

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização (NEARG)

# VII CICR CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO



A Religião entre  
o espetáculo  
e a intimidade

08 a 11 de abril de 2014  
Goiânia-GO- Brasil



55 (62) 3946-1673  
[www.pucgoias.edu.br](http://www.pucgoias.edu.br)  
[vii.congressointernacional@gmail.com](mailto:vii.congressointernacional@gmail.com)



**Orgs.:**

**ALBERTO DA SILVA MOREIRA  
CAROLINA TELES LEMOS  
EDUARDO GUSMÃO DE QUADROS  
ROSÂNGELA DA SILVA GOMES**

## **GT22: EXPRESSÕES RELIGIOSAS E RITOS FUNERÁRIOS**

**Coordenadores**

**Jonatas Silva Meneses (UFS) [jonatas@ufs.br](mailto:jonatas@ufs.br)**

**Enedina Maria Soares Souto (UNIT) [enesouto2012@gmail.com](mailto:enesouto2012@gmail.com)**

**José Romulo de Magalhaes Filho (UNIJORGE) [jrmf.pro@gmail.com](mailto:jrmf.pro@gmail.com)**

## DESCANSO ETERNO, DAI-NOS SENHOR: RITOS DE MORTE E DISCURSOS ENTRE OS CRISTÃOS CATÓLICOS ROMANOS E PROTESTANTES.

Ms. Enedina Maria Soares Souto - Universidade Tiradentes  
(enesouto.2012@gmail.com)

Dr. José Rômulo de Magalhães Filho - Centro Universitário Jorge Amado  
(jrmf.pro@gmail.com )

### Resumo

O presente artigo procura discutir as concepções de morte entre católicos e protestantes, por ocasião dos discursos fúnebres e das próprias práticas funerárias. Entender, principalmente, o papel da religião como definidora de visão de mundo encerrada nas atitudes rituais. Após observações dos ritos de morte e dos discursos proferidos destes dois grupos religiosos, identifica-se a preocupação com os fiéis que participam das cerimônias, onde há semelhança de rito, mas divergência de foco no discurso.

### Introdução

No livro “Magia, ciência e religião”, Malinowski (1984, p. 50) afirma que “de todas as fontes de religião, a crise suprema e final da vida – a morte – reveste-se da maior importância”. Embora a morte corresponda à idéia de fim da vida, que sucumbe os órgãos vitais do corpo, é na cultura que se encontram as tentativas de explicação para o fato inevitável que todos passarão, e que marca o limite entre o mundo vivido e experimentado e o outro mundo, o do desconhecido. Diante do desconhecido o homem elabora um mundo habitado por espíritos, pelos não vivos e pelo o que, em oposição à vida, forma o lugar do sagrado.

Na delimitação dos espaços, Eliade (1992) declara que, o templo e a sua entrada representam a ideia de passagem para o outro mundo, exigindo rituais de reverência. O sagrado se constitui como autoridade legitimada para justificar e encaminhar o morto no espaço do caos. Entendendo o caos como o espaço habitado por demônios, almas e os mortos, semelhante ao conceito de *hades*<sup>1</sup> para o judaísmo. O caos ainda está representado no que Eliade (1992) chama de três zonas cósmicas: o sagrado, representado pelo alto; sagrado e profano, meio/terra; e o caos, que representa o lugar dos mortos, o subterrâneo.

Neste sentido, a religião constitui-se como um saber que historicamente justifica as explicações no domínio além da vida, e que apresenta variações culturais. Segundo Durkheim (1996) a religião é entendida como conteúdo e formas do conhecimento, construídas coletivamente e que indicariam a representação total do mundo. Compreendê-la, no sentido social, é reconhecê-la como constituidora de classificação do mundo e orientação da conduta social. As concepções sobre o “extranatural” produzida pelas religiões conduzem não só o lugar e encaminhamento dos mortos, como a proteção dos que vivem. Há, portanto, uma concepção filosófica e mítica do pós-vida que se reproduz nos rituais fúnebres. Afirma Ziegler (1977, p. 129) “é o homem social que constrói pirâmides e sepulturas, que imagina ritos fúnebres, que reflete na morte e a traz em si durante a vida, ferido incurável do tempo que passa”.

---

<sup>1</sup> No Novo Testamento *hades* aparece como o lugar dos mortos. Segundo Michl (1988) o pecador após a morte é levado ao lugar dos mortos. Outra ideia trazida por Michl é do *hades* como castigo provisório, é o lugar onde o pecador se encontra no estado da alma separada do corpo à espera da ressurreição.

As sociedades ocidentais, orientais, industriais, agrárias, ágrafas e tribais, etc, produzem e reproduzem seus ritos funerais que marcam a variação entre a dor e a alegria, o tempo do luto, silêncio e ações violentas, numa situação ou noutra, manifestando a necessidade de cuidar dos seus mortos ao mesmo tempo que redefinem o lugar dos vivos em relação ao sistema de parentesco e conseqüentemente das responsabilidades sociais cotidianas. As crenças religiosas ocupam um importante lugar na concepção do outro mundo e na condução dos ritos funerais.

O presente artigo procura discutir as concepções de morte entre católicos e protestantes, por ocasião dos discursos fúnebres e das próprias práticas funerárias. Busca entender, principalmente, o papel da religião como definidora de visão de mundo encerrada nas atitudes rituais, conforme afirma Durkheim (1996) ao definir o caráter de expressão de valores da religião através dos rituais. O artigo também busca compreender a religião, como atividade cultural que apresenta diferentes orientações que influenciarão os diversos ritos funerais.

A escolha da temática surgiu a partir das discussões em sala de aula sobre as transformações e a diversidade que o campo religioso apresenta na sociedade brasileira. O rito de morte é uma dessas diversidades encontradas na relação do homem com o fenômeno religioso. O catolicismo aparece por ser uma religião que representa a tradição colonizadora brasileira, e o protestantismo, por ser o segmento religioso que apresenta maior índice de crescimento, segundo dados estatísticos.

A pesquisa foi realizada através da observação assistemática dos ritos funerais nos espaços das empresas de assistência funerária e em cemitérios. Com as visitas foi possível observar as semelhanças e diferenças dessas práticas entre católicos e protestantes, bem como os discursos presentes na condução do ritual, realizado por autoridades eclesiásticas. Esses dados coletados foram interpretados com o suporte nas literaturas das religiões supracitadas. A coleta permitiu identificar como a dinâmica do rito, aliado ao discurso da autoridade religiosa, está ancorada às tradições religiosas que são os fundamentos da formação do religioso, bem como, apreender as concepções do outro mundo e do encaminhamento dos mortos associado às duas orientações teológicas estudadas.

Deve-se, entretanto, alertar para os limites dessa pesquisa que não pretende construir uma definição conclusiva, mas possibilitar a percepção da capacidade criativa humana de inventar, construir e re-significar práticas funerárias a partir das diferentes cosmovisões fornecidas pela religião. Ao mesmo tempo, reconhece-se também a própria diversidade e tensões existentes entre as religiões e no interior de cada uma delas.

### **Rito de Morte e discursos como operações culturais**

A produção etnográfica que procura dar conta das diversas sociedades apresenta uma variada operação cultural acerca dos ritos funerais. São encontrados desde relatos em que a dor da perda se reproduz em autoflagelação dos vivos, das interdições sofridas pelos parentes do morto, dos diversos caminhos do sepultamento do morto (por cremação, enterro, antropofagismo, etc.) como também a expressão de alegria que faz do ritual fúnebre uma festa. Concebê-la como fim da existência, viagem, passagem para outro mundo ou continuidade da vida, são antes de tudo, referências

criadas pelas diversas religiões com objetivo de dar sentido à vida social e naquilo que é desconhecido. Em outras palavras, procurar sentido no caos como é observado por Eliade (1985).

Além do sentimento, em relação à morte e ao morto, vão variar pelo viés da cultura, as inúmeras formas encontradas de sepultamento e práticas funerárias. O hábito de enterrar os mortos enfeitá-los ou mesmo cremar o corpo constituem-se em elaboradas operações culturais de significados para o fato natural do fim da vida, que pode tanto corresponder a um valor positivo atribuído pelos vivos ou algo que deve ser negado, silenciado ou mesmo interdito. Naquelas sociedades em que representa um *tabu*, a morte pode ser explicada principalmente pela consciência da finitude da vida e da perda de controle humana, que termina por criar as mais diversas possibilidades simbólicas, que proporciona, de alguma maneira, a segurança refletida nas relações sociais cotidianas.

Numa situação ou noutra a religião conduz o acontecimento social através da definição do desconhecido e do conforto para os vivos através dos ritos funerários. Palavras de conforto e a idéia de continuidade da vida em espírito são parâmetros constantes em uma ou noutra situação.

Essas diferentes formas reproduzem também a representação que fazem do outro mundo. As religiões seriam, segundo Bourdieu (1987), sistemas simbólicos de comunicação e de pensamento, capazes de estruturar o comportamento dos vivos. Elas podem determinar desde o *status* social que a pessoa tinha em vida ou diferenciar de alguma maneira aqueles que fugiam da regulação social.

Para Durkheim as representações sociais dos ritos de expiação, em particular do luto, apresentam em comum a idéia de envolver a coletividade no processo regulação social. O luto, afirma ele:

não é um movimento natural da sensibilidade privada, machucada por uma perda cruel, mas um dever imposto pelo grupo. As pessoas se lamentam, não simplesmente porque estejam tristes, mas porque são obrigadas a se lamentar. (...) Essa obrigação, aliás, é sancionada por castigos míticos ou sociais. Acredita-se, por exemplo, que, quando um parente não cumpre o luto como convém, a alma do morto segue seus passos e o mata. (DURKHEIM, 1996, p.429)

Essa questão pode ser ilustrada com o caso das carpideiras encontradas também no nordeste brasileiro contratadas para executarem um choro ritual durante todo o velório. Segundo Rodrigues (2006, p. 120) os funerais dos mais ricos se manifestava por meio da coletividade, organizados com objetivo de constituir uma cena dramática e pública:

Além de muitos padres, todo funeral respeitável devia ter orquestra. Nada mais respeitável e saudável do que morrer com

música, tocada às vezes até por quarenta instrumentistas. Tocava-se na saída do cortejo de casa e durante a missa de corpo presente. [...] A celebração da morte dispensava o silêncio: os pobres rezavam em voz alta, as carpideiras pranteavam, os músicos tocavam e o sacristão repicava o sino.

