



A MORTE FESTEJADA, COMENSALIDADE E DÁDIVAS PARTILHADAS NOS RITOS FUNERAIS HAITIANOS: FRONTEIRAS ENTRE A VIDA E A MORTE

Celebrated death, commensality and shared gifts in Haitian funeral rites: boundaries between life and death

Roziane da Silva Jordão*

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia (IFRO)

Charlot Jn Charles*

Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

DOI: 10.29327/256659.16.1-2

RESUMO:

O presente artigo focaliza os ritos funerais haitianos na perspectiva de perceber as fronteiras entre a vida e a morte sob o enfoque cultural da religiosidade de haitianos e haitianas. Diante disso, objetivamos realizar uma descrição dos ritos fúnebres haitianos, sendo também nossos objetivos mais específicos dialogar sobre a morte como um rito de passagem, bem como analisar antropologicamente a morte festejada sob o prisma da comensalidade e das dádivas partilhadas nos ritos de agregação dos funerais haitianos. Para tanto, empreendemos uma etnografia interpretativa cujos dados empíricos foram obtidos tanto por imersão etnográfica presencial em campo no Haiti quanto por complementação dialógica com os relatos dos imigrantes haitianos que são nossos interlocutores no Brasil. Assim, além das nossas percepções teóricas antropológicas, este artigo também focaliza os ritos funerais haitianos a partir da perspectiva e dos relatos dos imigrantes haitianos que residem no Brasil. Destarte, mesclando teoria interpretativa e diálogo com nossos interlocutores, trabalhamos os dados sob o embasamento de Gennep (2011), Geertz (2008) James Frazer (1982), Marcel Mauss (2003), Victor Turner (2005), entre outros que seguem citados no corpo do texto. Nossos principais resultados dão conta de que os rituais fúnebres dos camponeses haitianos, tal como nós descrevemos e analisamos neste trabalho, podem não corresponder a uma regra geral segundo a qual todas as famílias haitianas se baseiam para viver seu processo de luto, porém a narrativa etnográfica corresponde

* Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas, Mestra em Letras pela Universidade Federal de Rondônia. Atualmente é Professora do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia, campus Guajará-Mirim. E-mail: roziane.jordao@ifro.edu.br.

* Doutorando em Geografia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Brasil. É membro do Conselho Editorial da Revista Presença Geográfica - RPGeo do PPGG/UNIR; Pesquisadora do GepCultura - Grupo de Estudos e Pesquisa Modos de Vida e Culturas Amazônicas / UNIR. É também membro fundador da ASSHAPO - Associação dos Haitianos em Porto Velho, Brasil. E-mail: charlotcj03@gmail.com.

ao máximo possível as fases dos ritos observados no Haiti e também daqueles ritos que foram narrados pelos nossos interlocutores haitianos que residem no Brasil.

Palavras-Chave: Religiosidade haitiana; Rituais fúnebres; Haiti; Luto.

INTRODUÇÃO

O Haiti, com todas as suas particularidades socioculturais e econômicas, tem sido um dos países caribenhos que mais protagonizou o cenário das migrações internacionais para diversos países do mundo, sobretudo para o Brasil, ao longo da história e principalmente a partir de 2010. As pessoas haitianas que chegaram ao Brasil nesse período pós-terremoto ocorrido em 2010 foram percebidas pela mídia nacional e internacional como uma massa homogênea e móvel capaz de fornecer mão de obra para a construção civil e para os demais segmentos de trabalho árduo disponíveis na sociedade.

Essa percepção midiática foi analisada criteriosamente por Samora (2015, p. 93) que chama a atenção para o fato de que “as mídias virtuais brasileiras criaram um clima de insegurança a respeito da imigração haitiana, criminalizando-os” de variadas formas, além do que “construíram imagens sensacionalistas, através do uso de vocábulos como invasor e ilegal”, quando na verdade, conforme aponta a autora, e estamos de acordo com ela em nossas análises antropológicas, “o processo migratório é um fenômeno social positivo, pois experiências e valores são compartilhados”.

Nesse contexto, precisamos pensar a imigração haitiana para o Brasil a partir de um olhar menos homogeneizado, no sentido de que é necessário vislumbrar que existem perfis diferenciados de imigrantes haitianos e não apenas uma “massa anônima” e emergente formada por sujeitos idênticos que padecem a mesmas dores e gozam dos mesmos privilégios.

Destarte, ao tornar invisíveis os mais variados perfis de imigrantes haitianos que aqui chegam, oferecendo a eles pouca coisa além da caridade, a sociedade brasileira perde a oportunidade de efetivar, com esses grupos, importantes conexões e trocas culturais, sociais, financeiras e de aprendizado. Dispomos de um contingente de microempreendedores, artistas, mestres, doutores, fluentes em mais de dois idiomas e continuamos a olhar para eles como uma força física de trabalho braçal, homogênea, ingênua e apenas necessitada da nossa caridade.

