

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Último Andar

Caderno de Pesquisas em Ciências da Religião

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião

2º Semestre de 2010

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Reitora Nadir Gouvêa Kfoury / PUC-SP

Último andar: cadernos de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP. – Ano 1, n. 1 (1998-) – São Paulo: EDUC, 1998-.

Anual até 2000

Semestral a partir de 2001 (ano 4, n. 4)

ISSN 1415-899X

ISSN 1980-8305 (on-line)

1. Religião – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião.

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião

Coordenação

Silas Guerriero e Frank Usarski (vice)

Editor Científico

Pedro Lima Vasconcellos

Comitê Editorial

Claudio Santana Pimentel, Roberto Serafim Simões, Sabrina Alves

Conselho Editorial

Ênio José da Costa Brito – PUC/SP

Fernando Torres Londoño – PUC/SP

Franklin Leopoldo e Silva – USP

José J. Queiroz – PUC-SP

Karen H. Kepler Wondracek – EST/RS

Lauri Emílio Wirth – UMESP

Marcio Alexandre Couto – Escola de Teologia Dominicana

Maria José F. Rosado Nunes – PUC/SP

Tereza Pompéia Cavalcanti – PUC/RJ

Willian Stoeger – University of Arizona

Último Andar (19), 1-70, 2º Semestre, 2010 – ISSN 1980-8305

Pareceres deste volume

Ênio José da Costa Brito – PUC/SP

Revisão

Claudio Santana Pimentel e Roberto Serafim Simões

Sumário

EDITORIAL	5
ENTREVISTA	8
<i>Questões epistemológicas na Ciência da Religião I</i> , por Frank Usarski.....	8
Gilmar Gonçalves da Costa e Claudio Santana Pimentel	
ARTIGOS	15
<i>Desejo de continuar a ser vivo</i>	15
Marcelo João Soares de Oliveira	
<i>Representações do poeta popular: uma mediação da morte</i>	25
Claudio Santana Pimentel	
<i>O “Bem Morrer”:</i> uma construção social da morte no Rio de Janeiro nos séculos XVIII e XIX	39
Jane Rodrigueiro	
<i>A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras</i>	45
Luís Cláudio Cardoso Bandeira	
<i>Os mortos estão vivos: a influência dos defuntos na vida familiar segundo a tradição bantú</i>	53
Brígida Carla Malandrino.....	
RESENHA	66
<i>Religião, identidade e diálogo: um estudo na antropologia da religião</i>	66
Gilmar Gonçalves da Costa.....	

EDITORIAL

Caríssimas leitoras, caríssimos leitores, com imensa satisfação apresentamos o volume 19 de *Último Andar*, Caderno de Pesquisas em Ciências da Religião, que representa mais um passo importante no resgate da periodicidade de nossa publicação. Abrimos esta edição com o Dr. Frank Usarski, professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião. Em entrevista concedida à *Último Andar*, Usarski reflete sobre a identidade epistemológica da Ciência da Religião brasileira, suas possibilidades de inserção social e as perspectivas profissionais que se apresentam aos formados na área.

A seção *Artigos* traz os trabalhos resultantes das apresentações feitas no III Congresso Discente da PUC-SP, realizado em Outubro de 2009. Tratam-se das pesquisas expostas no Simpósio “Aos Mortos: cultos, rituais e devoções nas matrizes indígenas, afro-brasileiras e populares, e suas inserções sociais”, organizado pelo Dr. Ênio José da Costa Brito, também professor do PEPG em Ciências da Religião.

Em *Desejo de continuar a ser vivo*, Marcelo Soares de Oliveira reflete sobre a importância das devoções populares como elemento constituinte da identidade dos fiéis; identidade diante de uma sociedade assimétrica e que muitas vezes nega ao devoto seus direitos e oportunidades fundamentais; identidade que não se resume ao aqui agora da existência presente, mas que procura por meio do exemplo de vida e da fé nos santos populares, como São Francisco das Chagas de Canindé (Ceará), estabelecer a esperança de uma vida plena, que tem na angustiante expectativa da morte seu limiar. O autor percebe que as devoções propiciam ao fiel inverter, mediante o imaginário, a realidade: seria a “outra” vida, além da morte, a vida real, onde os sofrimentos e decepções da vida atual seriam completamente superados?

Representações do poeta popular: uma mediação da morte, por Claudio Santana Pimentel, discute a importância sócio-cultural dos poetas populares no Nordeste brasileiro, a partir da análise das ressignificações da poesia popular realizadas por Ariano Suassuna. O poeta é tido como o representante, por excelência, da tradição cultural e religiosa popular; seus versos sintetizam o conhecimento do povo nordestino sobre o transcendente e seu esforço para resistir ao absurdo provocado pela morte. A poética popular (aqui mediada pela reinterpretação de um autor erudito) nos lança diante de uma das questões fundamentais da religião: pode a vida ter sentido, e pode haver

esperança, apesar da morte? A resposta, mais uma vez, vem da tradição cristã, mas se resolve surpreendentemente, mediante o feminino, tido como causa de pecado e morte, mas também fonte de vida e redenção.

Jane Rodrigueiro em *O “Bem Morrer” Uma construção social da morte no Rio de Janeiro nos séculos XVIII e XIX*, examina a construção social da morte no Rio de Janeiro colonial e imperial, indagando o conhecimento e as práticas do catolicismo a partir de dois modelos de documentação: os manuais de “bem morrer” elaborados pela Igreja e os testamentos deixados por pessoas de diferentes segmentos sociais. A autora procura, dessa maneira, compreender as transformações das práticas culturais que permitiam lidar com o fenômeno da morte, em uma sociedade em que, diferentemente da praxe atual, havia uma pedagogia e uma preparação cultural e existencial no trato da morte, realizando um criativo diálogo entre Religião e História.

Luís Cláudio Cardoso Bandeira, em *A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras*, analisa e compreende a articulação entre mito e ritual no Candomblé; os discursos e práticas sobre a morte são compreensíveis, desde a totalidade da cosmovisão simbólica afro-brasileira, e, a partir desses mitos e ritos torna-se também compreensível a relação indivíduo-comunidade e indivíduo-transcendente, nas diferentes nações africanas que contribuíram para a realização da síntese religioso-cultural afro-brasileira, relações em que se pretende uma plenitude de significado que não se esforça – como modernamente, para negar ou postergar ao máximo a morte – mas em que esta é festejada como momento pertencente à vida.

Brígida Carla Malandrino, em *Os mortos estão vivos: a influência dos defuntos na vida familiar segundo a tradição bantú*, discute a importância da ancestralidade para a continuidade da tradição bantú, especificamente, no contexto de Moçambique. Em situação de diáspora, de transformação e de descontinuidade dos elementos culturais e religiosos, a relação com os antepassados revelou-se fundamental para a permanência da tradição religiosa bantú, como demonstra a autora, sendo um dos componentes fundamentais de sua sobrevivência cultural. Permanece em aberto o questionamento sobre as estratégias de ressignificação e de negociação com a cultura ocidental que essa tradição empregará em seu esforço para permanecer; indagações semelhantes podem ser realizadas em outros contextos, como nas religiões de matriz africana no Brasil e nas religiões populares.

Completa este volume a Resenha em que Gilmar Gonçalves da Costa analisa a obra *Religião, identidade e diálogo: experiência intercultural de um jovem africano negro*, de Waway Kimbanda Rufin. Questões como a identidade cultural e religiosa de indivíduos em situação diáspórica, abrem caminho para outras, que dizem mais respeito ao método da Ciência da Religião do que diretamente ao objeto: como o cientista da religião pode elaborar estratégias metodológicas que lhe permitam compreender adequadamente a complexidade e a riqueza (e as próprias contradições) resultantes das negociações interculturais e interreligiosas?

Portanto, oferecemos ao público um volume em que apresentamos parte das indagações e das pesquisas que têm sido realizadas em nosso Programa, em que questões de método e temáticas se interrelacionam. Lembramos que este espaço está aberto para a colaboração dos estudantes de nossos cursos de Doutorado e Mestrado, e, também, para o intercâmbio com estudantes de outros Programas em que se investiga o fenômeno religioso, nos seus diversos aspectos.

Nosso desejo de uma proveitosa leitura.

Comitê Editorial.

QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Entrevista concedida por Frank Usarski – Livre Docente e Doutor em Ciência da Religião – Professor do PEPG em Ciências da Religião PUC-SP

*Gilmar Gonçalves da Costa*¹

*Claudio Santana Pimentel*²

Prezado professor Dr. Frank Usarski, seguem seis perguntas selecionadas, para que o senhor possa apreciá-las e respondê-las. O objetivo é refletir sobre as questões epistemológicas na Ciência da Religião e a identidade dessa Disciplina.

1. O que o senhor nos diz sobre o desafio de se refletir a identidade e a autonomia epistemológica da Ciência da religião no Brasil?

R: Primeiro, é fato que existem vários Programas de Ciência da Religião no Brasil. O primeiro deles já tem trinta e dois anos ou mais. Então, é importante perceber que, se esses programas existem institucionalmente, eles vão consolidando sua identidade. Segundo, existe certa demanda internacional, pois a Ciência da Religião enquanto disciplina acadêmica data de mais de cem anos. Os programas europeus foram instalados ainda no século XIX. Com isso, há uma história de reflexão sobre sua identidade, também devido ao fato de que a Ciência da Religião não é a única disciplina que reflete sobre seu objeto. Assim, podemos dizer que sua maior concorrente é a Teologia, a qual, normalmente, não precisa “muito” refletir sobre a sua própria identidade, porque ela se justifica pela tradição imensa adquirida durante os seus vários séculos de existência e, parece-me, está isenta da necessidade de discutir sobre seus constituintes. Isso não vale para a Ciência da Religião, pois é mais nova, especificamente aqui no Brasil. Para tanto, é necessário que a Ciência da Religião reflita sobre sua própria identidade, tendo o objetivo de definir com maior precisão o que nós poderíamos oferecer de melhor para a sociedade, ou seja, esclarecer qual é a nossa

¹ Mestrando em Ciências da Religião (PUC-SP).

² Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP).

relevância em termos sociopolíticos, a importância da nossa autonomia acadêmica para fora da própria academia. Portanto, refletir sobre a identidade disciplinar oferece esses dois lados: ser consistente a respeito dos nossos próprios princípios epistemológicos e esclarecer isso para outras disciplinas e para as instâncias não acadêmicas; dizer qual o nosso papel e a nossa contribuição na esfera universitária, sob uma lógica interdisciplinar, e oferecer nossa contribuição à sociedade, no âmbito extra-acadêmico.

2. Tendo em vista a área de conhecimento da Ciência da Religião, o que o senhor nos diz sobre os debates e interações entre a Ciência da Religião e as Ciências Sociais?

R: Essa é uma pergunta interessante porque, em nível internacional, na *International Association for the History of Religions (IAHR)*, há uma discussão referente ao caráter predominante da Ciência da Religião. Existe uma “facção” que prioriza mais a questão histórica, considerando a Ciência da Religião, sobretudo, uma ciência histórica. Outros destacam o caráter sociológico da Ciência da Religião, isto é, vêem a Ciência da Religião como uma ciência estritamente sociológica. Eu entendo que essas duas dimensões caminham juntas, pois a Ciência da Religião precisa de um olhar histórico devido ao seu objeto que são as religiões, para compreender a maneira como elas se desenvolvem no decorrer da história. Mas também se torna relevante no sentido da aplicação da Ciência da Religião nas sociedades modernas quanto à questão dos conflitos, das configurações, das manifestações institucionais, das convenções. Essas questões alimentam-se por teorias elaboradas, sobretudo, pelas Ciências Sociais. Sob esse último aspecto, a Ciência da Religião encaixa-se na Sociologia, recebendo dela elementos teóricos para seu próprio trabalho. Também as questões empíricas, como, por exemplo, as estatísticas do *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)* compõem o quadro de atividades representadas pela Ciência da Religião. Assim, quando você tem configurações sobre religiões atuais, não se deve trabalhar sem a interferência desses dois campos de conhecimento científico – História e Sociologia.

3. Qual seu ponto de vista a respeito da aproximação entre a pesquisa acadêmica da religião e a transposição didática e seus resultados no ensino religioso?

R: Eu acho que uma das tarefas principais da Ciência da Religião no sentido extra-acadêmico está no ensino religioso. Eu falo isso não no sentido de esperança, mas a partir da experiência concreta que tenho na Alemanha. A Alemanha fortaleceu muito a

Ciência da Religião a partir do momento em que os Estados de sua Federação começaram a oferecer ensino religioso alternativo nas escolas públicas, ou seja, as escolas tiveram que oferecer um tipo de estudo religioso alternativo aos alunos e aos seus pais que saíram das igrejas. Nesse sentido, na Alemanha, a matéria referencial nas universidades tem sido a Ciência da Religião; esta passou a ter, também, a atribuição de formar professores para o ensino religioso alternativo. Eu, quando trabalhei na Universidade de Erfurt entre 1992 e 1997, antes de chegar ao Brasil, preparei professores para dar aulas de ensino religioso em escolas públicas. Aqui no Brasil, a Ciência da Religião também desempenha um papel relevante e construtivo, no sentido de promover um diálogo entre as religiões. Nesta lógica, apresentar as especificidades das religiões é importante porque a Ciência da Religião deve ter uma abordagem não normativa, quer dizer, não deve aproximar-se das religiões mediante uma hierarquia, no sentido em que existiria uma religião melhor do que outra, ou que seja verdadeira; essas são abordagens que o cientista da religião não deve ter. Este profissional deve trabalhar as religiões como sistemas de sentido formalmente idênticos. Elas são vistas como sistemas plausíveis em si, e se exclui a pergunta pela verdade religiosa. O cientista da religião vai tentar entender como o próprio fiel e/ou representante de uma religião vê sua própria religião, como essa se configura e quais são os argumentos que ele (o fiel) apresenta ao defendê-la. Esses são aspectos importantes para uma escola enraizada em uma cultura cada vez mais multicultural, onde você tem, em sala de aula, muçulmanos, judeus, ateus, cristãos, membros de minorias religiosas, representantes de novos movimentos religiosos. Assim, nossa tarefa é mostrar, de forma clara, que cada religião possui lógicas implícitas que lhes são inerentes, e, portanto, existem limitações no sentido de um diálogo religioso que busque uma religião de tarja universal. Para mim, religiões são diferentes. Agora, respeitar essas diferenças, entender em que sentido aquela é diferente dessa, a configuração dos argumentos de uma e outra, tudo isso é importante para ação dos cientistas da religião presentes em uma escola que deve dar significação científica aos diálogos sobre etnicidades e religiões.

4. Comente a relação entre o atual panorama religioso brasileiro e o desenho metodológico dos Programas de Pós-Graduação em Ciência da Religião neste país, sobretudo da PUC-SP.

R: Muito boa esta pergunta. Eu acho que a riqueza do campo religioso vem refletindo nas nossas ofertas de pesquisa enquanto professores na PUC-SP, mas isso vale não apenas para esta universidade, uma vez que a grande força da Ciência da Religião no Brasil é o próprio campo religioso deste país. Isso tem uma desvantagem, para variar. As religiões que não desempenham um papel forte são quase negligenciadas; por exemplo: aqui no Brasil têm-se poucos cursos sobre o Islã; diferentemente dos Estados Unidos, França, Inglaterra e Alemanha onde o Islã faz parte da formação do cientista da religião. O Budismo, embora seja pelo menos bastante visível, é pouco contemplado, bem como outras religiões, tais como o Xintoísmo, o Taoísmo, o Animismo etc. Neste sentido, há certa lacuna referente aos estudos sobre religiões orientais tradicionais. No entanto, certamente há ênfase em pesquisa referente às religiões que brotam no território brasileiro, como por exemplo, o pentecostalismo. Aqui na PUC-SP, nós temos o professor Edin Abumanssur que trabalha com essa questão. Nesta perspectiva, destaca-se também a UMESP sobre os estudos aplicados ao pentecostalismo. A situação do campo religioso brasileiro, a partir das estatísticas, sob um olhar sociológico, é muito bem representada, bem como as religiões indígenas e afro-brasileiras (aqui, com o professor Ênio Brito). Então, em minha opinião, a Ciência da Religião é muito forte na reflexão sobre o campo religioso do Brasil contemporâneo, mas merece certo aperfeiçoamento, uma complementação, quanto aos estudos relacionados a religiões que aqui não aparecem tão claramente.