Nas sociedades ocidentais, a morte, assim como a velhice, é um fenômeno pouco discutido no cotidiano cultural. Pode-se observar essa questão nas inquietações provocadas pelas doenças terminais. A morte geralmente é algo discutido na surdina, mórbido, como observa Rodrigues (2006, p.165) ao afirmar que, “embora se pague mais seguro de vida; não se pensa mais em morte”. Isso se reflete no aparecimento de espaços de cuidado do morto, em meio a mudança nas relações familiares, em que as solidariedades de períodos anteriores foram modificadas pela intensificação do trabalho fora de casa. A respeito da “revolução fúnebre” o autor conclui que:

não esqueçamos que nossas famílias pretendem oferecer a suas crianças um ambiente ‘psicologicamente sadio’ e que esta ambição é incompatível com a convivência com seres decreptos, enrugados, decadentes, fracos, capazes de contaminação físicas e psicológicas. (2006, p 66).

Em uma mesma sociedade é possível ainda, observar diferentes formas de expressão da perda pelos parentes próximos do morto, bem como das orientações dada pelas lideranças religiosas a depender do referencial teológico. Enquanto alguns expressam um caráter dramático e emoções excessivas de choro e lamentos, outros expressam de maneira contida possibilitando, em algumas vezes, ao julgo da indiferença de quem perdeu o ente. A esse respeito, afirma Elias (2001, p. 36): “rituais religiosos de morte podem provocar nos crentes sentimentos de que as pessoas estão pessoalmente preocupadas com eles, o que é sem dúvidas a função real desses rituais”.

Dentro do universo do funeral ou relativo a ele, o cemitério também define o espaço do sagrado que deve ser imaculado, podendo variar entre campos, florestas, interior de igrejas, nos terreiros das residências, assim com a atribuição dada a exemplo da ideia de repouso, descanso eterno, viagem, paraíso, etc. Este espaço delimitado para o morto é regulado pela necessidade que os vivos têm de cuidar dos seus mortos mesmo antes da preocupação sanitária do século XVII de separar o contágio do corpo em decomposição. Sua violação corresponde a penalidades criadas socialmente, mas podendo ser atribuída como intervenção do outro mundo, através de *mal assombro*, contágio ou desgraça, por exemplo. Na sociedade contemporânea o cemitério será cuidado pela administração pública ou privada, que criará seu controle através das leis civis de respeito aos direitos sociais e propriedade privada. Isso explica porque nesses

casos é possível a manipulação do morto depois do sepultamento – exumação – mediante justificativa legal.

Neste sentido, justifica-se a necessidade de compreensão dos discursos que as diferentes religiões elaboram acerca dos espaços e do encaminhamento de seus mortos. Para Grosz e Sidner (1986), “todo discurso é essencialmente produzido com a finalidade de satisfazer uma ou mais intenções. São as intenções que individualizam e tornam coerente o discurso.” (PARDO; NUNES, 2003, p.11)

Este conceito sugere pensar no discurso como algo construído coletivamente, a partir de uma base ideológica comum, base ideológica que surge de uma autoridade previamente estabelecida. No caso do discurso religioso, as tradições e bases doutrinárias que fundamentam a religião.

O discurso religioso, como uma construção social-histórica, busca para si a unicidade da verdade, e está pautado na autoridade de quem o profere. No cristianismo, esta autoridade é do padre, no caso do Catolicismo Romano, ou do pastor, nas Igrejas Protestantes. O líder religioso profere um discurso autoritário que procura impedir a polissemia, criando nos seus ouvintes a ilusão da verdade única.

Diante de uma situação de perda, por morte na família, o cristão (católico romano ou protestante) necessita de palavras (discurso) que reiterem e confirmem as suas crenças. O discurso religioso em momentos como este não pode trazer conflito, nem colocar em dúvida suas convicções. É o discurso da confirmação, e quem deve confirmar esta crença é uma autoridade religiosa.

O texto procura perceber como este discurso religioso é elemento do ritual de morte no cristianismo ocidental. Entretanto, cabe lembrar o papel que as igrejas tinham no acolhimento dos mortos em seu interior. Além disto, a importância da extrema-unção, o sacramento dos doentes católicos, representa a importância que a presença religiosa tem nos ritos funerários, observado pela regularidade de padres no acompanhamento dos moribundos em leito de morte. Além das figuras religiosas, ações da religiosidade popular também aparecem nos cenários fúnebres. Não é difícil observar a presença de leigos ligados a crenças religiosas conduzirem o rito de encaminhamento através das orações, benditos ou rezas que sugerem a diminuição da agonia do morto na passagem para o desconhecido. Às vezes, o próprio membro da família “puxaria” a reza entre parentes e amigos presentes no velório.

Na sociedade contemporânea observa-se a transição do cuidado com o morto do âmbito da família, para as instituições responsáveis pela administração dos funerais, mediado nos casos de morte por doença, pelo saber da medicina e o tratamento hospitalar.

É possível observar as diversas concepções de morte no ocidente, produzidas pela variação religiosa e intensificada no período moderno com o protestantismo, com o aparecimento do espiritismo e com o contato com diversas crenças religiosas, resultado do processo de colonização imperial. No Brasil, em especial, além das concepções da religiosidade tradicional, protestantes e espíritas, as religiões africanas plasmas conjuntamente com as crenças animistas, idéias de vida e morte. Conforme observa Reis (1997) os africanos trouxeram ritos funerais e concepções sobre o além, povoado por

espíritos ancestrais que orientavam os vivos no caminho da “boa morte”, através da crença de recompensas e punição, a depender da eficiência desses ritos, conforme relato sobre a noção do outro mundo entre os “nagô”:

Havia a possibilidade de o morto vagar por regiões terrestres até os vivos o despachassem conforme as regras do axexê. Candomblés dedicados aos mortos, os egungum nagôs, foram criados na primeira metade do século XIX, segundo a tradição oral conservada pela gente do culto. (REIS, 1997, p. 99)

### **A morte na perspectiva do Cristianismo**

Morte, na perspectiva cristã é o “destino universal dos homens. Todos os homens devem morrer” (SCHMITT, 1988. p. 729). Para o cristianismo, somente Deus é vivo e imortal, e a morte humana é conseqüência da desobediência do homem a este Deus. Então segundo Schmitt a morte é uma força maligna e inimiga de Deus, que foi submetida ao poder do diabo. Isto faz da morte uma condenação, uma punição pela desobediência do homem. Nesta concepção do cristianismo, a morte veio por intermédio de Adão, e é o “salário do pecado”.

Como uma religião de matriz judaica, o cristianismo tem nos escritos do Antigo Testamento parte de sua fundamentação doutrinária. SCHMITT (1988, p. 731) afirma que:

Apesar da total falta de clareza sobre a *vida do além túmulo*, no Antigo Testamento já se prenuncia aquilo que nos foi trazido pela Páscoa. Para os israelitas um certo consolo representava a continuação da vida dos descendentes (*Dt 25,6*); o essencial para eles era a continuação do povo a quem fôra confiada a promessa (*Gen 12,1ss*). [...] A esperança do justo, também “na morte” (*Prov 14, 32*), permanecerá inexplicada, se for entendida somente do ponto de vista do aquém. O crente israelita espera em Deus, seu defensor (*Jó 19,25*), que ele não o abandone, que ele não permita que o túmulo não o engula sem salvação possível. Com efeito, na onipotência, Deus pode tirá-lo da morte”.

Esta perspectiva do velho testamento já aponta para uma esperança. E o Cristianismo surge como a religião da esperança. Com a vinda do Cristo, o Deus Criador destruiu a morte. A mensagem de esperança do cristianismo está fundamentada na vitória de Cristo sobre a morte. “A sua vitória sobre a morte é a grande mensagem do Evangelho” (SCHMITT, 1988, p. 731). A fê na ressurreição de Cristo é à base de toda a religião cristã. Sem a ressurreição, vitória de Cristo sobre a morte, não haveria cristianismo.

Todo o discurso religioso do Novo Testamento é guiado neste sentido: *Cristo Vive*. A morte de Jesus de Nazaré reflete no cristianismo a sua presença histórica, logo real, como afirma um dos documentos oficiais do cristianismo: “foi crucificado por nós sob o poder de Pôncio Pilatos”<sup>2</sup>, mas sua ressurreição aponta para a continuidade de sua obra. A esperança cristã está baseada na vida eterna.

No reino final de Deus não haverá mais morte, mas por enquanto, a vida ainda está oculta. Para o cristão a morte não é mais angustiante, pois ela perdeu o seu aguilhão, pois o cristão tem a esperança da vida. Os que morrem no Senhor, sobretudo os mártires, não são separados dele. (SCHMITT, 1988)

O discurso *neotestamentário* é único. Todos os autores caminham na mesma direção. E a Igreja ratificou este discurso no decorrer da história. Tanto católicos romanos quanto Protestantes têm na ressurreição de Jesus de Nazaré, a base de seu discurso religioso.

Ao se apresentar como autoridade eclesiástica, o clérigo traz consigo todo o respaldo da Igreja. E o uso das Escrituras para referenciar seu discurso, faz dele o agente de disseminação de uma verdade. Cabendo aos fiéis ouvi-lo, respeitá-lo e segui-lo.

Neste sentido, durante os ritos de morte no cristianismo, o clérigo usa das Escrituras como elemento de consolo para os familiares sedentos de ouvir uma palavra de conforto. O cristianismo como religião da esperança, como religião que vence o desconhecido, traz em seu discurso o conforto esperado.

Conforto não só em relação ao que partiu, mas também em relação aos ouvintes do discurso, pois não devem temer à morte. A vida deles está garantida pela vitória de Cristo, mas cabe-lhes cuidar desta vida.

Vida eterna no cristianismo, não só significa a duração sem fim, mas plenitude da salvação que ainda deve revelar-se. Por isso, também chamada vida futura. Para o cristão a vida eterna já é uma realidade presente, ainda que esteja oculta em Cristo. (SCHMITT, 1988, p. 1146)

O discurso religioso, durante o rito de morte no cristianismo, além de servir de consolo, é o momento de uma *chamada à vida*. Sensibilizados com a perda, os ouvintes passam a refletir na condição atual de vida em que se encontram. E o discurso proferido vem para mostrar que “vida é emanção do amor de Deus e nós viemos da morte para a vida, porque amamos os irmãos [...] A última consequência do seguir a Cristo significa a entrega desta vida para ganhar a eterna” (SCHMITT, 1988, p. 1147). Esta é uma prática comum, tanto entre católicos romanos, quanto em protestantes, seja qual for o segmento denominacional.

