



Espiritualidade e sentido: acerca dos cuidados paliativos e os rituais ao redor do morrer

Spirituality and Meaning: about palliative care and the rituals around dying

CARLOS FREDERICO BARBOZA DE SOUZA^a 

Resumo

O processo de morrer, ordinariamente, é acompanhado de rituais, antes, durante e após a morte, que se relacionam com narrativas que lhes dão sentido, como os mitos. Porém, eles são pensados, frequentemente, em sua relação com as tradições religiosas, como maneira de mediar o encontro com o Sagrado, e nem sempre em sua função de propiciar processos espirituais. Este artigo quer discutir a espiritualidade possível nos rituais relacionados ao redor do morrer, propiciadores de vivências profundas e ressignificadoras. Partindo de uma pesquisa bibliográfica e com um olhar fenomenológico no sentido da busca de captar as estruturas fundamentais presentes nos mitos, ritos, rituais, apresentar-se-á, inicialmente, uma perspectiva geral sobre os rituais e sua relação com os mitos. Em seguida, focar-se-á nas funções dos mitos e dos rituais, associando-os à terminalidade como forma de construção de sentido profundo e conexão. A partir daí, a preocupação será pensar os rituais ao redor do processo fúnebre, sem o foco específico em alguma tradição religiosa, entendendo sua tipologia e significados, tanto para pacientes quanto para familiares e pessoas próximas. Por fim, este artigo centrar-se-á brevemente na relação entre rituais e as necessidades espirituais de sentido profundo da existência, de amor, de releitura da própria vida, de perdão, de estabelecimento de uma linguagem não verbal e simbólica, de (re)organização do existir, de transcendência e de integração das diversas dimensões humanas.

^a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil. Doutor em Ciências da Religião, e-mail: fred@pucminas.br

Palavras-chave: Espiritualidade e saúde. Cuidados paliativos. Mitos. Rituais. Cuidado espiritual. Necessidades espirituais.

Abstract

The process of dying, ordinarily, is accompanied by rituals, before, during and after death, which are related to narratives that give them meaning, such as myths. However, they are often thought of in their relation to religious traditions, as a way to mediate the encounter with the Sacred, and not always in their function of propitiating spiritual processes. This article aims to discuss the spirituality that is possible in rituals related to dying, which provide deep and re-signifying experiences. Starting from bibliographical research and with a phenomenological view in the sense of the search to capture the fundamental structures present in myths, rites, and rituals, it will be presented, initially, a general perspective about rituals and their relation with myths. Then, we will focus on the functions of myths and rituals, associating them to terminality as a way of building deep meaning and connection. From then on, the concern will be to think about the rituals around the funeral process, without the specific focus on any religious tradition, understanding their typology and meanings, both for patients and for their families and close ones. Finally, this article will briefly focus on the relationship between rituals and the spiritual needs of deep meaning of existence, love, rereading one's own life, forgiveness, establishment of a non-verbal and symbolic language, (re)organization of existence, transcendence and integration of the several human dimensions.

Keywords: Spirituality and healthy. Palliative care. Myths. Rituals. Spiritual care. Spiritual needs.

Introdução

A espiritualidade vem ganhando cada vez mais cidadania nos meios acadêmicos relacionados aos cuidados em saúde, sobretudo, no âmbito dos cuidados paliativos. Neste sentido, almejando contribuir com esta discussão, este artigo se propõe a refletir sobre o papel e sentido espiritual dos rituais religiosos relacionados ao processo de morrer – sejam rituais prévios ao morrer, rituais posteriores e próximos ao acontecimento da morte ou posteriores e distantes –, envolvendo tanto a pessoa que está em processo de morte como seus entes queridos. Trata-se, assim, dos rituais denominados de fúnebres ou mortuários, embora sejam incluídos nesta reflexão os rituais preparatórios à morte. Como estes se encontram associados frequentemente

a narrativas das quais são a encenação e a passagem ao ato mediante o gesto, aqui discutir-se-á, também, sobre os mitos.

Assim sendo, por meio de pesquisa bibliográfica focar-se-á em um primeiro momento no sentido dos mitos e ritos em geral, para que se possa estabelecer um enquadramento mais amplo acerca de onde se devem circunscrever os rituais relacionados aos processos concernentes à terminalidade e após a morte. É uma discussão centrada na busca de captar estruturas possíveis de significado dos mitos e ritos, mais que em sua análise funcional em termos de sociedade – embora não se perca de vista este horizonte –, nas quais podem se tornar ideologias de domínio e controle das pessoas e grupos humanos. Em um segundo momento, abordar-se-á mais explicitamente os rituais envolvendo os processos de morte, a terminalidade e a finitude humana. Por fim, discutir-se-á a contribuição que os ritos podem propiciar em termos de atender necessidades espirituais.

Vale ressaltar que por espiritualidade, no teor deste artigo, não se entende uma realidade necessariamente religiosa nem relacionada a algum tipo de Sagrado, embora possa se realizar em relação com estes âmbitos. (SOUZA, 2013; 2022). Antes, porém, diz respeito, sobretudo, à condição de todo ser humano¹ que se relaciona com suas possibilidades de construção de sentido profundo e global para sua existência (sentido não circunstancial e imediato), assim como à sua capacidade de conexão consigo mesmo, com a natureza e o universo, com as pessoas e com o Sagrado. E este sentido

