

Tenha uma boa morte: notas sobre a Irmandade da Boa Morte¹

Have a good death: notes on the Brotherhood of the Good Death

*Joanice Santos Conceição**

Resumo

Aproximadamente em meados do século XVIII, em Salvador, ocorreu a fundação da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte que, ao longo de quase três séculos, vem preservando, ainda que reelaborados e reinterpretados, valores africanos, visto ser ela uma instituição que traz na sua égide traços característicos das vivências mortuárias ressignificadas no Brasil. Esta irmandade torna-se singular pela exclusividade do gênero feminino, pelo trato com a temática mortuária e, por fim, pela pertença ao Candomblé e ao Catolicismo, marcas fulcrais que a tornam única. Ademais, cria um espaço para a atuação política. Nesta perspectiva, o presente artigo objetiva discutir o sentido dos rituais mortuários brasileiros a partir das concepções de vida e de morte das integrantes da Boa Morte, a sua relação com o medo da morte e, por fim, busca compreender de que forma o trânsito religioso contribuiu para que o grupo mantivesse os traços identitários mais relevantes.

Palavras-chave: Morte; Gênero; Medo.

Abstract

The Brotherhood of Our Lady of Good Death was founded approximately in the middle of the eighteenth century, in the city of Salvador, Brazil. Over nearly three centuries, it has preserved, albeit reworked and reinterpreted, African values, as an institution that brings inside characteristic traits of ressignified mortuary experiences in Brazil. This brotherhood becomes singular by the exclusive admittance of women, by dealing with mortuary issues and, finally, by belonging to Candomblé and Catholicism, core brands that make it unique. Moreover, it creates a space for female political engagement. In this sense, this article discusses the meaning of the Brazilian burial rites, out of the conceptions of life and death of the Good Death members, their relationship with the fear of death and, finally, seeks to understand how religious transit contributed for the group to keep their most relevant identity features.

Keywords: Death; Gender; Fear.

Introdução

Neste artigo, o assunto abordado diz respeito ao paradigma mortuário. Trata-se de uma discussão sobre os rituais mortuários, nomeadamente, sobre a antropologia da morte, com preocupações concernentes à religião e ao corpo, especialmente às concepções de vida e de morte. O propósito é dialogar com os dados empíricos e autores que representam os principais estudos no campo da religião e do corpo, tais como Jean Delumeau (2009), Marcel Mauss (2003),

* Pós-Doutoranda na UFPB (CAPES-PNPD). Doutora e Mestre pelo Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais/Antropologia da PUC-SP.

Victor Turner (1974), Van Gennep (1977), Poul Connerton (1999), Mary Douglas (1991), Louis-Vincent Thomas (1982), Fábio Leite (2008), Roger Bastide (1978), Juana Santos (1984), dentre outros.

A ênfase nos rituais é uma preocupação antiga no campo antropológico; há muito já eram usados como suporte das análises da realidade social de vários povos. Contudo, os rituais mortuários de matriz africana parecem ser uma preocupação recente, sobretudo no que toca às concepções das integrantes da Irmandade da Boa Morte. Louis-Vincent Thomas foi um dos mais importantes nesse campo, com o trabalho intitulado *La mort africaine: idéologie funéraire en Afrique noire*, 1982, no qual dedicou esforços no sentido de compreender as percepções mortuárias em comunidades tradicionais africanas. Nas compreensões descritas por Thomas, de certa forma, encontram-se correlações que permitem analisar a maneira como essas integrantes lidam com a morte num espaço permeado por visões católicas e de candomblé.

Tanto Victor Turner (1974, p. 5) quanto o etnólogo Van Gennep (1977, p. 37) são referências nos estudos sobre rituais de transição, ou melhor, “rituais de passagem”. Tais estudos, aliados às concepções de Thomas, justificam o meu interesse pelos rituais mortuários, compreendidos como elemento da vida cotidiana, isto é, ainda que se recuse, o indivíduo lida com a morte, à medida que ela é parte indissociável da vida.

O artigo analisa os dados empíricos colhidos no período de 2003 a 2010, quando da realização da pesquisa para a elaboração da dissertação de Mestrado e a tese de Doutorado. Contudo, é bom ressaltar que, originalmente, a investigação envolveu o *Culto de Babá Egun* e a *Irmandade da Boa Morte*. Todavia, aqui tratarei apenas desta última. No que toca aos critérios metodológicos, optei por analisar as entrevistas realizadas no período acima mencionado, juntamente com a observação participante que realizo, quase que anualmente, especialmente nas festividades do mês de agosto, desde 1998. Cerca de 20 integrantes foram entrevistadas.

1. Da Barroquinha às ruas coloniais de Cachoeira

Antes de discorrer sobre o tema maior deste artigo, é preciso dizer algumas palavras sobre o contexto histórico em que se forma a Irmandade da

Boa Morte. Durante ao longo de quase 500 anos, diferentes grupos africanos foram forçados a deixar suas terras, sua história, sua gente, para aportarem como escravizados no Brasil e em outras partes do mundo, especialmente no continente americano. Aqui no Brasil, estes grupos foram espalhados por diversas partes do país, a fim de evitar quaisquer possibilidades de reorganização e sublevação. Os africanos que chegaram à Bahia no final do século XVIII e final do século XIX, sobretudo os do último contingente, possivelmente eram iorubanos advindos da Costa Mina e Golfo do Benim. Há ainda um forte indício de que, entre os africanos deste continente, tenham chegado as primeiras mulheres, que dariam um tom todo especial ao “Bairro da lama”, conhecido hoje como Barroquinha.