## O rito de morte entre os católicos

---

<sup>2</sup> Credo Niceno deriva-se do credo de Nicéia (composto pelo Concílio de Nicéia - 325 AD), com pequenas modificações efetuadas pelo Concílio de Calcedônia (451 AD) e pelo Concílio de Toledo (Espanha, 589 AD). Este credo expressa mais precisamente a doutrina da Trindade, contra o arianismo.

Como foi observado, para os católicos a morte parte da idéia de transição, considerada como um momento de passagem para eternidade, que significa vida de paz e tranqüilidade. A vida de paz é considerada uma vida sem dor, a vida espiritual e não no sentido corporal. A idéia de purificação pela oração, penitências e das “boas” obras. Na visão da Igreja, existe o conforto, na crença de quem morre, vai para o encontro do “Pai”. Entretanto, não existe um consenso entre religiosos católicos, sobre o sucesso do encontro com Deus e a remissão dos pecados através dos rituais de trânsito para morte. A idéia de conforto para os vivos é algo presente no discurso religioso católico: assistência dada aos parentes que sofreram a perda através da cerimônia das exéquias<sup>3</sup>. Nesta cerimônia a idéia de morte e ressurreição de Cristo são constantemente anunciadas quando o celebrante afirma que “*o cristão que morre em Cristo Jesus deixa esse corpo para ir morar junto ao Senhor*”.

Os sacramentos que antecedem e acompanham a vida do morto (batismo, eucaristia e a depender, o sacramento nupcial), são rememorados no sentido de confirmar a vida cristã do morto ou da família, bem como encaminhado para a “ressurreição na glória”. O discurso proferido pelo celebrante da Igreja refere-se tanto a se recomendar o morto para “a vida eterna” pelas bênçãos realizadas, como sensibilizar a comunidade presente em relação ao mundo dos mortos (BOHN, 2008). Embora apresentem variações nas práticas funerárias católicas, de um modo geral, quatro momentos caracterizam o das exéquias: o acolhimento da comunidade e consolação dos parentes do morto; celebração da palavra; oração do Pai Nosso; rito de encomendação e despedida.

No momento do acolhimento a família do morto recebe palavras de conformação, em que o outro mundo é descrito como o lugar da “vida eterna”, que se diferencia da vida dos mortos pela serenidade e aproximação com o criador. Comumente, a memória do morto, se for pessoa conhecida da comunidade religiosa, é lembrada pelas ações que aproximam dos valores sociais de conduta como ser “bom pai/mãe”, “filho/filha exemplar”, “trabalhador” e “honesto”. Mas também, conforto para família do morto que não participava da comunidade religiosa, com a crença de “remissão” dos pegados.

O ritual continua com a celebração da “palavra”, através da leitura da liturgia e evangelização. A liturgia compreende os textos que se referem na crença da salvação através do conhecimento da morte e ressurreição de Cristo (BOHN, 2008). A evangelização, ou seja, o ensinamento da palavra cristã no funeral, aparece como prática necessária para a socialização do fiel católico durante o rito.

No momento seguinte são realizadas as oração do Pai Nosso e da Ave Maria, as quais, segundo os católicos, simbolizam a abertura das portas do céu e a entrega do morto nas mãos de Deus.

Por fim, o rito de encomendação e benção de despedida. Em alguns funerários é aberto esse momento para que algum parente ou amigo do morto possa realizar alguma declaração. Nas palavras do celebrante, a idéia de absolvição dos pecados é reforçada enquanto o morto é encomendado para o outro mundo. O ritual encerra com palavras

---

<sup>3</sup> Compreende o conjunto de ritos e orações que as religiões cristãs desenvolvem para celebrar o morto e o funeral.

que profere: “descanso eterno, dai-nos Senhor” (...) “que a luz perpétua ilumine seu caminho e descanse em paz”, presentes no livro de Salmos do Antigo Testamento. O ritual é concluído com a resposta coletiva de “Amém!”.

Além das celebrações de corpo presente, no momento do funeral, o morto é ainda lembrado nas celebrações de 7º dia e 30º dia e nas celebrações anuais do aniversário de morte. Trata-se de momentos de reflexão da certeza da morte, o que leva à necessidade de preparação dos que estão vivos.

## O rito de morte entre os protestantes

O protestantismo vê na morte a consumação de uma esperança que iniciou com sua *entrega ao Senhor*. É a ida para a glória de Deus. É o momento mais sublime para o cristão.

Os crentes, como quaisquer mortais, também experimentam a tristeza pela perda de um ente querido. Todavia, essa tristeza é motivada pela saudade, e não pelo desespero diante da incerteza acerca do destino final daquele que se foi. Nos corações de cada protestante existe a firme convicção de que se encontrarão com o Senhor na glória. (LOBÃO JR., 2006)

Esta esperança motiva uma vida de submissão aos ensinamentos da comunidade de fé, ao respeito e dedicação aos ensinamentos da autoridade eclesiástica. O cristão protestante, que na vivência religiosa brasileira é denominado de *evangélico*, independente de ser oriundo do protestantismo histórico ou do pentecostalismo.

A morte é um ganho para os crentes, porque estarão mais perto de Cristo. Esta esperança não é movida por escapismo ou rejeição à vida, mas trata-se de um anelo real de uma existência eterna com Deus, na qual ele enxugará toda lágrima e extirpará toda dor. São todos peregrinos e aguardam a pátria real, como disse o poeta cristão no antigo hino número 592 do hinário Salmos e Hinos<sup>4</sup>:

“Da linda pátria estou bem longe, cansado estou. Eu tenho de Jesus saudade: quando será que vou? Passarinhos, belas flores querem me encantar. Oh! Vãos terrestres esplendores! De longe enxergo o lar. De Cristo tenho aqui promessa: Vem me buscar. Meu coração está com pressa; eu quero já voar.” [...] Existe a firme certeza de que não seremos abandonados pelo caminho; antes, seremos preservados até o fim. Se nós, crentes, nos atrevemos a dizer, como na verdade o fazemos, que ao morrer vamos para o céu e que estamos seguros da salvação final, não é porque cremos que somos justos, nem porque somos fortes ou auto-suficientes – mas, pelo contrário, é porque confiamos no amor inalterável de Deus, no amor que jamais poderá nos desamparar. (LOBÃO JR., 2006)

---

<sup>4</sup> Salmos e Hinos é o hinário (coletânea de hinos) mais antigo publicado no Brasil. Sua primeira edição é de 1861.

Um dos manuais usados por boa parte dos pastores evangélicos no Brasil, no que se refere às instruções para realização de um culto fúnebre, tem registrada a seguinte passagem:

Tão logo o ministro receba a notícia da morte de um membro de sua igreja, deverá ir imediatamente ao lar do falecido para oferecer sua ajuda e **consolo espiritual aos parentes**<sup>5</sup>. O ministro averiguará discretamente os planos da família para o sepultamento, e ajudará em tudo o que for possível. Pode fazer qualquer sugestão que lhe pareça pertinente, sempre com total cuidado em agir com tato e sensibilidade. Um detalhe que deve ficar bem claro é o lugar e a hora do sepultamento, e se a cerimônia vai ser realizada na igreja, no lar ou em uma capela mortuária. [...] O culto fúnebre é uma oportunidade digna da maior consideração e meditação, ideal para se levar a um público heterogêneo a mensagem de esperança e salvação no Senhor Jesus Cristo. Mas isto deve ser feito com a sensibilidade que a ocasião requer, e não como uma campanha evangelística. Portanto, a mensagem deve ser breve, simples e fácil de ser compreendida, para não se perder seu objetivo primordial: consolar a família do falecido, e levar os assistentes a um momento de meditação sobre o futuro encontro com Deus. (MANUAL DO MINISTRO, 2001)

É possível perceber as orientações no que se refere aos custos dos utensílios a serem utilizados no funeral. É orientado que o pastor procure a família para que não “tenham gastos excessivos”. O que mostra que a preocupação do cristão deve ser a vida eterna, e não a representação material. Não se deve ostentar riqueza terrena, mas “*levar os assistentes a um momento de meditação sobre o futuro encontro com Deus*”. (idem)

Abaixo está reproduzido o modelo de um *culto fúnebre*, celebrado por um pastor evangélico, conforme o Manual do Ministro (2001):

*Na residência ou no templo:* O ministro se posicionará ao lado do féretro e lera as seguintes passagens: "Disse Jesus: Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá; e todo aquele que vive e crê em mim, nunca morrerá. Crês isto?" (Jo 11:25-26).[...] Oração: O Pai Nosso; Hino; Dados sobre a pessoa falecida e sua família: O ministro fará um rápido resumo da vida da pessoa falecida. Falará do lugar de nascimento, de onde ela veio, de sua família, do seu trabalho e de suas amizades na igreja, assim como de sua devoção a Deus. Deve ter por escrito todos esses dados confirmados pela família; Mensagem: Se a pessoa falecida era crente em Cristo Jesus, o ministro preparará uma mensagem de conforto e encorajamento baseado na esperança do que morre em Cristo. Não deve falar dos defeitos da pessoa falecida, nem tampouco exagerar suas virtudes [...]. Se a pessoa falecida não era crente, poderá ser dito o seguinte: "Por ter cessado sua existência terrena, entregaremos seu corpo à terra. Terra à terra, cinza à cinza, pó ao pó. O espírito, nós o deixamos na mão de Deus. Este é

---

<sup>5</sup> Grifo nosso

o ponto final de uma vida. No sepulcro não há obras, nem conhecimento, nem sabedoria, e a ele todos nós iremos cedo ou tarde. "Portanto, consagremo-nos hoje mesmo a meditar sobre a eternidade, e procedamos esforçadamente na realização do máximo daquilo que Deus colocou em nossas mãos. Façamos o que é correto e bom. "Confiemos naquele que diz: 'Eu sou a ressurreição e a vida; aquele que crê em mim, ainda que esteja morto, viverá. E todo aquele que vive e crê em mim, não morrerá eternamente.'"; Bênção pastoral; *No cemitério*: Entrega do corpo à terra Estando o féretro colocado sobre a abertura do sepulcro, o ministro espargirá sobre ele um punhado de terra ou de pétalas de rosas, enquanto diz: "Por ter sido da vontade do Deus Todo-poderoso, em sua infinita providência, separar deste mundo a alma de nosso(a) falecido(a) irmão (irmã), nós entregamos o seu corpo à terra. Terra à terra, cinza à cinza, pó ao pó. Mas nós esperamos a ressurreição universal do último dia, quando a Igreja de Cristo será arrebatada, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro, na segunda vinda do Senhor, cheio de poder e majestade. A terra e o mar entregarão seus mortos, e os corpos corruptíveis dos que dormiram neles serão transformados e tornados semelhantes ao glorioso corpo de Cristo, conforme a poderosa obra pela qual Ele pôde sujeitar a si todas as coisas."; Bênção Pastoral.

