

**A MORTE E O CULTO AOS ANCESTRAIS
NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**
*DEATH AND ANCESTOR WORSHIP IN
AFRICAN-BRAZILIANS RELIGIONS*

Luís Cláudio Cardoso Bandeira

Mestre e doutorando em História Social – PUC – SP

lclaudiobandeira@yahoo.com.br

Resumo:

O presente artigo, dentro da perspectiva dos Estudos Culturais, tem como ponto de partida, investigar, examinar e desenvolver algumas interpretações sobre a morte e seus mecanismos rituais presentes nas religiões afro-brasileiras, particularmente o Candomblé nas nações Iorubá, Fon e Bantu. Questionamentos acerca da origem ou criação da morte, bem como dos rituais funerários dedicados aos mortos, denominados de Axexê, Sirrum e Mukundu, se fazem presentes, recorrendo-se para isso aos *itans*; assim como a concepção de mundo, cosmovisão presente nos mesmos e a atualização destes pelo povo-de-santo que com cantos, danças, comidas e bebidas, celebram um ciclo religioso e vital que inicia-se no Borí, complementa-se com a feitura, tem continuidade com as obrigações temporais e fechando com o axexê o ciclo da vida das pessoas.

Palavras-chave: Vida e morte, Candomblé, Axexê, Ará-orum, Egum.

Abstract:

This article, from the perspective of Cultural Studies, has as its starting point, investigate, examine and develop some interpretations of death rituals and their mechanisms present in the African-Brazilian religions, particularly the Candomblé, in nations Yoruba, Fon and Bantu. Questions about the origin or creation of death as well as funeral rituals dedicated to the dead, called Axexê, and Sirrum Mukundu, are present, resorting to this to Itans, as well as the design world, this worldview and the same Update of the people of the saint that with singing, dancing, food and drink, and celebrate a religious cycle vital that starts at Bori, complemented by the making, is continuous with the temporal duties and closing with the Axexê cycle of life of people

Key-words: Life and Death, Candomblé, Axexê, Ará-orum, Egum.

Em nossa sociedade, a morte e o medo da mesma faz parte do cotidiano das pessoas. Elas fazem de tudo para aumentar seus anos de vida, no entanto, nesta mesma sociedade, reina uma cultura de morte: o aumento da indústria bélica, o tráfico de drogas, a violência desenfreada e o desrespeito ecológico.

Na presente comunicação, pretende-se examinar e desenvolver algumas interpretações sobre a concepção de morte e seus mecanismos rituais presentes nas religiões afro-brasileiras. Na cultura africana, o morrer com idade avançada e ter um funeral digno, com muita festa, são sinônimos de uma boa morte. Para os povos Iorubá, Fon, Bantu, assim como para outras nações africanas, a morte em si não é o fim, mas um momento de vivo contentamento, pois é o momento de encontro da pessoa com seus ancestrais.

Diferentes culturas e sociedades possuem concepções próprias do tempo, dos fatos acontecidos, do transcurso da vida e da morte. As sociedades de cultura mítica têm uma noção de tempo circular, acreditando que a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu num passado remoto narrado pelo mito¹. As religiões afro-brasileiras, constituídas a partir de tradições africanas, tem uma noção de tempo ligada à noção de vida e morte.

Os adeptos das religiões afro-brasileiras, o chamado povo-de-santo², dos mais variados segmentos ou nações: Ketu, Angola, Efon, Ijexá, Jeje, Nagô-Vodum, Congo, Caboclo, Umbanda, entre outros, partilham de crenças, práticas, rituais e visões de mundo, que incluem concepções de vida e morte.

No entanto, quando falamos em morte, um questionamento nos vem: a morte sempre existiu ou foi criada? Qual a origem da morte nas religiões afro-brasileiras? Para responder a estes questionamentos recorreremos aos *itans*. Itan é o termo yorubá para o conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros componentes culturais dos yorubás, esses são passados oralmente de geração em geração.