Segundo Silveira (2006, p. 404), na Costa Mina ou Costa dos Escravos, como era denominada a região localizada no litoral africano, havia muitos reinos, com destaque para os grupos *Egbá*, *Ijebu*, *Ijesá*, *Ketu*, *Ilorin*, *Ifê*, *Oyó*, *Daomé*, *Tapá*, dentre outros; juntos formavam o grande grupo étnico *Adjá-Ewê*, destacado pela variedade linguística. Contudo, os conflitos provocados pelo comércio escravista pôs fim à harmonia existente entre estes reinos. Destes conflitos, restaram apenas os reinos de *Oyó* e *Daomé*, sendo que este último, por volta de 1727, passa a ser o maior exportador de mão de obra escrava da África Ocidental. Supostamente, esses reinos possuíam uma ligação com as últimas mulheres aqui aportadas. Adékóyà (1999, p. 43) afirma que “misturados ao grupo *Adjá-ewê*, foram transportados para a Bahia os *hauedás*, os *jejê* e *ayizôs*, povos ligados aos cultos ancestrais e aos principais terreiros *jejê* da Bahia” e, possivelmente, com os terreiros de Cachoeira.

Segundo a historiografia, os constantes ataques entre os reinos africanos demandavam a maior quantidade de homens para a guerra. Talvez seja essa a razão pela qual as mulheres chegaram em maior número no último contingente; sobre isto recai nosso interesse, tendo em vista que foi supostamente nesse contingente que chegaram as primeiras integrantes da Boa Morte. Depois de organizadas, essas mulheres deram continuidade à devoção à Nossa Senhora da Boa Morte, que antes era feita pelos “Irmãos dos Martírios”, que haviam se juntado aos componentes angolanos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, conhecida como Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Porta do Carmo, ainda hoje em funcionamento, no Bairro do Pelourinho, em Salvador.

A Boa Morte possivelmente foi fundada no início do século XVIII, em Salvador. A organização esteve ligada ao candomblé da Barroquinha². Na época de sua formação, fazia parte dos seus objetivos o resgate de africanas que haviam exercido função sacerdotal importante na África, isto é, mulheres conhecedoras da religião africana que pudessem contribuir para o fortalecimento desta na Bahia. A Barroquinha, no início do século XVIII, não era apenas um bairro comercial como acontece hoje (Silveira, 2006, p. 403); havia uma parte residencial que concentrava grande número de negras e negros originários de várias etnias, moradores que comercializavam suas mercadorias, praticavam suas danças e também se reuniam para discutir assuntos religiosos. Portanto, aos olhos das autoridades, o local era considerado zona marginal.

Como referido anteriormente, no início a Irmandade esteve atrelada a um grupo masculino denominado *Irmandade de Bom Jesus dos Martírios*, porém essa união não durou muito, devido à pouca visibilidade dada às tarefas desempenhadas pelas mulheres, assim como a pouca ou quase nenhuma valorização da mulher enquanto membro ativo. Essas atitudes praticadas pelos homens impunham à ala feminina um descontentamento. Houve, então, uma divisão do grupo, resultando na criação de um outro, formado apenas por mulheres negras, que se autodenominavam como *irmãs* e tinham como protetora Nossa Senhora da Boa Morte, cuja imagem, na época, ocupava o altar lateral na Igreja de Bom Jesus dos Martírios. Após a divisão, a referida imagem passou a ocupar lugar central na então Igreja da Barroquinha³, que se tornara sua sede até aproximadamente 1820, quando o grupo, já consolidado, transferiu-se para as ruas coloniais da cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano.

Segundo Nascimento e Isidoro (1988, p. 35), alguns fatos impulsionaram tal transferência. O primeiro deles refere-se ao progresso comercial e à especulação imobiliária na região da Barroquinha; o segundo, diz respeito ao atrativo étnico que havia na cidade de Cachoeira. Desde logo, é bom que se diga que, nas primeiras décadas do ano de 1800, Cachoeira era um importante polo agroindustrial por onde escoavam todos os produtos da região do Recôncavo Baiano, além de possuir um porto que dava acesso a diferentes povos africanos; portanto, era uma possibilidade de aumentar o número de adeptas para a irmandade. Contudo, acrescento que o projeto inicial da Boa Morte era a expansão das festividades mortuárias para outras localidades e a região do Recôncavo era a mais profícua.

A mudança da Irmandade da Boa Morte para Cachoeira coincide com o início das atividades do Culto de Babá Egun⁴, em Itaparica, Bahia, e várias igrejas católicas que possuíam como protetora Nossa Senhora da Boa Morte.

2. Da composição da Boa Morte

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, ou simplesmente Boa Morte, possui uma estrutura formada pela Juíza Perpétua e uma irmã auxiliar, que juntas formam um conselho responsável pelas decisões tomadas pela organização. Estes cargos são vitalícios, ocupados respectivamente pela pessoa com mais tempo de organização e a mulher com maior idade cronológica. As demais compõem o corpo da instituição. Anualmente, quatro integrantes formam a comissão da festa, a Procuradora-Geral, a Provedora, a Tesoureira e a Escrivã. Isto ocorre após uma eleição entre elas. A comissão fica responsável por organizar a grande festa realizada em agosto, entre os dias 13 e 15.