Por esse viés, o ser humano oriundo do Haiti é destituído de sua humanidade, de sua cultura e de sua individualidade para integrar um bloco fixo no imaginário da sociedade civil: aquele da força anônima, criminosa, vulnerável socioeconomicamente, sem cultura e destituído de quaisquer resquícios de religiosidade.

Foi pensando nessas proposições e a partir das pesquisas antropológicas-etnográficas que empreendemos junto à comunidade de pessoas imigrantes haitianas no Brasil que organizamos este artigo, cuja centralidade é perceber os aspectos culturais que estão imbricados nos ritos de passagem que culminam nos entremeios das fronteiras entre a vida e a morte das pessoas haitianas.

A pesquisa etnográfica que empreendemos junto aos imigrantes haitianos tem sido duradoura, com início em 2013, e cheia de desafios, sobretudo no que diz respeito à comunicação com os interlocutores, haja vista que precisamos mobilizar os idiomas Kréyol, francês e português na pesquisa de campo a fim de acessar dados tão intimamente culturais como os que elucidamos ao longo deste artigo. Conforme mencionado no resumo deste texto, os referidos dados foram acessados por imersão etnográfica presencial em campo no Haiti e trabalhados de forma interpretativa por complementação dialógica com os relatos dos imigrantes haitianos que são nossos interlocutores residentes no Brasil. Assim, reiteramos que para além das nossas percepções teóricas antropológicas, este artigo também focaliza os ritos funerários haitianos a partir da perspectiva e dos relatos dos imigrantes haitianos que residem no Brasil.

Com relação aos perfis detalhados de imigrantes haitianos que são nossos interlocutores no Brasil e a partir das trajetórias que acessamos, trabalhamos na intenção de traçar linhas mais ou menos fluidas em torno de um perfil pouco observado pelos estudos precedentes sobre imigração haitiana para o Brasil, o perfil de haitianos que exercem protagonismos culturais no Brasil e, muito além de buscar apenas trabalho, vieram em busca de divulgação e estabelecimento para os seus trabalhos artístico-culturais (Jordão, 2022). Conforme elucidamos na p. 196 da referida Tese:

Essas linhas que delimitam o perfil observado são fluidas no sentido de que, ao olhar para as trajetórias dos nossos interlocutores artistas, percebemos que alguns deles estavam cursando nível superior de ensino no Brasil em cursos de graduação ou pós-graduação; enveredados por esse caminho percebemos também uma quantidade expressiva de outros haitianos que ocupam esses espaços de formação superior no Brasil; diante disso, não esteve ao nosso alcance traçar blocos fixos e estabelecer limites

sobre onde começa e onde termina essa linha tênue que os unem ao mesmo tempo em que os distinguem.

Inicialmente, nas observações etnográficas que empreendemos junto aos imigrantes haitianos no Brasil, a morte não parecia visível e, talvez por isso, a dificuldade tenha sido maior nesse processo de amarrar o tema na tessitura das ideias antropológicas que norteiam este artigo. Na última década, 2014-2024, para além da pandemia, do vírus e das perdas decorrentes dele, a morte está presente nas chamadas causas naturais, acidentes de trânsito e outras catástrofes naturais das quais o Haiti foi vítima nesse período.

De antemão, registramos também o fato aterrorizante de conviver em campo com notícias chocantes sobre a morte impulsionada pelo discurso de ódio contra os haitianos no Brasil. Como, por exemplo o fatídico dia 14 de agosto de 2020 em que o corpo de um dos nossos interlocutores, Guerlinx Doriscard, haitiano residente no Brasil, engenheiro civil recém-formado, de 29 anos, foi encontrado queimado próximo a uma horta na região de Americana (SP), onde residia.

A morte de Doriscard não é uma fatalidade isolada, somos midiaticamente forçados ao costume de ver retratados corpos negros haitianos, registrados pela mídia televisiva, em momentos aleatórios de caos, tais como o Furacão Mathew em 2017, os terremotos de 2010 e 2018 e até mesmo as próprias reportagens sensacionalistas que foram veiculadas sobre a morte de Guerlinx Doriscard.

Nesse ínterim, o luto haitiano chega até o Brasil amontoado na televisão como se os corpos fossem desprovidos de sua socialidade e, sobretudo, de sua humanidade, sem cultura e sem história, por assim dizer.

Aparentemente, os rituais que iremos descrever nos tópicos seguintes, de forma densa, embasada no método etnográfico, não têm qualquer relação com as mortes haitianas noticiadas na televisão e nos blogs brasileiros. Como é possível desvincular um sujeito de sua própria cultura? Ambos, mortes haitianas noticiadas pela mídia televisiva e rituais sacros culturais haitianos, parecem estar cada vez mais desconectados e distanciados ao olhar dos telespectadores sob a ótica do senso comum, impulsionado pelo discurso de caos que paira sobre o Haiti.