5. O que o senhor nos diz sobre a relação entre a Graduação em Ciência da Religião e a autonomia acadêmica da Ciência da Religião?

R: Essa é uma pergunta fundamental para o futuro da Ciência da Religião no Brasil. Em que situação nós nos encontramos agora, quanto às graduações e à autonomia da nossa disciplina? Nós não temos em nenhum dos oito programas de pós-graduação *Stricto Sensu* a graduação em Ciência da Religião, embora haja tentativas de compensar essa falta. Isso se reflete exatamente na sala de aula, isto é, nós temos alunos formados em vários campos que trazem certa riqueza para a sala de aula em termos de abordagens e pensamentos, mas há falta, muitas vezes até gritante, referente a determinadas questões que são refletidas de forma passageira durante o curso de Ciência da Religião. Isso porque não se tem tempo suficiente para refletir sobre o que é religião e como as religiões se classificam, como elas se organizam. Conhecimentos pormenorizados de

determinadas religiões, questões teóricas comuns como secularização, globalização, podem ser trabalhadas na graduação de Ciência da Religião. Assim, com essa graduação, o aluno já apresentaria uma bagagem teórico-conceitual com a qual chegaria à Pós-Graduação. Isso infelizmente nós não temos. Neste sentido, perde-se muito tempo no curso de Pós-Graduação para preencher provisoriamente as lacunas mais gritantes decorrentes da falta da graduação em Ciência da Religião. Para tanto, com essa graduação haveria mais possibilidades para aperfeiçoamento do curso *Stricto Sensu* em termos acadêmicos, se tivéssemos a certeza de que cada aluno que entra na pós-graduação, ou pelo menos a maioria deles, já fosse formado na área. Poderíamos dar um segundo passo à frente. Portanto, eu entendo que a graduação em Ciência da Religião é de fundamental importância academicamente, mas ela também é relevante em termos da relação da Ciência da Religião com a sociedade brasileira mais ampla, porque as graduações formam profissionais – pessoas que vão sair da graduação e talvez nem vão fazer pós-graduação, mas que vão atuar profissionalmente em um campo político-social; diretamente nos labirintos da sociedade. Assim, se fosse possível instalar a graduação em Ciência da Religião, teríamos a possibilidade de apresentar nosso programa ao público brasileiro, com maior e melhor visibilidade.

6. Em um mundo marcado pela disputa do mercado de trabalho, quais são seus comentários sobre o campo de atuação profissional do Cientista da Religião?

R: Tirando algumas respostas que já dei anteriormente, uma das minhas principais preocupações particulares que trago da Alemanha, mas se encontra também em outros países e se reflete em várias universidades e círculos acadêmicos, refere-se à questão da Ciência da Religião aplicada. A pergunta é exatamente essa: qual a função profissional, política e social que poderíamos cumprir em uma sociedade maior, em termos de uma atuação extra-acadêmica? Eu vejo muitos campos em que o cientista da religião pode trabalhar, como por exemplo, as mídias. As mídias sempre têm polêmicas que estão intimamente relacionadas com a temática religião. Com isso, entendo que ser importante que as redações jornalísticas, ou qualquer mídia de peso, tenham ao menos um especialista (ou alguns especialistas) em determinados temas que têm a ver com religião. Assim, as informações seriam mais profundas e mais adequadas e não alimentariam tantos preconceitos, como no caso, por exemplo, do Islã, onde as informações são muito distorcidas ou muito reducionistas. Outro campo seriam as

grandes empresas. Alguns meses atrás, eu li uma entrevista interessante na *Folha de São Paulo* em que três advogados relataram suas experiências profissionais na China e num certo momento comentaram que, se você não conhecer a lógica chinesa, muito alimentada culturalmente pelo Confucionismo, não possui qualquer chance de fazer negócio com os chineses. Ou no longo prazo você vai ter prejuízo diante de um concorrente que sabe muito bem como entender e tratar os chineses melhor a partir da sua formação cultural-religiosa. Portanto, entendo que nesta era de globalização e de ascensão dos Estados *BRIC*, onde a China e a Índia representam um papel importante no futuro, os países islâmicos vão entrar mais ainda no palco dos negócios e das negociações internacionais. O Brasil, por exemplo, possui laços financeiros e políticos com o Irã, sendo importante conhecer a lógica cultural desse país. E ainda, o Islã tem seu sistema econômico-bancário alimentado por razões que se encontram no Alcorão. Isso exige conhecimentos para importantes transações e articulações econômicas, mas também demanda preparo de uma pessoa que representa uma instituição de nível internacional que queira fazer negócio com este mundo. Isto é, sem a sensibilidade para essa constituição haveria um prejuízo enorme, decorrente de uma falta de “formação”; nisso a Ciência da Religião pode desempenhar um papel muito importante. Outra área seria o turismo. Há um campo vasto no âmbito do turismo religioso. A começar das viagens de estudos e/ou pesquisas, em que eu pessoalmente trabalhei muitos anos. Além de ser professor, nas férias, eu levava vários grupos científicos e não científicos da Alemanha, França e Inglaterra para a Tailândia, Butão, Índia, Paquistão e outros locais, oportunidade em que eu sempre explicava o que significa um templo Hindu, uma mesquita. Ou seja, há muitas possibilidades de atuação profissional para o cientista da religião. E o mais importante é o ensino religioso, do qual já falamos. Isso não apenas implica formar professores para o ensino religioso não-confessional, mas também participar na criação de livros e manuais didáticos. Eu, pessoalmente, trabalhei com três editoras, na minha época na Alemanha, na elaboração e edição de livros escolares, em que assumi capítulos sobre Hinduísmo, Budismo, Islamismo e Novos Movimentos Religiosos do ponto de vista da Ciência da Religião, fornecendo material para a sala de aula. Portanto, eu vejo que a Ciência da Religião é muito relevante em vários sentidos, mas às vezes faltam criatividade e articulação da nossa parte, tendo em vista que ficamos muito presos neste mundo acadêmico pequeno, pensando na formação de pesquisador. Devemos lembrar que serão muito poucos, uma minoria, os pesquisadores

que sobreviverão no mercado do futuro. Em minha opinião, o grande futuro – também profissional – está fora da academia.

DESEJO DE CONTINUAR A SER VIVO

DESIRE TO REMAIN ALIVE

Marcelo João Soares de Oliveira

Doutorando em Ciências da Religião – PUC-SP

marcelojsoliveira@hotmail.com

Resumo

Através das crenças, o devoto tenta superar o medo da morte, responder ao *quem sou eu* neste novo mundo distante do seu. Ele parece perder a noção de tempo e espaço, de identidade e sentido, num lugar que não lhe cabe. Destarte, através dos experimentos religiosos, busca um olhar que o note e uma voz que diga quem ele é neste *mundo real*, para isso, invoca os seres celestiais, sua busca primeira, a última saída. O mundo real é um sofrimento, onde se promove perdas e vazios, dispersões e confrontos, uma ameaça ao desejo de continuar vivo. Insurge então uma inversão para não morrer: sair deste mundo real e entrar no imaginário.

Palavras-chave: santo, morte, imaginário

Abstract

Through beliefs the devotee attempts to overcome the fear of death, who am I to respond to this new world away from her. It appears to lose the concept of time and space, identity and sense, a place that is not. Since then, through religious experiments, look at that note and a voice that says who it is in the real world, for this, invokes heavenly beings, your search first, last exit. The real world is a suffering, which promotes losses and voids, dispersions and confrontations, a threat to desire to continue living. Then a reversal to revolt not dying: exit this real world imaginary and sign in.

Keywords: Santo, death, imaginary

A partir da experiência religiosa do devoto se vislumbra sua praxe cotidiana, seu comportamento, seus costumes e estratégias. Realizar uma análise profunda de seu desempenho nos fará refletir o aspecto social de suas fragilidades e também qualidades. É preciso ter cuidado de enumerar as carências e apontar recursos para tentar compreender ao “quem sou eu”.

Assim, procurando descobrir a si mesmo, distante do seu chão, num mundo hostil diante de seus olhos, o devoto parece perder a noção de tempo e espaço, de identidade e sentido num lugar que não lhe cabe. Por isso, através das crenças, dos experimentos religiosos busca um olhar que o observe e uma voz que lhe diga quem ele é neste mundo novo por meio dos seres celestiais, sua busca primeira, a última saída. O mundo desperto, o real, é um sofrimento, onde se celebra perdas e vazios, dispersão e confrontos, uma ameaça ao desejo de continuar vivo.

Para não morrer é necessário sair deste mundo real e entrar no imaginário, numa intimidade com os santos, espíritos, entes celestiais. Por isso, apertam os laços com entidades do além, invocam as forças sobrenaturais, buscam a meditação, o transe. Penetram no espaço e tempo sagrados, onde não há falta, carência, medo, morte. Todas essas realidades ficaram no mundo físico, no mundo real.

Existem situações no mundo real, em que a realidade é difícil demais para enfrentá-la sozinho, nota-se algo de estranho no ar, ao redor, sem identificá-lo. Sensações de ter cometido erros, perseguições, desespero, ter visto vultos e ouvir vozes estando sozinho no quarto. Encarar de frente este mundo real, não é fácil, por isso, o devoto prefere olhar para o alto, para dentro do seu mundo imaginário, recorre ao sagrado. Assim, utiliza diversas técnicas e instrumentos de comunicação com seres espirituais, tais como, amuleto, plantas, oração, santo ou orixá, protetor, imuniza-se contra os males, sensações estranhas, “fecha seu corpo”, transformando-o em armadura, protegido de faca (más línguas, língua afiada), veneno de cobra (inveja, mal olhado), sortilégios feitiço, encosto, arma de fogo. Nos rituais para fechar o corpo, nos passes e orações, se vislumbra, o sofrimento, o abandono, o descaso, a insegurança, a fragilidade e a solidão do devoto.

O devoto com fidelidade guarda consigo os sonhos, visões, trabalhos espirituais e orações, nada diz a outrem, para garantir o corpo fechado. Ao revelar se perde a força,

magia ou proteção. Alguns cuidados para conservar o corpo fechado são necessários: não alimentar-se de tapioca, apoiar-se ou sentar em pedra de amolar ou no pilão, atravessar riacho, passar por baixo de uma cerca sem tirar o chapéu, tomar água de bruços ou cruzar uma encruzilhada. Há casos em que o devoto coloca ou "enterra" um pequenino Santo Antonio de metal dentro de seu braço ou nas costas, depois costura para sentir-se protegido.

Contudo, não pode fechar o corpo constantemente, enterrar-se no mundo imaginário, é necessário abrir-se ao real, relacionar-se. Mas, é preciso ter cuidado para manter o equilíbrio e não perder a própria identidade, o sentido da vida. Este equilíbrio de abrir e fechar o corpo se consegue com a chave protetora que são os seres espirituais cultuados.

Em Canindé, os devotos comunicam esta realidade da *chave protetora* de modo singular, buscam o santo vivo, escondido, olhando pelo buraco da fechadura do convento dos frades:

O sol já se ocultara por detrás da Basílica e as estrelas do agreste cearense pareciam iluminar com todo o seu esplendor o olhar sereno dos romeiros. Eles se juntavam em frente à entrada principal do convento dos frades franciscanos. Contudo, não estavam lá para reclinar a cabeça. Talvez quisessem repousar o coração inquieto, quando disputavam fitar, nem que fosse por um instante, algo grandioso através do orifício de uma fechadura. (...). Todos, ali, parecia descobrirem o grande sentido da sua jornada beatífica, tamanha a alegria e copiosas as lágrimas dos que conseguiam atingir o objetivo sublimado. (...). Mas, - dentro, ali, daquele lugar religioso -, o que haveria de tão importante, de especial, de fascinante, de extraordinário, de humano ou divino, para reunir tantos devotos em face de uma porta?(...) Conquistando a simpatia e a confiança dos romeiros, conseguimos descobrir a razão desse aglomerado na porta do convento. O motivo é que, através de uma fechadura, os romeiros afirmam ver São Francisco, vivo.³

Por causa da agitação e insegurança os frades literalmente fecharam o pequeno espaço que os devotos encontraram para observar o Santo vivo, trocando recentemente a fechadura da porta.

³ OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. *Francisco o Santo vivo dos devotos*, p. 115-116. Último Andar (19), 1-70, 2º Semestre, 2010 – ISSN 1980-8305

A nova fechadura não permite a visão do convento. Foi um gesto que cortou o diálogo com os romeiros, pois não compreende a sua linguagem do Santo vivo dentro deles, que pulsa em seu ser, protege seu corpo, sua alma. Não entendem que buscam o sentido da vida, ou procuram um novo jeito de ser e de existir.⁴ Mas a chave dos frades serve para trancar a porta do convento, enquanto que a do santo, para abrir e fechar o corpo do devoto, protegendo-o.

Destarte, o grande desafio para o devoto é conviver num mundo diversificado, portanto ameaçador, sem perder o sentido da vida. A saída concreta é a experiência religiosa, entrada para o imaginário, estratégia da cultura. E, assim, são ressignificados diversos valores e crenças promotores de segurança e identidade. O devoto acredita em muitos valores e expressões de fé que vão além da mera questão cultural.

Algumas expressões refletem seu comportamento: “salve meu padim”, “valha-me Deus”, “Deus me acuda”, “Deus te proteja”, “Deus é que sabe”, “se Deus quiser”, “vala-me minha Nossa Senhora”, “Ave-Maria”, “graças a Deus”, “vá pro inferno”, “onde Judas perdeu as botas”, “lavo minhas mãos”, “mudou da água para o vinho”, “vai com Deus”, “credo cruz”. Os gestos são também profundamente significativos: pendurar uma figa ou cruz na porta, acender incenso, benzer-se ante uma igreja ou cemitério, guardar um amuleto no bolso, ter um santo em casa, acender uma vela, benzer-se ao acordar, pisar primeiro com o pé direito, usar roupa branca no dia 13 de cada mês. Isso tudo pertence ao universo religioso que protege cada um daquilo que o ameaça. Estas expressões dão forma física a língua, elas estão carregadas de forte experiência religiosa e vida cotidiana, ao pronunciá-las, “se não fizerem nenhum bem, mal não faz”. Além de todos esses procedimentos que refletem os desafios de se continuar vivo neste mundo agressivo e ameaçador, ainda há outros que são praticados como meios de superação:

A superação por mim mesmo

É o primeiro deles, trata de um conflito interior entre duas identidades, uma delas tenta resgatar a cultura, os símbolos e a religiosidade do seu grupo e a outra, emerge da sociedade agressiva presente no mundo real.

⁴ Idem. P. 119.

Um conflito interior entre um “eu” fincado em raízes que sinalizam a minha personalidade e um outro eu fundamentado em valores marginais, sociais e econômicos, discriminatórios e excludentes de grupos externos que falam e julgam, criticam e condenam e destroem a identidade pessoal. Nesta situação conflitante, para resgatar a verdadeira identidade e cultura, para proteger-se, o devoto se organiza, congrega, procura recursos no mundo imaginário, nos rituais religiosos ou outros movimentos sociais, não se deixa morrer.