¹ A este respeito, diversos autores têm se manifestado. Neste sentido, vale a pena conferir COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 127-129, que defenderá uma “espiritualidade atea”, pautada em um Absoluto não divino nem transcendente, mas imanente, que aponta para a comunhão, a fidelidade e o amor; SOBRINO, 1992, p. 11, por sua vez, afirmará que a espiritualidade alude a uma relação mais abrangente e ampla que exclusivamente religiosa (e anterior a esta), como é a relação com a vida e com a história; SAPORETTI, 2009, p. 271, que entenderá ser a espiritualidade uma dimensão humana compondo este ser multifacetado e possuidor de diversas dimensões, como a física, a social-cultural, a familiar-financeira, a psicológica, a existencial e a transcendente. A espiritualidade seria uma dimensão diferente da dimensão existencial e transcendente, embora com ambas se relacione; CORBÍ, 2010, que abordará a espiritualidade a partir do conceito de espiritualidade laica e qualidade humana e qualidade humana profunda. DALAI LAMA, 2010, p. 33-34, para quem a espiritualidade baseia-se na propensão natural do ser humano para “o amor, a bondade e o carinho, independentemente de termos uma formação religiosa ou não” (p. 34). Veja também MARIANO, 2014.

profundo com o qual se quer conectar é de ordem transcendente ou absoluta (COMTE-SPONVILLE, 2007), mesmo que mediado pelas realidades mais simples do cotidiano e da vida, significando que a espiritualidade possui uma característica necessária de abertura a algo mais com que se quer entrar em comunhão de maneira profunda, engajando a totalidade do ser e da história de quem o faz.

O sentido de se discutir espiritualidade relacionada aos rituais fúnebres ou mortuários, no entanto, faz-se premente, mesmo entendendo a espiritualidade para além dos atos religiosos. Primeiro, porque a associação que se faz normalmente em relação a este tipo de ritual é ao seu significado religioso. E de fato ele o tem. E são importantes neste terreno por possibilitar aos que deles participam uma organização da relação com o Sagrado, por meio de linguagens não verbais, corporais, comunitárias e relacionadas ao espaço/ambiente em que se está. Entretanto, Paul E. Irion (1954) sugere que os funerais podem adquirir certo valor também por ajudar as pessoas a encontrarem e atenderem a outras necessidades além das teológicas, tais como as de ordem psicológica ou sociológica. Neste artigo, procura-se pensar o significado espiritual dos rituais ao redor do morrer, pois tocam em suas necessidades espirituais. Assim, ao facilitar a ritualização da busca de transcendência e do Transcendente, a equipe de cuidados paliativos está atuando além da esfera religiosa, possibilitando aos pacientes e seus familiares a construção de sentidos profundos em sua existência.

1. Mitos, ritos e rituais: para além da mecanicidade narrativa e repetitiva

Pensar sobre o papel e o significado dos mitos e ritos faz-se necessário para que se possa fugir de concepções simplistas que os entendem apenas como uma mera repetição passiva e exterior aos sujeitos,² que não envolvem

² Muitas vezes, os rituais se tornam vazios, sobretudo os fúnebres, quando despidos de sua dimensão simbólica e quando não há a adesão dos que estão presentes ao ritual. A condição com que a morte é concebida hoje, como um tabu que tem sua expressão e visibilidade negadas na sociedade contemporânea, também propicia que os rituais fúnebres sejam

e afetem a subjetividade dos pacientes e seus familiares, o que os configuraria como cerimoniais vazios de sentido e de presença do próprio sujeito.

A palavra rito é “um termo arcaico do vocabulário indo-europeu (*Rgveda* X, 124,5)” (RIES, 2020, p. 381), sendo sinônimo de Dharma, a lei e fundamento que gere e organiza o cosmo e seu dinamismo. Relaciona-se simultaneamente, portanto, com uma ordem religiosa e uma ordem ética, pois do conhecimento de como o cosmo “funciona” e de sua percepção, decorrem, necessariamente, compromissos de ordem ética, sejam compromissos consigo mesmo, com os outros, com o próprio cosmo ou com o Sagrado. Segundo Teixeira, Duque e Rodrigues (2022, p. 796), o rito ainda possui outros dois significados de origem mais remota: “a ideia de um conjunto de gestos e palavras que se recebem para serem repetidas” e “a ideia de ordem, experiência do acordo que é necessário para realizar algo em conjunto que ultrapassa os interesses do indivíduo”.

Do ponto de vista das tradições religiosas, os rituais funcionam como uma linguagem que põe em prática e atualiza as narrativas míticas, por meio da repetição de gestos e falas previamente ordenados e da criação de sentidos e significados, geralmente ambientados em sua realização por músicas, cheiros, luminosidades, materialidades simbólicas. Assim sendo, evocam memória e, simultaneamente, projetam para o futuro. Cria-se laços, sentidos, projetos, sonhos, força para continuar a viver e/ou lutar. E a memória é parte significativa deste processo, pois torna atual o que se transmite por meio dos gestuais.

Os mitos são narrativas que não são formulações conceituais abstratas, mas configuram-se como histórias sagradas que contam, de forma condensada e densa, os feitos de Entes considerados superiores. Não devem, portanto, ser compreendidos como falseamentos da realidade ou como fábulas e lendas, invenções ou ficções, embora em nossa cultura esse sentido

vazios de sentido e, por este motivo, não favoreçam o processo de elaboração que a morte demanda. Neste sentido, pode-se pensar uma diferenciação entre “rituais que confortam” e “rituais que perturbam” (CUNHA, 1999), o que geraria, em muitos casos, a “descaracterização da cerimônia, bem como à perda do simbolismo das condutas a ela inerentes” (CUNHA, 1999, p. 111). Esta condição é agravada contemporaneamente ao se passar do domínio da “ritualidade tradicional, das solidariedades familiares e vicinais, para o da profissionalização: a realização dos cuidados ao morto (lavar, vestir...)” (CUNHA, 1999, p. 112), delegadas às empresas funerárias que “livram” as famílias da “tarefa suja de lidar com o cadáver”.

muitas vezes seja utilizado. Antes, pelo contrário, para os que a eles aderem, tratam de uma “história verdadeira” que, por este caráter, torna-se exemplar e significativo. São histórias vivas “que fornece[m] os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”. (ELIADE, 2000, p. 8). Por conseguinte, pode-se afirmar sua importância significativa na vida de muitas pessoas como “constitutivo da condição humana”, pois o mito propicia que se alcance o “centro da existência e da realidade em que habita” (MARDONES, 2005, p. 5).

