



Copyright © Paulus 2005

Direção editorial Paulo Bazaglia
Produção editorial AGWM Artes Gráficas
Projeto gráfico e capa Walter Mazzuchelli
Imagem da capa Ricardo Azevedo, extraída do livro *Contos de enganar a morte*, Ática, 2003.
Impressão e acabamento PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reflexões sobre a morte no Brasil / Marcos Fleury de Oliveira e Marcos H. P. Callia (orgs.). – São Paulo : Paulus, 2005. – (Moiará)

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 85-349-2434-1

1. Costumes relacionados ao luto. 2. Funerais – Ritos e cerimônias. 3. Luto – Aspectos psicológicos. 4. Mitologia grega. 5. Morte – Aspectos simbólicos. 6. Psicologia junguiana. 7. Vida. I. Oliveira, Marcos Fleury de. II. Callia, Marcos H. P. III. Série.

05-7175

CDD-306.9

Índices para catálogo sistemático:

1. Morte : Aspectos culturais : Sociologia

306.9

© PAULUS – 2005

Rua Francisco Cruz, 229

04117-091 – São Paulo (Brasil)

Tel.: (11) 5084-3066 – Fax: (11) 5579-3627

www.paulus.com.br

editorial@paulus.com.br

ISBN 85-349-2434-1

Sumário

- 7 Introdução**
Apresentando a morte
Marcos H. P. Callia
- 17 Capítulo 1**
A morte e o sentido da vida em certos mitos gregos antigos
Maria Cecília L. G. dos Reis
- 55 Capítulo 2**
Os mortos vivos: uma leitura teológica
Enio José da Costa Brito
- 73 Capítulo 3**
Anotações do meu caderno de campo sobre a cultura funerária no Brasil
José de Souza Martins
- 93 Capítulo 4**
Territórios de cidade, territórios de morte: urbanização e atitudes funebres na América Portuguesa
Renato Cyrmbalista
- 127 Capítulo 5**
Representações sobre a vida e a morte nas religiões afro-brasileiras
Vagner Gonçalves da Silva
- 135 Capítulo 6**
A morte como companheira
Roberto Gambini
- 147 Capítulo 7**
Os sonhos e a morte na vida de Jung
Marcos Fleury de Oliveira
- 161 Capítulo 8**
Melancolia, poesia e morte
Marcia Moura Coelho
- 175 Capítulo 9**
Eu e Tu: quando o Tu desaparece
Liliana Liviano Wahba
- 185 Capítulo 10**
A imaginação ativa com o morto na elaboração do luto patológico
Carlos Amadeu Botelho Byington

5

REPRESENTAÇÕES SOBRE A VIDA E A MORTE NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Vagner Gonçalves da Silva

Jicialmente, gostaria de agradecer a oportunidade, dada pela comissão organizadora deste evento, de estar aqui e dizer também do misto de prazer e ansiedade com que aceitei esse desafio de falar sobre um tema que é tão amplo: a concepção de vida e morte nas religiões afro-brasileiras.

Primeiro, porque a expressão “religiões afro-brasileiras” engloba uma quantidade muito grande de denominações religiosas: o candomblé, a umbanda, o tambor-de-mina, o batuque, o xangô, apenas para ficarmos em algumas delas, sem contar as denominações que muito influenciaram o campo das religiões afro-brasileiras, como o catolicismo popular e o kardecismo. Segundo, porque os conceitos de vida e morte abrangem um conjunto tão vasto de valores e idéias que não seria possível tratá-lo adequadamente sem referências aos sistemas de crença religiosa que lhe dão suporte.

...de uma perspectiva etnográfica, a religiosidade afro-brasileira é um fenômeno complexo, que envolve aspectos culturais, sociais, econômicos, políticos e religiosos. O estudo das religiões afro-brasileiras é, portanto, uma tarefa multidisciplinar, que exige o diálogo entre diferentes áreas do conhecimento. A presente pesquisa busca contribuir para esse diálogo, ao analisar as representações sobre a vida e a morte nas religiões afro-brasileiras, sob o ponto de vista da etnografia. O objetivo principal é compreender como essas representações são construídas e utilizadas pelos praticantes dessas religiões, em diferentes contextos sociais e culturais. Para isso, foram realizadas entrevistas em profundidade com dez sujeitos, membros de sete diferentes religiões afro-brasileiras, em duas cidades do interior do Rio de Janeiro. Os dados foram analisados sob a perspectiva da etnografia interpretativa, seguindo os princípios estabelecidos por Geertz (1982). O resultado da pesquisa aponta para a importância dessas representações na construção da identidade dos praticantes e na regulação de suas condutas. Além disso, destaca-se a influência das tradições africanas na formação dessas representações, bem como a sua adaptação ao contexto brasileiro.