A superação pela culpabilidade

Trata-se de um modo de relacionar-se com seus próprios problemas e dificuldades, superá-los. A própria pessoa não se considera o verdadeiro culpado, atribui a outrem a culpa de seus males. O que antes era pessoal, isolado, agora assume proporções sociais, é o caso de problemas considerados espirituais como quebrantos, enguiços ou infestações. O quebranto é o mal que adormece e estanca uma pessoa, levando-a ao desânimo, a timidez, ao isolamento, a falta de coragem para lutar. O enguiço é quando a vida da pessoa começa a ficar toda errada, com contrariedade, adversidade, imprevistos, perdas, prejuízos, não se encontra solução. E a infestação, são forças negativas, contra a família, o lar, gerando conflitos familiares e sociais que visam a destruição e a ruína da pessoa. Nota-se que esses males, são gerados por outrem por motivos de inveja, ambição, maldade, vingança. É uma forma de dizer que o mal, simbolizado nas doenças, emerge do outro, do grupo externo, de quem deseja o mal. Gerado o ambiente de culpabilidade, as pessoas se movimentam procurando uma saída para seus problemas. Criam rituais, orações, remédios naturais. Converte o problema pessoal em social como estratégia para permanecer vivo, fundamentada na culpabilidade.

A superação pelos mestres espirituais

Em busca de respostas para seus males, muitos consultam os mestres espirituais, se valem dos santos ou entidades espirituais, das benzedadeiras, rezadeiras, dos magos, iluminados no silêncio mágico da noite, das praias, dos centros, dos terreiros, das tendas. Fortificam a crença e a magia, avigora a esperança de dias melhores, pertencem a uma família espiritual e partem em busca de sentido.

Os mestres da alma dos devotos nordestinos são pessoas simples, mas de raro saber híbrido, herdado dos seus ancestrais indígenas, africanos e europeus. Guardado na vida e comunicado nos rituais, é um saber-fazer que presentifica a cultura, a tradição, as crenças, os símbolos, os ritos que mantém vivo o grupo social. Os mestres são elos de tradições remotas que sempre se renovam e de sabedoria antiga que se atualiza a toda necessidade moderna. Cada um deles possui tradições específicas e pratica rituais segundo a atribuição religiosa, cultural e social. Destacam-se:

1. Os pais e mães de santo, *sacerdotes* dos cultos afro-brasileiros, que são os responsáveis ou autoridades máximas de um terreiro ou tenda de Umbanda. Eles invocam as entidades africanas (Orixás) e guias espirituais com manifestações religiosas, alimentos consagrados, rituais de danças, transes e oferendas a entidades.
2. *Médios – Espíritas* são médicos-espirituais, orientadores do Karma. Elo de comunicação entre homens, que representa o mundo real e espíritos, o mundo imaginário. São mediadores entre o mundo em que vivem os espíritos e o mundo físico, assim estes se abrem para que o espírito se utilize deles e possam realizar suas curas espirituais.
3. *Rezadeiras*, curandeiras (os), benzedoras, rezadores, pessoas que consagram grande parte de sua vida para unicamente ajudar os outros. São líderes possuidores de dons espirituais e curas que vivem na comunidade. Normalmente, as rezadeiras costumam rezar, orar, benzendo os pacientes com as mãos ou com plantas, em uma linguagem inspirada, uma espécie de cochicho ininteligível que mantêm com o sagrado, com Deus ou com as entidades. Seguem um método onde se combinam costumes indígenas e rezas católicas ou preces espíritas e, até, práticas evangélicas na cura, especialmente no tratamento de crianças.

A multiplicidade de tradições reflete os aspectos de proteção, agregação, família e sentido da vida. É o desejo de permanecer vivo que sustenta todas essas tentativas de superação com seus rituais e experimentos religiosos.

A superação pela garantia da proteção após a morte

Todas essas tentativas religiosas que visam à superação dos problemas do mundo real, refletem o universo do devoto sobre a morte. Para ele garantir a proteção de sua vida deve buscá-la também após a morte, ou como se costuma dizer: “chegar a minha hora”, “partir desta para uma melhor”, “morar o andar lá de cima”. A religiosidade parece não possuir nenhuma preocupação em investigar o sentido teórico da morte, para eles, fundamentalmente, uma passagem. As pessoas morrem ao terminarem aqui na terra a sua missão, ou seja, esgotar suas forças vitais. A alma, então, separa-se do corpo. Na religiosidade popular chamam de “alma penada⁵” aqueles que já morreram, mas que sua alma tenta sem sucesso o contato e o diálogo com os vivos. Falta-lhes a consciência de que precisam partir para o mundo espiritual, desligar-se deste.

Diz Scottt William a este respeito:

Quando morre uma pessoa seu corpo é enterrado no cemitério onde, normalmente, com o tempo, a carne se desfaz ficando a ossada no túmulo. Para o sertanejo a morte não se dá por completo com a mera perda das funções vitais físicas, pois até que a carne seja consumida pela terra, ainda resta uma ligação entre o corpo e a alma do falecido. Durante esse período a alma fica vagando em volta do túmulo até completar o processo da carne degenerar e virar terra, quando, então, a alma passa completamente para o outro mundo. É importante enfatizar o termo completamente porque se crê que durante esse período, a alma também está no outro mundo⁶.

A partir do princípio da colonização brasileira, muitas capelas e ermidas funcionaram também como cemitérios, com as sepulturas feitas dentro do local sagrado.

... muitas famílias construíram ermidas e capelas e encarregavam-se mesmo da manutenção do culto, mas estatuíam como obrigação testamentária o jazigo perpétuo para a família dentro da capela. Ser

⁵ A alma penada simboliza o espírito de alguém errante que tenha morrido, mas que por algum motivo permanece neste mundo e se recusa a deixá-lo.

⁶ HOEFLE, Scott William, “Visões do outro mundo e desencantamento ambiental e social no sertão nordestino”, in: *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, nº 2, jun.1996, p. 12.

*sepultado no local de culto tinha um sentido particular de devoção, pois significava a proximidade do santo protetor, a fim de garantir sua proteção também após a morte. Evidentemente que numa sociedade oficialmente católica, isto constituía também motivo de orgulho para as pessoas de maior posse*⁷.

O cemitério é um lugar que abre caminho para o além-mundo, daí muitos temerem até passar perto dele. Lá, fazem seus ritos ao entrar e ao sair. Acreditam que é um espaço repleto de doenças físicas e espirituais⁸. Mas é o local digno para se enterrar seus mortos, não deixá-los abandonados como “almas penadas”.

A superação pela cruz:

A cruz aponta vários significados na religiosidade popular, um deles é o de indicar o lugar de sepulcro dos cristãos⁹. A ligação entre a cruz de sepultura e as almas penadas, é muito grande. Diz Euclides da Cunha, citado por Riolando Azzi:

O culto dos mortos é impressionador. Nos lugares remotos, longe dos povoados, inumam-nos à beira das estradas, para que não fiquem de todo em abandono, para que os rodeiem sempre as preces dos viandantes, para que nos ângulos da cruz deponham estes uma flor, um ramo, uma recordação fugaz mas renovada sempre. E o vaqueiro que segue arrebatadamente estaca prestes o cavalo, ante o humilde monumento – uma cruz sobre pedras arrumadas – e, a cabeça descoberta, passa vagaroso, rezando pela salvação de quem ele nunca viu talvez, um inimigo

Quando a morte ocorre por causa de briga, a alma da pessoa permanece ao redor no local em que foi morta, e para que ela não seja conduzida ao inferno pelo diabo, coloca-se uma cruz. O diabo foge da cruz. Algumas pessoas piedosas acendem velas ao redor da cruz, outras põem santos quebrados, pois estes depois da bênção e rituais já não são meras imagens, são santos que não podem ser jogados fora, mas colocados ao pé da cruz das estradas. Logo, aparecerá alguém dizendo que viu uma alma penada, ou ouviu algum gemido, isso significa que aquela alma está solicitando alguma reza ou vela¹⁰. A

⁷ AZZI, Riolando, *O catolicismo popular no Brasil*, 45.

⁸ Ibidem, p. 12-13.

⁹ Ibidem, p. 20.

¹⁰ Ibidem, p. 22.

cruz, portanto reúne pessoas e famílias ao seu redor, possibilita o sentido de pertença a uma família, fortifica os laços culturais, religiosos e sociais e vivifica a esperança de dias melhores.

A superação por estratégias:

Muitas vezes o devoto é tratado como uma alma penada que vagueia pela cidade, não é notado por ninguém, não tem aparência, é excluído da sociedade, sem vida. Preso neste mundo real, ele busca desesperadamente sua razão de ser. Sem a presença calorosa do corpo humano, sem moradia, saúde, estudo, proteção, segue sem destino. É a vida sem vida que gera a morte, o stress, a violência, as drogas, desagregações e perdas. Mas o desejo de permanecer vivo e encarnado na sociedade provoca diversas estratégias culturais:

1. Cultura própria das crianças nas famílias de rua: reflete a ausência dos pais na formação e criação dos filhos. Marcados pela carência de cuidados, questionam o excesso de trabalho e pedem ajuda e atenção. É a família com procriação, mas sem mãe, sem tempo, sem educação, sem limites.
2. Cultura própria dos adolescentes nas Gangs: reflete a inserção social, onde o jovem resiste ao isolamento e a depressão. Inseridos num grupo social, questionam a ordem estabelecida e buscam o reconhecimento e a proteção na sociedade, como personagem importante, como herói.
3. Cultura própria dos jovens modernos: reflete nos arrastões ou no roubo grupal, a inclusão dos sonhos. É a presença participativa dos jovens no mundo do mercado, das marcas famosas, das propagandas, da moda. Assim, buscam compensar dificuldades econômicas e garantir brincadeiras e divertimentos, bebidas e drogas.

Em busca de si mesmo, do sentido da vida, de respostas ao *quem sou eu* num mundo desconhecido, o devoto tenta recuperar sua identidade e sua cultura numa realidade que não lhe cabe. Para lograr isso, recorre as crenças, aos experimentos religiosos, a orientação com especialistas da alma e participa de rituais. O devoto sabe que o *mundo*

real consagra o mal e propicia a morte, assim, para não morrer é necessário sair deste mundo real e entrar no mundo imaginário, na relação com os santos, espíritos, entes celestiais. Muitos vivem na sociedade como excluídos, sem ser notados, tratados como “alma penada”, presa e sem destino. Assim, para viver neste mundo hostil, usam diversas estratégias de superação, remetem ao santo, espíritos, não somente sua vida, mas também sua morte.

Somente no mundo imaginário, do santo protetor, dos espíritos, se consegue a chave de equilíbrio da vida e da morte. Esta é a chave que protege o corpo e dá sentido a alma inquieta. Portanto, o mundo imaginário, expressa segurança e proximidade. Representa, um protetor como deveriam ser os responsáveis pelas instituições sociais, políticas e econômicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOEFLE, Scott William, “Visões do outro mundo e desencantamento ambiental e social no sertão nordestino”, in: *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, nº 2, jun.1996, p. 12.

AZZI, Riolando. As romarias no Brasil, in: *Revista Vozes*, Petrópolis, 1979.

_____. *O Catolicismo popular no Brasil*. Vozes, Petropolis 1978.

OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. *Francisco o Santo vivo dos devotos*: Livro Técnico, Fortaleza, 2001.

REPRESENTAÇÕES DO POETA POPULAR: UMA MEDIAÇÃO DA MORTE¹¹

REPRESENTATIONS OF THE POPULAR POET: A MEDIATION OF DEATH

Claudio Santana Pimentel

Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP

santanapimentel@uol.com.br

Resumo:

Este artigo resulta de pesquisa bibliográfica e teórica sobre a obra dramática de Ariano Suassuna e pretende, por meio da análise das representações do poeta popular, considerado portador da voz e do imaginário popular, compreender a dimensão social e existencial da morte no teatro de Suassuna. Demonstraremos que o poeta popular, representado em seu teatro, objetiva um conhecimento sobre o transcendente que é fundamentado na experiência coletiva do povo sertanejo, por meio do qual este procura resistir ao absurdo que ameaça a vida.

Palavras-chave: Ariano Suassuna; poeta popular; mediação; experiência religiosa.

Abstract:

This article result of bibliographical and theoretical research on Ariano Suassuna dramatic work and intends, through the representation of popular poet's analysis, considered bearer of the voice and of the imaginary popular, to understand the social and existential dimension of the death in the theater of Suassuna. We will demonstrate that the popular poet represented in his theater, aims at knowledge on the transcendent that is based in the community experience, through which tries to resist to the absurdity that threatens the life.

Key-words: Ariano Suassuna; popular poet; mediation; religious experience.

¹¹ A versão original deste texto, sob o título “O poeta armorial: diante da morte sertaneja” foi apresentada ao simpósio “Aos mortos: cultos, rituais e devoções nas matrizes indígenas, afro-brasileiras, populares e suas inserções sociais”, organizado por Ênio José da Costa Brito, no III Congresso de Pesquisa Discente da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em outubro de 2009.

A vida [...] trai a todos nós,
quando vamos, ela vem,
quando se acorda, adormece,
quando se dorme, estremece,
que a vida é morte também.
(SUASSUNA, 1998, p. 84-85)

Introdução

Para explicitarmos a compreensão do poeta como portador da voz e do imaginário de seu povo, devemos considerar que a dramaturgia suassuniana elege o mundo sertanejo como palco de suas representações. Suassuna e os demais artistas armoriais¹² pretendem a elaboração de uma arte em que componentes eruditos, recebidos da tradição teatral e literária ocidental, são retrabalhados junto a outros, buscados nas fontes populares da cultura brasileira, e, especificamente, da cultura popular constituída e sedimentada no sertão nordestino, por meio do que Suassuna chama o “Romanceiro Popular do Nordeste”, que incluiria suas produções literárias (conhecidas como cordel), plásticas (gravuras, esculturas, xilogravuras) e dramáticas (o bumba-meu-boi, o mamulengo, as festas e autos religiosos).

A realização desse projeto estético, efetivamente, passa pela recepção e reelaboração das matrizes populares das quais se alimenta, de onde Idelette Santos afirma que a legitimação de sua práxis é buscada em seu esforço para tornar sempre reconhecível seu vínculo com a tradição – tanto erudita, quanto popular –; paradoxalmente, mantém-se uma obra permanentemente aberta, predisposta a uma nova performance¹³, tornando-se assim “uma estética que se alimenta de suas próprias obras

¹² A obra suassuniana, sobre a qual existe uma ampla bibliografia, encontra-se, freqüentemente, associada ao Movimento Armorial de Pernambuco, que, a partir de 1970, permitiu reunir e explicitar a prática artística e os ideais estéticos de Suassuna e outros artistas. Para sua discussão, remetemos ao principal estudo publicado sobre Ariano Suassuna e o Movimento Armorial (Santos, 1999).

¹³ Segundo Zumthor, performance refere-se à recepção, mediada por um corpo, de um discurso, e, especificamente, de um discurso poético; sendo a condição necessária de poeticidade do discurso a sua capacidade de proporcionar prazer ao receptor. Assim, performance implica reconhecimento, atualização, que se dá a partir de uma situação, do encontro do receptor diante de um contexto cultural determinado; implica uma interpretação fundamentada na responsabilidade do receptor, que, enquanto intérprete, não é um mero repetidor, mas, comprometendo-se, apropria-se daquilo que conhece por meio da performance; esta, modifica o conhecimento, que se renova permanentemente (cf. Zumthor, 2000). Idelette Santos afirma que o Movimento Armorial desenvolve uma “poética da recriação” (Santos, 1999, p. 230).

tanto quanto das obras alheias, num ciclo infinito de retomadas e empréstimos” (Santos, 1999, p. 293).

No teatro suassuniano, a apropriação do texto popular se realiza de três modos distintos: 1) reescritura do folheto, que serve de matéria ao novo drama (modo constitutivo); 2) citação ou interpretação do texto popular, colocado como referência cultural (modo ilustrativo); 3) presença, na peça, de uma personagem vinda do folheto (modo participativo) (cf. *ibid.*, p. 235).

Devido a essa recepção das matrizes populares das quais se apropria para criar uma arte eminentemente pessoal, consideramos legítimo buscar nas representações que Suassuna faz do poeta popular em sua dramaturgia, onde este é transfigurado em personagem, os constituintes de um saber comunitário que procura responder às exigências da imanência. Esse saber coletivo, fundamentado na tradição religiosa católica, ressignificada a partir da experiência sertaneja, permite-nos dizer que há na obra de Suassuna uma reflexão teológica, na qual o material de origem popular recebido pelo autor encontra-se formalizado por suas referências eruditas.