A propósito do que mencionamos anteriormente, a ideia da morte física dos imigrantes haitianos acaba ganhando uma nova roupagem social revestida de senso comum que bei-

ra à banalização. No sentido de compreender essas especificidades culturais desses ritos de vida e de morte, e considerando ainda o quanto as trajetórias migratórias dos nossos interlocutores já foram atravessadas por momentos outros de colapso e tensão coletiva, escrevemos este artigo com a descrição dos ritos fúnebres, da morte festejada, da comensalidade e das dádivas partilhadas nos ritos funerários haitianos a fim de compreender as fronteiras culturais entre a vida e a morte no Haiti. Ritos funerários haitianos são percebidos analiticamente neste artigo como atividades e cerimônias realizadas desde o falecimento da pessoa até seu sepultamento.

ALGUNS PONTOS TEÓRICOS, A MORTE COMO UM RITO DE PASSAGEM

Em seu livro *A interpretação das culturas*, Geertz (2008) trabalha com particular interesse na relação entre os homens e os símbolos. Para o autor, embora os símbolos possam sofrer ao longo do tempo alterações e adaptações feitas pelos homens (sic), não é possível que este viva isoladamente sem os sistemas organizados de símbolos significantes que formam os padrões culturais. Em frente às situações limites que testam a capacidade analítica, o poder de suportar e que provocam introspecção moral, tal como a morte de alguém familiar, os homens se veem ameaçados pelo caos, “quando todos os sistemas explicativos se esgotam, instaura o caos”. Assim, para Geertz, as atividades simbólicas são tentativas de fornecer orientação ao homem que não pode viver num mundo que ele é incapaz de compreender.

Diante disso, compreendemos que os atos simbólicos realizados por ocasião da morte de uma pessoa são mantidos e preservados por cada grupo com o intuito de amenizar o desespero diante da morte. A partir das ações simbólicas representativas, as pessoas encontram, ao menos, o conforto de compreender o que a morte significa para a sua comunidade.

Os acontecimentos que marcam a vida individual repercutem no coletivo. Qualquer que seja o tipo de sociedade, as passagens, tais como nascimento, puberdade, casamento, morte, são marcadas com cerimônias que indicam a passagem do indivíduo de uma posição dentro do coletivo ao qual está integrado para outra posição. Vários são os autores da antropologia que dedicam suas obras ao estudo dos ritos. Dentre eles, conversamos neste tópico do texto com os clássicos James Frazer (1982), Marcel Mauss (2003), Van Gennep (2011), Victor Turner (2005) e, mais recentemente, no Brasil, João José Reis (1995), que, embora não apresente nenhuma definição para ritos, faz análises dos dados etnográficos colocando em

funcionamento a categoria “ritos fúnebres” para as cerimônias realizadas por ocasião da morte.

Para Frazer (1982) a magia se baseia em dois princípios simpáticos lógicos, são eles, primeiro, o semelhante produz o semelhante/ lei da similaridade (magia homeopática ou imitativa) e, segundo, as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico/ lei do contato ou contágio (magia por contágio/contiguidade). Nesse sentido, o autor afirma que a magia simpática não é simplesmente composta de preceitos positivos/ sortilégios (o que fazer), mas compreende também muitos preceitos negativos/proibições/tabus (o que deixar de fazer).

Aos princípios simpáticos lógicos da magia, Mauss (2003, pp. 16-17) acrescenta a lei da contrariedade, para o autor, “o semelhante faz partir o semelhante para suscitar o contrário”. De acordo com Mauss (2003) e Frazer (1982), na magia simpática, as coisas que estiveram em contato, uma vez separadas continuam a agir umas sobre as outras como se o contato persistisse do mesmo modo que a parte está para o todo assim como a imagem está para a coisa representada.

Mauss (2003, p. 55) considera que os ritos mágicos estão intimamente ligados à tradição. Para o autor, “atos que não se repetem não são mágicos. Atos em cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos. A forma dos ritos é eminentemente transmissível e é sancionada pela opinião”.

Na tentativa de limitar uma definição para o que seria considerado rito mágico, Marcel Mauss (2003, p. 61) incorre na armadilha de reduzir demasiado os alcances da magia, a definição que o próprio autor considera “provisoriamente satisfatória” reduz os ritos mágicos a “todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido”. Essa definição não está pautada pela análise teórica que o autor faz sobre a magia, mas sim pelas condições sociais e morais de produção dos ritos. Assim, considerando essa definição, os ritos que são organizados, religiosos, públicos, abertos e moralmente permitidos pelo social, embora possuam os princípios simpáticos lógicos da magia, para o autor, não se encaixam na categoria de ritos mágicos.

Colocadas desta maneira, as fronteiras entre o mágico e o religioso parecem estáticas, rígidas, amarradas à ideia do sagrado e do profano. Todavia, essas fronteiras são porosas, relacionais e situacionais, de maneira que é difícil estabelecer quais seriam os limites entre o mágico e o religioso. Para Frazer (2005, p. 23),

Entre o mundo profano e o mundo sagrado há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem um estágio intermediário. Igualmente, as sociedades especiais são organizadas sobre bases mágico-religiosas, e a passagem de uma a outra assume a aparência da passagem especial marcada entre nós por determinados ritos, batismo, ordenação, etc.