Um rito simples, mas que revela a perspectiva de morte e vida do cristão evangélico, e a preocupação em captar para a sua fé, aqueles que não são seguidores da mesma religião. Na sugestão de rito percebe-se a preocupação do discurso religioso em fundamentar a sua autoridade nas Escrituras. Tanto a orientação para o sepultamento de um cristão evangélico (chamado de *crente*) e o não evangélico, a mensagem deve salientar a oportunidade que Deus dá para que em vida o ser humano busque a Deus.

A pesquisa realizada para produção desse artigo revelou que a preocupação dos cristãos evangélicos não está no futuro dos que já partiram, mas no futuro dos que ficaram, levando o clérigo a reproduzir o discurso religioso que procura convencer quem o ouve, a nesta vida viver de acordo com os mandamentos de Deus, pois no futuro, todos estarão naquela mesma situação, e só as crenças em Jesus pode conduzi-los para um amanhã certo e feliz: a Glória de Deus.

## Conclusão

Percebe-se que os ritos de morte de católicos romanos e protestantes têm semelhanças que os remete a tradição cristã. A preocupação com os ouvintes, a vida destes, é o grande objetivo do discurso que é proferido na hora da cerimônia fúnebre. O que diferencia os grupos religiosos é o direcionamento do discurso. Enquanto católicos romanos focam o consolo, o conforto, protestantes (evangélicos) se preocupam com o proceder dos que estão presentes na cerimônia, usando o momento, como fator motivador para atrair os ouvintes para a sua prática religiosa.

A variação religiosa determina as possibilidades do que vem pós-morte e conduz o comportamento cultural de enfrentamento do caos, de acordo com as cosmovisões construídas: como paraíso, viagem, destinos dos eleitos, reencarnados ou presos ao purgatório, num sentido ou noutro, são conduzidos pelos ritos funerais, o

encaminhamento do morto. Estes, por sua vez, apresentam, a depender das orientações religiosas, práticas culturais que representam alegria ou sofrimento intenso.

Mesmo nas sociedades em que a ciência desenvolveu justificativas a respeito da morte, pela lógica da racionalidade, há a necessidade dos homens de ritualizá-la, de inventar formas de acompanhar a transição deste mundo para o outro e por fim de se colocar em relação à sociedade. O sentimento da morte, portanto, não é algo geneticamente influenciado. A dor e o sofrimento da perda vão ser, por fim, regulados socialmente e atribuídos aos diferentes sexos e gerações, diferentes formas de expressar o sofrimento e a compreensão do fenômeno da morte. Em especial, a visão da vida pós-morte pensada pela religião, encerra o enfrentamento do caos e dramatização dos ritos.

## Referências

ANGLADA, Paulo. **Sola Scriptura: A Doutrina Reformada das Escrituras**. São Paulo: Os Puritanos, 1998.

BOHN, Antônio Francisco. **Celebrações para velórios e exéquias**. São Paulo: Paullus, 2008.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Nobert. **A solidão dos moribundos: seguido de envelhecer e morrer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

LOBÃO JR, Isaías. Da morte para a vida. In: **Eclesia**, São Paulo, ed. 101, ago 2006. Disponível em: < [http://www.ecclesia.com.br/revistadet1.asp?cod\\_artigos=171](http://www.ecclesia.com.br/revistadet1.asp?cod_artigos=171)> Acesso em 05 de fev. De 2009.

MANUAL DO MINISTRO. São Paulo: Editora Vida, 2001.

MICHL, J. Inferno. In: BAUER, Jonannes B. (org.) **Dicionário de teologia bíblica**. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. 4 ed. São Paulo: Loyola, 1988. p. 515-517. v. 1

PARDO, Thiago Alexandre Salgueiro; NUNES, Maria das Graças Volpe. **Análise de Discurso: Teorias Discursivas e Aplicações em Processamento de Línguas Naturais**. São Carlos: NILC-ICMC-USP, 2003. (Série de Relatórios do Núcleo Interinstitucional de Linguística Computacional). Disponível em:

<<http://www.icmc.usp.br/~tasparido/NILCTR0306-PardoNunes.pdf>>. Acesso em: 03 de jul. 2012.

REIS, João José. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”, in: NOVAIS. **A histórias da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SCHIMITT, E. Morte. In: BAUER, Johannes B. (org.). **Dicionário de Teologia Bíblica**. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1988. p. 729-733. v. 2.

\_\_\_\_\_, Vida. In: BAUER, Johannes B. (org.) **Dicionário de Teologia Bíblica**. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1988. p. 1142-1147. v. 2.

MALINOWSKI. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Ed. 70, [199?].

ZIENGLER, J. **Os vivos e os mortos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.

# CATOLICISMO POPULAR E DEVOÇÃO CEMITERIAL: UMA ANÁLISE SOBRE A MENINA MARLENE NO CEMITÉRIO DO BONFIM, EM BELO HORIZONTE MG.

Mestranda: Ilza Mara Lima – -Bolsita: Capes (ilzamlima@hotmail.com)

## Resumo

Esta comunicação tem por objetivo apresentar o projeto de mestrado aceito no programa de Ciências da Religião da PUC Minas, a pesquisa ainda se encontra em fase inicial com as entrevistas e a coleta de dados, a proposta apresentada é estabelecer uma relação entre as devoções cemiteriais e o catolicismo popular, como essas relações se perpetuam no cemitério do Bonfim em Belo Horizonte, diante do Túmulo da Menina Marlene, uma pequena milagreira a quem os devotos atribuem várias graças e milagres, as causas de sua morte, ainda desconhecida por muitos devotos e as histórias que envolvem propagam a fé nessa pequena milagreira, falecida nos anos 60.

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se encontra ainda em fase inicial, tem por objetivo caracterizar a devoção que ocorre perante o túmulo da menina Marlene, como cemiterial e recorrente dentro do catolicismo popular, o caminho percorrido até então demonstra que esta devoção, se perpetua a cada ano no cemitério do Bonfim, em Belo Horizonte. Os dados levantados nesta pesquisa, através de entrevistas apontam para uma devoção que tem seu auge, após alguns anos de falecimento da menina, onde foi relatado seu primeiro milagre, os devotos que frequentam seu túmulo propagam a fé e relatam a cada vez, uma história diferente em relação à morte e idade se deu falecimento, estas histórias são difundidas também, pela zeladora de seu túmulo, que em datas especiais como finados ou dia das crianças, sempre esta por perto, na divulgação da santa.

## CATOLICISMO POPULAR

Observa-se que no Brasil o catolicismo romano, encontrou dificuldades em estabelecer uma unidade católica, com o regime do padroado a evangelização ficou a cargo do poder civil, as concessões e privilégios praticados por eles determinavam a construção de igrejas, capelas, designação de bispos, padres o controle da religião estava em mãos civis. Muitas vezes à falta de um corpo clérigo para doutrinar a população propiciou o surgimento do catolicismo popular, já que os leigos se ocupavam da responsabilidade de difundi-lo.

O catolicismo popular se caracteriza por uma forma de religiosidade extra-oficial que encontra no Brasil um campo fecundo para seu estabelecimento.

É preciso lembrar que o catolicismo propagou-se no Brasil principalmente pelos leigos, pessoas que não eram ligadas à instituição eclesiástica. (...) As mucamas nos engenhos de açúcar, as donas de casa em geral, e mesmo os simples empregados se sentiam responsáveis pela propagação de fé. (HOORNAERT, 1974, p.118).

Desta maneira foram incorporadas práticas religiosas populares e credices ao catolicismo Romano, religião oficial, praticado por estas pessoas que se viam diante da missão de propagar a fé, sem um devido rigor e conhecimento, destinados aos sacerdotes, párocos e demais da autarquia católica. Sendo o catolicismo a religião oficial do Brasil suas manifestações se propagavam tanto em âmbito familiar quanto na vida pública, desta maneira podemos o definir segundo, José Comblin (1968, p.48)

A diferença entre o Catolicismo dos clérigos e o Catolicismo popular consiste apenas nisso: os clérigos imaginam que seu Cristianismo é puro e é o único verdadeiramente autêntico e os outros não têm a problemática da ortodoxia nem da autenticidade. Na realidade, existem apenas diferentes sistemas de tradução do Cristianismo em condições concretas de vivência humana.

Levando em consideração a diversidade social, econômica e simbólica cultural existente no Brasil, o termo catolicismo popular não pode ser reduzido apenas a uma camada mais pobre da população, a vida religiosa não permeia apenas no âmbito econômico.

Neste sentido minha opção em trabalhar com o termo catolicismo popular, cunhado por Comblin, onde a vivência da fé apenas se distingue na ortodoxia, dentro desse tipo de catolicismo o culto aos santos representa uma relação muito próxima, familiar com seus devotos. Estes podem ser santos da Igreja católica, já consagrados e legitimados por ela, como Santo Antônio, Santo Expedito ou santos que o próprio povo, elege e legitima, como os santos populares ou santos marginais, pois vivem a margem do reconhecimento oficial da Igreja, como Padre Cícero, Frei Damião, entre outros, que abarcam devotos por todo o país.

## DEVOÇÃO MARGINAL E CEMITERIAL

Essa relação devocional com os santos dispensa o intermédio da Igreja ou pároco, o fiel estabelece uma relação quase que familiar, de confiança e trocas com seu santo. O agradecimento pela graça é feito com velas, bilhetes e novenas, aprofundando sua fé na capacidade do santo resolver seus problemas. Esta devoção pode se caracterizar como marginal, segundo José Pereira:

“tipos de devoção que categorizamos como ‘marginais’. Marginal, porque existem e subsistem às margem da Igreja

oficial, muitas vezes, sem o conhecimento ou reconhecimento da mesma, mas que são praticadas por fiéis que nas pesquisas censitárias, se denominam católicos (Pereira, 2005, p. 36).

Pessoas comuns que lhe são atribuídos milagres em virtude de uma morte, geralmente violenta ou que tenham causado uma grande comoção social pelo seu testemunho. Os túmulos desses santos são bem ornados e se diferem dos demais, pela quantidade de ex- votos, velas, flores e agradecimentos deixados por lá, por seus fiéis.