Os mediadores

Na obra de Ariano Suassuna, e aqui consideramos privilegiadamente sua dramaturgia, encontramos personagens que, de diferentes maneiras, estabelecem mediações entre a vida humana e aquilo que a transcende. Mediações entre o humano e aquilo que lhe é superior, como as realizadas pelos santos, anjos, e, principalmente, por Jesus Cristo e Nossa Senhora (Suassuna, 1998; 2005; 2008-a). Mediações também são encontradas entre o humano e as forças que ameaçam a vida, realizadas pelos demônios, que podem adotar, para tanto, formas humanas, como a de uma vizinha alcoviteira, um frade franciscano, um vaqueiro (*idem*, 2008-a). Esses mediadores parecem indicar na representação que Suassuna constrói do catolicismo popular nordestino, a necessidade de identificar-se, de ver-se, seja naquilo que o supera, seja naquilo que o rebaixa¹⁴.

¹⁴ Diz Idelette Santos em sua análise do *Auto da Compadecida*: “As personagens divinas são apresentadas com uma familiaridade afetuosa, diretamente herdada do folheto” (1999, p.244). Encontra-se, portanto, na própria matriz popular da qual o autor se serve, e não apenas em suas opções pessoais, essa busca de uma proximidade com o divino. Melhor dizendo, é por corresponder às suas próprias concepções que o autor a percebe.

Outro modo de mediação, que também se dirige ao transcendente, mas que se refere, fundamentalmente, à comunidade humana, ao povo sertanejo, é estabelecido pelo poeta; neste trabalho, consideramos sua representação como aquele que expressa a voz e o imaginário de seu povo, e a analisamos em sua relação com aquilo que, devorando o sentido da vida, parece condená-la ao absurdo: a experiência da morte.

O poeta e a voz popular

Em sua análise da criação armorial, Santos ressalta a importância da pesquisa sobre a poesia dos cantadores como sua base (Santos, 1999, p. 111). Afirma também a mitificação do poeta popular pelos artistas armoriais; o poeta é considerado por estes o representante, por excelência, do povo nordestino, chegando mesmo a simbolizá-lo (ibid., p. 137-138). A arte do poeta popular é tida como uma graça, concedida por inspiração divina (Santos, 2006, p. 93); assim os próprios poetas se vêem, como inspirados, escolhidos (ibid., p. 97-98). Poetas e cantadores, no entanto, possuem um status social ambíguo: pertencentes às camadas subalternas, exercem a função de mediador cultural, ao cantar às dificuldades e sofrimentos do povo e deles próprios; por outro lado, sendo remunerados por algum poderoso local que os contrata, são obrigados a louvá-los (ibid., p. 105-107). Devido ao processo de urbanização, o poeta perde sua relevância social, e cada vez mais o interesse pelas cantorias se limita aos intelectuais, aos artistas e àqueles que se mantêm de algum modo ligados ao mundo rural (ibid., p. 107-108). Encontramos a seguinte representação do poeta popular nos versos do cantador Joaquim Simão, personagem que, na *Farsa da boa preguiça*, louva o ofício do poeta, revela seu comprometimento com sua circunstância, o mundo sertanejo, e convida o público a compreender o valor do seu trabalho:

E eu trabalho: penso, escrevo,
invento, na Poesia,
crio histórias para os outros,
espalho alguma alegria,
espanto a treva do Mundo
que em meu sangue se alumia
dou beleza ao crime e ao choro...

É pouco, mas tem valia! (Suassuna, 2008-a, p. 166).

Veja-se que as seguintes características são atribuídas ao poeta popular: a) é um trabalhador; no entanto, diferencia-se do trabalhador convencional por seu procedimento e pelo resultado de sua produção: pensar, escrever, inventar, criar histórias; b) diferente do que se poderia apressadamente concluir, a práxis poética não é idiossincrática, mas possui uma importante relevância social, que se fundamenta em sua natureza estética: espalha alegria, espanta a treva, dá beleza ao crime e ao choro; c) o último verso revela a humildade do poeta, o que possui dupla importância: primeiro, devido ao valor da humildade no cristianismo¹⁵, e, aqui especificamente, na representação que Suassuna faz do catolicismo popular; depois, devido à consciência de que a eficácia da poesia detém-se no plano estético-ético, simbólico, portanto, não sendo capaz, por si mesma, de causar transformações no mundo social.

Segundo Suassuna, o poeta popular oferece a seu público o resultado de seu trabalho, que, se não pode trazer qualquer modificação à vida material, não deixa de ter uma importância de outra ordem, no caso, simbólica. Por meio da beleza e da alegria presentes no discurso poético, transfiguram-se o crime e o choro, a maldade existente no mundo é redimida; por meio da poesia, a vida torna-se mais suportável, até mesmo mais desejável, apesar de tudo o que ela pode ter, e, muitas vezes, tem, de absurdo, sofrido, incompreensível.

Em favor de Suassuna e Joaquim Simão, encontramos Alfredo Bosi refutando a acusação que se faz à poesia, de por a práxis em suspenso. Segundo o crítico, esta suspensão é momentânea e mesmo aparente, pois ao oferecer à consciência do leitor imagens muito mais vivas e reais que aquelas das ideologias, “o poema acende o desejo de uma outra existência, mais livre e mais bela”; o poema aproxima o sujeito do objeto, e também de si mesmo – acrescenta-se: aproxima os diferentes sujeitos – enfim, diminui a distância entre os seres. “Outro alvo não tem na mira a ação mais enérgica e mais ousada” (Bosi, 2000, p. 227).

¹⁵ Cristo oferece à criatura marcada pelo pecado (orgulho, pretensão de auto-suficiência) o exemplo de sua humildade; o Deus que se faz menor, se humaniza, e vivência com os homens a experiência do sofrimento e da morte; oferece-lhe, também, a sua graça, para que a criatura se torne capaz de seguir o seu exemplo e, por meio da humildade, encontre a via para a reconciliação com o Criador (cf. Gracioso, 2006, p. 87-100).

Essa função catártica da poesia popular encontraria seu fundamento na própria realidade do sertão nordestino. O mundo sertanejo oferece grandes dificuldades; no plano material, pensemos na aridez e pobreza da terra, agredida pela seca, ano sim, ano também; nas relações sociais injustas, caracterizadas pela violência e pela opressão; e, principalmente, transcendendo as circunstâncias materiais e sócio-históricas, instala-se o absurdo¹⁶, devido à intromissão da morte, destroçando o já precário sentido que a vida apresenta. São essas as condições em que o poeta, o cantador popular se encontra, e desde sua inserção nelas o teatro de Suassuna o apresenta e o legitima como portador da voz de seu povo.

Diante da morte sertaneja

Apesar de toda essa aridez, dessa violência e ameaça constante do absurdo que caracteriza o mundo sertanejo, é com tranquilidade e alegria frente à morte que encontramos o cantador João Benício, em *A pena e a Lei*:

Entro, sei que estou morto, e entro logo cantando “O Piado do Cachorro”, que é para todo mundo saber que eu não sou garapa! Lá vai:

Em Cajazeira eu lá não vou
 que a bebedeira é um horror.
 Em Cajazeira eu não vou mais,
 que a bebedeira está demais!
 Morri de cara para o sol,
 morri, mas a vida não passa.
 Morri de viver cantando,
 morri de beber cachaça! (Suassuna, 1998, p. 186).

Recolhamos algumas idéias: morre-se de cara para o sol, pode-se dizer, de frente para a vida; morre-se, mas a vida não passa, sendo maior que a breve existência de cada um; morre-se de viver cantando, morre-se de beber cachaça, faça-se o que se faça, o ser humano se encaminha para a morte. O poeta, consciente disso, aparece como contraponto à conduta habitual dos homens, que, pretendendo a todo custo evitar a

¹⁶ O absurdo, segundo Camus (2005) põe o homem diante do único questionamento fundamental: se a vida vale ou não a pena.

morte, são incapazes de compreendê-la como momento necessário da vida, daí, sua aflição e desespero:

Mas é claro que eu sei que estou morto! Sabe lá você quantas vezes eu encarei minha morte? Vocês pensam que um poeta é homem para afracar com esse risco? Eu convivi a vida inteira com minha morte. Vocês passam a vida dando as costas para ela: é por isso que, quando a morte aparece, não sabem nem o que está acontecendo. É por isso que eu sabia, e vocês, não! (Suassuna, 1998, p. 186-187).

Em outra passagem, o poeta relata sua morte:

Bem, eu tomei parte no velório de Joaquim. Mateus, irmão dele, foi quem pagou a cachaça. Cada excelência que se cantava, eu fazia um verso em homenagem ao morto e tomava uma lapada. Quando o dia amanheceu, de lapada em lapada eu já estava às quedas. Enterrou-se Joaquim e eu saí cantando pela estrada. Aí, dei um tombo maior, e cai com a cara virada para o sol. Senti que estava esquentando, esquentando, foi me dando aquela agonia, aquela agonia, e que agonia foi essa, meu senhor, que, quando dei acordo de mim, a bicha estava daqui para aí, me olhando! (Ibid., p. 191).

Com o poeta João Benício reaparece o tema do encontro morte-vida, trazendo, no entanto, um novo dado, ampliando sua compreensibilidade: em *A pena e a lei* evidencia-se que os homens morrem do convívio mútuo, como explicitado pela relação estabelecida entre as mortes das personagens, no decorrer da peça¹⁷, mortes não apenas em seqüência, mas em decorrência uma da outra; essa continuidade não é apenas temporal, mas, com o perdão de Hume, causal – não, claro, por razões científicas, mas religiosas: seu fundamento encontra-se no pecado, pois se os homens “não herdassem o pecado e a morte, se não fossem condenados às injunções de um só rebanho, não morreriam” (ibid., p. 198-199).

A ambivalência morte-vida

Como pretendemos demonstrar, apesar do jugo do pecado, a concepção da morte presente na representação armorial dos poetas populares não é estritamente negativa, como já indicava a aceitação da morte pelo poeta João Benício. Para tanto, devemos também mirar para “a bicha” que espreitava o poeta no momento derradeiro. A morte, no sertão, ganha a forma de um animal feroz, a Onça Caetana. Tavares diz que “a Moça

¹⁷ Em *A pena e a lei* (1998), e também no *Auto da Compadecida* (2005), aparece a idéia de que os homens são levados uns pelos outros em direção à morte. Aqui, consideramos especificamente a passagem de *A pena e a lei* em que o poeta João Benício relata sua morte, associando-a ao velório do retirante Joaquim.

Caetana, [...] não é outra coisa senão um misto de Vida e Morte, de Mulher sensual e Onça terrível. É também um símbolo do mundo” (Tavares, 2007, p. 125-126). Síntese de violência e sensualidade realizada no abraço erótico por meio do qual o poeta se entrega à morte: “Poeta é assim, morre dobrado: abraçado com a morte!” (Suassuna, 1998, p. 192). Erotismo que torna a morte não apenas inevitável, mas aceitável, e quem sabe mesmo desejável, segundo o próprio Suassuna: “Na minha obra, a Onça Caetana é uma beleza. É o jeito de eu aceitar a morte – se ela vier em forma de mulher” (Suassuna, 2000, p. 41).

Para compreender a ambivalência morte-vida, morte-mundo, e sua identificação com o sensual e o feminino na cultura popular, encontramos na análise empreendida por Bakhtine do baixo material e corporal uma importante contribuição. O pensador russo, em seu esforço para restituir a comicidade popular medieval e renascentista à sua lógica interna, afirma que o princípio corporal e material é percebido como universal, permanecendo avesso à individualidade e ao isolamento, que são característicos da modernidade burguesa; nele, o cosmos e o povo parecem se reunir, se identificar, por sua dimensão festiva e utópica; dessa maneira, se recupera o valor positivo, regenerador, ou melhor, ambivalente do rebaixamento, em que positivo e negativo, vida e morte, se tocam. Por isso, não se trata, na cultura popular, de precipitação ao nada, destruição absoluta, mas sim de retorno ao ventre da terra, que gera a vida e oferece a possibilidade de um novo começo (cf. Bakhtine, 1970, p. 28-30). Propicia-se assim o encontro com o feminino, signo que reúne a vida e a sensualidade.

Foi no começo da Tinha,
da Peste, ao combate louco:
Deus foi, distraiu-se um pouco,
perdeu o fio da Linha!
O Homem, divino, vinha
na Estrada do Sol do Mundo.
Na luz do Sol moribundo
bateu-se com a Bicha Estranha,
e a feiticeira Castanha
o encantou, no Profundo!

Agora, encantado a fundo,

erra entre os pêlos da Sonsa
 que é Fêmea, que é Parda, é Onça,
 que ele não vê porque é baixo
 e que, julgando que é Macho,
 ungiu com o nome de Mundo! (Suassuna, 2007, p. 538).

Os versos acima, extraídos d’*A Pedra do Reino*, são citados por Quaderna, que os atribui ao poeta popular João Melchíades Ferreira¹⁸; são marcados por essa ambivalência entre morte e mundo, mediada pelo feminino: neles, a onça, fêmea e morte, é também o mundo. Porém, chamá-lo mundo é um equívoco de linguagem, erro de gênero, pois o mundo é fêmea. Trata-se, talvez, de uma interpretação do mito de Adão e Eva; por uma distração de Deus, deu-se início “ao combate louco” em que “a Bicha Estranha”, “feiticeira Castanha”, a onça-mulher que encantou o homem, lançando-o em direção ao mundo e à morte, acaba por ser identificada com ambos. Apenas mencionamos essa intuição, não dispondo, no momento, de subsídios suficientes para explorá-la. Encontramos mais uma vez o problema do mal, entendido na tradição cristã como pecado. A leitura que Bakhtine faz da cultura popular na Idade Média e no Renascimento, assim como a interpretação de Espín sobre o catolicismo popular latino-americano, permitem, no entanto, cogitar que, se o povo vivencia o sofrimento e pode explicá-lo pelo pecado, este não é aceito passivamente, porque o povo tem na morte a experiência da renovação (cf. Bakhtine, 1970, p. 30-32) e encontra no exemplo e na solidariedade de Cristo o sinal da contingência da opressão atual (cf. Espín, 2000, p. 72).

O discurso sobre a morte, encontrado nos poetas populares sertanejos, levados ao palco e citados por Suassuna, ou ainda, na própria poesia suassuniana, que consideraremos adiante, pode ser ainda compreendido como um discurso de resistência às ideologias modernas, que pretendem naturalizar o humano para poder controlá-lo, como se fosse possível reduzi-lo às suas estruturas fisiológicas, ao impulso para o consumo, ou qualquer outra forma de domesticação burguesa. Em favor de nossa

¹⁸ João Melchíades Ferreira, o Cantor da Borborema, (1869-1933), poeta e cantor popular paraibano, identificado por José Calasans como o autor do primeiro folheto sobre a guerra de Canudos, da qual o poeta participou como soldado do exército republicano. Estima-se que seja autor de 36 folhetos, onde registrou as histórias e os costumes do povo sertanejo (cf. Gaspar, 2009). O poeta é transformado por Suassuna em personagem d’*A Pedra do Reino*, sendo ali mestre de cantoria na Escola da Onça Malhada e padrinho de Quaderna (cf. Santos, 1999, p. 139-145).

interpretação encontra-se a afirmação de Suassuna, segundo a qual Quaderna é obcecado pelo impulso sexual, pela vontade de poder e pela ambição material, nisso refletindo, segundo o autor, o próprio homem contemporâneo: “A sociedade do século XX deifica três ídolos – Falos, Moloc e Mamon – e as marcas de suas deformações e dessa idolatria são perfeitamente visíveis em Quaderna” (Suassuna, 2008, p. 225). Na visão de mundo de Suassuna, o êxtase da morte, a fruição da beleza e o êxtase amoroso constituem experiências extremas, sendo os meios pelos quais o ser humano deixa-se tocar pela presença da divindade:

nossa busca da Beleza pela Arte, do Amor pelo Sexo, da Morte como fonte de Vida, [são] os três ásperos e belos caminhos através dos quais o homem-mortal às vezes experimenta ainda nesse mundo escuro, o toque da Divindade imortal (Suassuna, 2008, p. 227).

