ou tarde, expia, de um modo ou outro, a culpa em que incorreu. [...] A maior parte deles [dos espíritos que cometeram suicídio em vida anterior] sofre o pesar de haver feito uma coisa inútil, pois que só decepções encontram. (Ibid., p. 498-499).

Nessa passagem, escrita em 1857, *n'O Livro dos Espíritos*, que é fundamental para doutrina, fica clara a postura espírita contra o suicídio.

Ainda de acordo com Kardec (2006b), não existe punição contra o suicida, o que existe, na visão espírita, é a lei de causa e efeito: o que significa que o sofrimento pelo qual o suicida passa não é imputado por outrem, não é um castigo por um ato condenável, e sim nada mais do que a consequência de seus atos. As consequências desse ato não seriam, portanto, idênticas. A única semelhança diz respeito ao fato de que cometer o suicídio seria, para o espiritismo, a transgressão de uma lei divina.

A pena de morte, o aborto e a eutanásia figuram da mesma maneira para os espíritas. A primeira, é vista como um sintoma da falta de esclarecimento humano, um homem não tem o direito de tirar a vida do outro (KARDEC, 2006b, p. 400). Como já foi dito anteriormente, para os espíritas, somente Deus pode dispor da vida. E o aborto constitui crime em qualquer período da gestação, pois tal ato impede que uma alma utilize este corpo como instrumento para encarnar e passar pelas provas a que estava destinada (Ibid., p. 229). Para além desse impedimento, segundo Kardec, a alma se une ao corpo no momento da concepção; a união entre esse espírito e o corpo em formação (feto) é definitiva, no sentido de que nenhum outro espírito pode substituí-lo (Ibid., p. 225); assim, esse ato também caracterizaria um homicídio.

A eutanásia, conceito que foi amplamente trabalhado no capítulo anterior, é grande importância no âmbito desta discussão, dada a medicalização da morte e, sendo o hospital, de maneira geral, o lugar para onde se leva o indivíduo com qualquer sinal de desequilíbrio orgânico, onde se tenta abreviar a vida o máximo possível e o lugar, por excelência, da morte contemporânea. Fora os casos de morte por acidentes ou morte súbita, o hospital é o destino de todos os indivíduos.

O autor (2006b) aborda esse tema de maneira sutil, não é utilizado exatamente o termo eutanásia, na pergunta 953 d'O livro dos espíritos:

- Quando uma pessoa vê diante de si um fim inevitável e horrível, será culpada se abreviar de alguns instantes os seus sofrimentos, apressando voluntariamente a morte?
- É sempre culpado aquele não aguarda o termo que Deus lhe marcou para a existência. E quem poderá estar certo de que, malgrado às aparências, esse termo tenha chegado; de que um socorro inesperado não venha no último momento? (Ibid., p. 496).

Em outro livro espírita, mais recente, há uma pergunta e resposta mais direta:

- A eutanásia é um bem, nos casos de moléstia incurável?
- O homem não tem o direito de praticar a eutanásia, em caso algum, ainda que a mesma seja a demonstração aparente de medida benfazeja.

A agonia prolongada pode ter finalidade preciosa para a alma, e a moléstia incurável pode ser um bem, como a única válvula de escoamento das imperfeições do espírito em marcha para a sublime aquisição de seus patrimônios da vida imortal. Além do mais, os desígnios divinos são insondáveis e a ciência precária dos homens não pode decidir nos problemas transcendentais das necessidades do espírito. (XAVIER, 2009, p. 88).

O espiritismo é, portanto, claramente contra todo tipo de ação que possa vir a findar a vida, de impossibilitar o nascimento e de abreviar a vida; e a justificativa de sua posição a respeito do assunto se encontra nos princípios da doutrina, nos livros de Kardec, escritos em meados do século XIX e retrabalhados em diversos livros espíritas publicados e reeditados posteriormente. Sendo essa doutrina fundamentada no saber escrito, uma religião essencialmente letrada, a publicação dos livros constitui um mecanismo de autoridade textual: a revelação. Uma revelação que pode ter um caráter unicamente instrutivo, como O livro dos Espíritos, ou um caráter explicitamente literário, como nos romances (LEWGOY, 2000, p. 148).