Os mitos são narrativas que propiciam cosmopercepções e cosmovivências.³ Propiciam ao ser humano uma vivência que impacta de forma significativa em sua maneira de ser, estar, pensar, sentir e se relacionar com o cosmo e tudo que nele está inserido, assim como consigo mesmo.

Nesta direção, o teólogo holandês Carlo Leget indica em sua conferência para o I Seminário Internacional de Espiritualidade e Saúde, ocorrido em 2022 na PUCPR, que as construções de sentido, além de serem polifônicas, podendo, inclusive, serem ambíguas, também são performativas, na perspectiva de que os sentidos se constroem não somente em uma racionalidade interna aos sujeitos, mas também se fazem presentes nos corpos e nas posturas.

Por seu grande significado e importância, a narrativa mítica não acontece de qualquer maneira, mas supõe uma ambientação em que entram em jogo diversos elementos de cultura material que colaboram para promover vivências.

velas, livros, cristais, fumaças, roupas, óleos, fotografias, estátuas, flores, pedras, edifícios, sons, sinos, alto-falantes, gravadores, altares, perfumes, comidas, incensos, águas, vinhos, matracas, areias, cachaças, charutos, fogueiras, bacias, ex-votos, véus, turbantes, trombetas, tambores, colares, cocares (TONIOL; MENEZES, 2021, p. 11).

³ Aqui sigo Dilaine Soares Sampaio ao afirmar que o conceito “cosmovisão”, tradução para o português da expressão “*world view*”, indica a priorização eurocêntrica pelo sentido da visão, excluindo outros sentidos, que podem ser primordiais para diversos outros povos. Além disso, parece-me empobrecedora uma visão que se centra apenas em um dos sentidos humanos e relega os demais a uma condição de invisibilidade. Nesta perspectiva, o termo cosmopercepção é mais abrangente. Porém, vou adiante com o termo cosmovivência, utilizado pela teóloga panamenha Jocabed Reina Solano Miselis (SAMPAIO, 2022, p. 160, nota 9; MISELIS, 2021).

Além disso, o próprio ritmo com que se narra, assim como as entonações presentes no narrar, a luminosidade do ambiente e seus cheiros também entram em cena. Todo este cenário predispõe para a função de desvelar e revelar algo sagrado da realidade que o mito possui, mais que uma função de explicação (RICOEUR, 1960, p. 13).

Mircea Eliade também entende que “os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado [...] no Mundo” (2000, p. 22). Assim, estas narrativas possuem poder e capacidade de comunicação à intimidade e profundidade das pessoas. Embora não exerça o mesmo e igual fascínio sobre todas as pessoas, e possa, inclusive, exercer um poder controlador e limitador sobre outras, sua ação para muitos é eficaz e propicia reposicionamentos e ressignificações da vida.

Assim, o mito, em sua complexidade, é forte possibilidade de criação, costura e tecitura de sentido na vida humana, pois como um fio condutor, consegue “ligar” e articular muitas de suas dimensões e lhe conferir sentido. Ele próprio é constituído de sentido, possibilitando aos que imergem em suas narrativas a condição de lerem sua vida como tendo princípio, meio e fim, na qual se pode “amarrar” diversos significados e dar sentido aos mosaicos pessoais.

Para permitir “religação”, as narrativas míticas atuam por meio de “analogias” que carregam um “simbolismo no qual cada representação carrega o que se chama de ‘excedente de significação’, ou seja, transporta sentidos que em muito excedem, por exemplo, as que podem transportar as representações de modo lógico-racional” (ROSÁRIO, 2007, p. 2; RICOEUR, 1976, p. 66-69). Também atuam, estas narrativas, por meio de oposições, conciliando aspectos caóticos e opostos da realidade e mantendo uma linguagem não linear e detentora de certa ambiguidade, que abre possibilidades para múltiplas interpretações (polifonia mítica). Abertura esta que sugere que as mitologias, quando associadas a rituais de passagem, favorecem acessos a uma experiência liminar (TURNER, 1974, p. 116-135), ou seja, aquela que ocorre nas fronteiras, na transição entre dois mundos. Assim, propiciam “passagens”, oferecendo caminhos e trilhas a verdades ocultas e misteriosas acerca da vida, de seus sentidos e do próprio ser (CAMPBELL, 1988). Nesta perspectiva, se configuram como “embriões de sentido” (ROSÁRIO, 2007, p. 5).

No entanto, a ação do mito é potencializada quando tornada narrativa acompanhada de gestuais, ou seja, acompanhada de ritos ou rituais. Segundo Croatto, “O rito é um símbolo em ação” (2001, p. 329). Neste sentido, o rito e o ritual trazem a narrativa mítica com sua riqueza simbólica para a ação, possibilitando aos que deles participam trazer para seus corpos e consciência a experiência de sentido e de transcendência presentes nos mitos, possibilitadores de participação e comunhão com o Sagrado.

Uma vez que os ritos são um “feixe de símbolos organizados para ‘dizer’ alguma coisa” (CROATTO, 2001, p. 330), eles também propiciam organização: dos atores, do lugar, dos objetos e utensílios que são utilizados. Exigem preparação e possuem uma eficácia e um efeito para além do momento de expressão ritual. Assim, sua atuação começa antes mesmo dos momentos cerimoniais por meio da preparação exigida para uma participação frutuosa, e uma ação futura, abarcando os tempos das pessoas em um antes, um durante e um depois (passado, presente e futuro).