Suassuna, poeta do sertão

Como temos apresentado, a morte é uma presença constante na representação suassuniana da poesia popular nordestina, devido à necessidade de enfrentar o absurdo da existência e o re-significar, dando-lhe um caráter positivo, re-inserindo a morte na totalidade da vida, compreendendo-a como um momento de regeneração, individual e coletiva. Em nosso percurso, consideramos a representação que é feita do poeta popular no teatro de Suassuna, tendo passado, também, pela citação de um poeta nordestino do início do século XX, no caso, a partir d’*A Pedra do Reino*; lembrando que a estética armorial é uma estética da recriação, é preciso ter em mente que, em sua obra poética¹⁹, Suassuna emprega as mesmas formas adotadas pelos poetas populares nordestinos, e nela também é freqüente o tema da morte, que examinamos aqui a partir das estrofes iniciais do poema *A Onça*:

Essa Flecha cruel que despedaça
a carne dos Carneiros e bezeros.

Eis o Bicho sagrado, o velho Medo,
no Sangue mal cravado dos meus erros:

a Romã coroada, o doido Fruto,

a mordida do Sono e do Desterro.

¹⁹ Examinada por Newton Júnior (1999), a poesia de Suassuna, diferentemente do sucesso obtido por sua dramaturgia, permanece ainda desconhecida do grande público.
Último Andar (19), 1-70, 2º Semestre, 2010 – ISSN 1980-8305

O vermelho Clarão, o Verde escuro
 e o Mundo – ouro e enxofre envenenado.
 Possesso da serpente, asas de Arcanjo,
 olhos cegos no Sol incendiado.
 Que maldade se encerra na Beleza?
 Que sangrento no Molde iluminado? (Suassuna, 2007-a, p. 175).

A morte aparece na violência e crueldade da onça que despedaça a vida, conservando, porém, sua ambigüidade, indicada no terceiro verso: “Eis o Bicho sagrado, o velho medo” manifestando seu caráter divino, transcendente, mas também aterrador. Os dois versos seguintes podem ainda remeter ao tema do pecado, na referência aos “meus erros” e ao “doido Fruto” que no mito cristão associou-se ao pecado original. Quando o poeta, pelo emprego do possessivo, compromete-se com o erro, para, em seguida, citar a Romã, o Fruto, universalizando-o, aludimos à dimensão pessoal e coletiva que o pecado possui na perspectiva cristã, sendo de cada um, mas também de todos. Na mesma direção “a mordida do Sono e do Desterro” mostra a alienação do homem, que permanece ignorante de sua condição de desterrado, estrangeiro, neste mundo. Mundo também ambíguo, como se depreende das metáforas da luz “vermelho Clarão, Verde escuro”, ao ouro, metal nobre, e ao “enxofre envenenado”; a morte se apresenta no mundo, entre a negatividade do mal, a “serpente”, e a positividade do bem, “asas de arcanjo”²⁰. Mais uma vez se apresenta a cegueira do homem diante do “Sol incendiado”, metáfora do mundo, sendo convertida em indagação, nos versos finais da segunda estrofe, que questionam a ambigüidade da presença do mal na beleza e da violência no mundo.

O pensamento popular, de acordo com Bakhtine, caracteriza-se por sua marca coletiva, festiva, utópica; em autores como Suassuna, percebe-se a tentativa de recuperação do sentido comunitário aparentemente perdido, ao revolver seu subsolo mítico e religioso, uma vez que “a memória, como forma de pensamento concreto e unitivo, é o impulso primeiro e recorrente da atividade poética” (Bosi, 2000, 177). Recorrendo mais uma vez a Espín, ao considerar o enfrentamento simbólico do mal e da atualidade do sofrimento no catolicismo popular, podemos afirmar que os símbolos

²⁰ Neste verso, seguimos a notação de Silvano Santiago (cf. Suassuna, 2007-a, p. 176).
 Último Andar (19), 1-70, 2º Semestre, 2010 – ISSN 1980-8305

religiosos fortalecem o povo, propiciando sentido e esperança à vida (cf. Espín, 2000, p. 266).

Considerações finais

Ao voltarmos nossa atenção para o poeta popular, tal como este é representado por Ariano Suassuna, buscamos compreendê-lo como portador da voz e do imaginário do povo sertanejo. Entendemos que ao posicionar-se diante de um problema fundamental – a morte – que põe em risco não apenas o sentido que cada um atribui à vida individualmente, mas toda a possibilidade, não apenas de representação, mas de significação do mundo pelo ser humano, encontramos na reelaboração suassuniana da poesia popular nordestina o esforço para a reapropriação dessa representação e desse significado, ao incluir a morte no mundo e na vida, por meio da vitalidade e da sensualidade encontradas no feminino. Dessa forma, temos também o resgate do feminino dentro da tradição cristã, pois o estigma mortal do pecado é superado em seu erotismo regenerador e doador de vida. A morte deixa de ser sentida apenas como negatividade, que parece ser a única maneira como essa experiência se insere na sociedade moderna (privação da vida, sofrimento e aniquilamento do indivíduo) revelando-se ambígua, por permitir ao indivíduo e à comunidade o reencontro com a totalidade, sendo o momento da gestação de uma nova existência. Procuramos demonstrar que esse processo de representação e ressignificação apropria-se de temas tradicionais do pensamento cristão, tais como o pecado, a humildade e a solidariedade, nele se elaborando – ousamos afirmar – uma teologia onde são conjugados elementos populares e eruditos, por meio dos quais Suassuna apresenta um refinado questionamento ao homem contemporâneo, a partir de sua releitura da arte popular e de sua compreensão do catolicismo tradicional.

Referenciais bibliográficos

- BAKHTINE, M. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Tradução de Andrée Robel. Paris: Gallimard, 1970.
- BOSI, A. *O ser e o tempo da poesia*. 7ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CAMUS, A. *Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard, 2005.
- ESPÍN, O. O. *A fé do povo: reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- GASPAR, L. *João Melchíades Ferreira*. Pesquisa Escolar On-Line, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br>>. Acesso em: 18 out. 2009.
- GRACIOSO, J. *A relação entre Deus e o mal segundo santo Agostinho*. São Paulo: Palavra & prece, 2006.
- NEWTON JÚNIOR, C. *O pai, o exílio e o reino: a poesia armorial de Ariano Suassuna*. Recife: UFPE, 1999.
- SANTOS, I. M. F. dos. *Em demanda da poética popular: Ariano Suassuna e o movimento Armorial*. Campinas, SP: UNICAMP, 1999.
- _____. *Memória das vozes: cantoria, romanceiro & cordel*. Prefácio de Armindo Bião. Tradução de Márcia Pinheiro. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006.
- SUASSUNA, A. *Almanaque armorial*. Seleção, organização e prefácio de Carlos Newton Júnior. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- _____. *A pena e a lei*. 4ª. Ed. Rio de Janeiro: Agir, 1998.
- _____. *Auto da Compadecida*. 35ª. Ed. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- _____. "Entrevista". In: *Cadernos de literatura brasileira. Ariano Suassuna*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, nº 10, novembro de 2000.
- _____. *Farsa da boa preguiça*. 6ª. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008-a.

_____. *Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*. 10^a. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

_____. *Seleta em prosa e verso*. Organização de Silvano Santiago. 2^a. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007-a.

TAVARES, B. *ABC de Ariano Suassuna*. 2^a. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

ZUMTHOR, P. *Performance, recepção, leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.

O “BEM-MORRER” UMA CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MORTE NO RIO DE JANEIRO NOS SÉCULOS XVIII E XIX*

THE “WELL DYING”, AN SOCIAL CONSTRUCTION OF THE DEATH IN RIO DE JANEIRO IN THE 18th AND 19th CENTURIES.

Jane Rodrigueiro

Mestre em Ciências da Religião PUC-SP

janerodrigueiro@gmail.com

Resumo: Este artigo se propõe a examinar a construção social da morte no Rio de Janeiro no período colonial e na República séculos (XVIII e XIX) e também identificar as bases das práticas e expressões do catolicismo diante do fenômeno da morte a partir da documentação produzida pelo poder eclesiástico – os denominados manuais de bem morrer e os testamentos produzidos pelos diversos segmentos da sociedade daqueles períodos. Com base na referida documentação, apontaremos as transformações das práticas culturais em torno da morte nos diferentes contextos temporais.

Palavras-chave: morte, história, Rio de Janeiro.

Abstract: This article is propounded to peruse the social construction of the death in Rio de Janeiro during the Colonial Period and The Republic, in the 18th and 19th centuries, as well to identify the bases of customs and expressions of the Catholicism towards the phenomenon of the death whose documentation produced were under the ecclesiastic power – the handbooks called “well dying” and the testaments produced by several parts of the society of that time. Based on that reported documentation with which will be possible to point out the transformation of the cultural practices about the death in different temporal circumstances.

Key-words: death, history, Rio de Janeiro.

* Este artigo é resultado de participação no simpósio temático: Aos mortos: cultos, rituais e devoções nas matrizes indígenas, afro-brasileiras e populares e suas inserções sociais, coordenado pelo Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito no *III Congresso de Pesquisa Discente da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*, 2009.

Durante o período colonial a preocupação pelo cumprimento das obrigações e ensinamentos da Igreja frente ao fenômeno da morte era um fator que permeava o cotidiano da população no Rio de Janeiro. A preparação para morrer em paz com a Igreja implicava em os fiéis terem o “dever cumprido” como condição para salvação de sua alma das entranhas do purgatório, situação que se dava por meio do arrependimento, da documentação testamentária e também dos sacramentos²¹.

O sentimento religioso era exteriorizado através dos testamentos, documentação que relatava a presença de fé e obediência dos fiéis pelos ensinamentos e dogmas da Igreja Católica. Por meio deles demonstravam arrependimento em vida, faziam sua profissão de fé, realizavam pedidos de intercessão aos Santos e Anjos pelo destino da alma e sufrágios, organizavam os ritos fúnebres de acordo com os rituais católicos.

As conseqüências sobre o pós- morte eram transmitidas aos fiéis através da Igreja, cujo objetivo era construir um imaginário social fundamentado pelo temor acerca da morte por meio da pedagogia do medo. Desta forma, o medo da morte era uma aprendizagem diária que transmitia aos fiéis a possibilidade de salvarem ou não suas almas do purgatório. Essa situação demonstra que a aplicação dos ensinamentos da Igreja nos testamentos assumia um papel de relevância social, em virtude de “evitar” a entrada da alma ao purgatório.

Como suporte à pedagogia do medo, houve a disseminação da literatura devocional desenvolvida entre os séculos XIV E XV denominada *ars moriendi* ou “artes de bem morrer” composta por textos e imagens que auxiliavam os católicos a se prepararem para a morte, essa literatura tornou-se um poderoso instrumento de divulgação dos conteúdos elaborados pela Igreja à população iletrada. Suas imagens representavam o combate entre anjos e demônios pela disputa da alma do moribundo, cuja finalidade era promover a reflexão sobre como garantir uma boa morte no momento derradeiro e, fundamentalmente, tornar a morte uma arte a ser aprendida.

O manual de maior difusão sobre a arte de bem morrer foi do jesuíta Estevam de Castro, intitulado: O breve aparelho e modo fácil para ensinar a bem morrer a um cristão, escrito em 1621 que conquistou ampla aceitação entre a população no Rio de Janeiro.

Alguns elementos foram cruciais para o sucesso da divulgação do manual que fundiu em si a praticidade em sua utilização com os conteúdos essenciais exigidos

²¹ Este artigo teve como base para sua formulação a obra: Rodrigues, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. Último Andar (19), 1-70, 2º Semestre, 2010 – ISSN 1980-8305

pela Igreja para garantir a boa morte; ainda sua organização seguia metodologicamente os passos por meio dos graus da doença.

As adaptações constantes ao longo dos anos de acordo com as necessidades sociais, o tornaram um material atualizado e acessível pela facilidade de compreensão de seu conteúdo e também pelo formato pequeno que favorecia seu manuseio e transporte além de um custo barateado.

Com um conteúdo que reproduzia os traços da pedagogia católica sobre a morte, o texto do Breve aparelho era organizado em seis partes²² com orientações aplicadas conforme o grau da doença de modo a facilitar a assistência espiritual ao doente.

A primeira parte consistia em avisar sobre a doença e instruir quanto ao recebimento dos sacramentos, confissões, penitências e também acerca do preparo do testamento que supunha a feitura do documento em si e as advertências que incluem a validação, a escrita e o ordenamento, além dos registros de herança e herdeiros, das solenidades a serem cumpridas e das obrigações para com a Igreja.

Na segunda parte, direcionada para o segundo grau da doença, a ênfase está na explicação de como ministrar os sacramentos, enquanto que no terceiro grau, nota-se a necessidade pela consolação do doente e no reconhecimento geral de suas culpas.

O estágio de agonia do doente é considerado na quarta parte do material com indicações de ladainhas e orações que colocam a alma do enfermo sob a proteção da corte celestial, em seguida no quinto grau da doença, o combate contra os demônios e advertência sobre as tentações diabólicas seria o último passo antes da extrema-unção dada no momento final da vida ou no último grau da doença de acordo com o manual de Estevam de Castro.

A metodologia ensinada pelo jesuíta Estevam de Castro no Breve Aparelho foi aplicada nos testamentos que traziam em seu conteúdo pedidos de intercessão celestial, profissão de fé, atos de contrição, temor pela punição divina, arrependimento dos pecados, menções sobre o medo da morte e reparação escatológica do combate pela alma do moribundo.

²² O quadro da reprodução do índice do Breve aparelho apresenta-se organizado em seis partes compostas por capítulos. Desse modo é possível observar que a primeira parte do manual contém 29 capítulos com 200 páginas, sendo a parte mais extensa do material. In: RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: A secularização da morte no Rio de Janeiro*, p.66-67.

A documentação testamentária de Narciso José do Amaral falecido no ano de 1779 revela a religiosidade do fiel e também demonstra a expressão do manual de bem morrer. O texto inicia-se com a presença do temor pela morte e com o pedido de intercessão pela alma que transita por uma hierarquia celestial primeiramente a Santíssima Trindade que se justifica por ser responsável pela criação da alma e a Deus. Em seguida ao Nosso Senhor Jesus Cristo, a Virgem Maria, Todos os Santos e ao Anjo da Guarda; ao santo do nome e, por último -aos santos de particular devoção, conforme demonstra o testamento:

Temendo-me a morte (...) faço este meu testamento na forma seguinte. Primeiramente encomendo minha alma a Santíssima Trindade que a criou e rogo ao Padre Eterno (...) e a meu Senhor Jesus Cristo (...) rogo a Santa Virgem Maria Nossa Senhora mãe de Deus e a todos os santos e santas da corte celestial, particularmente ao Anjo da Guarda e ao Santo de meu nome a aos Santos Gloriosos Elesbão e Efigênia, e Patriarca São Domingos e a Virgem Nossa Senhora dos Remédios a quem tenho devoção (...) (ACMRJ: AMARAL: 1776-1784, 167).

Em seguida, relata sua profissão de fé católica afirmando: *viver e morrer na Santa Fé Católica Romana e nela (...) viver e salvar a minha alma(...)* (ACMRJ: AMARAL: 1776-1784, 167.), institui o cerimonial funerário, menciona a mortalha do santo de devoção, o local do seu sepultamento e realiza os pedidos de sufrágio mandando dizer: *Oitenta missas de corpo presente, a saber trinta na minha freguesia, outras trinta na igreja da minha irmandade (...)dez na igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário e dez na igreja do Senhor São Domingos(...)* (ACMRJ: AMARAL: 1776-1784, 167.)

Os fragmentos da documentação testamentária de Narciso escrita nos século XVIII demonstram a preocupação em garantir uma *boa morte* e ainda preparar-se para ela a partir dos ensinamentos difundidos pela Igreja Católica.