Frazer (2005, p. 27) aproveita dos estudos anteriores a distinção entre as duas classes de ritos, os ritos simpáticos e os ritos de contágio. De acordo com o autor, “os ritos simpáticos não são necessariamente animistas, nem os ritos de contágio necessariamente dinamistas”. Além disso, há aqueles ritos cuja agência é direta e aqueles que agem indiretamente.

De acordo com Turner (2005) “o próprio Van Gennep definiu ritos de passagem como ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade”. Para Gennep (2011, p. 30) os ritos são divididos em três categorias secundárias, quais sejam, ritos preliminares (de separação), ritos liminares (de margem) e ritos pós-liminares (de agregação). De acordo com o autor,

Estas três categorias secundárias não são igualmente desenvolvidas em uma mesma população nem em um mesmo conjunto cerimonial. Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais; os ritos de agregação, nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma secção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação.

Embora a morte represente a separação entre os vivos e aquele que partiu, os atos especiais realizados por ocasião da morte de alguém são, não só, ritos preliminares de separação, como também, a fusão das três categorias secundárias ao rito mencionadas no parágrafo anterior. A saber, o luto “na realidade, 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)” (Gennep, 2011, p. 29).

As fronteiras que delimitam a vida e a morte são físicas, a morte é uma condição da-quele que não está vivo, mas também, além da passagem material (fronteira física) da vida para a morte, o ato de morrer também está envolto de simbologias e formalidades, de ordem social, moral e, sobretudo espiritual.

OS RITOS FÚNEBRES HAITIANOS, DA MORTE ATÉ A ÚLTIMA ORAÇÃO

Há diferenças nos ritos fúnebres haitianos dentre os que acontecem nas cidades e aqueles que acontecem no meio rural, tendo em vista essa diferença e a vontade de situar bem os leitores, principalmente as pessoas que nunca assistiram um ritual fúnebre haitiano do início ao fim, escolhemos falar especificamente sobre o culto dos mortos que é praticado em área rural no Haiti.

Ao falar da morte, poucas pessoas têm a condição de falar com naturalidade e indiferença, pois há medos e sensações de perda e de fracasso que permeiam o ato de morrer. No Haiti, a morte é vivida como uma realidade dolorosa, cheia de emoções, choros, desespero. As pessoas lamentam amargamente a partida do falecido, derramando lágrimas durante muito tempo e fazendo gritos ou gemidos que expressam a profundidade do sofrimento que atravessa a sua alma. Essa tristeza está intimamente ligada ao fechamento do ciclo de convivência nesta terra, até ao nível de apreciação do trabalho do falecido desenvolvido em vida como sujeito que partilhava um mesmo espaço tanto físico como simbólico cheio de qualidades. “Os ritos funerários complicam-se pelo fato de um mesmo povo ter várias concepções contraditórias ou diferentes sobre o mundo de além-túmulo. Essas concepções misturam-se entre si, o que tem repercussão sobre os ritos” (Gennep, 2011, p. 128).

Assim, dentre as conotações que podem ter o culto dos mortos, está presente a ideia de “honrar os mortos” como membro da família, proporcioná-lo um culto decente, com muito respeito. Tanto os praticantes da religião vodu quanto os demais, mantêm o costume de consultar seus mortos para tomar decisões importantes ou para pedir-lhes ajuda, isto é, a pessoa morre, mas o seu espírito está vivo e poderá responder a alguns pedidos por alguém que lhe foi querido. Está ideia é mais comum de quem vive nas áreas rurais do país (os camponeses¹ e as camponesas haitianas, em particular).

Nas áreas rurais haitianas, a partir da morte de uma pessoa, a primeira coisa a ser feita é juntar os móveis num quarto da casa ou em mais de um quarto, a ideia é ter mais espaço para receber as pessoas que virão a partir do primeiro grito que anuncia a presença da morte. Em seguida, dá-se um banho no morto, arruma seus cabelos e o veste no caso duma mulher morta realiza também maquiagem, passando batom e assim por diante, depois disso, o morto é instalado numa sala da casa previamente decorada com lençol branco. Os preparativos são de exclusiva função do banhista (*baigneur*), sendo este/a alguém que já tem o costume de preparar mortos, alguém que já tenha conquistado a confiança dos seus pares e que tenha o

¹Aqueles que residem no campo e cuja principal fonte de subsistência é a agricultura familiar.

know-how (*le savoir-faire*) e por este motivo é requisitado pela comunidade em ocasiões da partida de alguém. O banho preparado nessa operação é de água quente com folhas de laranja ou outras folhas de árvores que tenham um tipo de perfume.