Como possuem forte apelo comunitário e coletivo, os rituais geram, por sua vez, pertença, sentimento de ser parte e propiciam conexão com o espaço e o tempo: criam um tempo e um espaço sagrados; lidam com a história e a historicidade, com o “correr” do tempo de uma maneira singular, apontando para um tempo significativo, que não é *cronos*, mas *kairós*.⁴

Sua busca é a eficácia que consiste, sobretudo, no acesso simbólico à realidade e não no poder político, social ou “mágico”. Por isto, exigem precisão em sua realização, pois é ato divino a ser repetido (NASCIMENTO, 2021, p. 316). Entretanto, há o risco do ritualismo: a valorização do rito em si mesmo, esquecendo-se de sua função de “apontar além de si mesmo”. Desta forma, o rito é sacralizado em vez de expressar uma ação sagrada que aponta para algo além dele mesmo. Assim, os rituais se caracterizam por possuírem mais valor em sua perspectiva simbólica que em seu ato propriamente dito, embora uma coisa não se dissocie da outra necessariamente.

No caso dos rituais envolvendo a morte, estes se caracterizam como rituais de passagem, embora possuam sentidos de participação e propiciação

⁴ *Kairós* é um termo grego utilizado para indicar o momento oportuno, sobretudo em uma perspectiva qualitativa do tempo e não quantitativa, como é o *chronos*.

também. Além disso, conforme Louis-Vincent Thomas, também são rituais de oblação (THOMAS, 1996, p. 12-14), pois asseguram cuidado, solicitude e delicadeza.

2. Os rituais religiosos e a terminalidade: finitude humana mediada por gestos sagrados

Sendo os rituais fúnebres ritos de passagem e oblação, sua finalidade é “significar” a passagem desta vida para a outra e manifestar cuidado e delicadeza com aquele que acaba de “passar”. Trata-se de rituais que são realizados por indivíduos ou comunidades que querem “dominar simbolicamente a morte para tranquilizar, curar e prevenir. [...] Manifestam vivo desejo de atenuar a morte, de ultrapassá-la. [...] Sua finalidade tem muitos aspectos: desculpar, confortar, revitalizar, esperar” (THOMAS, 1996, p. 11-12). E o fazem por meio de símbolos, ou seja, de uma “coisa visível que remete a um significado ausente [...] serve para se evocar o não perceptível, o indizível, o não sensível em todos os seus aspectos (inconsciente metafísico, sobrenatural, surreal) (THOMAS, 1996, p. 17).

Desta feita, o símbolo possui algo de “inefabibilidade” e “apofaticidade”, pois lida com o inapreensível. Diz sem dizer diretamente, apontando sentidos e significados que devem ser ultrapassados para serem descobertos, vividos e nem sempre são conceituados racionalmente. Como indica Joseph Campbell (1988), o símbolo possui uma função de dar acesso ao que transcende, ou seja, ao mistério. Por meio de metáforas, analogias ou em si mesmos, o símbolo abre portas para novas compreensões e vivências. Entretanto, o faz sempre por meio de reafirmações redundantes. Em outros termos, o símbolo, que nunca é esgotado, também não possui seus sentidos dados imediatamente e interpretados de forma monosssemântica. Ele supõe repetições e repetições diferenciadas, por meio de narrativas, danças, ícones, sons, luzes, sombras, tempos, etc., para que seus sentidos possam vir à tona, evocando uma presença inusitada.

No tocante à passagem propriamente dita, os rituais mortuários são inicialmente ritos de retenção do morto, por meio de uma série de atos em sua presença e a busca de sua retenção afetiva, imaginária, representativa e simbólica. Quer-se a retenção do morto entre os seus e mantê-lo sempre

presente, pois, embora a realidade demonstre sua morte, a imaginação das pessoas insiste ainda em enxergá-lo como presente e querendo retê-lo, guardando uma lembrança positiva dele. Servem, para isto, a apresentação do morto, com suas roupas preferidas e bonitas, toda a higiene no corpo, etc.

Destarte, há o retardamento da separação do morto, pois “só a razão é que pode distinguir um antes e um depois da morte, ao passo que o imaginário se recusa a aceitar a ruptura e continua a ver naquele que acaba de morrer alguém que ainda não deixou a vida” (THOMAS, 1996, p. 13). Expressões desta realidade são as diversas conversas com o falecido, manifestação de afeto, toques, etc., que associam o morto à sua vida e o que ele significará a partir de agora. Tudo isto como se a pessoa estivesse viva, pois estes ritos “procedem do desejo de *atenuar o traumatismo da perda*, portanto, de poupar os parentes aflitos” (THOMAS, 1996, p. 13).

Entretanto, nos rituais mortuários ocorrem também as “preliminares dos funerais”, que visam, em sua finalidade primordial, “consagrar a separação do morto e dos vivos e assegurar a inclusão daquele num estatuto *post mortem*”. (THOMAS, 1996, p. 14). Desta feita, há um esquema de separação-integração que caracteriza todos os ritos de passagem e que atuam propiciando um futuro simbólico: a integração do ser do morto no além que propicia simbolicamente que a morte seja “*transfigurada em acontecimento benéfico*, e a vida recomeça, renovada e reforçada” com a “*integração do defunto numa forma de sobrevivência*. [...] É esse, pois, o sentido da ritualização funerária: mudar a morte em vida” (THOMAS, 1996, p. 15).

Portanto, os ritos podem se especializar em rituais de separação e rituais de agregação / integração (propiciando à pessoa falecida o acesso a “outro mundo”) (GENNEP, 2011). Expressam a última relação com o finado e os desejos de colaborar com os falecidos no sentido de sua reinserção em nova realidade. Além disso, revelam que “é necessário organizar o futuro do morto, compondo-se com a abjeção da corrupção” (THOMAS, 1996, p. 11). Desta forma, lida-se com o significado do que foi e é a pessoa falecida para os que ficam, assim como se “cuida” de seu “futuro” em outro plano e se faz a sua despedida, em que “o futuro ritualizado do cadáver” é cuidado e se “negocia a corrupção” (THOMAS, 1996, p. 9), ou seja, as formas com que o cadáver irá se decompor.