No século XIX com o processo de laicização da sociedade decorrente das idéias iluministas, a autonomia eclesiástica sobre o morrer foi gradativamente sendo fragilizada devido aos constantes questionamentos e críticas da elite intelectual e da sociedade civil acerca do seu controle sobre a morte e fundamentalmente sobre a proibição da Igreja quanto ao enterramento de não católicos nos cemitérios públicos, tendo como ponto de partida a transferência dos sepultamentos que tornaram-se distantes da Igrejas e cidade.

O discurso e atuação dos médico-higienistas foram determinantes na afirmação acerca das enfermidades procedentes da proximidade dos mortos junto aos vivos e na efervescência de políticas públicas quanto ao controle e prevenção de patologias visando ampliar a expectativa de vida entre as pessoas.

Na segunda metade do século XIX, diversos segmentos da sociedade civil e estatal, implementavam ações como forma de garantirem o distanciamento da dependência para com a burocracia eclesiástica e da jurisdição da Igreja sobre as instituições sociais que tornavam-se obstáculos aos projetos políticos e econômicos do Estado, no entanto a Igreja ainda assumiria para si o controle social mantendo-se o regime de união entre Estado e Igreja que posteriormente tornou-se mais conflitante.

O processo de secularização alterou consideravelmente as práticas e representações em torno da morte e do morrer. De acordo com o testamento de Adelaide Casemira da Silva redigido em 1856, sua redação inicial traz uma breve invocação a Deus, menciona o estado de sua saúde e uma sucinta profissão de fé. Em seguida relata sua disponibilidade de bens e a nomeação dos testamenteiros e também dos herdeiros. Assim ditou seu testamento:

Em nome de Deus, Amém

Eu, Adelaide Casemira da Silva, estando doente, porém no gozo de todas as minhas faculdades intelectuais, tencionei fazer o meu testamento que é o presente, pela maneira seguinte. Sou católica apostólica romana em cuja fé tenho vivido e espero morrer. Sou natural e batizada na freguesia do Sacramento desta cidade, filha natural, cujos pais são falecidos. Sou solteira e neste estado tenho me conservado, e não tendo por isso herdeiros forçados, disponho livremente de meus bens. Nomeio por meus testamenteiros, em primeiro lugar a João Paulo da Silva Correia; em segundo lugar a Geraldo da Silva Correia e em terceiro lugar a João Maria da Silva Correia, aos quais deixo o prazo de um ano. O meu enterro será feito a eleição do meu testamenteiro. Instituo por meus herdeiros em partes iguais ao doutor João de Coutinho que atualmente está presidindo a província de Santa Catarina, e a dona Luíza Carlota de Sá casada com Francisco de Sá Pinto. Deixo a meu afilhado Vicente filho de Alexandre José de Brito a quantia de 100\$000.E, por esta forma hei por feito este meu testamento e disposições de última vontade que quero que se cumpra como nele se contém e declara.(...).(ANRJ, SILVA: 282:n.127.)

Essas alterações podem ser verificadas nos conteúdos dos testamentos analisados na segunda metade do XIX que comparados ao período colonial, apresentavam esvaziamento das invocações intercessoras, simplicidade e/ou desaparecimento das menções de sufrágios, as formulações laicas passaram a intermediar a redação dos testamentos.

Contudo, o gradativo desaparecimento do conteúdo escatológico e soteriológico dos testamentos não retiraram dos fiéis a preocupação em torno da morte, eles transformaram-se perdendo parte significativa do temor, mas não deixaram de existir permeando o universo cultural da religiosidade dos fiéis.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ACMRJ. *Livro de registro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé*, n.18(1776-1784). Testamento de Narciso José do Amaral, p. 167.

ANRJ. *Inventários e testamentos*, caixa 282, n.127. Inventariado: Adelaide Casemiro da Silva.

CASTRO. Estevam de. *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão, com a recopilação da matéria de tratamentos e penitências, várias orações devotas, tiradas da Escritura Sagrada e do ritual romano de N.S.P. Paulo V, acrescentada da devoção de várias missas*. Lisboa: Oficina Miguel Menescal, 1677.

RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

**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 mito²³. 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-santo²⁴, 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.

²³ 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)

²⁴ 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.

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

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 merindilogum²⁵ 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

²⁵ 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. Último Andar (19), 1-70, 2º Semestre, 2010 – ISSN 1980-8305

e Oiá na mãe dos espaços dos espíritos.
 Desde então todo mundo que morre
 tem seu espírito levado ao Orum por Oiá.
 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-orum²⁶, 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

²⁶ 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.

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*, *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.

OS MORTOS ESTÃO VIVOS: A INFLUÊNCIA DOS DEFUNTOS NA VIDA FAMILIAR SEGUNDO A TRADIÇÃO *BANTÚ*

THE DEATHS ARE ALIVE: THE CORPSES INFLUENCE IN THE FAMILIAR LIFE ACCORDING TO THE *BANTÚ* TRADITION

Brígida Carla Malandrino

Doutora em Ciências da Religião - PUC/SP, UNIBAN

brigidamalandrino@terra.com.br

Resumo: A África Subsaariana é composta principalmente por grupos que pertencem à tradição *bantú*. Podemos dizer que dentre os grupos de tradição *bantú* existem alguns eixos fundamentais presentes em todos eles, como, por exemplo, a presença dos antepassados na vida cotidiana. Este trabalho tem como objetivo discutir de que maneira os antepassados influenciam a existência daqueles que estão vivos em Maputo. Se por um lado, a história de Moçambique fez com que esta família se dispersasse, fazendo com que as pessoas deixassem as suas localidades, o que influenciou sobremaneira as ressignificações religiosas e a tradição, por outro lado é a relação com os antepassados, como membros ativos da família, que auxiliam na manutenção de aspectos importantes da religiosidade tradicional no século XXI. Podemos, inclusive, levantar a hipótese de que a presença dos antepassados na vida cotidiana é um aspecto de sobrevivência cultural.

Palavras-chaves: tradição *bantú*, antepassados, Moçambique, sobrevivência cultural

Abstract: The sub-Saharan Africa is composed basically by groups whom belongs to the *bantú* tradition. We can say that between the *bantú* tradition groups there are some main points presents in all of them, as, for example, the presence of the forefathers in the daily life. This work has the objective of discussion the way of the forefathers influence the existence of those are alive in Maputo. From one side, the Mozambique's history produced the disbandment of the family, doing people left their places, what influences in a excessively way the religious resignifications and the tradition, on the other hand, it's the relation with the forefathers, as active members of the family, that helps in the maintain the importants aspects of the traditional religion in the century XXI. We can, inclusively, raise the hypothesis that the presence of the forefathers in the daily life is an aspect of the cultural survival.

Key-words: *bantú* tradition, forefathers, Mozambique, cultural survival

1. Introdução

Durante o mês de julho de 2009 estive em Maputo, Moçambique, para realizar parte do trabalho de campo do meu doutorado em Ciências da Religião a respeito das dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil. A ida à África serviu para que eu fizesse o trabalho de campo e, de certa forma, desmistificasse aquilo que entendia como “jeito africano”, tendo claro que, naquele momento, o meu entendimento a respeito da tradição *bantú* dava-se basicamente de maneira teórica.

Moçambique encontra-se naquilo que se convencionou chamar de África Subsaariana, composta majoritariamente por grupos que pertencem à tradição *bantú* (Mello e Souza, 2006; Lopes, 2006; Mattos, 2007). Apesar das diferenças existentes entre os grupos regionais, o que ocorre em Maputo, se observa, principalmente, as tradições *ronga* e *changana*. Por outro lado, podemos dizer que entre os grupos de tradição *bantú* existem alguns eixos fundamentais, que permitem que encontremos semelhanças entre eles. Como afirmou uma das minhas entrevistadas, dentro de cada localidade, cada família tem algo que a identifica por meio de usos e costumes, o que lhe confere características próprias. O que faz com que elas sejam diferentes é a forma como cada uma delas se expressa: cada qual se dirige aos antepassados de determinada maneira (Cf. P., entrevista, 13/07/2009, Maputo).

A grande maioria das pessoas com as quais conversei possui a idéia de que a tradição familiar ainda se mantém inalterada no interior do país, o mesmo não acontecendo na capital Maputo, uma vez que no interior, como Gaza ou Pemba, as pessoas ainda se organizam conforme a localidade. É perceptível, em Maputo, as ressignificações pelas quais passou a tradição, mas é, no mínimo, temerário dizer que ela não está presente, nem que seja de uma maneira subliminar, existindo de forma paralela à cultura dominante, porém coexistindo com ela. A subliminarietàade paralela da tradição, no nosso entender, foi a forma encontrada pelas pessoas de tradição *bantú* de manterem as práticas culturais que consideram relevantes.

2. Breves comentários a respeito da história de Moçambique

A história de Moçambique deve ser entendida como uma história de resistência. Atualmente, há um esforço de reconstrução do país depois de um passado de colonização, de exploração e de duas guerras. Cabe lembrar que Moçambique foi colônia de Portugal até a década de 70 e só conseguiu sua independência depois da

guerra. Logo em seguida, quando o novo governo assumiu, com uma tendência marxista, o que implicou em tentativas de abolir a religião, fato que foi explicado por algumas noções de Marx a respeito da religião (Cf. Löwy, 1996; Assmann, Mate, 1974). Tal situação gerou uma guerra civil que perdurou por trinta anos. Portanto, Moçambique só encontra-se em paz e dentro de uma democracia há aproximadamente quinze anos. Conforme coloca um de nossos entrevistados:

Sim, afetou de fato de uma forma quase que brusca. Primeiro, porque a população não compreendia quase nada da política. O colono não queria meter as pessoas a entender a política para evitar, exatamente, essas revoltas, para elas não reivindicar a independência, mas havia metido muito a população na questão religiosa e então quando dá-se a independência, há essa libertação. Então houve choques na parte da religião, na parte tradicional. E na parte da religião houve exatamente a coisa, posso dizer, a interdição de culto voluntário. As pessoas eram ocupadas, principalmente nos dias em que tinham que ir à Igreja, pois, dizia-se até muitas vezes não, não há, não há Deus e se nós não tivéssemos pegado na arma a combater, Deus não vinha nos dar liberdade. Sei que havia esse tipo de interpretação e de fato positivo, foi que muitas pessoas, que também, talvez, não estivessem com muita fé, dispersaram-se. (T., entrevista, 14/07/09, Maputo)

Portanto, atualmente, o que se observa em Maputo são dois fatos interessantes.

O primeiro deles fala de uma cidade em reconstrução, tanto no sentido de vermos automóveis, ruas, avenidas e prédios em obras, o que nos dá a impressão de certo caos; quanto no sentido de observarmos um salto tecnológico. Por exemplo, chama a atenção o fato de existirem poucos telefones fixos, enquanto que os celulares estão espalhados por toda população, além de uma facilidade ímpar em comprar “chips” e créditos (coisas que fazemos pelas ruas da cidade). Ou ainda um serviço de correios incipiente, que não se consolidou ao longo dos anos.

O segundo deles nos mostra uma tradução identitária, uma vez que a duplicidade é algo presente em grande parte da população. Há uma duplicidade de nome, uma vez que grande parte das pessoas em Maputo possui dois nomes – o tradicional e o da cédula. Também há uma duplicidade de línguas – o português como língua oficial e a língua tradicional – no caso de Maputo, principalmente *changana* ou *ronga*. A duplicidade também está presente nos costumes, já que não basta casar na religião cristã e no civil, mas é necessário fazer o casamento tradicional – lobolo (Cf. Cipre, 1996; Junod, 1974; Ribeiro, 1998). A duplicidade característica de Maputo também pode ser vista nos cultos cristãos. No nosso caso, assistimos à uma missa católica. Apesar de ser rezada em português, nos momentos importantes da missa, como a homilia e a leitura

do Evangelho, estas ações são feitas em português e também em *ronga*. Isto porque muitas pessoas presentes não entendem o português. Outro aspecto importante desta duplicidade, é que ela não ocorre apenas em Moçambique. Também na África do Sul - Johannesburgo - há a duplicidade de línguas: fala-se o inglês, bem como o *zulu*. Em conversa com um motorista, o mesmo me perguntou que língua, além do português, é falada no Brasil. Eu disse que nenhuma outra.

Retomando a história de Moçambique, podemos supor que o que houve se deve ao fato de que as pessoas de Moçambique tiveram a sua tradição negada por duas vezes. Uma delas, quando os portugueses chegaram com o seu projeto de colonização e de evangelização, buscando convertê-los. E a outra, quando o governo, de tendência marxista, entendeu que a tradição causava a alienação do povo e tentou fazer com que as pessoas a suprimissem. Porém, a cidade em reconstrução e a duplicidade encontrada, no nosso entender, apontam para sobrevivências. Sobrevivências que se dão em vários âmbitos da vida das pessoas. Uma dessas sobrevivências, que trabalhamos neste artigo, é a relação familiar com os antepassados, que ainda é mantida em Moçambique. Para falarmos a respeito da relação entre os vivos e os antepassados, desenvolveremos três tópicos. O primeiro a respeito das três leis da tradição *bantú*, que situam os antepassados e os vivos dentro da hierarquia, explicando a relação mantida entre eles; o segundo, a concepção de antepassados dentro da tradição *bantú* e, por fim, o culto aos antepassados propriamente dito – a *mhamba*.

3. Sobre defuntos (antepassados) e vivos

3.1 As três leis da tradição *bantú*

Altuna (1985) divide a tradição *bantú* em três grandes leis:

Lei da Hierarquia dos Seres - a Pirâmide Vital: os mundos visível e invisível estão unidos por relações vitais com intercâmbios permanentes, sendo que a hierarquia da vida envolve os dois mundos. No mundo invisível, no topo, está o Ser Supremo, que é fonte de vida e de todas as suas modalidades; depois os antepassados; os mais categorizados são os fundadores do gênero humano, fundadores dos grupos primitivos e de algumas famílias. Depois os espíritos ou os gênios, que estão localizados em lugares ou em objetos materiais, tendo uma influência poderosa sobre os seres humanos. Logo após, os demais espíritos, que podem ser benignos ou malignos, interferindo no mundo

visível. Já o mundo visível é integrado por forças pessoais e impessoais. A força pessoal é o ser humano, centro da pirâmide e único existente ativo inteligente, capaz de aumentar sua vida e de dominar as forças inferiores. O rei ocupa o vértice, segue-se: o chefe de tribo, a comunidade, a família, os especialistas da magia e os anciãos. As forças impessoais repartem-se por ordem hierárquica: animais, vegetais e minerais. Estes reinos são constituídos de vida e de energia, uma vez que prolongam o seu dono e sua finalidade é servir ao ser humano, acrescentando-lhe a vitalidade com sua contribuição. Na base da pirâmide são colocados os astros e os fenômenos da natureza, que também encerram um princípio vital, que pode ser manejado pelo ser humano.

Lei do Crescimento ou Diminuição do Dinamismo Vital: a vida dos seres criados é susceptível de crescimento e de diminuição. Pode ser aumentada, diminuída ou perdida, o que depende do manejo e da apropriação de outras forças. A transformação pode gerar um novo modo de ser. O ser humano com o seu dinamismo vive aberto à interação:

Todos os homens são capazes de reforçar ou diminuir o ser de outro homem. O mesmo podem conseguir os seres inferiores impessoais, e qualquer ser racional habitante de um dos dois mundos, se actua sobre uma força inferior que serve de meio, pode influir indirectamente em outro ser racional. (Altuna, 1985, p. 63)

Cada membro é consciente que não vive uma vida egocentrada ou individualista, mas a vida em comunidade que se individualiza em cada novo ser. Cada grupo de parentesco é uma unidade de comunhão, uma comunidade solidária, socialmente eficaz, indestrutível e amparadora. Os vivos e os mortos e os vivos entre si são unidos verticalmente e horizontalmente pela vida, realizando uma comunhão participante na mesma realidade que os solidariza. Com os antepassados, o ser humano está ligado vitalmente através da solidariedade vertical, originária, sagrada e constante; com os membros vivos do grupo ele está ligado pelo mesmo sangue, sendo esta ligação chamada de solidariedade horizontal.