Antes do funeral, há a vigília à noite. É o momento em que as pessoas da casa se reúnem para esperar a chegada das pessoas que moram um pouco mais distante. As pessoas do morto que moram perto ou longe vêm para ajudar a família a servir a outras pessoas que vêm passar este momento com a família do falecido. É habitual o preparo de bebidas fortes para serem servidas durante a cerimônia, tais como, café, chá de gengibre e *tafia/cleren* (cachaça). Às pessoas do morto também cabem participar em conjunto das orações dirigidas por um líder religioso local, apoiadas por pessoas experientes que animam os participantes cantando músicas em coro. Outros estão lá para jogar cartas, dominós ou outros jogos.

A vigília termina ao amanhecer. No dia seguinte, as pessoas vão para casa para se vestirem e voltam mais tarde para comparecer ao funeral. Em alguns casos sendo uma pessoa de idade muito avançada têm caixão em casa depois de dar banho no morto já o coloca no seu caixão. Em outros casos, o caixão chega no dia seguinte, quando o caixão chegou, os parentes dos mortos estão chorando amargamente. É um momento decisivo que significa que o corpo físico da pessoa não pode mais ser visto. Depois de ter preparado a pessoa morta (banhá-lo, vesti-lo adequadamente) ele é colocado em seu caixão com alguns de seus pertences pessoais. Então, a sala onde o morto foi instalado é varrida, regada e perfumada pelo banhista (*baigneur*).

O caixão é colocado em uma mesa ou duas cadeiras no pátio. Um líder religioso canta o enterro. Durante a cerimônia, os membros da família ou amigos de luto derramam lágrimas pesadas de forma desesperada, enquanto outros emitem fortes gemidos. Algumas pessoas em crise são transportadas para outro lugar. Uma última palavra e bênção no local do enterro, o caixão é colocado no tumbo ou na terra, as tábuas são colocadas e a terra é adicionada. Em alguns sepultamentos, as pessoas são enterradas nos seus próprios pátios nas terras ou tombos da família.

Algumas pessoas voltam para casa da família enlutada, onde uma tigela de esmalte branco cheia de água e folhas cítricas, graviola e manjeriço, sabão e uma toalha para lavar e secar as mãos estão esperando por eles. Algumas roupas do falecido e outros itens usados recentemente pelo falecido são queimados. Fazem uma limpeza geral da casa e da lavanderia depois de três dias.

Nas áreas rurais, os mortos são muito respeitados. A família sempre faz o possível para construir uma tumba digna como o último lar da pessoa, perto da casa ou em um cemitério familiar. Hoje, as pessoas também alugam um lugar em um cofre para enterrar a pessoa. Você também pode ver objetos pessoais colocados no túmulo.

Após o funeral, nas famílias que são cristãs, um momento chamado de novena é consagrado na intenção do morto. A novena é um período de oito a nove dias de orações que são feitas em nome do falecido. Todas as noites, as pessoas vêm orar, cantar hinos e ler passagens bíblicas. Uma mesa coberta com um lençol ou uma toalha de mesa branca, sobre a qual são colocados objetos como uma cruz, lâmpadas de óleo de mamona, flores, um copo esmaltado contendo água benta que o líder religioso usa, e outros itens úteis e decorativos, bem como alimentos que a pessoa amava enquanto vivo. As paredes e o teto também são cobertos por um lençol branco.

No final da 8ª ou 9ª noite, há a última oração que pode ser feita durante o dia ou a noite, de acordo com o desejo da família. É um momento importante durante o qual muitos hinos são cantados do começo ao fim, momento também de adoração, a adoração consiste em beijar a mesa de oração, os objetos sagrados ali contidos e depositar o dinheiro que pertence ao líder religioso.

Após realizada a adoração, as pessoas vêm em multidões famílias do falecido ou amigo/as, de todos os lugares e de todas as idades. Eles estão bem-vestidos. Alguns trazem presentes para a família, incluindo café, chá, cola, pão e outros alimentos cozidos ou crus. Há alguns que chegam no dia anterior com madeira para ser utilizada no aquecimento das fogueiras, água, *clere/tafia* (cachaça) e outras coisas para a família. Tudo o que é trazido é confiado a um gerente de estoque (*mèt kanbiz*) que reúne todos sob guarda em um quarto da casa e que seja seguro. Essa pessoa fica dentro o tempo todo assim como recebe os presentes também dá presentes.

Na cozinha, as mulheres estão ocupadas se preparando para comer e beber. Váriaslareiras estão acesas na cozinha e ao ar livre. As chamas são bastantes fortes e a fumaça sobe. Outra equipe de mulheres é usada para servir café ou chá e comida, enquanto a *tafia/cleren* (cachaça) é geralmente servida por um homem.

O luto é feito desde a primeira oração e continua por dois anos se for a mãe ou o pai. É usual durante o período correspondente ao luto, as pessoas usarem roupas brancas e/ou pretas, para os homens um botão preto na sua camisa, esse botão é maior que quaisquer

outros botões que possam estar na sua camisa. No dia seguinte, a família continua recebendo apoio da comunidade para limpar, lavar a roupa e arrumar a casa.