Conforme nos conta Prandi (2001), ouçamos com atenção:

¹ Segundo Marilena Chauí, “mito deve ser compreendido no seu aspecto etimológico da palavra grega *Mythos*, isto é, uma narração pública de efeitos lendários, mas também no sentido antropológico, no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade” (2004, p. 09)

² A expressão Povo-de-Santo tem sentido sócio-antropológico, relacionando-se ao debate sobre a identidade. A expressão aparece como reafirmação identitária, seja em termos de auto-declaração de adeptos das religiões denominadas afrodescendentes, seja em termos de exprimir representações sociais construídas sobre esses segmentos presentes no imaginário. Significa uma rede humana, que funciona em forma de família, com o objetivo de afirmar um espaço de referencia espiritual e social para os mais variados segmentos populacionais adeptos das religiões afro-brasileiras.

Obatalá cria Iku, a Morte

Quando o mundo foi criado,
 coube a Obatalá a criação do homem.
 O homem foi criado e povoou a Terra.
 Cada natureza da Terra, cada mistério e segredo,
 foi tudo governado pelos orixás.
 Com atenção e oferenda aos orixás,
 tudo o homem conquistava.
 Mas os seres humanos começaram a se imaginar
 com os poderes que eram próprios dos orixás.
 Os homens deixaram de alimentar as divindades.
 Os homens, imortais que eram,
 pensavam em si mesmos como deuses.
 Não precisavam de outros deuses.

Cansado dos desmandos dos humanos,
 a quem criara na origem do mundo,
 Obatalá decidiu viver com os orixás no espaço sagrado
 que fica entre o Aiê, a Terra, e o Orum, o Céu.
 E Obatalá decidiu que os homens deveriam morrer;
 Cada um num certo tempo, numa certa hora.
 Então Obatalá criou Iku, a Morte.
 E a encarregou de fazer morrer todos os humanos.
 Obatalá impôs, contudo, à morte Iku uma condição:
 só Olodumare podia decidir a hora de morrer de cada homem.
 A Morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer.
 O mistério maior pertence exclusivamente a Olorum.

Como podemos ver, Ikú é uma entidade dotada de significado próprio e específico, tem seu *ihùwasé*, isto é, existência e natureza próprias. É um ebóra pertencente ao grupo de guerreiros do orum, considerado um *irunmolé-filho*. Divindade masculina, não fica num lugar fixo, mas roda em torno do mundo para realizar o seu trabalho, ajudando a manter o equilíbrio da natureza.

Nos *itans*, Ikú é filho de Odudua com Obatalá, tendo existência e axé independentes. É considerada uma divindade dúbia, estando ligada ao fim da existência e também à criação, pois forneceu a Obatalá a lama que usou para a confecção de novos moradores do Aiyê. É a única divindade que um dia “tomará” posse da cabeça de todos os seres humanos, carregando na mão direita o *kumón*, um poderoso e perigoso cetro, fabricada em metal, ferramenta indispensável e auxiliar no cumprimento de suas funções. (KILEUY e OXAGUIÃ, 2009).

Ikú: palavra da língua yorubá que significa morte, identificado no jogo do merindilogum³ pelo Odu *Owarin*; foi permitido e abençoado por Olodumaré a conduzir o ciclo da criação. Designada a vir todos os dias ao Aiyê escolher os homens e mulheres a ser conduzidos ao Orun, retirando o *Emi* (sopro da vida), condição imposta para a renovação da existência. Sua celebração ritual no *axexê* comemora a volta do homem ao todo primordial, reafirmando o grande mistério e possibilitando outras vidas. Outro questionamento surge após ouvirmos acerca da criação da morte. O que é *Axexê*? Qual a origem dos rituais funerários dedicados aos mortos e qual a concepção de mundo, cosmovisão presente nos mesmos? Como o povo-de-santo compreende a morte e celebram o *axexê* atualmente?

Conforme nos conta Prandi (2001), ouçamos com atenção:

Oiá inventa o rito funerário do Axexê

Vivia em terras de Queto um caçador chamado Odulecê.
 Era o líder de todos os caçadores.
 Ele tomou por sua filha uma menina nascida em Irá,
 que por seus modos espertos e ligeiros era conhecida por Oiá.
 Oiá tornou-se logo a predileta do velho caçador,
 conquistando um lugar de destaque naquele povo.
 Mas um dia a morte levou Odulecê, deixando Oiá muito triste.
 A jovem pensou numa forma de homenagear o seu pai adotivo.
 Reuniu todos os instrumentos de caça de Odulecê
 e enrolou-os num pano.
 Também preparou todas as iguarias que ele tanto gostava de saborear.
 Dançou e cantou por sete dias,
 espalhando por toda parte, com seu vento, o seu canto,
 fazendo com que se reunissem no local todos os caçadores da terra.
 Na sétima noite, acompanhada dos caçadores,
 Oiá embrenhou-se mata adentro
 e depositou ao pé de uma árvore sagrada
 os pertences de Odulecê.