Nesta perspectiva, os rituais fúnebres assumem uma função “maternal”, no sentido de que expressam cuidado com o falecido e, muitas vezes, representam uma concepção de que “dão à luz” a uma nova vida no pós-morte, indicando sua poderosa carga simbólica. Manifestam ações de solicitude tanto no sentido de se fazer a toailete mortuária como nas práticas de tanatopraxia, que visam a conservação dos cadáveres, como seu embalsamento ou dessecação. Mas sua efetividade depende de sua condição de teatralização, em que os participantes dos rituais agem “como se” o defunto estivesse vivo (THOMAS, 1996, p. 8).

Coisa interessante de se observar: apesar de seu “poder”, o ritual fúnebre só é eficaz se estiver associado a uma narrativa mitológica e se propiciar algum tipo de experiência hierofânica (RIES, 2020, p. 392-393). Implica em uma forma diferenciada de se lidar com o tempo, ou melhor, o ritual se situa como que fora do tempo, apresentando-se como atemporal. Faculta, assim, a sincronização do tempo psicológico dos sujeitos com o tempo a-histórico do mito, com o intemporal do Sagrado. Permite, em parte, aos envolvidos nos rituais, a vivência de certa contemporaneidade com as histórias presentes nas narrativas míticas por meio da recordação, da memória e da imitação dos atos originários (MESLIN, 1992, p. 116-128).

Ao propiciar esta experiência, embora não apague a totalidade da dor e da angústia que a separação da morte causa, a insere em um contexto mais amplo, por meio da qual os envolvidos nos rituais conseguem se situar, logram entender um processo que se desenrola e repetem um evento primordial. Com isto, há a estruturação da vivência e a possibilidade de se experimentar tranquilidade, dentro do possível da realidade vivida. Pois, “em uma conjuntura que introduz falha na ordem estabelecida, o rito é forma de negociar a alteridade, a fim de inflecti-la em sentido positivo” (THOMAS, 1996, p. 8).

Embora “Nada vari[e] tanto [...] quanto os ritos funerários” (GENNEP, 2011, p. 128), em sua estrutura, em geral, podem ser compreendidos momentos ou etapas distintas, de acordo com as vivências dos envolvidos no processo:

Os ritos começam com a *agonia*, fato universal que a vida urbana levou-nos a esquecer e que redescobrimos hoje com o acompanhamento dos moribundos (coincidindo com a fase inicial do luto dos vivos). Eles continuam com o *velório*,

as exéquias, as condolências e o luto público (para os grandes deste mundo), *social* (uso de roupa preta ou, segundo os lugares, branca, amarela ou azul, e observância de proibições mais ou menos obrigatórias) e *psicológico* (o sentimento doloroso da perda; o *serviço de luto* consiste no reconhecimento da realidade da morte [...] e no reencontro do gosto pela vida). Enfim, os ritos fúnebres prolongam-se com o *culto dos mortos* ou simplesmente com a *visita ao cemitério* (entre nós, no dia 2 de novembro) (THOMAS, 1996, p. 9).

Por outro lado, os rituais fúnebres também funcionam como ritos de purificação e possuem uma simbólica da purificação. Atuam igualmente como “procedimentos defensivos para cercar a morte e evitar a propagação da impureza que ela representa”, apagar sua “sujeira” e “abrandar nossos medos” (THOMAS, 1996, p. 14).

3. Rituais ao redor do morrer e cuidados espirituais no paliativismo

Pelo exposto até o momento, pode-se perceber a força dos rituais religiosos relacionados aos processos de morte, que nascem de sua capacidade evocativa de um mundo de significados e ações alusivos ao Sagrado. Mediam, por meio da ritualização, a relação com Ele, apresentando um “caminho” formatado ao longo do tempo, marcado por experiências e pela transmissão sucessiva através de gerações que o vivenciaram e dele se beneficiaram. Entretanto, para além de sua eficácia e impacto na experiência religiosa das pessoas, como se pode pensar os rituais ao redor do morrer em sua relação com a espiritualidade em realidades de cuidados paliativos?

A espiritualidade nos cuidados paliativos possui diversas funções (SOUZA, 2020a, p. 141-142), sempre associadas às necessidades espirituais. Também nas situações de vivência dos lutos. Segundo Christiane de Souza e Airle de Souza (2019), discutindo os rituais fúnebres, estes podem “descrever o que não se pode expressar em palavras”, assim como favorecer o “trabalho de luto”. Igualmente favorecem a “contextualização da experiência da perda, oferecendo à família enlutada o suporte de pertencer a uma cultura e a uma compreensão compartilhada sobre a morte” (SOUZA; SOUZA, 2019, p. 1). Por outro lado, possuem estes rituais a capacidade de atender a necessidades espirituais diversas, tais como: de transcendência, de sentido profundo para a

existência, de continuidade e releitura da própria vida, de expressão de sentimentos religiosos, de (re)organização do existir, de amor, de perdão e de integração.

Em relação à necessidade de transcendência, os rituais se estruturam de tal forma que, ao apontar para além deles mesmos, indicam construções de sentido que transcendem a realidade individual – tanto em termos sociais quanto psicológicos e espirituais. Este “indicar além” aparece em sua relação com os mitos, que abordam realidades, muitas vezes, de tempos primordiais, de uma narrativa atemporal (embora convoque para sua realização temporal) e que situa quem os vivencia em uma experiência que lhes descola das realidades imediatas, marcadas por sentimentos diversos que os processos de perda e luto implicam. Assim, este “distanciar-se” das “lutas cotidianas” possibilita descobrir sentidos que estão para além delas, propiciando a ressignificação do vivido por meio das articulações que se realizam entre o que se busca e precisa, mas não encontra no que se conhece de si mesmo, com o que se pode encontrar além de seus sistemas de significado e significação. O que é passível de acontecer, inclusive, em relação consigo mesmo, no autocontato e autoconhecimento, capaz de abrir a pessoa para outras perspectivas acerca de si e que passaram despercebidas e esquecidas. Como um “sistema aberto”, o ser humano só se complementa diante de outros sistemas diferentes do seu próprio.