Dentro de três dias, após a última oração, tudo normalmente encontra seu lugar na casa. Durante estes dois anos de luto pesado as pessoas próximas do falecido não participam de festas e nem ouvem músicas altas a menos que sejam canções de conforto. É muito comum ao ver uma pessoa de luto ele nem precisa falar para saber.

FRONTEIRAS ENTRE A VIDA E A MORTE

Um ponto central nas análises feitas em nossas pesquisas é que a imigração haitiana para o Brasil é multifacetada e integra um processo mais amplo de imigração de haitianos e haitianas para os diversos países do mundo e diante desse cenário, as pessoas imigrantes entram em contato com condições desafiadoras no processo de inserção socioeconômica nos países de destino, como é o caso dos haitianos e haitianas que vieram do Haiti para o Brasil.

A partir dessas observações pontuais, é fato que a religiosidade e as demais marcas identitárias culturais dessas pessoas são postas à margem. Estando em trânsito, vivem vidas adaptadas ao *novo mundo* do país de destino e protagonizam mortes destituídas de sua humanidade cultural.

Todo nosso empreendimento para traçar uma síntese teórica sobre os ritos de passagem no tópico anterior deste texto visa uma percepção menos engessada sobre a vida e a morte de camponeses haitianos. Embora estejamos trabalhando com teorias ocidentalizadas para olhar uma realidade tão particular como é a realidade dos ritos funerais dos camponeses haitianos, nosso olhar se volta para a percepção de fronteiras mais flexíveis entre a ideia moral de sagrado e de profano contidas nas teorias que articulamos.

O culto aos mortos ou cultos dos mortos haitianos tem início a partir das práticas do Vodou e da adoração ao *Baron Samedi*² e, consagrado pelos usos e costumes, permanece entre os haitianos que aderiram ao cristianismo de tal maneira que após os ritos funerários, o morto é elevado à condição de protetor da família, uma entidade que tendo alcançado o plano espiritual obtém poderes sobre-humanos para interferir no mundo dos vivos, para o bem ou para o mal.

² Entidade que representa os mortos no vodou, acredita-se que Baron Samedi tenha inaugurado o cemitério da capital haitiana e, portanto, fora consagrado como representante de todos os mortos nas festividades dos espíritos dos mortos ou *Gede* realizada entre os dias 01 e 02 de novembro.

Embora o Vodou seja reconhecido como religião oficial do Haiti junto com a Igreja Católica desde a Constituição Haitiana de 1987, algumas práticas da religião Vodou são consideradas profanas, supersticiosas e proibidas para os cristãos. Como bem enfatiza Reis (1991, p.23) “Já se disse que superstição é a religião do outro; a nossa superstição é que é a verdadeira religião”.

Ainda que tidos como profanos, o culto dos mortos persiste ao lado das práticas religiosas católicas das famílias cristãs camponesas haitianas, como por exemplo o ato de colocar as comidas preferidas do falecido na mesa do altar onde será rezada a novena para que o espírito deste possa se alimentar durante a cerimônia.

Os ritos fúnebres dos camponeses e camponesas haitianas são permeados de atos simpáticos. Dentre os que descrevemos nas primeiras páginas deste texto, ressaltamos o banho preparado com água quente e folhas de laranja ou outras folhas de árvores que tenham um tipo de perfume que, além de ser um ato de higienização do morto, é um ato homeopático, no sentido de que o banho perfumado e ritualístico no corpo físico possa produzir a semelhança de repercutir simbolicamente na alma do morto. O processo de preparação só pode ser realizado pelo banhista experiente que, espera-se, domine a arte de auxiliar o morto no processo de passagem para o *Pay sans Chapeau*³.

A sala reservada para o morto deve ser igualmente perfumada com as ervas e também varrida a fim de que as últimas pegadas deixadas em vida possam ser retiradas do ambiente e, assim, não oferecer nenhum risco de contágio para os sobreviventes. Esse processo, embora não seja a regra geral para todos os funerais haitianos, pode ser visto como um tabu a ser observado. Abaixo, apresentamos um trecho da narrativa etnográfica que principia este trabalho,

(Após o sepultamento) algumas pessoas voltam para casa da família enlutada, onde uma tigela de esmalte branco cheia de água e folhas cítricas, graviola e manjerição, sabão e uma toalha para lavar e secar as mãos estão esperando por eles. Algumas roupas do falecido e outros itens usados recentemente pelo falecido, às vezes, são queimados. Fazem uma limpeza geral da casa e da lavanderia depois de três dias.

O costume tradicional de lavar as mãos com banho de ervas cítricas em uma tigela esmaltada após o retorno do sepultamento não é sondável com relação à origem. Nossos

³País sem chapéu, designação dada por Dany Lafarrière para o mundo além-túmulo. Sobre isso, ver o livro do autor intitulado *Pay sans chapeau*.

interlocutores afirmam que são práticas já consagradas pelo uso e que o próprio *baigneur* prepara o lavatório por força da tradição. Acredita-se que ao lavar as mãos, aqueles que tocaram o caixão e/ou ajudaram com os preparativos para o sepultamento, realizam higienização das mãos e recebe também purificação para todo o corpo. O ato de lavar as mãos com um banho especial e queimar as últimas roupas que foram tocadas pelo falecido, impede a morte de agir sobre os sobreviventes, anulando assim a contiguidade.