A escolha do santo de devoção também é importante para o fiel, este busca apoio em um santo, que melhor represente seu anseio. A vida terrena do santo, suas ações, e a forma de sua morte, também influenciam nesta escolha, o pedido é direcionado para o santo, que melhor possa representar este fiel.

“Os santos, uns com mais, outros com menos, são possuidores de habilidades ou eficácias específicas na missão incumbida com o fiel, agindo como portadores do pedido. Daí a “segmentação” ou “especialização” dos santos em determinados tipos de trabalho ou função. As habilidades têm estreitos vínculos com o que foram na terra, ou com alguma situação vivida, que os habilitou diante de Deus para tal função” (PEREIRA, 2005, p.38).

Por esse motivo a escolha da santificação de crianças, são as mais evidentes nos cemitérios, segundo Pereira “As devoções as almas de crianças são mais fáceis de propagarem pelas características inerentes a elas, que são, no imaginário religioso popular, consideradas anjos, seres puros e sem maldade”. (Pereira. 2011, p.114).

Dentro desta definição, se encaixa meu objeto de estudo a menina Marlene, no imaginário popular uma criança virtuosa e pura.

Na capital mineira, esse tipo de devoção cemiterial vem se destacando, especialmente dentro do cemitério do Bonfim, um espaço de enterramento que foi dessacralizado devido aos ideais republicanos de Estado laico.

O cemitério do Bonfim foi planejado, juntamente com a nova capital Mineira, já que era preciso pensar um novo local de enterramento na cidade, pois a prática antes realizada nas igrejas não condizia com os novos anseios republicanos. O cemitério foi inaugurado em 1897 com nome “cemitério municipal” e precedeu a inauguração da cidade em alguns meses. Mas a tentativa de se laicizar os espaços públicos não foi bem sucedida de todo, pois as pessoas que residiam próximos a ele ainda permaneciam muito arraigadas a religião católica, o que incidia no imaginário em torno do cemitério. O cemitério ganhou o nome de Nosso senhor do Bonfim, fazendo uma alusão à morte de Cristo no calvário, como afirmou a historiadora Almeida:

“A morte de Cristo no calvário é simbolizada pelo crucifixo, ficando conhecida no período colonial com a designação de Senhor do Bonfim, em outras palavras, é o momento em que Cristo encerra sua missão redentora e afirma entre suspiros; está tudo Terminado.” (ALMEIDA, 2007, p.134)

Comprova-se que apesar dos esforços republicanos e laicizantes que inauguram a nova capital, os habitantes da cidade ainda mantinham os valores religiosos. Laicizar o Estado não significa laicizar a população. A religiosidade católica estava presente no imaginário social dos moradores da cidade.

Esta permanência religiosa pode ser observada na devoção à menina Marlene, enterrada na quadra 36, carneiro 26 uma criança morta em circunstâncias ainda não esclarecidas pelos fiéis e que desde então, estes, a cultuam como santa. Seu túmulo é um dos mais procurados e visitados do cemitério do Bonfim da menina Marlene. Os fiéis fazem seus pedidos, ascendem velas, levam flores, balas, tudo como forma de agradecimento pela intercessão da santa.

Menina Marlene é a única criança que demanda devoção no cemitério do Bonfim, assim sendo, seus devotos ornaram seu túmulo com balas, brinquedos, tudo em forma de agradecimento pela graça alcançada, sua morte toma proporções diversas, lhe são atribuídas como causas, estupro, assassinato e problemas cardíacos, sua idade também é alvo de especulações, pois em seu túmulo não consta a data de seu nascimento, apenas o de transferência de sepultamento, anteriormente ela foi sepultada no carneiro de uma congregação religiosa, pois a família não possuía condições para arcar com um túmulo, que no cemitério do Bonfim são particulares.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns apontamentos nesta pesquisa ainda em fase inicial nos fazem acreditar que o catolicismo popular abrange uma série de manifestações religiosas, espalhadas por todo o Brasil, dentre elas as devoções cemiteriais, a menina Marlene se encaixa perfeitamente nesta manifestação que acontece a margem da devoção oficial. O mistério em torno de sua morte e idades contribuem para a propagação da fé diante seu túmulo, os dados levantados em entrevistas orais com a família da Marlene e seus devotos, tem ainda por objetivo confrontar as nuances que cercam sua morte e esclarecer a devoção em torno dela.

### Referências

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. *Morte, cultura, memória* – múltiplas interseções: uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas situados nas cidades de Porto e Belo Horizonte 2007. 385 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ÁRIES, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente Desde a Idade Média*. Lisboa Editorial teorema, 1989.

ÁRIES, Philippe. *História social da criança e da família*. LTC, 1981.

---

VII CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: A RELIGIÃO ENTRE O ESPETÁCULO E A INTIMIDADE – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, PUC Goiás, Goiânia, de 08 a 11 de abril de 2014 – ISSN 2177-3963

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: vozes, 1978.

BARRETO Abílio. *Belo Horizonte histórica e descritiva-história antiga a história média*.

Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de estudos Históricos e Culturais, 1995.

BEOZZO, José Oscar. *Santuários, irmandades e capelinhas de beira de estrada*. Revista Eclesiástica Brasileira (REB), n.148, p.741-758, 1977.

COMBLIN, José. *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*. Revista Eclesiástica Brasileira (REB), n.28, p.48, 1968.

MARTINS, José de Souza. *A morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.

PEREIRA, José Carlos. *Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2005.

PEREIRA, José Carlos. *Interfaces do sagrado: catolicismo popular: o imaginário religioso nas devoções marginais*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2011.

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

## **DO SALACÓ AO AXEXÊ: NOTAS ETNOGRÁFICAS DE INCURSÕES NAS FASES DO RITUAL FUNERÁRIO NO CANDOMBLÉ**

Ms. Enedina Maria Soares Souto – UNIT (Enesouto2012@gmail.com)

### **Resumo**

O presente artigo propõe dar continuidade a pesquisa anterior a partir de algumas incursões etnográficas das cerimônias do Candomblé e em especial os ritos funerários do salacó e do axexê, etapas do ritos fúnebres. A pesquisa parte do processo de observação das cerimônias cotidianas no terreiro Ilê Axé Dematá Ni Saara, das entrevistas com o babalorixá; da participação em um cortejo fúnebre no cemitério e da preparação do axexê. Neste sentido, procura refletir sobre a rica simbologia dos ritos funerários do Candomblé por meio do salacó e do axexê a partir das etapas dos ritos passagens conforme a teoria de Van Gennep (separação, margem e agregação).

### **Introdução**

Nas religiões afro brasileiras, em toda a sua variação e complexidade, os orixás cumprem fundamental papel na orientação dos iniciados na feitura de santo. Do mesmo modo, o ritual do funeral das religiões afro brasileiras também apresenta uma variação decorrente das orientações universais das crenças nos Orixás, como as peculiaridades das expressões e práticas locais.

Conforme Bandeira afirma (2010, p. 51), na cosmovisão do Candomblé “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”. Essa concepção de morte termina por influenciar as práticas funerárias do “povo-de-sento”, e no caso do Candomblé, esta intimamente relacionada ao caminho inverso da feitura de santo. Neste sentido, esta comunicação procura apresentar os elementos funerários do salacó e do axexê no Candomblé e, em especial, ao aspecto do ritual de libertação do orixá que guia do indivíduo que morreu. Enquanto prática religiosa, o salacó e o axexê seguem as orientações da cosmovisão que as religiões afro-brasileiras produzem.

### **Morte e religião: bases conceituais na análise dos ritos funerários**

A concepção da morte como fim da existência, viagem, passagem para outro mundo ou continuidade da vida, são antes de tudo, referências criadas pelas diversas religiões com objetivo de dar sentido a vida social e naquilo que desconhecemos. Procurar sentido no caos no sentido observa do por Eliade (1985). Diante do desconhecido o homem elabora um mundo habitado por espíritos, pelos não vivos e pelo o que, em oposição à vida, formam o lugar do desconhecido. Neste sentido a religião constitui-se como um saber que historicamente justificava e continua a justificar as explicações no domínio além da vida, e que apresenta variações culturais. A morte, afirma Rodrigues (2006, p.29), “não é determinada pela realidade natural mais que pelas instituições sociais”, responsáveis pela atribuição dos vivos em relação ao morto e da própria continuidade social. Neste sentido, seria através dos rituais socialmente construídos que acontece a passagem da morte como fenômeno biológico para operação cultural e simbólica expressada nas mais diferentes formas de pensar, cuidar e se comportar diante da morte.

A variação religiosa determina as possibilidades do que vem pós morte e conduz o comportamento cultural de enfrentamento do caos, de acordo com as cosmologias construídas: como paraíso, viagem, destinos dos eleitos, reencarnados ou presos ao purgatório, num sentido ou noutro, são conduzidos pelos ritos funerários e encaminhamento do morto. Estes, por sua vez, apresentam, a depender das orientações religiosas, práticas culturais que representam alegria ou sofrimento intenso.

Além do sentimento, em relação a morte e o morto, vão variar pelo viés da cultura, as inúmeras formas encontradas de sepultamento e práticas funerárias. O hábito de enterrar os mortos, enfeitá-los ou mesmo cremar o corpo constituiria em elaboradas operações culturais de significados para o fato natural do fim da vida que pode tanto corresponder a um valor positivo atribuído pelos vivos ou algo que deve ser negado, silenciado ou mesmo interdito. Nas sociedades em que representa um tabu, a morte pode ser explicada principalmente pela consciência da finitude da vida e da perda de controle humana, que termina por criar as mais diversas possibilidades simbólicas que lhe proporcione, de alguma maneira a segurança refletida nas relações sociais cotidianas, portanto, como rito de passagem.

Outra categoria analítica que não pode se furtar na compreensão dos ritos funerários do Candomblé, mesmo que breve, é a de rito de passagem. Como observa Van Gennep (2011), os ritos de passagem marcam o pertencimento dos indivíduos em grupos, conforme a idade, o sexo, religião, clã, etc.

Para Gennep (2011) os ritos de passagem marcam a mudança de status que o indivíduo passa ao longo da vida e conforme as orientações culturais. Em sua elaboração teórica categorizou três tipos de ritos de passagem: os ritos de agregação ou Iniciação que compreende cerimônias como nascimento e batismo; os ritos de margem ou também definido como ritos liminares refere-se às experiências que o indivíduo vive ao longo da sua vida (namoro, casamento, gravidez, não necessariamente na mesma ordem); e por fim, os ritos de separação que se refere às mudanças entre as experiências de vida e que marcam uma ruptura com a etapa anterior.