Olorum, que tudo via,
 emocionou-se com o gesto de Oiá
 e deu-lhe o poder de ser a guia dos mortos no caminho do Orum.
 Transformou Odulecê em Orixá
 e Oiá na mãe dos espaços dos espíritos.
 Desde então todo mundo que morre
 tem seu espírito levado ao Orum por Oiá.

³ Merindilogum, também chamado dilogum, significa 16, é um método divinatório utilizado por babaláwo, babalorixás e yalorixás que conta com 16 búzios. Este é diferente do jogo de búzios.

Antes, porém, deve ser homenageado por seus entes queridos,
 Numa festa com comidas, cantos e danças.
 Nasceu assim o funerário ritual do axexê.

Como podemos observar, o ritual do axexê teve início com Oiá e tem continuidade até os dias atuais nas comunidades-de-santo afro-brasileiras, especialmente no Candomblé, com características específicas. Esse ritual é denominado de axexê na nação Iorubá, de *Sirum* pelo povo Fon e de *Mukundu* ou *Ntambi* pela nação bantu.

No momento da morte, o iniciado, agora denominado ará-orum⁴, mesmo comandado por Ikú, por um curto período de tempo, contará com a ajuda de alguns orixás e voduns que se mesclam com a morte e com a terra, como Oiá, Nanã, Euwá, Obaluaiê, Exu Burucu, Orixalá, a fim de que possa melhor compreender sua nova existência. Cabendo a Euwá, que com seu saber e conhecimento de fórmulas especiais, ajudar o Egum a fazer sua transposição do Aiyê para o Orum com tranquilidade.

Segundo Santos (1984), existem representações, mecanismos e rituais, que estão relacionados como nascimento e a individuação dos elementos que asseguram a realização pessoal. Neste momento analisamos a passagem dos seres humanos do aiyê para o orum, passagem essa que significa uma nova transformação dos elementos relacionados com a diferenciação da matéria. Esta passagem é marcada por ritos complexos: aqueles que correspondentes aos funerais propriamente ditos, isto é, os concernentes à manipulação dos elementos-símbolos ou espirituais.

O Ritual do Axexê no Candomblé

Os atos sagrados são realizados logo após a morte do iniciado, podendo ser descritos em três momentos distintos:

Num primeiro momento, o ritual possibilita desfazer o que tinha sido realizado na *feitura de santo*, cortando os elos religiosos, para libertá-los das suas ligações com a aiyê. A yalorixá ou babalorixá, com uma navalha, raspa o topo do crânio do falecido retirando o Oxu, assim como todos os pós utilizados na sua iniciação, em seguida é quebrado um ovo e oferecido um Obi, que é pintado com *efun*,

⁴ O recém-falecido e denominado de ará-orum, traduzido como “habitante do orum, do além” na nação Iorubá, e na nação Bantu de vumbi ou vumbe.

wáji e ossun, colocando-se um novo oxu. Um pombo é sacrificado e seu sangue é recolhido, sendo parte do mesmo e dos objetos utilizados enrolados em um pano branco e colocado na sepultura do ará-orum, outra parte é recolhida e levada para o terreiro, para outros ritos litúrgicos consecutivos.

Como foi possível perceber, neste primeiro momento, temos ritos de dessacralização, no sentido de liberação do Orixá protetor do corpo da pessoa. É importante lembrar que o orí é o primeiro a chegar ao aiyê na hora do nascimento, e também o primeiro a ser tratado para voltar ao orum.

Num segundo momento, temos o axexê propriamente dito, é um momento de individualização, dando continuidade ao rompimento de vínculos sagrados, com os integrantes da casa de Candomblé, sejam estes humanos ou divinos. Todos os pertences pessoais do morto, utilizados em obrigações e sacrifícios, são reunidos, e após consulta oracular se saberá o destino a ser dado a estes. Os objetos determinados pelo jogo de búzios ou dilogum a ser entregues aos herdeiros revelados são lavados em água sagrada são entregues aos mesmos.