Chegamos ao ponto. De alguma forma, essas pesquisas fragmentares, que resultam em uma narrativa fragmentada, e o tempo histórico, revelam que o tempo das cidades é construído — entre outras coisas — pela dimensão da representatividade. A fonte vença as estruturas das cidades dos mortos, espelhasdas e comunicadas com as cidades dos vivos, ao que parece trazer consigo

Não tenho, portanto, nenhuma pretensão de abordar todas essas variações religiosas. Tratarei de alguns modelos mais específicos e por meio deles tentarei indicar algumas recorrências e continuidades que, *grasso modo*, podem ser identificadas, embora saibamos que as rupturas dentro desse contínuo são muito grandes.

Para falar da morte e de suas várias concepções nas religiões afro-brasileiras teríamos de pensar como essas noções dialogam em primeiro lugar com as concepções de vida, e isso certamente nos conduziria a duas concepções fundamentais no sistema afro-brasileiro: as noções de pessoa e de corpo.

Nas religiões afro-brasileiras, ainda que identifiquemos uma noção de individualidade associada à pessoa, que coincide com os limites do seu corpo, não podemos esquecer que esse corpo é constantemente “reinventado” por uma série de rituais que visam desalojar esse indivíduo da centralidade do corpo que ocupa. Existe, por exemplo, nesse corpo um Eu, representado pelo indivíduo, mas esse Eu é apenas uma parte de conjunto de “sujeitos” (entidades espírituais) que são chamados, invocados ou “assentados” por ocasião dos ritos de iniciação e suas renovações.

Selecionarei algumas características desses ritos de iniciação no candomblé como exemplos da construção dessa pessoa nas religiões afro-brasileiras.

Na iniciação, a pessoa passa por uma reclusão da sociedade. É o momento em que ela se separa do mundo vivido até então. É um rito de passagem no qual se pretende estabelecer uma ruptura da identidade anterior da pessoa para que uma nova identidade seja agregada, associada a um conjunto de valores, símbolos, percepções de mundo etc.

Então, existe de imediato essa concepção de que para se iniciar uma nova vida é preciso “morrer” em uma vida anterior. Esse simbolismo é assinalado por um rito chamado “bolar”, no qual o neófito deve dançar ao som dos

atabaques até um determinado momento, quando se canta para o seu orixá, e ele então sofre um desmaio ritual. Esse momento representa sua “morte” para a vida anterior. A pessoa é coberta por um pano branco e, em decúbito dorsal, é levada para o quarto reservado às iniciações chamado “roncô” ou “camarinha”. A posição do corpo assinala um simbolismo de vida/morte, pois é tabu levar a pessoa com a barriga para cima, posição que denotaria a morte “de fato” do corpo nos ritos fúnebres. O roncô, por sua vez, pode ser pensado metaforicamente como o útero no qual essa vida nova será gerada. A pessoa ficará nele recolhida por vários dias e passará por uma série de novos aprendizados. Ela dormirá numa esteira sob a qual foram colocadas as folhas que representam o seu orixá, aprenderá a dançar, rezar, invocar e saudar seus deuses particulares e os da comunidade.

Durante esse período a pessoa recebe os primeiros símbolos no corpo, culminando no orô, momento em que tem o cabelo raspado, recebe o sacrifício animal e são feitas incisões em algumas partes do corpo, como na cabeça, por onde se acredita que o orixá penetre no momento da incorporação. Incisões são feitas ainda nos ombros, porque na concepção religiosa do corpo os braços representam a descendência da pessoa; nos pés, porque as pernas representam a ancestralidade; e na língua, para que o orixá possa falar usando a voz de seu filho.

Esse simbolismo é muito importante porque o nascer da pessoa religiosa coincide com o “assentamento” do seu orixá, ou seja, o “nascimento” deste para a vida terrena. O assentamento do orixá, chamado de *ibá*, é formado por um conjunto de símbolos religiosos feitos com apetrechos de barro, louça, ferros etc., que representam seu “corpo material” na terra. Tal como o corpo do neófito, esses elementos também são purificados por meio de banhos com infusões de folhas maceradas. Ocorre então uma comunhão entre o corpo do indivíduo, que recebe um ente

espiritual, e a representação material do orixá (o ibã), possibilitada pelo sangue animal que cai sobre a cabeça do iniciado e sobre o assentamento da divindade. Nesse sentido, os reinos animal, vegetal e mineral entram em contato, recuperando a unidade dada pela presença do sagrado ou do divino que os une.