A leitura e o estudo enquadram o espiritismo numa proposta essencialmente moderna, que diz respeito à reflexão e à responsabilização individual. O caráter instrutivo das obras literárias espíritas e as atividades dentro da instituição espírita, como os cursos e debates sobre esses livros, ao mesmo tempo em que esclarecem as questões soteriológicas espíritas, também transformam essa religião em uma relação entre a consciência individual e Deus.

O individualismo é um valor caro ao homem moderno. Segundo Dumont (1985), é valor fundamental e estruturante de nossa cultura. A especificidade do mundo moderno está na fragmentação de sujeitos autônomos individualizados, que circulam entre as diferentes esferas da vida, sendo a esfera da religião a que nos interessa aqui. Neste mundo segmentado, “[...] a religião se despe de toda referência ‘coletiva’ e se transforma numa relação entre consciência individual e um Deus abstrato, fiel da balança moral dos sujeitos.” (DUARTE, 1983, p. 4).

O espiritismo emergiu a partir de uma série de fenômenos, num momento em que se negava a simples explicação do sobrenatural como causa; constituiu-se como uma religião comprometida com a racionalidade, na qual o estudo, a observação, o experimento e a reflexão se complementam na busca por respostas minimamente coerentes aos questionamentos. Pode-se dizer, então, que o espiritismo é fruto da modernidade, e que não seria possível se não estivesse num contexto iluminista, positivista, racionalista. O individualismo, valor caro à modernidade, também se faz elemento importante para refletir sobre o espiritismo; a vivência religiosa espírita se pauta na construção de uma trajetória individual e única. Uma trajetória na qual o próprio indivíduo é o único responsável pelo seu próprio progresso, e único responsável

por seus possíveis fracassos. E, enquanto religião, ilustra e reforça essa ideia com os livros e romances que narram trajetórias individuais.

6 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Atualmente, por mais importantes e destacados que sejam a economia, o mercado e a política que se sustentam sobre o Estado laico, no qual, talvez, as instituições religiosas tenham perdido espaço na esfera pública, o sentimento religioso mantém seu espaço na intimidade da vida privada do sujeito contemporâneo. Como lembra Berger (2001, p. 10), a secularização no âmbito da sociedade não está, necessariamente, vinculada à secularização a nível da consciência individual; podendo, ironicamente, demonstrar e reafirmar a religião. Neste mundo secularizado, caracterizado pela segmentação das esferas - a separação entre a esfera religiosa e política pode ser a que mais se destaque - o retraimento do poder e influência das instituições religiosas nas demais esferas da sociedade são consequência desse processo.

Se pensarmos nas crenças e práticas religiosas que se mantêm e mesmo nas que floresceram nas últimas décadas, a rejeição e a adaptação seriam as duas possibilidades para compreender o sucesso dessas religiões na contemporaneidade, marcada pela experiência de um mundo “por fazer”, um mundo em constante transformação (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 31).

O crescente processo de racionalização, juntamente com o desencantamento e secularização, herdeiros legítimos do Iluminismo, são fiel expressão da modernização do mundo. Esta

[...] modernidade, por razões compreensíveis, salopa todas as velhas certezas; a incerteza é uma condição que muitas pessoas têm grande dificuldade de assumir; assim, qualquer movimento (não apenas religioso) que promete assegurar ou renovar a certeza tem um apelo seguro. (BERGER, 2001, p. 14).

Nesse contexto, o indivíduo moderno busca a experiência religiosa que lhe satisfaça as necessidades, uma necessidade subjetiva; as explicações para os sofrimentos, das diferenças sociais, trazem sentido a uma existência, assim como a promessa de recompensas, de uma vida melhor no futuro, de uma vida melhor em outro mundo trazem conforto e paz ao indivíduo. De certa forma, atendem a uma necessidade psicológica do homem (WEBER, 1979). A necessidade psicológica da crença, em um mundo secularizado, produz a necessidade de crenças que atendam às necessidades racionais dessas camadas urbanas intelectualizadas, aptas a maiores questionamentos sobre o ser - no sentido reflexivo do termo, sobre o destino – de

todas as criaturas, qual a finalidade desta existência, e da dor – o sofrimento das criaturas é sempre uma questão central nas reflexões de todas as religiões.

Ao longo da história humana, “[...] a irracionalidade, o ‘destino’ e, sob certas condições, a ideia de um destino vago e concebido deterministicamente estiveram acima e atrás das divindades e demônios.” (WEBER, 1979, p. 327); o que não responde na atualidade às questões individuais, sobretudo de camadas médias urbanas e intelectualizadas. Nesse sentido, é possível pensar no Espiritismo como uma religião que contempla as necessidades desse homem moderno secularizado; é uma religião objetiva e com ares de filosofia. Atende a um grande público letrado e que procura explicações para além das tradicionais religiões; a teologia do espiritismo favorece essa preferência, oferece uma nova religiosidade.