A solidariedade vertical é a relação com os antepassados e descendentes, que gera uma comunhão com a vida, a união vital em uma idêntica realidade. O laço de união vital não se rompe com a morte, permanecendo indissolúvel. Não existe separação entre os vivos e os mortos, havendo uma continuidade qualitativa vital. Os mundos visíveis e invisíveis se encontram em comunhão – na participação e na interação, pois o morto continua vivendo na sua descendência. A pessoa fica aniquilada quando rompe o laço vital com os antepassados ou com os outros membros da comunidade.

Lei do Dinamismo Vital: interação e interdependência. O Ser Supremo marcou para todos os seres a lei da interação e interdependência do dinamismo vital como consequência da lei da participação. Entre os seres existe uma interação de vida, que os sustenta. Nada se move sem influir com seu movimento em outros seres. “Toda a força vital superior pode influir noutra inferior. Porque todos os seres estão ligados, a criação inteira se move num sistema de relações activas . Os seres influem uns nos outros segundo a modalidade marcada e o seu grau de energia” (Altuna, 1985, p. 61). Ele se encontra em relação íntima e permanente com outras forças. Nenhum ser criado existe independente dos demais, vive receptivo e exposto a um aumento ou a uma diminuição da sua vida. Apenas o Ser Supremo não pode ser influenciado.

3.2 A concepção de antepassados dentro da tradição

Baseados nas leis da tradição *bantú*, é possível afirmar que o espírito é a pessoa na condição de falecido. O espírito é alguém que viveu no mundo visível e já passou pela morte, o que gerou uma transformação profunda, que lhe proporcionou uma nova maneira de ser. Apesar de ele se encontrar no mundo invisível, o espírito continua a ser membro da comunidade e do grupo familiar a que pertencia durante a vida. O fato dos antepassados desempenharem a função de intermediários entre o Ser Supremo e os seres humanos, faz com que tenham poderes, mas limitados, pois dependem da sua união com a força vital e com o Ser Supremo. De qualquer forma, são superiores aos seres humanos, capazes de intervir com eficácia em assuntos que os seres humanos não conseguem enfrentar.

Entre os *bantú* a onipresença dos antepassados é total. Eles não só continuam a fazer parte da comunidade dos vivos, como asseguram a sua importância. Os mortos ao passarem pela agonia individual da morte adquiriram um conhecimento mais profundo do mistério e do processo de participação vital do universo. O antepassado é importante porque deixa uma herança espiritual sobre o mundo visível, tendo contribuído para a evolução da comunidade ao longo da sua existência e, por isso, é venerado. Ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo, não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas para que cada um de seus descendentes assuma com igual consciência suas responsabilidades. Por força de sua herança espiritual, o antepassado assegura tanto a estabilidade e a solidariedade do grupo no tempo, quanto sua coesão no espaço.

Nem todos se tornam antepassados. Quando alguém morre, a princípio, simplesmente morreu. Para alguém se tornar um antepassado, ele precisa se manifestar em alguém. Essa manifestação se dá através da possessão, quando o antepassado envia uma mensagem. A voz é da pessoa e o tipo de relação que estabelece com as pessoas é a relação que estabelecia quando estava viva. Estabelece-se uma relação de dependência entre o vivo e o morto: os mortos zelam pelos vivos e os vivos pedem coisas a eles.

Assim, dentro da tradição *bantú*, basicamente, podemos dizer que há dois tipos de espíritos. Um deles (em língua *changana*) é o *xi'kwembu* (espíritos dos antepassados) e *swikwembu* (espíritos que fazem o mal):

Xi'kwembu é quando se trata de deuses, quer dizer, os mais velhos que são considerados e também já falecidos, considera-se que estão próximos de *Xi'kwembu* que é Deus. Portanto acredita-se nos *xi'kwembu*, que no *Xi'kwembu* que é ente superior que governa o *Xi'kwembu*, por isso quando se faz a cerimônia com o aquilo que bom erradamente nós traduzimos missa porque missa só pode ser na Igreja, mas porque muita das vezes, os primeiros padres nossos aqui, traduziram erradamente que *xi'kwembu*, aliás, missa era *mhamba*, mas que *mhamba* é dirigida, exatamente, a *xi'kwembu*, para esse(s) *xi'kwembu* fazerem chegar à preocupação dos seus, portanto sucessores a Deus, sim. Então principalmente por causa disso sabe-se que ver o Deus é sempre bom e tudo que é mal é de alguns *swikwembu* que quando estão enfurecidos, quando estão, que não estão de acordo com aquilo que é a vida dos seus familiares até podem provocar as maldades, então estão ao serviço de demônio... (T. entrevista, 14/07/09, Maputo)

Alguém quando morreu tornar-se uma pessoa boa ou ruim, depende da vida que levou, da sua vida na família, do relacionamento que estabeleceu na família alargada, no tipo de intervenção que fez nos problemas sociais. Além disso, o bem e o mal podem coexistir em uma mesma pessoa, dependendo da forma como ela atua em cada família. A tradição *bantú* é dialética. Um espírito pode ser um protetor dentro da sua família, mas alguém ruim para outra família:

Ninbembe, esse nome é, como eu posso dizer, é dum, dum avô ou um ancião.

Esse nome do senhor é do avô do senhor?

Sim, sim e até por não ser o meu próprio avô, mas o avô do meu pai que eles querem perpetuar exatamente esses nomes, sim, e então, e se estiver vivo muito bem, se ele já é falecido é o, é o defunto é protetor da minha pessoa, pode ser até o meu anjo da guarda, sim.

Então deixa eu entender. O senhor teria um defunto que é o avô do seu pai, no caso do senhor, que protege o senhor o tempo todo?

O tempo todo.

Ele tá aqui com o senhor?

Ta aqui comigo, até a minha morte.

Mas como é que o senhor sabe que ele tá aqui ou o senhor não, o senhor sente que eles ta aqui?

Hum, sinto não, mas pela explicação, ensinamento que está ligado exatamente com a religião tradicional, sei que ele está, sim, ele está. (T. entrevista, 14/07/09, Maputo)

O que podemos observar com aquilo que foi colocado acima é que a presença dos defuntos (antepassados) na vida daqueles que estão vivos é cotidiana, seja no sentido de proporcionar o bem e garantir a boa ventura, seja, muitas vezes, no sentido de causar o mal. Ocorre que o antepassado de uma família pode ser um espírito que causa a desarmonia em outra. Sabemos também que a interação entre antepassados e vivos é, normalmente, mediada pela magia. Como os grupos de tradição *bantú* entendem que o natural é que as coisas sejam boas, os acontecimentos que fogem da previsibilidade normalmente são atribuídos à ação dos espíritos maus:

São, são esses também, estão também, estão inclusos porque o que acontece é que quando há uma epidemia de fome, de, sei lá, pragas, de bicharadas que dizimam as culturas e outras coisas faziam-se cerimônias e a localidade que está em volta, por exemplo, daquele lago reúne todos os líderes tradicionais, matando-se os animais que vai se sacrificar ali e bebidas tradicionais. Invocam-se aqui os espíritos todos e pedem que intercedam por aquela população toda junto aos *xi'kwembu* para ver se essa praga desaparece. E se é falta de chuva cai a chuva, se é fome desaparece etc. etc. etc. e muito das vezes, tradicionalmente, em algumas regiões do interior acontecia isso assim. Eu, por acaso, assisti a uma cerimônia no Vale, que isto foi nos anos cinquenta e cinco. Houve exatamente uma seca enorme, depois havia aqueles gafanhotos que dizimavam as pessoas, não chovia etc. Então eu assisti essa cerimônia do regulado, estava dizendo que assisti uma cerimônia no Vale do (?) que mobilizou todo o regulado dali da zona e desde seis horas até as quinze da tarde estiveram ali a tocar batuque e a cantar aqueles, aquelas canções guerreiras e aquelas que sabem que são dos mais antigos. E mataram aí uma coisa de cinco cabeças, toda a população esteve ali, não sei quanto, e a pedirem exatamente aos *xi'kwembus*, nesse caso, que já, como é que podia dizer, usavam como intermediário o régulo mais antigo que dominou ali. Então usavam, exatamente, um intermediário aos *xi'kwembus* a pedir, exatamente, que chovesse porque a população estava a morrer de fome. Olha o que eu saiba é que de fato às quinze horas eles saíram dali cada um em debandada porque já havia trovoadas, chuva em todo canto. É verdade, então, bom, eu vi por Deus os *xi'kwembus*. Também atendem a forma daqueles que, ignorantemente, não conhecem outra forma de adorar, mas aquela manifestação acho que foi, foi, exatamente, aceita porque o que eles pediam aconteceu. Sabe, então deduzi, foi uma das cerimônias que eu assisti, que vi diretamente, os *xi'kwembus* na sua força podem, exatamente, persuadir o povo...

Mas, por exemplo, quando o senhor assistiu a essa cerimônia, o senhor entende que quem fez chover foram os *xi'kwembus*?

Ah! Porque eles e a cerimônia que entendi que, pronto, foi exatamente e mesmo agora posso dizer que, como eles não tinham outra forma, exatamente, de como pedir ou como constataria a sua forma de rezar era aquela, ia, eu acredito que Deus entendeu. (T. entrevista, 14/07/09, Maputo)

Tanto os antepassados quanto os espíritos que provocam o mal tem sua ação percebida através da magia cotidiana. Porém, em grande parte das vezes, é através do culto aos antepassados (*mhamba*), quando a comunicação acontece, que os anseios dos antepassados podem ser aplacados e seus desejos atendidos, como forma de recuperar a harmonia e a bem-aventurança que pode ter sido perdida.

3.3 *Mhamba*: um culto familiar

A *mhamba*, ou o culto aos antepassados, ocorre nas principais fases do ciclo vital: nascimento, iniciação, casamento, doença e morte; nos ciclos da natureza; e em determinados momentos importantes da vida social, por exemplo, inauguração de uma nova aldeia ou eleição de um novo chefe. Além disso, há situações especiais na vida da pessoa que é aconselhada a realização do culto: doença, desgraça, ajuda na resolução de uma grave necessidade e antes de uma viagem importante. Também é feito quando os antepassados pedem o sacrifício, através de sonhos, de fenômenos místicos ou de algum acontecimento significativo.

É na clareza da interdependência entre vivos e mortos que se acha a fonte de motivações para a celebração da *mhamba*. A iniciativa de celebrar os parentes cabe sempre aos antepassados. São eles que pedem e exigem que se celebre a *mhamba*. Muitas vezes, os antepassados se servem da linguagem do sofrimento: doenças persistentes nas famílias do clã e falta de sorte. As pessoas afetadas por estes sinais consultam o adivinho para interpretar o verdadeiro sentido e significado de tais sinais. É revelado que um antepassado está insatisfeito, ou seja, tem fome, sente-se esquecido e abandonado (fora) do convívio familiar e pede comida. O resultado é comunicado ao chefe familiar que toma as medidas necessárias para a celebração.

Não há um sacerdócio institucionalizado. Os chefes dos grupos familiares assumem as funções sacerdotais. O clã é a base da organização social. Por clã entende-se um conjunto de famílias descendentes de um antepassado comum. Além disso, cada grupo familiar tem o seu altar de culto. Segundo P. (entrevista, 13/07/09, Maputo), a família tem sempre um altar em casa, que, normalmente, fica embaixo de uma árvore. Essa árvore sempre tem que estar dentro do terreno da família, no caso dos antepassados, que, muitas vezes, podem escolher o local. Se for um altar que tem que ser feito para um espírito maligno para aquela família e, muitas vezes, cobra uma dívida, o local fica fora da propriedade.

Portanto, o culto aos antepassados pode ser considerado uma oferenda direta a estes e, indireta, ao Ser Supremo: “O sentido disto é, segundo me parece, considerar-se Deus tão poderoso e misterioso e o homem tão miserável e necessitado que, sendo tão grande a distância entre os dois, é necessária a mediação dos antepassados” (Martinez, 1989, p. 265). Através dele, o ser humano entra em contato direto e de maneira privilegiada com aquilo que dá consistência, unidade e garantia ao próprio ser, a força vital, por meio da mediação necessária dos antepassados.

A *mhamba* possui duas vertentes: 1) lembrar os defuntos; 2) executar sacrifícios.

A **cerimônia de recordação dos defuntos** tem como objetivo lembrar as pessoas da família que já morreram. Inicialmente, a cerimônia mostra-se triste, depois se oferecem comidas e bebidas, fazem-se as limpezas das campas, há danças e cantos. Tem que haver um sinal dos defuntos que acolheram as oferendas, como, por exemplo, chover. O chefe do clã faz a comunicação. É pedido a todos para rezarem, para prepararem melhor os valores da contribuição, que pode ser dinheiro ou produtos. A preparação da cerimônia dura aproximadamente dois ou três dias e essa preparação tem que ocorrer em paz, sem briga, por causa dos nomes que cada indivíduo carrega. Se as pessoas vivas, com os mesmos nomes, não se entendem, significa que os defuntos do mesmo nome também estão em briga. O antepassado que tem o nome em um descendente, está vivo na família. É um protetor, um defensor. A ligação dentro da família é mais forte com aquele que tem o mesmo nome. É um sinal de respeito e de consideração com aquela pessoa que está morta. Através do nome, a pessoa fica mais ligada à família e com aquele descendente em especial. Quando se ofende o vivo, no fundo também se ofende o antepassado que carrega o mesmo nome. A paz dos vivos também é a paz dos mortos. O nome tem uma marca, que marca a existência da pessoa na terra.

A **cerimônia de sacrifício** ocorre quando dentro da família não há paz. Alguns sinais são infertilidade, desunião (desagregação, ninguém se interessa pelo outro), produção ou colheita ruim, doenças na família. A família se junta para saber o que está acontecendo. Os defuntos falam que querem *mhamba*. Há a necessidade de se fazer um sacrifício. Mata-se um animal. Os defuntos determinam qual o tipo de animal, de que forma deve ser morto, onde deve ser feita a cerimônia. É uma cerimônia, que diferente da outra, é cheia de prescrições, sendo que há a necessidade de que todas elas sejam seguidas rigidamente. São muitos os mandamentos e só mediante a cerimônia, a família

tem paz novamente. Quem causa a falta de paz na família são os espíritos maus. Eles também têm suas exigências. Por vezes, inclusive, exigem altares. O que ocorre é que a pessoa contrai dívidas em vida, depois que aquele a quem se devia morreu, ele vinga-se na descendência. Essa dívida passa de geração em geração, até a quarta descendência. O problema se faz sentir. Às vezes, se faz necessário encontrar a casa do espírito. Através do som do batuque (tambor), chamam-se os indivíduos para se reunir em uma assembléia, que, se satisfeito, expressa sua alegria na população, por meio, por exemplo, da colheita, na volta da guerra. Há também danças, bater de palmas, quando algo se é dado, é uma forma de agradecimento e alarido (quando uma criança nasce é recebida com o alarido; também pode ser uma forma de comunicar uma má notícia).

O que vemos é que a *mhamba* cumpre funções importantes na vida religiosa, mas também na vida social, já que dentro da tradição *bantú* não existe separação entre elas. O que acontece é que tal culto ainda é executado em Maputo, sendo que, por mais que a modernidade tenha chegado, muitos fatos são explicados através da ação dos antepassados, que são reverenciados através da *mhamba*. Dentro de um mundo onde as coisas podem ser explicadas através de significantes pertencentes ao mundo invisível, o que podemos dizer sobre a relação entre vivos e mortos?