Quando em cuidados paliativos, muitos pacientes demandam processos de revisão de vida, que vêm junto à necessidade de se refazer, reorientar suas prioridades e encontrar sentido profundo para a própria existência. Isto lhes permite se situarem em relação ao seu passado e presente e projetar-se para o futuro, vivenciando um movimento de busca sobre o que é fundamental na vida. Nestas vivências, os rituais são sempre importantes, tanto no sentido de apontar caminhos e modelos de realização pessoal e enfrentamento dos dissabores e desafios da vida, quanto no sentido de propiciarem contatos consigo mesmos e com possibilidades distintas de se dizer de maneira gestual e simbólica, pois são “oportunidade de ‘parar’ a vida e refletir sobre a morte, ou sobre a vida. Inclusive a do morto” (DIAS, 2010, p. 77). Desta maneira, os sujeitos podem se abrir a novas percepções, laços e afetos experimentados diferencialmente, viver o que o cotidiano nem sempre facultava e enxergar as

pessoas e os entes queridos a partir de novas óticas, sem as expectativas que normalmente se tem acerca deles.

Ainda mais que é comum em muitos rituais sugerir momentos de revisão de vida, de pedido de perdão e/ou de expressão de arrependimento, assim como finalizar com proposições para o futuro. Neles também se narra a própria existência, agora, de forma corporal e simbólica, muitas vezes acompanhada de autoacolhimento e elaboração de propósitos de vida, buscando o reencontro com o que se pode compreender como vocação.

No tocante à necessidade espiritual de continuidade da própria vida, ela pode se exprimir por meio da realização do desejo de se deixar algo para a posteridade, assim como deixar suas marcas e traços singulares nas memórias dos entes queridos. E estes, por meio de sua memória, trazem em si seus entes queridos que se foram, bem como suas singularidades e jeitos de ser. Ocorre, desta maneira, por meio de recursos “de familiarização, repetição e transformação” (SOUZA; SOUZA, 2019, p. 5), o “reconhecimento da importância da perda e da importância daquele ente que se foi, marcando, pontuando, revelando e significando o acontecimento, de acordo com a crença de cada cultura” (SOUZA; SOUZA, 2019, p. 2).

O próprio sentido de repetição presente nos ritos e rituais também é significativo, embora estejamos em uma cultura relativamente avessa às repetições. Estas indicam que certas realidades, por sua importância, precisam ser interiorizadas e se fazer presente em diversas dimensões humanas, inclusive a psíquica, a corporal e a da linguagem. Desta feita, repetir não é algo trivial e sem sentido, mas, antes, faculta aos sujeitos desenvolverem novos olhares sobre a realidade por meio do aprimoramento de uma percepção diferenciada acerca do que o repetido sinaliza.

Por sua vez, os rituais associados ao morrer também expressam uma necessidade de expressão dos sentimentos religiosos para os que confessam algum tipo de credo. Para os que não são adeptos de uma tradição religiosa ou mesmo não confessam nenhum credo ou fé em algum tipo de Sagrado, esta necessidade aparece de outra forma: como a exigência de expressar as concepções fundamentais que dão sustento à própria vida. E isto pode ser ritualizado também, embora não de forma religiosa. Para os que são crentes, esta necessidade se apresenta por meio da expressão celebrativa, que propicia

a adesão e participação a uma comunidade de fé e se atualiza por meio de gestos compartilhados por esta comunidade e tradição religiosa.

Há também a necessidade de pôr ordem, seja na própria vida (rotina, afetos, desejos, relacionamentos), seja nas próprias coisas, como a vida financeira, patrimonial e profissional. Relaciona-se com a imprescindibilidade de encerramento de ciclos, de transferência de responsabilidades e expressão dos últimos desejos. Muitas vezes, se relaciona com atitudes de desprendimento de certos objetos que são doados ou com a busca de resolução de situações conflituosas, principalmente as envolvendo as relações afetivas. Também pode se manifestar pelo desejo de deixar uma mensagem, um ensinamento ou aprendizado para a posteridade. Tudo isto revela que “Deixar resolvido aquilo que se experimenta como não encerrado proporciona uma grande paz à pessoa” (BERMEJO, 2009, p. 52). Propicia o atendimento à necessidade “de dar um enquadramento e uma previsibilidade à perda pela morte” (BROMBERG, 2000) (SOUZA; SOUZA, 2019, p. 5).

Há ainda a necessidade de ser reconhecido como pessoa e a necessidade de amor. O adoecimento desorganiza a vida das pessoas, impondo limitações e as vulnerabilizando, muitas vezes gerando incapacitações e perda de autonomia. Diante de quadros como este, a manutenção da identidade pessoal, dos próprios desejos e vontades, assim como o ser reconhecido pelo nome, é fundamental. Indica a necessidade imperiosa de se preservar como pessoa e de lutar contra todo tipo de despersonalização. Neste aspecto, instrumentos como “Testamento vital” e “Diretivas antecipadas de vontade” são essenciais para reforçar a condição pessoal dos que se encontram em processo de adoecimento. Também os rituais jogam forças importantes nesta manutenção do ser pessoa. Pois eles dão vozes aos sujeitos e demandam sua ação, nem que seja em nível de adesão interior ou por meio de orações de intercessão. Por outro lado, a forma com que é tratado o corpo de uma pessoa falecida também indica o atendimento à necessidade de ser pessoa: a menção do nome, as intenções por ela e pelos que ficam, a preocupação com sua vida póstuma, a busca de integração da morte no ciclo da vida que continua. E ser pessoa passa pela corporeidade também, como reconhecer um corpo e nele tocar, abraçar e acolher corpos que sofrem pela dor do luto.