A entrada na Boa Morte dá-se por meio de um convite feito por uma das irmãs e julgado pelo Conselho. Quando aprovada, a pretendente passa a ser denominada "irmã de bolsa". Como no candomblé, dentre outras coisas, a irmã de bolsa passa por rituais de iniciação, os quais não nos foram revelados. A neófito usa a roupa branca e não participa de algumas reuniões reservadas às irmãs mais antigas; nas procissões, coloca-se sempre nos últimos lugares, não usa roupa de gala, o que facilita identificá-la, uma vez que, no ápice da festa, a noviça conserva as roupas brancas, usa joias de menor expressão, ou seja, não usa os correntões⁵ ostentados pelas irmãs mais antigas. Nota-se, por meio de entrevistas, que a entrada de novas integrantes requer uma preparação que nem sempre é revelada a quem se deseja convidar; elas são observadas na sua vida cotidiana e depois lhes é dirigido o convite. Tendo consciência de que a organização precisa ser renovada, admitem-se novas integrantes. É bom salientar que, para mudar do estágio de Irmã de Bolsa para Irmã Efetiva, dura cerca de sete anos, período análogo ao estágio de uma *Iyawô* no candomblé. Hoje a irmandade possui cerca de vinte e sete integrantes.

As integrantes que já cumpriram todos os requisitos ostentam a beca, que se compõe de saia preta plissada, camizú feito com os mais ricos *richilieu*, muitas joias douradas; a cabeça é cuidadosamente coberta por rico *ojá*, além de um pano da costa composto nas cores vermelho e preto. Estas cores, quando

agrupadas, formam as cores rituais de Obaluaiyê, orixá tido como o patrono da Irmandade⁶.

O trânsito entre o catolicismo e o candomblé, a partir das experiências narradas pelas integrantes, as conduz para o sentimento de “duplo pertencimento” (Consorte, 2000, p. 13), uma vez que os símbolos ganham sentido a partir do tecido social em que estão inseridos. Cada religião possui seus símbolos legitimados segundo a crença coletiva e individual, mesmo quando as práticas religiosas se apresentam idiossincráticas. Os rituais realizados publicamente pelas mulheres da Boa Morte dizem respeito à morte de Maria, porém, nessa oportunidade, as integrantes estabelecem uma relação direta com os orixás relacionados à morte, ou seja, divindades que incorporam em pessoas vivas; portanto, trata-se de uma maneira diversa de render homenagem aos mortos. A Irmandade realiza publicamente atos relativos ao catolicismo, que, à primeira vista, não encontram vínculo com o candomblé: são missas, procissões, comidas e danças; tudo isso faz com que as irmãs reatualizem suas vivências, já que “os rituais possuem a função de lembrar o passado, tornando-o presente” (Durkheim, 1989, p. 444).

A figura venerada é a de Nossa Senhora, que se apresenta em vários estágios. A imagem de Nossa Senhora deitada, quando na procissão de anúncio da sua morte, percorre as principais ruas da cidade de Cachoeira e, ao retornar à igreja, é celebrada uma missa em que as integrantes rendem homenagem às irmãs falecidas. No segundo, a imagem de Nossa Senhora da Boa Morte está novamente deitada, quando percorre as ruas cachoeiranas, na denominada “procissão do enterro”. Já no terceiro dia, Nossa Senhora da Glória, de pé, percorre as ruas de Cachoeira, anunciando a sua assunção. No primeiro dia, após a procissão, é servido o jantar, que se denomina “ceia branca”. É também durante esta ceia que se podem encontrar elementos do universo do candomblé. A própria ceia branca e o traje branco usado pelas irmãs remetem para as hierofanias das religiões de matriz africana. Esta ceia inicia-se pelos cantos entoados e com as pipocas que são lançadas em todos os presentes.

No universo do candomblé, pipoca é também conhecida como flor, *doburu* ou *buruburu*, isto é, uma das comidas votivas de Obaluaiyê, que, neste universo de dupla pertença, é considerado o patrono da Irmandade. Deste modo, o *doburu* faz a passagem do universo católico para a entrada na dimensão do

candomblé. Além do *doburu*, outros alimentos e alguns tabus também lembram o candomblé, a saber, a proibição do azeite de dendê nas comidas servidas na sexta-feira possui uma ligação direta ao orixá Oxalá, que tem aversão ao óleo. A própria Nossa Senhora tem seu correspondente (Naná) dentro do panteão do candomblé. Destacamos ainda o branco usado nas indumentárias das integrantes, visto que o branco, na simbologia religiosa negroafricana, dentre outras coisas, representa, para os adeptos, o luto. Nesta direção, encontramos outras brechas que nos permitem identificar diversos símbolos do candomblé nos rituais realizados pelas irmãs, ainda que estes símbolos estejam fora do seu espaço e desempenhando funções diferentes do seu sentido original.