Embora os ritos fúnebres aparentemente sugiram o rito de separação entre os mortos e os vivos, bem como o rito de margem (liminares) pelo qual passam os parentes que experimentam o luto, é no rito de agregação que Gennep classifica-os com maior ênfase.

No caso do enfrentamento da morte o rito de separação encarrega-se do cerimonial em si de encaminhamento do morto, como relataremos mais adiante. Separam-se os vivos dos mortos e na transição para o outro mundo, é a religião que encerra simbolicamente a transição, com suas mais diferentes liturgias, marcação do tempo necessário para a separação e cerimoniais.

Na ordem do rito de margem ou liminares referem-se às interdições sofridas pelos parentes do morto, o luto. O luto é o estado de margem dos sobreviventes (ritos de separação) e por fim de reintegração do indivíduo ao cotidiano. O tempo do luto varia conforme o grau de parentesco e no caso do Candomblé, como veremos mais adiante, depende do lugar na hierarquia da casa de santo que o indivíduo ocupa. O luto, afirma Gennep (2011, p. 129):

“é um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão, do luto)”.

Por fim, o rito de agregação que se refere ao estabelecimento de elos entre os vivos depois da morte de um ente, ou desses com o morto. No primeiro caso são caracterizados pelas refeições que seguem o final do funeral entre os membros de uma família ou banquetes envolvendo uma comunidade maior. Essas refeições e banquetes tem o objetivo de agregar a relação entre os vivos quebrada com o impacto da perda do ente. Há ainda o que Gennep chama de “rito de agregação ao outro mundo” e que se refere ao encaminhamento do morto, ou a agregação deste com o mundo dos mortos. São ritos que simbolizam a viagem do morto para o outro mundo por meio de tabus que restringem hábitos alimentares e outros comportamentos dos vivos. Feito uma breve apresentação do papel da religião nos ritos funerários passaremos agora a apresentar as etapas do ritos funerários no Candomblé.

### **Salacó e axexê: o caminho inverso da feitura de santo e a libertação do orixá**

Para o Candomblé a morte significa o reencontro com a ancestralidade. Na cosmovisão yoruba o mundo é dividido entre o aiê (mundo dos vivos) e o orum (mundo dos mortos). Diferente de outras crenças, independente na ação em vida, todos se encontram no orum e reencarnam em outras vidas.

A morte é considerada para o iniciado, a última obrigação. A morte em si é compreendida como um momento de satisfação, porque representa, antes de tudo, o encontro do indivíduo com seus ancestrais. Segundo Bandeira (2010, p. 46):

“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-santo, 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”

Obatalá é criador dos homens e encarregado por criar Iku, a morte. A morte é considerada a ultima obrigação para o iniciado. Esta por sua vez, segue o caminho inverso à feitura de santo. Covem então, uma breve descrição de um modo geral do ritual de iniciação ao Candomblé, ainda que reconhecendo a complexidade da cosmovisão do Candomblé e resguardando as diferenças entre as orientações dos diversos seguimentos e nações.

A iniciação se da pela escolha do orixá “dono da cabeça”, o *orí* (orixá individual), pelo babalorixá ou a yalorixá do terreiro e por meio de consulta aos búzios. Revelado o orixá, o iniciante receberá um cordão de contas sacralizado e com as cores que correspondem ao orixá, bem como passa por um longo processo de aprendizado sobre as características e obrigações destinado a entidade. O aprendizado compreende a identificação da comida do orixá, as cores e indumentárias, os cânticos e danças, os objetos ritualísticos, etc. Com o fim do processo de aprendizado o iniciado passa por um estágio de reclusão que dura em torno de 21 dias. Ao final da reclusão e em um ritual coletivo no espaço do terreiro, o iniciado recebe o *orí* por meio de um “transe de possessão”(PRANDI, 2001). Em vida, o filho ou filha de santo passa a atribuir todas as suas obrigações no Candomblé ao seu *Orí*.

Feita uma breve retomada literária da feitura de santo apresentaremos a seguir alguns elementos dos ritos fúnebres do salacó e do axexê com base em algumas incursões etnográficas realizadas no terreiro Ilê Axé Dematá Ni Saara (Casa de força do caçador do deserto), na cidade de Aracaju/SE. Fruto da observação de algumas festas do terreiro como o dia do Preto Velho, festa de Omolú (São Lázaro), a saída e wrunkô (formação de ogã, o guia de orixá), da participação em um cortejo fúnebre no cemitério e da preparação do axexê de um morto. Também resultou das entrevistas com o babalorixá Fernando Kassiderán. Importante ainda registrar que o citado babalorixá tem em sua formação de 27 anos no Candomblé, o conhecimento aprofundado dos ritos funerários do salacó e do axexê, sendo muitas vezes convidado a presidir tais ritos ou orientar outros terreiros na realização dessas complexas cerimônias.

No Candomblê o funeral ocorrem em duas etapas: o ritual provisório do salacó e o ritual definitivo do axexê. O salacó acontece com a morte de um membro do povo-de-santo, ou seja, algum membro que esteja em processo ou já tenha se consagrado como filho de santo em determinado terreiro. A preparação para o salacó envolve desde vestir as roupas daquela nação, no qual o branco representa o luto e a partir do egum (orixá) do morto prepara o terreiro com as comidas e evocar os cânticos daquele orixá e dos 5 orixás responsáveis pela transição para o mundo dos mortos: Nanã (senhora da morte e da vida), Ogum, Oxumarê, Obaluaíê e Iansã.

Com a morte de um membro do povo-de-santo, tem início ao ritual fúnebre do salacó e do axexê. Nesses processos, conforme descreve Bandeira (2012, p. 51):

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”.

Na última obrigação o zelador do terreiro juntamente com seus ajudantes – ojés - preparam o morto para o ritual de libertação do *orí* do morto. Observa-se ainda que a complexidade do ritual de libertação é proporcional ao grau de iniciação e hierarquia dos membros do povo-de-santo. Como parte do rito, os ojés retiram do morto tudo que foi usado na iniciação, processo chamado de “arriar os elementos” e que serão usados posteriormente no ritual do axexê. O ritual dura por toda a madrugada com a evocação dos orixás encarregados de liberar o orí e conduzir o morto para o mundo dos mortos. Todo o ritual, assim como presente em outras cerimônias do candomblé, é acompanhado pelo ritmo dos batuques, dos cânticos em língua yorubá que evocam os orixás e pela dança do povo-de-santo. Somam-se outros elementos simbólicos como os alimentos destinados ao orixá de cabeça do morto, roupas, guias, etc.

Durante o dia seguinte o ritual continua com o cortejo do morto até o cemitério. A saída do caixão do terreiro é simbolicamente entregue a mãe terra. Diante do portal do cemitério o zelador do terreiro retoma o ritual e purifica o espaço para o cortejo do corpo no interior, com uma água com folhas imersas, pipoca, cânticos repetidos pelos

presentes que acompanham batendo palmas com o lado externo de uma das mãos para dentro. Além do babalorixá que preside a cerimônia por meio da limpeza no caminho, seguem também os orixás incorporados ainda no espaço do terreiro durante a vigília.

Como dito antes, no Candomblé o rito funerário não encerra com o salacó. Este é apenas um dos processos que juntamente com o axexê encaminham os mortos para outro mundo, bem como demarca o comportamento dos vivos diante da perda. O tempo que segue do salacó ao axexê varia conforme as necessidades de cada nação e também com o lugar na hierarquia da casa ocupada pelo morto. Retomando a análise de Genep do funeral como um rito de passagem, temos os ritos de margem em que os que compartilham daquela nação vivenciam o luto.

O relato do axexê feito aqui resultou das entrevistas e da minha participação no ensaio do rito que aconteceu 15 depois do sepultamento do morto e, portanto, do ritual do salacó e dois dias antes da cerimônia. Minha participação efetiva enquanto pesquisadora do salacó foi cancelada pelo período menstrual. No Candomblé, assim como em muitas cerimônias religiosas a menstruação se constitui como um tabu, um interdito ocasionado pela ideia de contágio. O ensaio acontece no salão do terreiro com o babalorixá, ojés e com demais membros do povo-de-santo que não estejam em condição de interdição<sup>6</sup>. Na lateral do salão, onde possui um pequeno jardim que estava cercado em um dos lados com um pano que guardava internamente os pertences do morto (roupas, guias, etc) e na outra extremidade, os aparatos do orixá do morto. No ensaio foi distribuído um espécie de guia do axexê em que continha a identificação dos símbolos usados no ritual e seus respectivos lugares na arrumação do salão, a sequência do ritos com as danças e cânticos.

Durante o axaxê, a comunidade do terreiro e em especial os membros preparados para o ritual ficam confinados no fim da tarde do sábado até o fim da tarde do domingo realizando os cânticos e batuques destinados ao orixá do morto e dos orixás que encaminham para o mundo dos mortos. Durante o tempo no rito nenhum membro pode sair até concluir a cerimônia no dia seguinte. Esse rito passa pela crença da libertação do orixás e agregação do morto no mundo dos mortos. O ritual encerra com o “despacho” dos pertences do morto e dos aparatos do orixá guia nas águas do mar.

## **Considerações finais**

No Candomblé os rituais funebres estão estreitamente relacionados com o ritual de conversão do povo-de-santo. Vimos que o ritual de conversão se passa pelo recebimento do orixá guia do indivíduo e portanto, do aprendizado das obrigações voltadas ao orí. A prática do Candomblé envolve uma complexa relação de elementos como a cosmovisão dos mundo dos orixás, a hierarquia entre os membros que compõem o povo-de-santo, a simbologia dos rituais e dos aparatos utilizados na prática ritualística. Um vez ingresso na religião o indivíduo terá uma série de obrigações que

---

<sup>6</sup> No dia do ensaio, por exemplo, não pode participar o informante que me levou a conhecer o babalorixá Fernando Kassiderán, pelo interdito ocasionado pela sua formação recente com ogã que irá durar um ano.

variam em função do orixá guia e função que o indivíduo ocupa nas atividades do terreiro.