Conforme apontamos no penúltimo parágrafo do tópico anterior, o luto de camponeses haitianos é vivenciado como um fenômeno complexo, no sentido de que é uma passagem que reúne ao mesmo tempo ritos de separação, ritos de margem e, por fim, ritos de agregação. Durante os ritos de separação são adotados procedimentos de transporte para a alma do morto desde a preparação do corpo até os procedimentos materiais de separação, tais como depositar o corpo em um caixão e encaminhá-lo até a sua tumba para garantir que o morto não mais retorne ao mundo dos vivos e possa encontrar lugar no além-túmulo.

Entretanto, os procedimentos ritualísticos de separação não são estáticos, pois, a partida do falecido, é também um momento de margem entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Os atos religiosos especiais realizados em memória do falecido durante os primeiros oito dias podem ser compreendidos, a partir da síntese teórica que apresentamos no tópico anterior, como ritos de margem tanto para a alma daquele que partiu que, acredita-se, ainda está à procura de agregação ao mundo dos mortos quanto para os sobreviventes que ainda não retornaram às suas respectivas condições anteriores.

No próximo tópico, vamos discorrer sobre os ritos de agregação que sucedem ao período de liminaridade entre a separação física e o retorno dos sobreviventes à vida social.

A MORTE FESTEJADA, COMENSALIDADE E DÁDIVAS PARTILHADAS NOS RITOS DE AGREGAÇÃO DOS FUNERAIS HAITIANOS

A comensalidade, ou ato de comer e beber em conjunto, é claramente um rito de agregação, de união propriamente material, o que foi chamado um sacramento de comunhão. Uma união assim formada pode ser definitiva. (...) Às vezes, a comensalidade é alternada, havendo então troca de víveres, o que constitui um vínculo reforçado (Gennep, 2011, p. 43).

Aquele que está de fora, como um mero espectador dos ritos de agregação que sucedem o período de liminaridade dedicado às rezas pós-funeral dos camponeses haitianos, tem a impressão de que está presenciando uma grande festa. Passados os nove dias de muitas lágrimas, rezas e canções de aflição e contrição, agora a família enlutada, os amigos, vizinhos, circunvizinhos, todos, reúnem-se para um momento dedicado à comensalidade. É um momento apropriado para (re)união.

Todo o grupo se junta à família da qual foi subtraída uma pessoa para reforçar o significado de coletivo. É como se uma mensagem subliminar fosse transmitida para aqueles que são mais próximos do morto, qual seja, ainda que tenhamos perdido uma pessoa do grupo, todo esse coletivo está aqui como sobreviventes e como potenciais solidários.

A troca de víveres realizada reafirma e reforça o vínculo entre o grupo. Genep, (2011, p. 44) considera que “estas trocas têm eficácia direta, possuem ação coercitiva. Aceitar um presente de alguém significa ligar-se a tal pessoa”. O autor também menciona, em sua teoria sobre os ritos de passagem, a simbologia presente nas refeições realizadas em conjunto após a morte. Para Genep (2011, p. 141) “como ritos de agregação, citarei em primeiro lugar as refeições consecutivas aos funerais que tem por finalidade ligar novamente entre todos os membros de um grupo sobrevivente, e, às vezes, com o defunto a corrente que foi quebrada pelo desaparecimento de um dos elos”.

Dar, receber e retribuir não é uma invenção dos camponeses haitianos por ocasião do luto de seus entes queridos em particular. Marcel Mauss (2003, p. 203) já menciona em sua teoria sobre a dádiva que em todas as sociedades do nordeste siberiano e entre os Esquimós do oeste do Alaska, assim como entre os da costa asiática do estreito de Behring os efeitos da dádiva se estendem “sobre as almas dos mortos que assistem e participam da cerimônia (potlach)”. Para o autor (2003, p. 204) “as trocas de presentes entre os homens incitam os espíritos dos mortos, os deuses, as coisas, os animais, a natureza, a serem generosos para com eles”.

Marilyn Strathern (2006) observou que na Melanésia também há a circulação de bens após a morte. Registrou a autora,

Qualquer morte gera tanto riqueza masculina, que inicialmente toma a forma de compensação da família do viúvo à família do(a) falecido(a) por havê-lo(a) deixado morrer, quanto riqueza feminina dada pelas mulheres à família de um cônjuge falecido, a fim de encerrar a relação. No longo prazo, dádivas de ambos os tipos de riqueza

do dala do cônjuge falecido promovem uma devolução ao cônjuge sobrevivente por haver cuidado do falecido enquanto este se encontrava vivo.