O contexto religioso do final do século XX e início do século XXI, marcado pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas, também se caracteriza por uma retomada às conversões (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 107). E, no âmbito da sociedade contemporânea, a religião ocupa a posição de uma escolha individual. Danièle Hervieu-Léger organiza a figura do convertido religioso em três modalidades principais.

A primeira se refere ao indivíduo que “muda de religião”; os motivos que levam a esse tipo de conversão são inúmeros, no entanto, o fato da religião de origem não lhes oferecer respostas a suas angústias é um ponto convergente nos discursos dos convertidos. Tais indivíduos buscam intensidade espiritual na vivência religiosa.

O segundo tipo de convertido diz respeito ao indivíduo que nunca teve nenhum laço religioso, nunca pertenceu a nenhuma religião. Esse tipo de conversão tem crescido, uma vez que nas sociedades modernas a transmissão religiosa familiar é precária.

A terceira modalidade de conversão é a do “reafiliado” ou “convertido de dentro”. Trata-se do indivíduo que redescobre uma identidade religiosa à qual ele fora, até então, alheio.

Dentro dessas três modalidades de conversão mais comuns, o que caracteriza o convertido, num sentido amplo, é a escolha de uma “nova vida”: sua prática religiosa está intimamente ligada a uma reorganização ética e espiritual, o que conseqüentemente interfere em sua relação com o mundo, em seu cotidiano.

A reorganização global da vida do convertido faz parte de sua construção reflexiva, processo que influi determinantemente na reorganização no sentido de sua própria vida. O convertido interpreta o texto religioso como se fosse pessoal, como se aquele texto tivesse sido escrito diretamente para ele, o que leva a conversão a um estado de realização pessoal.

O Espiritismo, como uma religião que cresce a cada dia, tem como maior parte de seus adeptos indivíduos convertidos; seus adeptos buscaram livremente por essa religião, com o

objetivo último de quem procura por uma religião: a felicidade. E a felicidade proporcionada por uma crença religiosa prova a sua verdade (JAMES, 1991). Muitas vezes essa leitura religiosa do mundo leva ao afastamento das “coisas mundanas”.

De fato, historicamente, existe uma tensão entre as esferas da vida mundana e a vida espiritual. As religiões, de uma maneira geral, prometem a salvação a seus fiéis e a libertação dos sofrimentos do mundo e, para isso, apontam as direções para uma renúncia do mundo material em favor de uma vida espiritual repleta. O discurso espírita se refere à religião como a religião do equilíbrio mental, no sentido que William James desenvolve. O equilíbrio mental é um atributo dos que veem as coisas, de uma maneira geral, como boas. E levando em conta que é o indivíduo que compreende as coisas como boas ou más pelos próprios pensamentos, mantê-los em equilíbrio é fundamental para o bem-estar individual.

O progresso do chamado liberalismo no Cristianismo, durante os últimos cinquenta anos, pode chamar-se com justiça uma vitória do equilíbrio mental, dentro da igreja, sobre a morbidez com a qual a velha teologia do fogo do inferno se realizava mais harmoniosamente. Temos agora toda uma congregação cujos pregadores, longe de dilatar nossa consciência do pecado, parecem empenhados em fazer pouco dela. Desprezam, e até negam, o castigo eterno, e insistem mais na dignidade do que na depravação do homem. Olham para contínua preocupação do cristo à moda antiga com a salvação da sua alma como algo mais enfermiço e repreensivo do que admirável; e uma atitude sanguínea e “muscular”, que para os nossos maiores teria parecido puramente pagã, tornou-se aos seus olhos um elemento ideal do caráter cristão. (Ibid., p. 66-67).

Nesse trecho, James não deixa claro a que religião ele se refere, pode-se interpretar como o protestantismo, ou alguma de suas vertentes. No entanto, o que chamou a atenção é que converge perfeitamente com o discurso espírita; no qual é valorizado a “reforma íntima” – uma transformação interna do indivíduo em direção aos ensinamentos cristãos, com a ideia da superação dos erros pretéritos e busca incessante do aperfeiçoamento moral do indivíduo.