Junto a este reconhecimento, vem a necessidade de amor, tanto de receber amor e ser tratado com amor, respeito e dignidade, mas também a necessidade de poder expressar o amor. Esta necessidade é realçada, sobretudo, quando há riscos de isolamento dos adoecidos, gerando medo de solidão, de ser abandonado, de não ser bem cuidado, de despersonalização diante da enfermidade, muitas vezes considerada o foco principal dos cuidados de saúde e não o paciente em sua totalidade como ser humano. Embora a carência que implica esta necessidade possa gerar narcisismo e atitudes queixosas e lamuriosas, não impede que o enfermo cuide de outras pessoas e a exerça desta forma. E isto pode ser caminho de amadurecimento. Muitos, nestas horas, conseguem desenvolver atitudes de receptividade diante do amor e dos cuidados das outras pessoas para consigo, assim como se dispõem a ser úteis de alguma maneira ou, ao menos, entender que não geram mais trabalho para seus cuidadores. Em termos rituais, a expressão do amor também pode se encontrar como parte da acolhida de uma comunidade de fé às pessoas que se encontram em situações de enfermidade. Assim, de maneira geral, os rituais são acolhedores das pessoas e suas dores, de seus lutos e desafios e, portanto, possuem grande valor no trabalho amoroso, tanto no sentido de favorecer a expressão do amor e da acolhida, como também na perspectiva de propiciar espaço para que as pessoas possam se expressar e apresentar suas necessidades. Desta forma, esta necessidade espiritual também pode ser trabalhada por meios rituais, ainda mais que neles o amor se traduz em gestos: como um abraço, um toque...

Por fim, temos a necessidade espiritual de integração. Uma das necessidades que indica com mais veemência a importância da espiritualidade nos cuidados paliativos, pois é esta dimensão humana a responsável por integrar as demais dimensões, como a biológica, a social, a psicológica e a existencial. Isto porque a espiritualidade aponta para a comunhão na diversidade e para o valor da diversidade, que não apaga a unidade, mas antes a constitui, favorecendo que haja comunicação elementos diversos e distintos.

Em termos de ritualística, esta também possui um caráter integrador, pois são funções dos ritos manter a cultura integrada e estabelecer ligações com o passado dos indivíduos envolvidos, para que eles possam “reviver determinadas experiências já vividas por seus antepassados” (DIAS, 2010,

p. 72). Assim, nos ritos ao redor do morrer pode-se viver certa integração entre as pessoas e a integração delas em uma tradição, uma comunidade de fé e crença, que adere aos mesmos gestos transmitidos por sua tradição e partilham da mesma fé (embora a vivenciem de formas diversas).

Desta forma, como afirma Howard C. Raether (1993, p. 208-211), os rituais fúnebres possuem função terapêutica, favorecendo a manifestação direta das próprias expressões corporais e emocionais, a comunicação e a partilha. Também permitem uma “terapia da atividade”, pois promovem rotinas que tiram as pessoas enlutadas da imobilidade: há que se arrumar para participar do funeral, receber pessoas, cuidar de seu bem-estar, do ambiente, etc., assim como possuem uma estética, pelo conforto que se quer nos ambientes, das coroas de flores, da beleza da cerimônia e da memória da pessoa falecida. Tudo isto propicia um trabalho sobre o olhar e o ver, ao mesmo tempo em que se trabalha a culpa e o sofrimento, uma vez que o sentir-se culpado por atitudes ante a pessoa falecida podem vir à memória.

Considerações finais

Este artigo procurou percorrer uma reflexão, iniciando com a discussão sobre o mito e o rito, indicando sua importância simbólica na vida humana, capaz de lhe conferir sentido e lhe propiciar conexão consigo e com uma coletividade. Em seguida, discutiu-se sobre os ritos ao redor do morrer e sua importância para os que passam por adoecimentos vários. E pode-se verificar seus significados sociais, psicológicos, religiosos e teológicos. Porém, para além destas suas significâncias, quis-se ir adiante, para pensá-los em seus significados em termos dos cuidados espirituais.

Os processos de proximidade da morte podem ser momentos em que as pessoas podem experimentar a vivência de novos valores descobertos a partir da situação vivida, que implicará em experimentar sua vulnerabilidade e fragilidade. Por sua vez, os rituais podem gerar a sensação de se estar vivo ao praticá-los. E como seres que estão vivendo, experienciam etapas na ordem processual dos rituais. Etapas de consciência acerca de si, de seus limites, de suas dores, das necessidades de perdão e de deixar ir, das amizades e amores...

Igualmente, os rituais podem propiciar estados pessoais relacionados à humildade, alegria e confiança, que nasce do compartilhar sentimentos, angústias, confidências. Estados que geram uma condição de “pedintes”, de ver-se implorando por força e capacidade de superar as perdas, ao mesmo tempo em que abre possibilidades de reconhecer-se capaz de receptividade e acolhida de novidades inusitadas, ou seja, do mistério que a tudo habita. Estados que passam por corpos que afirmam sua capacidade de solidariedade pela presença, pelo toque, pela palavra e pela escuta do outro, companheiro de enfrentamentos da vulnerabilidade da condição humana e, simultaneamente, da busca de transcendência e superação por meio da identificação e vivência de tradições que são coletivas e que possuem uma história construída por gerações e que não deve ser perdida.