3. Organização da festa

Oficialmente, a festividade da Boa Morte transcorre entre os dias 13 e 15 de agosto. O primeiro dia começa com a procissão de anunciação da morte de Nossa Senhora. Logo após, há uma missa dedicada à memória das integrantes falecidas; em seguida, é servida a ceia branca, composta de peixe, vinho, arroz branco, já que é interdito o uso de azeite. No segundo dia, há uma missa e, em seguida, a procissão de enterro. Logo após a procissão, todas as integrantes, com exceção das irmãs de bolsa, ficam em vigília, com as portas fechadas; tal fato suscita várias especulações, o que justifica o fato da Boa Morte ser conhecida como a “irmandade do segredo”, mas nada pode saber a esse respeito.

O terceiro e oficialmente último dia da festa começa com uma alvorada, missa festiva pela Assunção de Nossa Senhora; em seguida, procissão de Nossa Senhora da Glória ou da Boa Morte. A referida procissão é muito pomposa, faz-se acompanhar por centenas de pessoas, povo de santo de várias localidades baianas, turistas nacionais e internacionais e pelas filarmônicas da cidade, percorrendo as principais ruas da pequena Cachoeira. Ao retornar, no salão de festa, as integrantes dançam a valsa e pontos de candomblé. Encerra-se a festa com um samba de roda presidido pelas integrantes. Entretanto, ressalva-se que a festa se prolonga por mais alguns dias, quando são oferecidos mugunzá, cozido e o caruru. Infelizmente, por uma questão de limitação do tema, não há uma descrição aprofundada sobre os alimentos servidos ao longo do período festivo. Ressalva-se que a culminância das festas de agosto é antecedida por várias etapas festivas que ficam fora da grande mídia, a saber, o traslado de Nossa

Senhora, que geralmente ocorre em maio, a esmola geral, o cozido, o mugunzá, o caruru, sem contar toda a preparação, que se transforma em momentos de confraternização para as irmãs.

4. Concepções de vida e medo da morte

Feitas as devidas contextualizações históricas, convém, portanto, falar daquilo que normalmente não se fala: a morte. A partir do século XIV, a Europa sofre com as grandes calamidades e mazelas que assolavam quase todo o mundo. Com isso, houve uma crescente expansão da solidariedade entre as pessoas, não apenas em torno dos vivos, mas também dos mortos, através das atitudes que facilitariam a vida pós-morte. Nesse contexto, a Igreja Católica, especialmente, apregoava um conjunto de atitudes e rituais, no sentido de atenuar os sofrimentos. Confissões, penitências, a compra de terreno celeste e a edificação de grandes jazigos, tudo isto era praticado para tornar o descanso pós-morte menos árduo. Por meio de homilias, documentos e comportamentos suspeitos, a Igreja perpetuava o horror à morte, ao passo que engendrava nos fiéis o medo de Deus e a repulsa ao inferno ou ao limbo até o julgamento final.

As pinturas no mundo ocidental retratam os doentes nos momentos derradeiros, a iconografia do inferno, a figura de Lúcifer e o próprio Satanás. Aliam-se a esses fatos a caça às bruxas e aos judeus, a guerra dos cem anos, que contribuíram decisivamente para a disseminação do medo e aversão à morte no homem ocidental, levando-o a se tornar refém dos dogmas do catolicismo e, mais tarde, do protestantismo que, embora divergente, utilizava o horror imaginário para conseguir a adesão dos fiéis.

Em contrapartida, a Igreja oferecia-lhes a conquista do reino dos céus, isto é, a salvação da alma. A esse medo apregoado pela Igreja adiciona-se o medo simbólico, que engendra na cosmovisão ocidental a ideia de insegurança, visto que, entre os vivos, a morte possui algo de ilegítimo, vive à margem; portanto, é inoportuna. Conseqüentemente, o homem é transformado em um indivíduo medroso. Porém, esse pânico não atingiu toda a humanidade, uma vez que alguns povos orientam suas vidas através de outros referenciais.

O medo faz parte da constituição de todo ser humano. Até mesmo quando se quer negá-lo, ainda assim ele está presente de alguma forma. Não

obstante as inúmeras angústias, o medo da morte é aquele que mais aflige, porquanto todos os seres humanos estão a ele submetidos (Delumeau, 2009, p. 23). Este medo se diferencia dos demais, pois, em alguns casos, pode-se encontrar uma forma para evitá-lo, a exemplo do desemprego, das epidemias, das grandes tragédias mundiais, das doenças e de tantos outros medos. Mas, infelizmente, o medo da morte é desconhecido; portanto, não existe qualquer meio para contê-lo. Por isso, é mais fácil negar a morte e torná-la distante das conversas e discussões cotidianas. Essas atitudes fazem com que o homem não reflita sobre o tema e o faz pensar que é um imortal, como mostra a afirmação abaixo:

Todas as civilizações, incluindo a nossa, desenvolveram-se fazendo recuar o medo e, portanto, com vitórias sobre o medo. Os progressos técnicos permitiram combater as doenças, aumentar a produção agrícola, melhorar as condições de vida. Os progressos do direito reforçaram nossas liberdades individuais e nossa proteção pessoal. Os ocidentais são mais individualistas e menos fatalistas que os não-ocidentais. Mais sujeitos a medos ou mais frágeis diante deles. Somos mais apegados aos bens terrestres que a maioria dos não-ocidentais. (Delumeau, 2009, p. 1).

A citação acima explicita que o homem ocidental apega-se aos bens materiais para afastar o medo, que é de ordem abstrata; portanto, desconhecido, o que torna mais difícil enfrentá-lo.