A conduta dos homens é sempre orientada por alguma ideia, como já afirmou Weber (1979), e a religião mais do que um sistema de ideias é um sistema de forças. É um sistema no qual o homem vive um mundo por meio da religião, sente e vê o mundo religiosamente. A religião influencia, exerce uma força sobre as consciências e compreender a religião é, antes de tudo, compreender a força que rege, que ordena o comportamento humano.

Aliando essa ideia weberiana aos estudos de conversão de Hervieu-Léger, é possível pensar que a religião converte valores, situa o espiritual no centro da vida do convertido religioso e que de um modo individualizado e subjetivo, a religião transforma indivíduos.

O discurso espírita, registrado nos livros da Codificação e reafirmado nas obras literárias espíritas, está imerso nos ensinamentos cristãos, o que possivelmente atua como um agente importante no que diz respeito à relação do indivíduo com a religião filosófica-doutrinária. A leitura desses livros é individual, e como assinalada por Hervieu-Léger, lida como se tivesse sido escrita para cada um daqueles adeptos. O sentimento religioso se intensifica nesse estudo do Evangelho e é reafirmado pelas leituras das obras literárias – romances, feitos, em geral, nos momentos de lazer. A dedicação dos momentos de lazer a essas leituras caracteriza a imersão nessa religião, sentimento intenso do discurso religioso; tal sentimento que molda paulatinamente a transformação do indivíduo.

A conversão ao espiritismo, em seu caráter religioso e doutrinário, transforma a percepção, mesmo que o fim da vida, ou a morte, seja um fato na existência de cada ser vivo, cada ser humano. O tempo que se tem de vida e o tempo que se leva para morrer são dois tempos medidos de maneira diferentes; a morte pode começar ainda em vida, uma vida que já não parece vida. A vida pode ser curta e a morte rápida, mas também acontece da vida ser muito longa e a morte também. O processo de morrer pode ser longo e gradual: envelhecer, adoecer e morrer. A discussão sobre a morte gira em torno do fato consumado, dos últimos dias, últimas horas; no entanto, muitas vezes a morte chega silenciosamente e acompanha por um tempo o fim da vida dos indivíduos, tempo este que pelas condições pode parecer maior do que realmente é.

De fato, o corpo humano sofre alterações ao longo do processo de envelhecimento que limita as atividades cotidianas dos indivíduos gradativamente. O envelhecimento torna nítida a decadência do corpo humano, contribui para o também gradual isolamento dos velhos. As relações afetivas trazem segurança e sentido à vida dos indivíduos. A ausência de contato com quem se ama torna mais penoso ainda esse processo complexo de envelhecimento, solidão e espera da morte. Elias (2001, p. 11) afirma: “Na verdade não é a morte, mas o conhecimento da morte que cria problema aos seres humanos.”

Enquanto não há certeza alguma sobre o que é a morte, o que há depois da morte, ou que não há, a morte é um problema filosófico que acompanha a humanidade há algum tempo, talvez desde que tenha sido possível alguma reflexão sobre ela. À medida que o indivíduo envelhece, é muito comum perceber o quanto não se está preparado para a morte, não há devoção por mais profunda que tranquilize as consciências que, em geral, entregam-se ao emocional e ao desespero de partir (Ibid., p. 17). Cuidar do moribundo também é algo muito complicado, uma vez que a proximidade da morte do outro é uma lembrança da nossa própria

morte, um paradoxo, pois um gesto de afeição pode ser o alívio da dor do que se prepara para partir (Ibid., p. 37).

A grande questão para o espiritismo é a desconstrução da morte; não existe morte, e sim vida em outro plano. A morte, portanto, não passa de uma transformação, tal qual é a metamorfose que permite a lagarta se transformar em borboleta. Após a morte do corpo físico, para os espíritas, o espírito que aquele corpo habitava se torna livre para viver a verdadeira vida, no plano espiritual. Essa percepção sobre a morte traz novas perspectivas sobre o assunto no âmbito da sociedade brasileira, que acredita a morte ser o fim.

A morte contemporânea não é tão carregada de rituais quanto a de nossos antepassados não tão distantes, mas a atitude perante e as imagens da morte em nossa sociedade são completamente diferentes das descritas no capítulo II. Diversos são os fatores, entre eles a expectativa de vida que aumenta gradualmente com o passar dos anos e dos investimentos em pesquisas; a vida se tornou mais longa, a morte, então, adiada o máximo possível.