Considerações finais

Podemos levantar a hipótese de que a estratégia cultural utilizada pelos grupos de tradição *bantú* de Moçambique, no sentido de manter viva a tradição, é fruto de um processo de colonização e de guerra, que resultou na dispersão familiar com a saída do território. A tradição foi afetada pela colonização e pela guerra, pois a família ficou dispersa. Quando a família se espalha, há um esfacelamento de algumas estruturas da tradição, no qual certas coisas se desfazem. Afinal, as pessoas não convivem mais entre si, sendo que a pessoa acaba por não ter uma identificação própria, um grupo de pertença, tendo dificuldade em explicar aquilo que é seu. Por outro lado, entendemos que os acontecimentos são dialéticos, imaginando que ao mesmo tempo em que coisas se desfazem outras vão sendo ressignificadas e reconstruídas, no caso, a forma como os vivos se relacionam com os defuntos.

Quando falamos a respeito dessa estratégia, que pode ser exemplificada pela relação entre defuntos e vivos -, podemos falar em convívio paralelo, isto é, tal como a tradição *bantú*, que faz com que o ser humano viva entre dois mundos – visível e

invisível. Em Maputo a pessoa vive entre duas tradições: o formato dado à ressignificação cultural não nos fala sobre o próprio jeito de se viver? Não fala sobre o *ethos* moçambicano?

Como é que o senhor vê hoje, aqui em Maputo na cidade? O senhor acha que a tradição tá acabando? Como é que o senhor vê isso?

Ia, ainda é forte porque aqui na cidade de Maputo a juventude tenta ignorar, mas na família há pressão, sim, então há esta luta entre o velho e o novo, mas a tendência não é de retroceder, ia, tenta-se, exatamente, conciliar as duas coisas. Onde é forte a tradição, ainda é no campo, sim, é no campo porque aí, sim, está muito enraizada e pior com a fuga dos missionários depois do marxismo etc. que estava tentando explicar a população e entender, exatamente, os aspectos negativos da tradição que as famílias muito das vezes até chegavam a guerrear-se, não sei quanto, especialmente nesta questão de doenças e da morte, não sei que, então a Igreja tentava, exatamente, esclarecer que não há nada de pessoa que pode matar o outro senão, exatamente, chegado, o tempo do outro por um acidente qualquer, ia, e aí sim está forte, mas na cidade há esta luta. (T. entrevista, 14/07/09, Maputo)

Podemos entender que o formato dado à ressignificação cultural fale sobre o jeito das pessoas viverem e das práticas culturais escolhidos para interpretar a realidade. A mistura ou a interpenetração, que é bastante comum no Brasil, talvez diga respeito a uma estratégia cultural pensada em Maputo. Talvez pelo fato das pessoas se manterem em seu território, uma tradição não diaspórica, faz com que utilizem de recursos no sentido de preservar ou de proteger a tradição, mantendo-a implícita. Porém, parece haver uma mistura maior daquele que é estrangeiro. Observei um catolicismo que por se transforma para tentar converter. Há cultos tradicionais, mas a missa católica, já se mantém transformada sofrendo a interferência *bantú* nos cânticos e na liturgia, que são aspectos traduzidos. Assim é possível dizer que a vitalidade gerada pelos antepassados na vida do ser humano, talvez, também traga a vitalidade para a permanência da tradição. A idéia de que os mortos estão vivos faz com que não haja dúvida de que o espírito esteja lá e, portanto, as coisas se tornam explicáveis, as experiências vividas podem ser significadas, doando sentido a esta realidade. Agora, como Moçambique entra culturalmente no século XXI e na pós-modernidade ainda é uma resposta a ser perseguida...

Referências bibliográficas

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional banta*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

Último Andar (19), 1-70, 2º Semestre, 2010 – ISSN 1980-8305

- ASSMANN, Hugo; MATE, Reyes. *Sobre la religión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- CIPIRE, Felizardo. *A educação tradicional em Moçambique*. 2ª ed. Maputo: Publicações Emedil, 1996.
- JUNOD, Henrique A. *Usos e costumes dos bantos: a vida duma tribo do Sul da África*. Versão da edição francesa. 2ª ed. s.c.: Imprensa Nacional de Moçambique Lourenço Marques, 1974.
- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Ed. revista e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2006.
- LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Idéias*, Campinas, ano 3, n. 2, p.5-23, jul-dez 1996.
- MARTINEZ, Francisco Lerma. *O povo macua e a sua cultura*. Lisboa: Ministério da Educação – Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.
- MATTOS, Regiane Augusto. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2007.
- MELLO E SOUZA, Marina de. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006.
- RIBEIRO, P. Armando, cm. *Antropologia: aspectos culturais do povo changana e a problemática missionária*. Maputo: Paulinas, 1998.

RELIGIÃO, IDENTIDADE E DIÁLOGO: UM ESTUDO NA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO

Gilmar Gonçalves da Costa

Mestrando em Ciências da Religião – PUC/SP

gilmargeog@yahoo.com.br

A obra “Religião, identidade e diálogo: experiência intercultural de um jovem negro africano” é a primeira publicada pela Editora da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES, cujo objetivo é diagnosticar e refletir a relação da identidade em diálogo com grandes religiões engendradas em realidades diferentes e, até mesmo, paradigmáticas. Trata-se de um estudo que apela para o eixo conceitual que gira e articula caracteristicamente entre os mais espinhosos da convivência do cristianismo ocidental e as crenças nativas da África Negra e do Islamismo. Com isso, o autor analisa e interpreta, apoiado na historicidade, a possibilidade da adaptação e de transformação e a permanência de significados religiosos os quais configuram e reconfiguram as culturas a partir dos encontros e desencontros das grandes religiões. Nesta Editora, que ora menciono, há várias publicações de natureza sobre identidade, mas a produção de Waway Kimbanda Rufin é a que marca o início de publicações acadêmicas sobre religião, identidade e diálogo, partindo da experiência intercultural entre religiões.

O livro é fruto da tese de doutoramento defendida em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, um texto necessário para quem procura conhecer mais sobre religiões em diálogos. A obra é organizada em cinco momentos exaustivos, a saber: introdução, primeira parte (subdividida em três capítulos), segunda parte (com dois capítulos), considerações finais e uma longa bibliografia. Como aponta Edênio Valle no prefácio: “o leitor tem em mãos um livro original que se situa na complexa interface da Antropologia Cultural, das Ciências da Religião e da Filosofia da Cultura” (p.11).

Para analisar e interpretar o diálogo entre o cristianismo e as crenças nativas africanas, Rufin tomou como referência material a experiência intelectual paradigmática de um negro africano, um sudanês do grupo Dinka, Sorur Deng (1866-1990), como ilustração ontológica da identidade cultural religiosa do negro no contexto cristão-católico pluricultural e intercultural. Para isso, o autor recorreu a textos manuscritos do Último Andar (19), 1-70, 2º Semestre, 2010 – ISSN 1980-8305

final de 1800, em língua italiana, que Sorur estudou no Colégio *Propaganda Fide* (atual Colégio Urbano), entre 1877-1883, em Roma.

A partir da experiência cultural de Sorur, Rufin procura mostrar que os fenômenos religiosos são expressões sociais as quais são configuradas e reconfiguradas de acordo com o processo de metamorfose da sociedade e é, a partir dessas expressões, que conceitos como *identidade cultural*, *intercultural*, *identidade negro-africana* são identificados e analisados. Para sabatinar esses conceitos em congruência com a experiência cultural empírica de Sorus, resgatou a categoria antropológica de *relação*, priorizando a dimensão da *intersubjetividade* para fundamentar sua argumentação. A exploração de conceituações filosóficas, antropológicas e psicossociais intimamente relacionadas com as tradições judaico-cristãs e negro-africanas possibilitou o diálogo entre culturas.

O livro possui 270 páginas. O prefácio chama atenção para uma importante contribuição dada por Rufin, a partir de sua pesquisa: as Igrejas Cristãs, em especial a Católica – Sorur foi sacerdote dedicado, tem muito a aprender e a apreender com os paradigmas referentes às religiões, identidades e diálogos engendrados em experiências interculturais, sobretudo do negro-africano. A introdução apresenta o retrato do projeto a ser desenvolvido e, destaca que o tema identidade é recorrente às culturas que surgem e reaparecem de tempos em tempos, mergulhados explicitamente ou implicitamente nos seios-labirintos da sociedade, sobretudo em tempos contemporâneos marcados pelo processo do capitalismo e dos meios de produção. Rufin deixa claro qual é o seu objeto de pesquisa: identidade cultural-religiosa em diálogo. Nas suas palavras: “objeto de estudo traduz, portanto, o cotidiano, não porque vivemos em uma sociedade sempre colorida e complexa, mas porque todos têm continuamente oportunidades de se encontrar com pessoas que são diferentes de nós por cultura, religião, pensamentos, idade, comportamento, sexo, etc.” (p. 14). Assim, para ele, o ponto de partida é: como ser negro-africano – com a própria tradição religiosa – em um mundo cristão? Como ser *você* em espaço e tempo do *outro*? É possível um negro viver sua experiência cultural originária em um mundo que não é dele e do qual ele depende para realizar seu projeto de vida? Estas são norteadoras do estudo, a elas se acrescentam uma questão de fundo: o que fazer com as diferenças culturais, sobretudo étnico-religiosas? Sendo assim, a identidade cultural remete evidentemente a um “recolhimento” de uma experiência *vital* de vida.

A primeira parte do trabalho composta por 3 capítulos elaborados dentro da perspectiva que leva em conta a *experiência intercultural de Daniel Sorur Deng*. O primeiro capítulo delimita quatro campos de confronto: o negro face à sua cultura de origem, o negro face à cultura árabe-islâmica, negro face à tradição cristã e, por fim o negro face à cultura ocidental. Em suma, o autor aborda o contexto no qual se deu a experiência de Daniel Sorur, refletindo sobre o negro no imaginário ocidental, sobre configuração e reconfiguração da ideologia racista – sobretudo no mundo ocidental cristianizado. No segundo capítulo, coloca a questão da identidade cultural Dinka – crenças nativas africanas sudanesas. O autor para compreendê-las recorre a fontes autobiógrafas de Sorur, abordando a questão da sua identidade que remete às suas origens. Assim, Rufin salienta que não é necessário que este homem seja um espelho, um modelo do universo negro-católico ou de um universo cultural Dinka para se tornar um sujeito ou indivíduo ou um ser humano filho de uma sociedade, pois o que deve estar em questão dever ser, ou pelo menos deveria ser, a alteridade, respeito ao outro – seus costumes, seu modo de viver. No terceiro capítulo, discuti-se a identidade a partir da obra de Sorur. Aqui, evidentemente, a identidade de Dinka não é verificada e compreendida como uma categoria estática, mas sim dinâmica a qual é explicada e interpretada por Sorur nos aspectos históricos e relacionais de encontros e desencontros pluriculturais e interculturais, construindo uma estrutura parcial às metamorfoses engendradas na dimensão híbrida entre as tradições Dinka, hebraico-cristãs e mulçumanas.

A temática sobre *identidade e convivência intercultural* compõe a segunda parte da pesquisa, composta por 2 capítulos (o quarto e o quinto capítulos do trabalho) os quais sabatinam os conceitos *identidade cultural* e *intercultural* apontando para a insuficiência acadêmica, ambiguidade e polissemia no uso eclesial e neoliberal. O quarto capítulo trata do negro cristão face à identidade em tensão. Para o autor, o questionamento básico que permanece como *background*, como pano de fundo da pesquisa é:

Como fazer parte de uma cultura que nos dá uma identidade, que nos faz diferentes, que nos dá valores específicos, e, ao mesmo, tempo estar ativamente integrado num contexto social intercultural, em pleno desenvolvimento, que propõe projetos humanistas de emancipação com escopo universalista e hegemônico, enfrentando as reações paradoxais de resistência? (p.127).

Este é um dos problemas mais complexos, paradigmáticos e desafiadores que se enfrenta e toma o seio do cristianismo em geral, sobretudo a Igreja Católica enfrentou ao logo de sua história nos mais variados espaços do mundo ocidental e em diversas escalas temporais. É diante dessa problemática que o conceito de identidade, embora pareça compreensível, é complexo, apresenta-se desafiador e provoca, em especial, os antropólogos, cientistas da religião e filósofos. Conceito difícil de ser definido por sua polissemia em consonância com as dimensões lingüísticas, geográficas e históricas. O conceito de identidade deve ser tomado e compreendido como um conjunto de circunstâncias que fazem com que uma pessoa seja aquela determinada (identidade pessoal) que evoca as noções complementares de oposição e de totalidade, sendo que “a existência de um de nós supõe a de vocês e a relação nós-vocês se desenvolve em um determinado espaço sociocultural” (p.141).

O universo da convivência intercultural no contexto religioso é o eixo central do quinto capítulo do livro. Para Rufin, o fenômeno da Religião é algo que não se deve negar, está inserido intimamente nas expressões sociais e, em particular, no ser humano. Nesse sentido, a questão da identidade religiosa é uma parte essencial à nossa identidade cultural, marcada por um contexto de pulverizações das mais variadas manifestações religiosas coletivas as quais cicatrizam o mundo ocidental. A questão que move capítulo quinto, pode se expressa: como compreender o conceito de intercultural como lugar e coletivo de uma vida marcada pelo religioso? Para responder a esta indagação, Rufin recorre à linguagem simbólica segundo a qual as expressões sócio-culturais são explicadas pela práxis religiosa dentro de uma dimensão teológica. Busca em Emmanuel Lévinas o suporte teórico dessa discussão, reconhecendo que o uso do conceito *intercultural* é recente nas ciências humanas. O fecundo desenvolvimento da abordagem deste conceito nos últimos anos nos oferece uma ferramenta necessária para verificar e analisar as tensões entre as religiões. O conceito *intercultural* entre as culturas como “uma situação em que as gentes de culturas diferentes interagem em torno de um projeto ou uma base comum que exige tal interação (pano de fundo qualitativo). Ela não deve pertencer à esfera dos fenômenos naturais, mas deve ser desejada, estimulada e planejada” (p.190).

Nas considerações finais, Rufin justifica que a relevância desta pesquisa relaciona-se ao fato ser um necessário e fundamental referencial teórico para o pesquisador e estudando das Ciências da Religião no campo do diálogo inter-religioso

no âmbito da identidade cultural. Para o autor, a questão da identidade cultural religiosa deve ser estudada na interseção entre Antropologia (psicologia social) e Religião (teologia). No cerne do estudo, mostra que a identidade cultural se dá e se constrói nas mais variadas expressões de experiências sociais. Para um diálogo intercultural face ao paradigma *interculturalização*, a questão é fazer análise e reflexão do que está por trás das manifestações culturais religiosas, sobretudo aquelas calcadas pelo mundo cristão-católico em tensão com as crenças nativas do negro-africano e o mundo islâmico.

Os grandes temas são estudados no âmbito da antropologia da religião em consonância com as Ciências da Religião. Investigação necessária e atual para todos que se interessam em compreender questões relativas à religião aplica também à ‘sociedade leiga’ no que se refere aos estudos sobre cultura. A obra chama a atenção do leitor para a quantidade e a qualidade dos significados religiosos antigos e novos. O tema do trabalho traz à tona a pauta das discussões sobre identidade em diálogo, tendo em foco a alteridade na perspectiva multicultural e intercultural das grandes religiões. A bibliografia é marcadamente antropológica/filosófica/teológica, reflexo da formação do pesquisador. Assim, reflexão fenomenológica se faz presente à vezes implicitamente outras explicitamente. Afinal, se fizermos uma ponte da presente abordagem de Ruffin com Pye (1974), devemos considerar que a arquitetura fenomenológica nos estudos sobre religião compromete o posicionamento acadêmico e intelectual das Ciências da Religião? Ou ainda não estamos maduros o necessário para assumirmos a fenomenologia como um ramo de conhecimentos que possibilite a afirmação da autonomia e o status da nossa Disciplina? São questões que chamam a atenção do Cientista das Ciências da Religião para metarreflexão, visando à autonomia e status institucional acadêmico desta Disciplina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

PYE, Michael: *Problems of Method in the Interpretation of Religion*, Japanese Journal of Religious Studies 1/2-3 June-September 1974.

RUFFIN, Waway Kimbanda. *Religião, identidade e diálogo: experiência intercultural de um jovem negro africano*. Montes Claros – MG: Editora da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES, 2009.