Na morte de um filho de santo o ritual funerário acontece em duas etapas: o salacó e o axexê. No salacó acontecem os primeiros encaminhamentos do morto para o mundo dos vivos no espaço do terreiro, onde a comunidade reunida faz a virgilha até o dia seguinte quando acontece o sepultamento. Durante a virgilha os orixás são evocados e o cortejo tem seguimento no cemitério por meio de cantos e palmas. Vimos também que depois do ritual do salacó que termina com o enterramento do morto acontece o axexê. O tempo que segue do salacó ao axexê varia conforme as necessidades de cada nação e também com o lugar na hierarquia da casa ocupada pelo morto. Retomando a análise de Genep do funeral como um rito de passagem, temos os ritos de margem em que os que compartilham daquela nação vivenciam o luto e de agregação por meio da liberação do orixá e a encomendação do morto para o mundo dos mortos. Num caso ou noutro o Candomblé promove a solidariedade da comunidade que partilha do rito de liberação do orixá e encaminhamento do morto.

## **Bibliografia**

BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras. **Último Andar** (19), 1-70, 2º Semestre, 2010.

ELIADE, Mircea. Tratado de história das religiões. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2002.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Petropolis, Rj : Vozes, 1978.

MALINOWSKI. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Ed. 70, [199?].

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

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

ZIENGLER, J. **Os vivos e os mortos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

SANGIRARDI JR., **Deuses da África e do Brasil**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

## O QUE “HERDAMOS” DOS FUNERAIS INDÍGENAS?

Carlos André Cavalcanti – UFPB - (carlosandrecavalcanti@gmail.com)

Tatiane Ribeiro de Lima –UFPB - (tatilima22@hotmail.com)

### RESUMO

A morte nivela universalmente e de forma natural todos os seres humanos. Entretanto, cada cultura tem a sua própria forma de preparação para esse momento inevitável, morrer não é apenas perecer organicamente o corpo, morrer não é apenas um acontecimento físico é também um acontecimento social. Sob o prisma de grande parte das religiões as sociedades humanas acreditam em algum tipo de existência pós-morte. Cada qual a sua maneira, cada prática religiosa acredita que o morto vai para algum lugar extra material. Seja esse: céu, inferno, umbral ou até mesmo a “terra sem mal” dos Tupinambás, o fato é que a crença em um “depois” é o que dá folego para que as culturas tenham e mantenha os seus próprios rituais funerários. Os rituais fúnebres indígenas principalmente de algumas tribos brasileiras são bastante distintos dos nossos modelos atualmente praticados e observados. Porém, um dos traços mais marcantes e que foi contemporaneamente abolido ou rejeitado, são os rituais de antropofagia indígena. A rejeição a esses ritos se dá principalmente devido ao pragmatismo dogmático implantado pela igreja e pelos ideais cristãos. Que é o alicerce religioso do Brasil e que ainda hoje é um poderoso instrumento de formação de opinião. A cristianização aboliu ou pelo menos tentou obsessivamente abolir os rituais de funerários de antropofagia entre a nação indígena. Estudaremos a antropofagia como prática ritualística e funeral dos Tupinambás e outras tribos do Brasil enquanto um modelo de funeral ritualístico e religioso traçaremos paralelos entre os ritos indígenas e os nossos atuais modelos de funerários tentando encontrar algum vestígio antropofágico indígena mesmo depois de tanta segregação religiosa e social a tal ritual.

### INTRODUÇÃO

Dente os índios Tupinambás existem muitas variante de rituais fúnebres. As modificações rituais se dão de acordo com o tipo de morte e com a posição social que o morto ocupava durante a vida na organização da tribo, em alguns casos os ritos fúnebres se iniciavam antes mesmo que o individuo desse o seu último suspiro.

Os rituais de antropofagia entre os Tupinambás não ocorrem com membros mortos de sua própria tribo. Esse ritual estava normalmente atrelado a uma lógica de vingança e justiça, ou seja: eles comiam apenas inimigos e aos membros do seu próprio clã eram adotados outros tipos de rituais fúnebres. Sempre seguindo a lógica acima já mencionada. O ritual fúnebre dos Tupinambás está classificado no que Van Gennep classifica como rito de agregação, equivalente aos ritos de hospitalidade e de adoção. Pois leva em consideração que o morto não está apenas saindo do convívio com os vivos, mas está sendo agregado ao mundo dos mortos, e para que isso ocorra da maneira correta é necessário que os rituais funerários sejam bem desempenhados a fim de colocar o morto em bom caminho.

O fato do ritual funerário dos Tupinambás poderem ser classificados como de agregação é uma clara demonstração de que o existe entre esses índios a crença em uma vida após a morte na sua tão desejada “terra sem mal” descrita no seu mito

cosmogônico. Os períodos de luto normalmente são determinados pelo grau de proximidade como o morto ou com a função que esse exercia na tribo. No caso da morte do chefe da tribo o luto se expandia em igual período parato dos sem nem uma restrição.

Diferentemente do caso Tupinambá que restringe o ritual antropofágico a momentos de vingança e guerra, os Yanomamis, ainda hoje praticam a antropofagia ritual enquanto um rito fúnebre, devorando os seus parentes mortos, como detalharemos adiante.

Atualmente nas sociedades modernas e não indígenas é possível encontramos, vários vestígios dos rituais funerais dos índios, principalmente no que concerne aos objetos e predileções do morto enquanto ainda era vivo. É possível ainda observarmos uma nova modalidade socioeconômica de antropofagia onde a morte deixa de ser um momento trágico e triste e transforma-se em um vasto campo de negócios onde ganha mais quem “come”<sup>77</sup> mais mortos.

### **Processos de morte entre os Tupinambás**

Ser enterrado pelos seus parentes cumprindo todos os rituais que cabiam ao momento não era para a tribo Tupinambá um motivo de orgulho principalmente entre os homens, que desejavam morrer pelas mãos dos inimigos defendendo a sua tribo esendo por eles devorados em nome da honra de outros, como deve findar um guerreiro. A morte por doenças fazia parte do universo geriátrico, feminino e infantil.

O funeral entre os Tupinambás era de certa forma previsível, baseados na obra de Alfred Métraux é possível interpretar que o funeral muitas vezes se iniciava antes mesmo da morte. Pois, segundo o referido autor “Todo individuo cuja moléstia era considerada incurável ficava entregue a sua própria sorte. Ninguém mais lhe prestava atenção.” (MÉTRAUX, 1979, pg 105). O moribundo era ignorado até os seus momentos finais, quando então todos os seus parentes se amontoavam sobre o enfermo aos prantos. Nesse momento podemos considerar que se inicia de fato o ritual funeral.

### **RITUAL FUNEBRE DAS TRIBOS TUPINAMBÁS**

Esse ritual é riquíssimo em detalhes, aqui faremos uma breve descrição de como ocorriam os funerais dos Tupinambás. Depois de verificada a morte do parente inicia-se o entoamento do pranto ritual pelas mulheres da tribo, aos homens nesse momento não era permitido o choro. Em seguida o seu melhor amigo fazia um discurso destacando os pontos positivos do finado, durante esse discurso ele batia muitas vezes no peito e nas coxas contando todas as proezas do falecido amigo. Nas tribos do Rio de Janeiro esse elogio era feito pelas mulheres, embebidas em lágrimas e lamentos. (MÉTRAUX, 1979, pg 106). Atualmente esse discurso ao morto fica por conta dos familiares e dos amigos mais próximos, entretanto, com a mesma conotação demonstrando o quanto aquela pessoa foi virtuosa e querida entre os seus.

Quando o falecimento de um chefe se dá por um acidente ou na guerra, as mulheres cortam os cabelos em sinal de luto, e lamentam fortemente a morte por quatro

---

<sup>77</sup> Nesse momento damos a esse termo uma conotação subjetiva, sendo assim a lemos como absorver algo de alguém, sem necessariamente ter que devorara-lo literalmente como faziam os Tupinambás.

ou cinco dias, as lamentações das tem “harmonia tão agradável quanto o barulho feito por gatos e cães se pegando uns com os outros.” (MÉTRAUX, 1989, pg 109).

Passados os cinco dias de lamentações providencia-se o enterro do defunto. Velhos e pessoas de maior importância sua cova era feita dentro da sua própria oca, entretanto, é valioso lembrar que junto do morto vão todos os seus pertences, sendo obrigados aos que receberam algum presente deste enquanto vivo que o devolva, para que tudo o que foi dele seja enterrado junto com o seu corpo, principalmente o seu maracá que segundo as crenças era um objeto mágico que o ajudaria a encontrar o caminho para a terra dos mortos. (MÉTRAUX, 1989, pg 110).

O fosso (cova) deveria ser aperto pelo parente mais próximo, só então vinham buscar o morto que era enrolado em sua rede enterrado em posição fetal. Os chefes de família eram enterrados no local onde costumavam dormir, as crianças, mulheres e os homens que não desempenhavam nenhuma atividade de maior importância na tribo eram sepultados fora da tribo, na sua plantação ou na mata, mas eles sempre tomavam o cuidado de construir sobre a cova uma espécie de telhado que protegia o morto. (MÉTRAUX, 1979).

No interior da Paraíba é bastante comum encontramos cruzeiros às margens das estradas ao relento, como se fossem pequenos santuários demarcando que ali morrerá uma pessoa, tornando-se para alguns um lugar sagrado e é de costume ao passarem por esse marco, colocarem sobre esses pequenos “santuários” uma pedrinha ou lhes amarrarem fitinhas coloridas. Como tempo essas cruzeiros ficam cheias de ornamento o que fundamenta a um ditado popular bastante utilizado principalmente no sertão para demonstrar que uma pessoa exagerou na forma de se vestir. Diz-se que: “esta mais enfeitada do que cruz de beira de estrada”. Talvez esse costume possa ser uma modernização do que faziam os Tupinambás, que ao passarem por lugares onde encontrava as covas coberta de seu parentes depositavam lá comida em oferenda ao morto.

## AS FASES DO LUTO

Após o sepultamento, iniciasse o luto que nesse caso varia como já foi mensurado de acordo com o grau de proximidade entre o morto e os seus amigos e parentes. Imediatamente após o enterro inicia-se um pranto entre os parentes os quais só se alimentará durante a noite, isso ocorre pelo período de cinco dias. Enlutados os homens deixavam crescer os cabelos e se pintavam com jenipapo. O luto oficial e mais pesaroso durava por volta de um mês para os familiares mais próximos. Passado esse período os homens que desejasse tirar o luto poderiam fazê-lo sem nenhum problema, já as mulheres só poderiam tirar o luto quando sua franja cobrisse os seus olhos, esse processo provavelmente durava mais que uma lua, pois no momento do ritual funeral, os cabelos eram raspados. (MÉTRAUX, 1989, pg 109).