A morte é um tema tabu em quase todas as sociedades que, em sua maioria, utilizam como norte orientador a visão de mundo ocidental. Contudo, chamo a atenção para um grupo de mulheres negras brasileiras que vêm ao longo de alguns séculos perpetuando valores africanos na sociedade afrobaiana. Sua visão tanatológica é revelada por um misto de vida que se confunde com a morte, pois esta última constitui mais um estágio ou mudança de posição de elemento do grande ciclo que é a existência, de maneira que essa percepção pode mostrar certas contradições entre o que é dito e aquilo que é experienciado.

Segundo Thomas (1982, p. 33), o princípio africano admite que, ontologicamente, uma sociedade funda-se de forma relacional entre vivos e mortos. É nessa relação que se transmite os elementos culturais, toda herança social; portanto, são transmitidos todos os elementos na dialética da continuidade e descontinuidade provocadas a partir de rupturas que se dão na vida cotidiana. É deste modo que se forjam as relações com as gerações

futuras. É assim que se fortalecem os laços materiais e não materiais, reais ou inventados, mostrando polos divergentes de vida.

Não obstante algumas particularidades, a maioria das sociedades negroafricanas acredita na morte como uma mudança de estágio ou uma passagem para outro plano. Thomas (1983, p. 78) divide esses estágios em morte física e morte biológica. A primeira refere-se à existência visível, que se coaduna a elementos individuais e coletivos, signos e significação. A segunda diz respeito à morte biológica, a qual se relaciona ao caráter atemporal e metafísico; porém, a existência do cadáver é atual e real. Estes aspectos orgânicos da morte tocam intensamente na sensibilidade. Esta perspectiva proposta por Thomas vai além da concepção popular da morte em que se opera “a separação da alma e do corpo, ou da dimensão impressionista como a rigidez cadavérica, o fim do funcionamento do coração e do aparelho respiratório que definem a morte do indivíduo” (Thomas, 1983, p. 33). Este autor nos impele a examinar as relações sociais surgidas a partir do evento da morte, bem como a ligação do corpo e suas partes com os símbolos envolvidos neste jogo. Sobre este tema, o autor salienta:

Assim, todo sistema cultural que repousa sobre o capital humano não tem outra saída, para preservar os homens, do que socializá-los, assumindo a morte no plano do grupo para negá-la melhor no nível do rito. Ao contrário, a sociedade ocidental de hoje, que se preocupa sobretudo com acumulação de bens, acelera o processo de individualização e deixa os homens entregues às suas fantasias mortuárias tanatológicas. Por isso mesmo, enfrenta mais dolorosamente a morte do próximo e a sua própria: por não poder escapar dela, a rechaça; e por não poder evitá-la, se converte em seu instrumento. Por um curioso e, sem dúvida, compreensível paradoxo, uma sociedade assim não pode senão depreciar a vida (a despeito de que proclame o contrário) e provocar, por vez, a sua própria morte⁷. (Thomas, 1983, p. 50).

É a própria dicotomia entre a morte física e biológica, entre indivíduo e espécie, que traduz a própria existência humana e os rituais colaboram para que os indivíduos possam lidar melhor com tamanha complexidade.

Talvez essas aparentes contradições encontrem resposta no processo de constituição da sociedade brasileira, à medida que se compõe predominantemente de visões eurocêntricas e africanas. Embora se reconheçam como representantes das antigas africanas que fundaram a organização, as integrantes da Irmandade não refutam a influência da colonização portuguesa

em seu estilo de vida, assim como em outros fragmentos da sociedade brasileira, cuja visão mortuária não se concebe pura (Douglas, 1991, p. 54). A não pureza aqui explicitada refere-se à multiplicidade de concepções de morte existentes no Brasil. Fala-se de um mosaico em que diferentes partes formam o todo religioso, ou seja, concepções xamânicas, católicas e africanas, dentre outras. Particularmente, no caso da Irmandade da Boa Morte, tangem aos valores católicos e do candomblé, transmitidos respectivamente pelos colonizadores europeus, negros e negras africanos. Essas características tornaram-se fulcrais na definição da identidade do grupo em questão.

Dos muitos princípios africanos que foram ressignificados no Brasil, a visão mortuária é a que mais chama a atenção. A concepção de morte e de vida para os iorubanos e para os adeptos do candomblé é uma totalidade; ao mesmo tempo estão juntas e separadas, já que a vida e a morte fazem parte do mesmo ciclo. Para os nagô, o *ofurufú* (ar divino) é o que separa os dois níveis de existência, o nível do *orun* do nível da vida (Santos, 1984, p. 92). Os nagô acreditam que ocorre uma mudança de *status*, uma transformação dos elementos que estão nesse círculo. Portanto, a morte é entendida como infinita. Diferentemente da visão ocidental cristã, que a concebe como um fim último, há portanto a ressurreição ou, como acredita o espiritismo, há a reencarnação, em que a pessoa passa por sucessivos estágios, voltando à terra no corpo de um outro indivíduo quantas vezes forem necessárias para livrar-se do pecado e, assim, alcançar a plenitude.