Pretendemos com essas citações sobre costume que as pessoas têm de fazer circular bens por ocasião do falecimento de alguém, ilustrar que, embora as configurações adotadas para dar, receber e retribuir são específicas e contextuais para cada grupo, as simbologias estão consoantes com solidariedade, união e agregação.

Nos ritos de agregação pós-funerais, os camponeses haitianos comem seus alimentos preferidos e bebem *tafia/cleren* juntos, trocam alimentos e outras dádivas, acendem fogueiras para se aquecerem e iluminar a noite. Comemoram o que restou da vida. Realizada a comensalidade, as trocas de presentes, todos se juntam para auxiliar na limpeza da casa. A partir de então, o grupo está liberado do período de margem entre a vida e a morte e agregado novamente à vida. Somente aos parentes mais próximos do falecido assistem o dever de guardar a liminaridade correspondente ao luto por dois anos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os rituais fúnebres dos camponeses haitianos, tal como nós descrevemos e analisamos neste trabalho, podem não corresponder a uma regra geral segundo a qual todas as famílias camponesas haitianas se baseiam para viver seu processo de luto, porém a narrativa etnográfica corresponde ao máximo possível as fases dos ritos observados no Haiti e também daqueles ritos que foram narrados pelos nossos interlocutores haitianos que residem na cidade de Porto Velho, Rondônia.

A partir da observação e análise dos ritos fúnebres camponeses haitianos, percebemos que a ideia moral de sagrado e de profano é tão solúvel quanto a própria vida após o encontro do corpo com a morte, no sentido de que não existe a certeza do que esperar após a morte a não ser por força da tradição, assim também o sagrado se constitui como tal a partir dos usos e costumes que sobrevivem no espírito popular indelevelmente.

Após a escrita deste texto, surge um pensamento e eu gostaria de registrá-lo como digressão, a saber, somos acostumados a ver corpos negros haitianos, registrados em momentos aleatórios de caos, tais como o terremoto de 2010, Furacão Mathew em 2017, novo terremoto em 2018. O luto haitiano chega até o Brasil amontoado na televisão como se os corpos fossem lixo humano, sem cultura, sem história. Qual seria a responsabilidade da mídia na

construção desse imaginário distorcido sobre a morte e a vida no Haiti? Até que ponto as condições sub-humanas vivenciadas pelas pessoas em trânsito no processo de imigração são silenciam os traços culturais e de religiosidade de um povo? Questões para as quais não temos resposta. Em suma, que as análises ritualísticas aqui documentadas possam servir como instrumento de reprodução cultural da humanidade dessas pessoas a despeito do que a mídia imediatista reproduz. E, que estas reflexões nos ajudem a entender melhor os rituais fúnebres camponeses haitianos.

REFERÊNCIAS

- FRAZER, Sir James George. *O ramo de ouro*. Tradução Waltensir Dutra; Zahar Editores, 1982.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade e etc*; tradução de Mariano Ferreira. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1.ed., Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- JORDÃO, Roziane da Silva. *Plezi, mwen se ayisyen: trajetórias de migração qualificada, projetos artísticos e protagonismos culturais de haitianos no Brasil*. 2022. 254 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus (AM), 2022.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- SAMORA, Daniele Teresa. *Um recorte do discurso midiático sobre o processo de Imigração haitiana na Amazônia: uma análise das Regularidades discursivas*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Rondônia, 2015.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. André Villalobos, tradutor. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- TURNER, Victor. *Floresta de símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu*. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2005.

ABSTRACT:

This paper focuses on Haitian funeral rites from the perspective of perceiving the boundaries between life and death from the cultural perspective of Haitian men's and women's religiosity. In view of this, we aim to describe Haitian funeral rites, and our more specific aims are to discuss death as a rite of passage, as well as to anthropologically analyze death celebrated from the perspective of commensality and shared gifts in Haitian funeral rites of aggregation. To this end, we have undertaken an interpretative ethnography whose empirical data were obtained both through ethnographic immersion in the field in Haiti and through dialogic complementation with the accounts of Haitian immigrants who are our interlocutors in Brazil. Thus, in addition to our theoretical anthropological

perceptions, this paper also focuses on Haitian funeral rites from the perspective and accounts of Haitian immigrants residing in Brazil. Thus, combining interpretative theory and dialogue with our interlocutors, we worked with the data based on Gennep (2011), Geertz (2008), James Frazer (1982), Marcel Mauss (2003), Victor Turner (2005), among others who are cited in the body of the text. Our main results show that the funeral rituals of Haitian peasants, as we describe and analyze them in this work, may not correspond to a general rule according to which all Haitian families base themselves to live their grieving process, but the ethnographic narrative corresponds as closely as possible to the phases of the rites observed in Haiti and also to those rites that were narrated by our Haitian interlocutors who live in Brazil.

Keywords: Haitian religiosity; Funeral rites; Haiti; Grief.

Recebido em 06/05/2024

Aprovado para publicação em 29/07/2024