Os objetos a serem despachados são separados, as roupas rasgadas, os colares rompidos (dentre eles o kelê), os assentamentos quebrados e colocados em uma trouxa e entregues em um local, também determinado pelo oráculo. Essa trouxa, muitas das vezes acompanhada de um animal sacrificado é chamada de Carrego de Egum.

Segundo Crossar (2008), o processo de preparação e entrega ou o despacho do Carrego de Egum, pode sofrer variações conforme a nação em que o ará-orum fora iniciado, mas também conforme o grau iniciático ao qual pertencia o morto. Sendo importante lembrar, ou destacar, que está é a cerimônia fúnebre mínima que se dedica a qualquer iniciado no Candomblé quando morre.

Num terceiro momento, depois do carrego despachado, antes do pôr-do-sol, é realizado o ritual do arremate. Neste último dia, canta-se louvando os orixás, em seguida, costuma-se realizar ebós nos participantes e, posteriormente, empreende-se a limpeza ritual dos assentamentos das divindades e do terreiro como um todo, com a eventual participação dos orixás que por acaso tenham se manifestado em seus elegun; abrindo novamente a casa, chamando novamente todas as divindades e a vida para o Terreiro. É, portanto, a vida que volta em todo o seu esplendor após a morte que se retira.

Durante toda a liturgia, uma série de preceitos rígidos de comportamento dentro do terreiro deve ser obedecida, pois o morto está presente participando livremente, dançando, vigiando. Todos os participantes vestem brancos, pois as vestes brancas neste ritual simbolizam a verdade absoluta, morte e vida.

No início do ritual, para uma maior proteção e sinalizar ao Egum que os presentes são “filhos do terreiro”, é colocada, no braço esquerdo dos participantes, uma tira de mariô. Estas tiras, ao final de cada dia de ritual, são retiradas e agrupadas, para serem colocadas junto ao carregamento de Egum. Os homens devem estar com os pulsos envoltos em palha da costa e as mulheres com a cabeça e o pescoço cobertos. Os inúmeros preceitos observados durante todo o processo litúrgico visam, entre outras coisas, evitar melindrar o espírito que respeitosamente está sendo despedido.

No Candomblé, a morte não significa a extinção total, ou aniquilamento. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência; fazendo parte do ciclo, ao mesmo tempo religioso e vital, que possui início, meio e fim. Sabendo-se que quando ocorre a perda do *emí*, os orixás se retiram e Ikú deverá devolver a *Íyá-nlá*, a terra, a porção símbolo da matéria na qual cada indivíduo fora encarnado, em seu local de origem. Sendo que cada pessoa humana traz consigo seu *orí*, seu destino; é necessário assegurar que o eterno renascimento de um plano da existência ao outro, a imortalidade, se cumpra. Sem o ritual do axexê, isto ocorrerá, porém com maior lentidão e dificuldades para o Egum.

O iniciado, babalorixá ou yalorixá, que com sucesso completou a totalidade de seu destino, teve os rituais celebrados conforme os preceitos, transforma-se em ancestral, podendo inclusive ser invocado como *Égún*, não desaparecendo seu axé, ao contrário, passando a integrar o poderoso axé dos ancestrais do terreiro. Além dos descendentes gerados durante sua vida no aiyê, poderá também participar da formação de novos seres, nos quais se encarnará como elemento coletivo.

A vida é para ser festejada, a morte também. O morto ao ser homenageado com comidas, bebidas, cantos e danças nos rituais do Sirrum, Axexê e Mukundu ou Ntambi, por seus amigos, parentes e povo-de-santo em geral, não ficará sozinho, encontrará as divindades que o receberão e confortarão, pois a morte não é o fim, mas representa um recomeço e uma reintegração.

Bibliografia Consultada

BANDEIRA, L. C. C. *Entidades africanas em “troca de águas”*: diásporas religiosas desde o Ceará. Dissertação (Mestrado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2009.

CHAUÍ, Marilena. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Perseu Abramo, vol.1. 5ª ed., 2004.

CROSSAR, Giselle Omindarewá. *Awô, O mistério dos Orixás*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2008.

KILEU, Ode; OAGUIÃ, Vera de. *O Candomblé bem explicado*: Nações Bantu, Ioruba e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). *As Senhoras do Pássaro da noite*: Escritos sobre a Religião dos Orixás V. São Paulo: EDUSP, Axis Mundi, 1994.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*: Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1984.