Para além do palpável, está o conceito de imortalidade que, por sua vez, é algo irreal, mas também real. É irreal quando observada a partir dos espíritos ancestrais, que vivem numa outra dimensão, denominada *orun*; e é real quando se considera o desaparecimento do corpo material, bem como a presença do *egun*, que se torna possível graças às inferências dos rituais mortuários realizados adequadamente. Salienta-se que o complexo nagô entende que a vida pertence a um único plano, que é o *orun*, mas este foi dividido, como mostraremos mais adiante, por meio da narrativa mitológica.

Partindo desta premissa, podemos dizer que os rituais mortuários são fulcrais para a materialização da morte no meio social, de sorte que torna possível o contato do espírito divinizado (*egun*) com o mundo dos vivos, denominado *aiyê* pelos iorubanos. Tal como a vida, a morte está no mesmo

círculo e, sendo a Irmandade da Boa Morte uma das guardiãs de valores africanos, acaba por realçar um dos desses princípios, a circularidade, cuja representação do panteão dos orixás se faz através de Oxumarê, simbolicamente configurado por uma serpente que, dentre outros atributos, une o *aiyé* e o *orun*.

A morte é um ritual que desperta muito medo em todos; assim, não seria diferente para os adeptos do candomblé e para as irmãs da Boa Morte. Estas últimas, apesar de cultuarem os orixás relacionados à morte, como Exú, Iyansã, Oxalá, Obaluaiyé, Oxum, Nanã e Ogum, muitas delas possuem medo da morte e se negam a falar sobre o tema. Ainda que velado, o medo aparece de maneira divergente, pois este se configura quando do não cumprimento dos rituais do axexê, já que a não-observância desses rituais levará o espírito do morto a vagar pelo mundo, de modo que não fará parte da comunidade ancestral. Em entrevista⁸, em janeiro de 2003, Gaiaku Luiza⁹, questionada se gostaria que fossem realizados os últimos rituais à moda africana, comenta:

Eu não. Sabe por que não aceito? Porque hoje, minha filha, eu não tenho quem faça isso para mim; o único que eu tinha era meu irmão de santo, chama-se Vicente Paulo dos Santos, faleceu em dezembro fez um ano. Em Cachoeira, eu não sei quem é que tem para fazer o meu. Eu falecendo, é claro que não tenho mais vontade própria, mas eu não aceito, porque sei que não tem quem vai fazer certo, como deve ser. Eu já estou com 93 anos, fiz santo nova. Então, eu desencarnando, são sete noites; após as sete noites, tem carrego, vai procurar saber aonde é que vai colocar, quem vai tomar, assumir a responsabilidade, se vai continuar, se não vai, minha filha, eu acho que não tem mais ninguém que saiba. (Gaiaku Luiza. Entrevista concedida em janeiro de 2003).

As palavras da sacerdotisa expressam que o medo não se refere ao ato de morrer, mas sim aos preceitos que precisam estar em consonância com as especificidades do defunto. Para ela, pior do que não fazer o axexê é fazê-lo de maneira errada, o que poderia comprometer sua continuidade, já que é a partir dos rituais que a pessoa é inserida na comunidade ancestral, podendo assim voltar para ajudar a comunidade dos vivos toda vez que for invocada, a exemplo do que ocorre com os *egun* que aparecem em Itaparica.

Diante desse contexto, o medo que abate o povo do candomblé é a dor da alma, já que o sofrimento físico, muitas vezes atroz, impiedoso, é amenizado com as ervas, conhecimentos mágicos ou mesmo oferendas feitas aos orixás. O medo, aqui, não se associa à aura nefasta da morte, mas refere-se à possibilidade de dar continuidade à vida.

Tal como nas sociedades ocidentais, as mulheres da Boa Morte vivem na ambivalência; por isso, oscilam entre o viver hoje e o viver a partir do advento da morte. Essa incerteza da não realização dos rituais fúnebres causa grande angústia nos adeptos do candomblé. Como revela o fragmento da entrevista:

Para mim, a morte é uma coisa comum que acontece na vida de todo mundo; vai acontecer comigo, com minha filha, com o papa, todo mundo vai morrer. Agora, a morte, pra quem morre, é uma alegria; alegria, modo de dizer, porque, se não fiz tudo certinho, aí a coisa se complica. Tem que fazer o axexê, fazer todos os rituais pra pessoa não ficar aqui vagando, criando problema, tem que fazer tudo certinho, minha filha. Meu medo de morrer é esse, não ter uma pessoa com responsabilidade para fazer as coisas, mas da morte mesmo, eu não tenho medo, não! (Dona Estelita, Juíza Perpétua da Boa Morte. Entrevista concedida em maio de 2010).

Como se refere o fragmento acima, a preocupação da depoente é que o *egun* fique vagando e não encontre a comunidade ancestral. Talvez essa preocupação possa carregar, implicitamente, a ideia cristianizada da alma que se perde, do espírito que vai para o inferno ou que fica no limbo. Portanto, há uma correlação entre as representações de morte no universo do Ocidente e no universo dos adeptos do candomblé, em que incluímos as integrantes da Boa Morte. Para Turner (1974, p. 116), “a ideia de ritual deriva do subjuntivo, do liminar que se mostra refletido e explorado nos dramas sociais”. Em tais rituais, as estruturas da experiência grupal (*Erlebnis* ou experiência vivida) são atualizadas, modeladas ou copiadas, a fim de se ajustarem ao que se propõe. O ritual cria, simbolicamente, fragmentos dessas novas experiências que, por vezes, iluminam e estruturam novas imagens, encontradas à margem das experiências centrais. O movimento das estruturas centrais suscita nos indivíduos novas formas de lidar e significar esses novos fragmentos e, nesse sentido, os rituais de *axexê* inserem os indivíduos numa experiência de recriação do universo simbólico, para que o mundo material encontre novamente a reorganização.