Hoje, parece inevitável que qualquer indivíduo, que apresenta qualquer desequilíbrio orgânico, seja levado ao hospital. O avançar da idade, a perda gradativa e natural da vitalidade e a certeza de se ter a morte abreviada fazem parte do cotidiano no mundo contemporâneo. No entanto, é maneira como cada indivíduo vai lidar com essa situação que vai fazer a diferença; a morte inevitavelmente vai chegar, a cada ser vivo, afinal, esta é a única certeza que se tem na vida, a diferença diz respeito a como esta morte vai se dar e como o processo do morrer vai ser encarado.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, P. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Editorial Teorema, 2010.

ARRIBAS, C. da G. *Afinal, o espiritismo é religião?* A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. São Paulo: Alameda, 2010.

BERGER, P. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. Rio de Janeiro: Religião e Sociedade, 2001.

BOLETIM DO SYNDICATO MÉDICO BRASILEIRO. *Código de Deontologia Médica*. Aprovado pelo 1º Congresso de Medicina Sindicalista, nº 8, agosto de 1931, p. 124 – 130.

CAVALCANTI, M. L. V. de C. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA (Brasil). *Código de Ética Médica*. Resolução nº 1.246, de 1988. Rio de Janeiro: CFM, 1988.

CYMBALISTA, R. *Cidade dos vivos*. Arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios de São Paulo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2002.

_____. *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso brasileiro – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda, 2011.

DAMAZIO, S. *Um pouco da história do Espiritismo no Rio de Janeiro*. Textos de Trabalho; 1. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1994.

_____. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DENIS, L. *Depois da morte*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007.

DUARTE, L. F. D. *O culto do eu no templo da razão*. Boletim do Museu Nacional, n. 41.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *O suicídio: estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *A ciência social e a ação*. São Paulo: DIFEL, 1977.

FRANCO, D. P. *Além da morte*. Pelo espírito Otilia Gonçalves. Salvador: Alvorada Editora, 1991.

_____. *Temas da vida e da morte*. Pelo espírito Manoel Philomeno de Miranda. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1996.

GIUMBELLI, E. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GOMES, F. J. S. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, M. E. de B. (Org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.

KARDEC, A. *O que é o espiritismo?* Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2006a [1859].

_____. *O livro dos espíritos*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2006b [1857].

_____. *O livro dos médiuns*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007a [1861].

_____. *O evangelho segundo o espiritismo*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2006c [1864].

_____. *O céu e o inferno*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2006d [1865].

_____. *A Gênese*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007b [1868].

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEWGOY, B. *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. Tese (Doutorado em antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

LOPES, F. H. *Suicídio: teia discursiva e relações de poder na imprensa campineira, final do século XIX*. Campinas: Unicamp/CMU, 2006.

_____. *Suicídio e saber médico: estratégias históricas de domínio, controle e intervenção no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

MARTIN, L. *Os direitos humanos nos códigos brasileiros de ética médica: ciência, lucro e compaixão em conflito*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. Ed. Cosac Naify, 2003.
- MINOIS, G. *História do suicídio*. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.
- MIRANDA, H. *Reencarnação e imortalidade*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1983.
- MENEZES, R. A. *Difíceis Decisões: etnografia de um Centro de Tratamento Intensivo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- MONTEIRO, P. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, 2006. p. 47-65.
- PEREIRA, Y. *Memórias de um suicida*. Pelo espírito Camilo Cândido Botelho. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004.
- _____. *Recordações da mediunidade*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009.
- PESSINI, L. *Eutanásia: Por que abreviar a vida?* São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- PIRES, H. *Educação para morte*. São Bernardo do Campo: Editora Espírita Correio fraterno do ABC, 1984.
- REIS, J. J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RODRIGUES, C. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.
- _____. *Nas Fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.
- SANCHIS, P. (Org). *Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- VASCONCELOS, J. Espíritos Clandestinos: Espiritismo, Pesquisa Psíquica e Antropologia da Religião entre 1850 e 1920. *Religião e Sociedade*: Rio de Janeiro, n. 23, p. 7-13, 2003.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEISBERG, Barbara. *Falando com os mortos: as irmãs americanas e o surgimento do espiritismo*. Rio de Janeiro: Agir, 2011.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

XAVIER, F. C. *O consolador*. Pelo espírito Emmanuel. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009.