Seis meses após a morte do parente, a pessoa da família que jugava-se habilitado a se desfazer de uma vez por todas do luto oferecia um *cauim*<sup>8</sup>, convidando todos os parentes e amigos para fazerem uma homenagem ao defunto, nessa ocasião eles bebiam muito e voltava a falar sobre as proezas do morto. Só estava livre do luto a pessoa da

---

<sup>8</sup> Bebida alcoólica preparada à base de mandioca, típica das festas e comemorações indígenas.

família que oferecia o cauim, para retirar o seu luto cada sujeito da família deveria oferecer o seu próprio cauim. (MÉTRAUX, 1989, pg 109).

Esse ultimo costumes indígenas podemos, nos aludir no cristianismo às missas de 7º e 30º dias celebradas em homenagem ao morto. Segundo relatos dos meus avós, antigamente nas décadas de (40, 50,60 e 70) do século XX, no interior da Paraíba, na zona rural onde eles residiam só após a missa de trinta dias a família deixava de usar preto e a viúva, se se pretendia manter fiel a memória do marido utilizaria o preto nas suas vestimenta até o dia de sua própria morte. Durante o período inicial do luto, nos primeiros sete dias não eram permitidos aos homens tirarem as suas barbas, assim como também não era permitido às índios que raspassem a cabeça, que era um costume de assepsia constante entre eles. Também não se tolerava até a missa de trinta dias nem uma manifestação de alegria que fosse exteriorizada como cantar, dançar ou participar de festas.

### **AS CRENÇAS NA VIDA PÓS-MORTE**

O fato de colocarem todos os objetos pessoais do morto junto ao seu corpo é um forte indício na crença de uma vida depois da morte, os Tupinambás acreditavam que as almas iam para uma terra distante, onde se reencontraria com os seu antepassado. Gennep diz que “não podemos descrever comparadamente os mundos de além-túmulo. A ideia mais difundida é que este mundo é análogo ao nosso, porém, mais agradável, e que a sociedade nele se acha organizada como na terra.”

Para os Tupinambás, descrever a terra onde habitam os seus antepassados é perfeitamente possível, segundo eles é lugar agradável e cheio de delícias, onde não era preciso trabalhar "Os alimentos brotavam espontaneamente, flechas e paus de cavar trabalhavam sozinhos, não havia morte." (Mussa, 1961, p.33).

Munido de todas as suas ferramentas e do seu maracá, ao se aproximar da terra onde agora habitam os seus antepassados, o morto deve bater com um bastão no chão marcando o ritmo para que os seus antepassados possam perceber a sua presença. Lá esse ficará na companhia dos seus ancestrais. Os Tupinambás não tinham crenças reencarnacionistas.

### **RITUAIS FUNEBRES YANOMAMIS**

Diferentemente dos Tupinambás que praticavam a antropofagia apenas como um ritual de vingança, os Yanomamis tem outra forma de enxergar a antropofagia. Para eles comer o morto não era um ato apenas de vingança, apesar de também fazerem uso da antropofagia para tais fins.

Nas tribos Yanomamis todos os morto são ritualmente ingerido, esse ingestão é parte integrante do seu ritual fúnebre, segundo Ely Ribeiro, ainda hoje é possível encontrar a antropofagia funerária em alguns grupos Yanomami. Para essa cultura os seus corpos são túmulos mais dignos do que a terra. A antropofagia não era praticada á modo do moqué<sup>9</sup>Tupinambás.

---

<sup>9</sup> Tipo ensopado de carne.

Durante o funeral Yanomami que chega a durar até 20 dias, o corpo do morto é queimado e as cinzas guardadas em uma cabaça denominada *riche* até o dia do ritual do *urearu* onde as cinzas são misturadas a uma papa de banana chamado *bipu*, todos os membros da aldeia consomem o mingau inclusive mulheres e crianças. Segundo os integrantes dessa tribo a queima do morto serve para fazer com que o espírito do finado volte ao convívio da tribo no mundo dos vivos. O ritual termina quando a noite os homens se recolhem e as mulheres uma a uma cantão para o morto. O luto nessa tribo é representado pelas pinturas nos corpos dos índios. Esse ritual ainda hoje é realizado.

## **O QUE “HERDAMOS” DOS FUNERAIS INDÍGENAS**

Como já citado em alguns pontos do trabalho, alguns costumes que temos em relação aos nossos mortos herdamos dos índios. Entretanto, os nossos rituais também sofreram influências do cristianismo e dos povos africanos que por um longo período de tempo conviveram juntos um influenciando o outro.

Atualmente é possível ver funerais bastante inusitados onde os familiares e parentes trocam muitas vezes os rituais de *pêsames* por momentos de “alegria”, assim como faziam os Tupinambás relembram dos feitos do morto bem como das suas principais característica. Personalizando o funeral.

Como exemplo do que acabamos de citar podemos relatar o funeral do cantor de forró Domiguinhos, no ano de 2013, por fazer parte do cenário musical do nordeste e representar uma categoria musical, carregava consigo o estereótipo do nordestino sertanejo. Durante o seu funeral sob o seu caixão foi colocado o seu chapéu acessório inseparável do cantor, assim como faziam os índios ao colocarem do lado do morto os seus objetos. Ao invés de músicas tristes seus amigos saudaram o morto cantando junto ao seu corpo suas canções, recaracterizado o discurso de despedida dos Tupinambás, mas tendo na sua essência o mesmo desejo de homenagem e hora ao morto.

É possível ver muitos vestígios dos rituais funerários indígenas nos nossos atuais modelos fúnebres, o que de certa forma nos mostra indígenas são bastante profundas e resistem ao tempo e a modernidade, mesmo que reformada as tradições indígenas se faz presente, atualmente é ainda mais comum observar esse tipo de funeral que ressalta o morto como centro do rito e não o sofrimento dos parentes e familiares. Sendo assim, podemos dizer que aprendemos com os índios a tornar o momento da despedida mais leve e fácil de suportar.

## **ANTROPOFAGIA FUNERAL MODERNA**

Atualmente é possível verificar a antropofagia de forma multifacetada, com um caráter mais subjetivo, uma antropofagia aos moldes de Oswald de Andrade, quando em seu Manifesto Antropofágico, afirma que “Só a antropofagia nos une, socialmente. Economicamente. Filosóficamente.” Nesse momento trataremos da união econômica gerada pela antropofagia.

Os rituais funerários hoje é um ramo comercial em ascensão por vários fatores, entre eles podemos citar os altíssimos índices de violências principalmente nos grandes centros urbanos. Essa onda de violência que acompanhamos diariamente nos noticiários deu impulso ao ramo de velórios, e vendas de urnas funerárias.

A cada dia aparecem novas empresas oferecendo novos serviços funerários, cada qual prometendo o maior conforto para a família nesse momento de perda e dor. A briga pelo espaço mercadológico é bastante criativa e vai desde a venda de túmulos a vendas de pacotes, que podem incluir os velórios de vários membros da família.

Estudos feitos na Universidade Federal Rio do Janeiro, apontam para uma grande modernização nos ritos funerários, onde o ritual é feito de acordo com as vontades prévias do morto, seguindo as tendências e estilo do defunto. Como exemplo disso podemos citar o caso do homem que em vida era um expert em informática seguidor do estilo *nerd*, que desejava que o seu corpo fosse cremado e que como urna a ser utilizada fosse uma CPU de computador<sup>10</sup>.

A antropofagia econômica funeral, tem investido massivamente em inovações que possam dar uma representação durante o funeral o mais próximo possível da personalidade do morto, hoje é bastante comum chegarmos a um velório e encontramos banners com fotos do morto sempre sorridente, demonstrando a sua personalidade em vida. Essa personalidade também pode ser observada nas novas tendências de urnas funerárias, que podem ter variações de cores ou serem tematizadas com o time de futebol do coração do finado.

## CONCLUSÃO

Nas comunidades indígenas a morte anda de mãos dadas com a religião, o por vir é ensinado. E os rituais funerários é a confirmação dessa crença. Pois nos funerários são feitos os momentos de despedidas aqui na terra e os de reencontro no mundo dos mortos.

Nesse trabalho comparamos os rituais fúnebres indígenas com os nossos atuais modelos de funerários e apontamos várias heranças na nossa cultura dos ritos que herdamos dos índios, demonstrando o quanto a cultura indígena esta enraizada na formação da nossa identidade mesmo quando nos autodenominamos pós-modernos.

Sob a ótica de vários clássicos, fizemos um estudo comparativo da ritualística antropofágica, desde a morte, passando pelo luto e até a entrada do morto no “paraíso”. Demonstrando que a antropofagia fúnebre se faz presente em muitas tribos e que muitas vezes toma formas subjetivas como no caso da economia.

Entretanto, não podemos negar que mesmo não exercendo uma antropofagia pragmática, todos nós somos um pouco canibais, pois todos nos de uma forma ou de outra “comemos”, algo que pertencia aos nossos mortos. Pois ninguém passa por nossas vidas sem que deixem em nós alguma marca. Assim nos encaixamos todos nós na antropofagia filosófica de Oswald de Andrade, mesmo sem muitas das vezes não nos darmos conta de que “comemos algo de alguém”.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald. **Manifesto Antropofágico**. São Paulo; ed. Realizações. 2011.

---

<sup>10</sup>Disponível em: <<http://noticias.r7.com/esquisitices/noticias/cpu-velha-viracaixao-Para-nerd-morto-20091001.html>> – Acesso em 02/03/2014

ALBERTO, Mussa. **Meu destino é ser onça**. Rio de Janeiro, ed. Record. 2011.

MÉTRAUX, Alfred, **A Religião dos Tupinambás e Suas Relações com a das Demais Tribos Tupi-guaranis**. São Paulo: Ed Universidade de São Paulo, 2º ed 1979.

GENNEP, Van Arnold, **Os Ritos de Passagem**. Coleção Antropologia. Petrópolis: ed. Editora Vozes. 2011.

SOUSA, Ely. **Práticas alimentares indígenas em ritos fúnebres**. São Paulo: Paulinas 2011.

AISENGART, Rachel & GOMES Edilaine de Campos, **“Seu Funerál sua Escolha”: rituais funerais na contemporaneidade**. Disponível em; <http://globoTV.globo.com/rede-globo/globo-reporter/v/o-ritual-do-luto-dos-indios-ianomamis/1088468/>. Acesso em 02/03/2014 as 10:26 am.

MINAYO, Cecília de Sousa Maria; DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes 2007.