Embora as mulheres da Irmandade acreditem que não há morte total, todas asseguram que os rituais sejam feitos no sentido de garantir a inclusão do *egun* na comunidade ancestral, trazendo assim benefício para a coletividade. O medo, acima já referido, transfigura-se nas diversas maneiras de entendimento da morte e um bom exemplo para elucidar a questão é a maneira como as mesmas entendem a morte da Virgem Maria. Ainda que a morte de Maria não

esteja presente no conjunto de representações simbólicas das religiões de matriz africana, as integrantes veem a morte da Virgem Maria nesta perspectiva; por isso, afirmam que a mãe de Jesus não morreu, mas adormeceu e, ao acordar, estava na glória. Há, portanto, uma aproximação desta morte com a cosmovisão tanatológica africana, como mostra o trecho da entrevista abaixo:

Bom, o que eu entendo é que Maria não morreu. No meu entender, do que eu li na bíblia, daquilo que eu tenho vivido, sei que ela não morreu, ela adormeceu e os anjos vieram do céu, acordaram ela e levaram em corpo e alma, ela não foi ressuscitada, ela foi assunta aos céus. Isso é a diferença de Jesus para Nossa Senhora, é porque Jesus foi morto, foi crucificado, morto e sepultado e ressuscitou ao terceiro dia; Nossa Senhora não teve nada disso. [...] O corpo dela não foi enterrado nem sepultado, nada disso; o corpo dela foi o que teve na terra, foi o que ela tem hoje no céu. (Maria Lindaura, entrevista concedida em agosto de 2008).

A riqueza do depoimento permite perceber que a visão de morte atribuída a Maria ou Nossa Senhora assemelha-se à concepção africana. Embora esteja permeada por influência bíblica, ainda assim deixa transparecer a infinitude da morte da Virgem, que se contrapõe, inclusive, à do seu filho Jesus.

Não obstante a negação das integrantes, o medo pode ser entendido como uma cobrança do próprio orixá, na medida em que os rituais de axexê seriam os últimos atos da iniciação e feitura de um adepto do candomblé; assim, o integral cumprimento dos rituais fúnebres é de primordial importância. Mas o fato das integrantes da Boa Morte transitarem tanto pelo catolicismo quanto pelo candomblé resulta em uma dupla pertença¹⁰, inclusive neste momento. Assim, quando uma delas morre, segundo relato, elas fazem todo o preparo do corpo à moda africana, isto é, segundo os rituais próprios do candomblé. Logo após, é celebrada a missa de corpo presente e, em seguida, o corpo é enterrado em cemitério convencional. Em geral, tudo isso dentro do prazo de 24 horas, como rezam as leis brasileiras.

Contudo, é preciso abrir um parêntese para sublinhar que uma das irmãs, em conversa informal, segredou que, ao morrer, gostaria de ir vestida de branco e sem o caixão, enrolada em tecidos. Não tardou muito e ela veio a falecer. Na época, foi-nos informado que ela tinha sido enterrada com as vestes brancas, porém no caixão.

Por alguns momentos, as integrantes da Boa Morte se defrontam com a finitude, ainda que seja do corpo material, e este é o primeiro impacto. A morte, de fato, leva do ser o corpo físico, podendo causar danos aos viventes, e isto também é concreto, é real. Não é da morte do outro que a integrante está falando, não é uma morte do imaginário. Ela fala de algo que, inclusive, pode pôr fim à sua existência, enquanto elemento forjado pelo orixá. A memória é fulcral na conservação de traço cultural que o tempo não conseguiu apagar, mas que impregnou a lembrança daquela negra mulher que ao morrer desejou, de algum modo, um enterro diferenciado. Vejamos o que Connerton nos informa acerca do rito:

[...] Situar um rito no seu contexto não constitui um mero passo auxiliar, mas um ingrediente essencial ao ato da sua interpretação. Investigar o contexto de um rito não é estudar apenas informação adicional a seu respeito, mas sim do que seria acessível a “alguém que o interpretasse como um texto simbólico independente”. (Connerton, 1999, p. 58).

O trecho acima traduz o valor dos rituais para as pessoas crentes na transformação de algo, em particular a importância do contexto social trazido pela memória. Tanto o fragmento da entrevista da Sacerdotisa Gaiaku Luiza quanto o pensamento deste último autor revelam, para além das palavras, que os símbolos têm significado dentro de um contexto específico. Assim, os rituais praticados no sepultamento de um indivíduo reforçam as relações sociais, ao mesmo tempo em que também criam laços entre o natural e o sobrenatural, isto é, entre o *aiyé* e o *orun*, entre vivos e mortos e entre o visível e o invisível. É através da morte que esses elementos se coadunam para permitir que a vida seja plenamente vivida, que os planos sejam novamente integrados.