Para que o orixá possa incorporar, é preciso, entretanto, que a cabeça da pessoa – o ori – permita isso. Existe uma concepção no candomblé de tradição nagô de que o corpo humano é formado basicamente por uma cabeça, sede do destino pessoal – o ará –, que é o tronco propriamente dito – o emi –, que é o sopro divino e o orixá individual.

Segundo um mito iorubá da criação do mundo, Olodumaré, que é o ser supremo, encarrega seus oleiros de construir o corpo dos homens, e coube a Ajalá fazer a cabeça deles do barro. Esse corpo posteriormente é insuflado pelo sopro divino, que lhes dá ânimo. Qualquer semelhança com a história bíblica não é mera coincidência se pensamos em termos estruturais as várias versões desse mito existentes em diferentes tradições culturais.

Enfim, ao moldar as cabeças, esse oleiro recolhe partes da natureza e as coloca dentro da cabeça do indivíduo. Então, rios, ar, água, mar, árvores, montanhas, arco-íris etc. são elementos da natureza que podem ser escolhidos aleatoriamente e colocados dentro da cabeça das pessoas. Como a cada elemento desse está associado um orixá, a pessoa acaba tendo em sua estrutura física parcelas da imanência dos orixás, ou seja, se ela for feita de água do mar, ela é de (ou pertence a) Iemanjá; se for de água dos rios, é filha de Oxum; das matas, de Oxóssi; do arco-íris, de Oxumaré; do ar, de Oxalá, e assim por diante.

Entretanto, quando a pessoa ou o ori deixa esse espaço paralelo (orun) e chega à terra (aiyé), geralmente esquece as escolhas que foram feitas anteriormente. A consulta ao jogo de búzios permite a revelação da constituição da

cabeça mítica do consulente para descobrir do que ela foi feita e qual a melhor maneira de propiciar benéficamente seu destino na terra em termos de saúde, riqueza, felicidade etc.

Os ritos de iniciação, por sua vez, visam reunir essa totalidade que as pessoas perdem quando nascem na terra. Entretanto, para que o orixá se adentre na pessoa é preciso que o próprio ori dela permita isso. Na iniciação, ao mesmo tempo em que se revela a natureza imanente dos indivíduos, há, portanto, uma reorganização da noção de pessoa. Primeiro, o iniciado glorifica o seu ori, o seu Eu, e posteriormente recebe neste o orixá. Após a iniciação, por ocasião dos ritos de renovação desse ritual (chamados de obrigação de um ano, três, sete anos etc.), ela receberá outros orixás que compõem seu panteão pessoal ou seu “enredo de santo”. O curioso é que em cada uma dessas obrigações novas parcelas vão sendo acrescentadas a essa noção de pessoa em progresso, em construção. Na obrigação de um ano a pessoa pode receber seu segundo orixá e o caboclo, caso o terreiro em que foi iniciada cultue essa entidade. Na obrigação de três anos ela pode fazer seu terceiro orixá, e assim por diante. O enredo do santo é, portanto, a construção dessa pessoa mítica.

A pessoa que é construída com base nesses rituais dá ao indivíduo uma noção de que ele habita o seu corpo “compartilhando-o” com outras “entidades”. O corpo não pertence ao indivíduo apenas; não há uma idéia de individualidade, no sentido moderno do termo. O corpo é um lugar de reunião de princípios que são de ordens diversas. Até a sombra que o corpo produz pode ser um elemento na composição dessa noção de pessoa. Em certas tradições iorubás, por exemplo, evita-se pisar a sombra das pessoas, pois isso é considerado extremamente mal-educado, deslegante, e uma ofensa muito grande, assim como ofender a sombra de um antepassado.

A sombra é divina exatamente porque representa o corpo que está em pé, quer dizer, os mortos, aqueles que estão na posição horizontal, já não produzem sombra. Então a sombra denota que existe um corpo que ocupa espaço e está alentado pela vida. As características dessa noção de pessoa são importantíssimas porque regem a vida dos indivíduos que são iniciados dessa maneira.