Ao mesmo tempo, com tudo isto, os rituais também apontam para certa solidão que acompanha cada ser humano. Em meio a tanta gente, vive-se a própria dor e luto de forma singular e pessoal, em uma dimensão inacessível a outras pessoas, por mais próximas que sejam ou se façam. Há um silêncio a ser respeitado, cultivado e reverenciado. Não por falta de palavras, mas por respeito a esta dimensão íntima, solitária e secreta. E testemunhar o movimento silencioso que acontece na vida das pessoas é uma dádiva.

Referências

BERMEJO, J. C. *Acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*. Santander: Sal Terrae, 2009.

CAMPBELL, J. 1988. 1 vídeo (56:18 min). *The power of myth*. Ep. 2: ‘The message of Myth’. Publicado pelo canal Kino Lorber. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Aee5DJ9DSwU>. Acesso em: 09 de novembro de 2022.

COMTE-SPONVILLE, A. *O espírito do ateísmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CORBÍ, M. *Para uma espiritualidade leiga*. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa*. Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

CUNHA, V. *A morte do outro: Mudança e diversidade nas atitudes perante a morte*.

Sociologia, Problemas e Práticas. n. 31, p. 103-128, 1999.

DALAI LAMA. *Dalai Lama: minha autobiografia espiritual*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

DIAS, P. R. C. Ritos e rituais – a vida, morte e marcas corporais: a importância desses símbolos para a sociedade. *Vidya*, v. 29, n. 2, p. 71-86, jul./dez., 2009 - Santa Maria, 2010.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

GENNEP, A. van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

IRION, P. E. *The funeral and the mourners*. New York: Abingdon Press, 1954.

MARDONES, J. M. *O retorno do mito. A racionalidade mito-simbólica*. Coimbra: Almedina, 2005.

MARIANO, A. V. B. O. A natureza poética da espiritualidade não religiosa: Um olhar a partir de Jean Paul Sartre. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 777-804, jul./set. 2014.

MESLIN, M. *A experiência humana do divino*. Fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes, 1992.

MISELIS, J. R. S. *La Memoria de la Madre Tierra: Relato de Nana Ologwadule y de Génesis 1-2:15*. Dissertação de Mestrado. Maestría en Estudios Teológicos Interdisciplinarios para la Misión Integral. Panamá, 2021.

NASCIMENTO, A. Rituais. In: CUNHA, M.; NOVAES, A. (orgs.). *Dicionário brasileiro de comunicação e religiões*. São Paulo: Unaspress, 2021.

RAETHER, H. C. Rituals, beliefs, and grief. In: DOKA, K. J.; MORGAN, J. D. (eds). *Death and spirituality*. New York: Baywood Publishing Company, 1993, p. 207-215.

RICOEUR, P. *Finitude et culpabilité*. La symbolique du mal II. Paris: Aubier; Éditions Montaigne, 1960.

RICOEUR, P. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1976.

RIES, J. *Mito e rito: As constantes do sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2020.

ROSÁRIO, C. C. O mito no cinema: algumas possibilidades interpretativas. *Teias*: Rio de Janeiro, ano 8, n. 14-15, jan/dez 2007. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/24015>. Acesso em: 12/08/2020.

SAMPAIO, D. S. O que as religiões afro-brasileiras podem ensinar às ciências da religião? Um olhar para a cosmopercepção, a episteme e as perspectivas para a descolonização em diálogo com o princípio pluralista. In: RIBEIRO, C. de O. (org.).

Princípio pluralista e decolonialidade. São Paulo: Editora Recriar, 2022, p. 159-174.

SAPORETTI, L. A. Espiritualidade em cuidados paliativos. In: SANTOS, F. S. (org.). *Cuidados paliativos: discutindo a vida, a morte e o morrer*. São Paulo: Atheneu, 2009. p. 269-281.

SOBRINO, J. *Espiritualidade da libertação*. Estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992.

SOUZA, C. F. B. Espiritualidade e bioética. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 123-145, jan./jun. 2013.

SOUZA, C. F. B. O cuidado espiritual e sua importância no paliativismo. In: CORRADI-PERINI, C.; ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, W. *Biohcs: bioética e tanatologia*. Curitiba: CRV, 2020a, p. 121-146.

SOUZA, C. F. B. Perscrutando sentidos: manifestações de necessidades espirituais em pacientes / famílias sob cuidados paliativos. In: LEMOS, C. T.; MARTINS FILHO, J. R. F. (org.). *Religião, espiritualidade e saúde: os sentidos do viver e do morrer*. Belo Horizonte: Senso, 2020b, p. 113-131.

SOUZA, C. F. B.; PANASIEWICZ, R. Religião e espiritualidade: pluralismos, sentidos e cuidados paliativos. In: CORRADI-PERINI, C.; SALGADO, R. de C. F.; SOUZA, W. *BIOHCS: bioética e espiritualidade*. Curitiba: CRV, 2021, p. 17-43.

SOUZA, C. F. B. Espiritualidade na perspectiva das ciências da religião. *Revista Senso*. Belo Horizonte, 14 de março de 2022. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/ciencias-da-religiao/espiritualidade-na-perspectiva-das-ciencias-da-religiao/>. Acesso em: 02/11/2022.

SOUZA, C. P.; SOUZA, A. M. Rituais Fúnebres no Processo do Luto: Significados e Funções. *Psic.: Teor. e Pesq.*, v. 35, Brasília, 2019.

TEIXEIRA, A.; DUQUE, J. M.; RODRIGUES, L. M. Rito/ritual. In: USARSKI, F.; TEIXEIRA, A.; PASSOS, J. D. *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022, p. 796-805.

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

TONIOL, R.; MENEZES, R. (orgs). *Religião e materialidades*. Novos horizontes empíricos e desafios teóricos. Rio de Janeiro: Papéis selvagens edições, 2021.

TURNER, V. W. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

RECEBIDO: 22/11/2022
APROVADO: 06/12/2022

RECEIVED: 11/22/2022
APPROVED: 12/06/2022