A morte representa nas religiões afro-brasileiras o momento em que essa unidade é desfeita, pois o corpo como espaço de encontro já não possui o emi, o sopro vital. É preciso, portanto, separar as partes que foram unidas pela iniciação num ritual simetricamente inverso a este, chamado “axexê”. Esse rito fúnebre consiste basicamente em “libertar” o orixá daquele corpo e “despachar” seus apetrechos. O espírito do morto, agora chamado de egum, também deve ser despachado, pois sua presença entre os vivos poderia trazer-lhes infortúnios.

Para dar uma idéia desse rito apresentarei um vídeo com a seleção de alguns trechos de um ritual de axexê. Esses trechos apresentam as danças feitas no barracão do terreiro, consistindo, portanto, a parte pública do axexê. Tal como na iniciação, no axexê há cerimônias secretas e outras em que a comunidade e convidados podem participar. Ele mostra algumas dimensões importantes da percepção desses símbolos que acabei de mencionar.

Nas religiões afro-brasileiras não há muitas elaborações sobre o destino dos mortos ou eguns. Quando estes foram em vida grandes cultuadores de orixás, seus espíritos podem ser assentados como antepassados ou ancestrais divinizados. Nesse caso eles são chamados de “egungun” e reverenciados na condição de Babá (pai). Os terreiros de egungun se diferenciavam dos de orixá por causa do antagônico que há entre as concepções relativas a essas entidades. Na verdade, no Brasil o culto aos egunguns é muito restrito e se concentra em alguns poucos terreiros situados

na ilha de Itaparica, no litoral baiano. Neles, somente os orixás que têm alguma relação com a morte são reverenciados, como Exu, Obaluaíê, Nana e Iansã. Da mesma forma, um terreiro de orixá pode ter assentamento de egum, mas sempre de forma muito reservada e distante dos assentamentos dos orixás.

Nas denominações afro-brasileiras que sofreram maior influência do catolicismo e do espiritismo kardecista, como a umbanda, encontramos idéias sobre a morte muito mais tributárias dessas religiões. Assim, mesmo que o indivíduo tenha participado de uma comunidade de terreiro, por ocasião de sua morte os ritos fúnebres católicos acabam sendo realizados, seja por causa dos costumes do próprio terreiro, seja em virtude da influência da família do morto que nem sempre pertence ao terreiro.

Para terminar, eu diria que as percepções da morte nas religiões afro-brasileiras, embora sejam variadas, possuem uma idéia comum que é diferente da percepção ocidental cristã, na qual há uma natureza divina (alma) presa ao corpo que será julgada de acordo com suas ações na terra. Nas religiões afros, sobretudo no candomblé, há uma concepção de que a vida é sempre uma questão de contexto, quer dizer, os indivíduos são “construídos” como pessoas múltiplas por meio dos ritos unificadores da iniciação e são “desconstruídos” por meio dos ritos “desagregadores” do axexê. A morte não é o fim da construção em si, mas o momento em que uma determinada construção se desfaz com a falência do corpo e com o retorno daquelas partes à sua origem mítica. Essa percepção reforça a idéia de construção continuada do sistema que nunca morre em si. Morrem os arranjos que o sistema produz ao longo do tempo. Por isso, deuses, homens e animais são elementos que dependem desse contexto ritual para se aproximarem ou se distanciarem. A morte não é vista, assim, como o fim da possibilidade de construção da vida, mas o fim da vida de

uma construção específica. E extrair o máximo de alegria e prazer dessa unidade efêmera que se faz no corpo e nele se desfaz não é um objetivo ou esperança postergada para uma vida eterna no futuro, mas uma conquista que se quer aqui e agora.

B

A MORTE COMO COMPANHEIRA

Roberto Gambini

Minha tarefa constante e primordial, no campo da reflexão, tem sido há décadas a tentativa de promover algum tipo de casamento entre as ciências sociais e a psicologia analítica. Trata-se fundamentalmente de uma busca teórica e metodológica que torne compatíveis e mutuamente referentes o ponto de vista extrovertido das primeiras e o introvertido da última. O que se tem em mãos ao final são as duas faces da mesma moeda, num dado momento desdobradas e em outro unificadas, como verso e reverso do mesmo fragmento de realidade que se pretenda estudar. Sendo ambos, o objeto interno e o externo, já suficientemente complicados para que deles se ocupem as respectivas ciências, é preciso muita ousadia, rigor, método e autocrítica para exercer o tipo de leitura transdisciplinar dos fenômenos psíquicos e culturais que aqui proponho. Oxalá esse exercício de utilizar a psicologia