Sobre o *aiyé* e o *orun*, uma releitura mitológica sobre a criação do mundo, feita por Conceição, revela o que segue:

Em um tempo imemorável, nada existia além do *orun*. Olorun, o grande criador, vivia alegre e satisfeito com todos os orixás funfun, mas havia certa ociosidade. Então, Ele resolveu criar o mundo, isto é, uma divisão no *orun*, o qual seria habitado por seres mortais, mas semelhantes em tudo a Ele próprio e, para realizar tal propósito, iria precisar da ajuda de todos os seus filhos. Assim designou a Obatalá, o seu primogênito, a tarefa de criar o mundo dos mortais, o qual chamaria de *aiyé*. Nessa missão todos os orixás teriam função, mas todos ajudariam a partir das ordens de Obatalá. Dito isto, Olorun passou às mãos do primogênito o *apo-iwa* – saco da existência – e recomendou que seu plano não podia sofrer qualquer modificação, sob pena de não

atingir os seus objetivos. Além disso, Olorun pediu que o futuro criador, durante a missão, se abstinhasse de qualquer bebida fermentada.

Antes de partir, Obatalá consultou Orunmilá, o grande babalaô, pai que conhece o segredo de todas as coisas; este determinou que a partida não poderia acontecer sem antes haver realizado um sacrifício de cinco galinhas d'angola, cinco pombos, um camaleão e uma corrente com dois mil elos, que deveriam ser oferecidos a Exu-Elegbará, além de duzentos caracóis *igbin* que necessitariam ser sacrificados aos pés de Olorun. Somente desta forma Obatalá teria êxito em toda a missão. Porém Obatalá, indignado e julgando-se superior, recusou-se a fazer tal procedimento, pois se assim procedesse estaria outorgando a Exu os direitos que a ele foram concedidos. "Ifá não se deixa enganar e nem se corrompe, o sacrifício foi determinado, cabe a ti cumprir ou não", acrescentou Orunmilá!

Sem proceder ao que determinara Ifá, Obatalá reuniu, dentre outras divindades, Oluorogbo, Olufan, Eteko, Oguiyan, Oluofin e a própria Oduduá. O local onde deveria a terra ser criada ficava bem distante do orun e nunca havia sido explorado pelos orixás funfun, embora o caminho fosse conhecido por alguns *eboras*, como Exu, Ogun, Oko, Oxossi e Ifá. Não obstante o empenho, o sol forte e o cansaço começaram a abater os orixás, que foram desistindo ao longo da caminhada; além disso, a água que cada orixá levava tornara-se insuficiente para o percurso; apesar de tudo, Obatalá continuou. Mas o sol o castigava, a sede, a areia quente, o que aumentava a produção de suor, fazendo com que a sua roupa branca colasse ao seu corpo e conseqüentemente dificultasse o seu andar. Chegou um momento em que Obatalá estava muito cansado e suplicava por uma sombra para repousar um pouco antes de seguir viagem.

Exu estava lá, com seu gorro em forma de cone, nas cores vermelha e preta, saiote curto com tecido leve também vermelho e preto e no peito um pano feito com uma ponta amarrada na cintura e a outra no ombro direito, na cintura enfeitada com búzios e cabacinhas, contendo diversos pós mágicos; na mão esquerda apoiava seu cajado de madeira, denominado *ogó* – instrumento que lhe dava o poder de bilocação ou de transportar-se em fração de segundos para os locais onde desejasse visitar, por mais remoto que fosse. Exu, que a tudo observava e seguia o percurso de longe, disse que estava na hora de agir. Foi então que, usando um dos pós mágicos contidos nas suas cabacinhas amarradas à cintura, girou sobre a própria cabeça de forma a envolver-se em um redemoinho que o transportou à frente de Obatalá; utilizando-se mais uma vez de outra cabacinha contendo outro pó mágico, fez surgir uma palmeira que rapidamente atingiu uma altura com palmas bem frondosas e que de longe foi vista pelo suposto grande criador. Tal visão levou Obatalá a querer alcançá-la, pois o seu corpo já não aguentava mais. Ao alcançar a palmeira, o grande orixá deduziu que, pelo tamanho da árvore, esta, com certeza, teria água que pudesse matar sua sede, e assim golpeou com seu cajado na árvore e numa cabaça recolheu a seiva que dela brotou, e bebeu tanto líquido até que ficou saciado; devido ao cansaço e ao grande teor alcoólico contido na seiva da palmeira, o orixá ficou completamente embriagado, o que o fez cair num sono profundo. Os poucos orixás que ainda o

acompanhavam, vendo seu líder embriagado e tentando acordá-lo sem êxito, resolveram voltar ao orun para dar ciência a Olorun do fato ocorrido. Ao lado de Obatalá ficou o saco da existência.

Exu, após verificar que todos haviam partido e que Obatalá dormia profundamente, pegou sorratamente o saco, cumprindo assim parte de seu plano, pois a ele Olorun havia dado a função de castigar a quem desobedecesse às ordens de Ifá. Nesse meio tempo, Oduduá chega ao palácio de Olorun e chora ao relatar que seu irmão havia se perdido no *aiyé* e, sem ter quem os guiasse, foram obrigados a voltar. Mas Olorun já sabia que tudo havia sido tramado por ela e Exu; porém tudo estava dentro dos planos d'Ele, já que aparentemente tudo que se opõe, na verdade, se complementa, se completa e se integra para que o plano se manifeste!

Olorun disse a Exu: eu lhe outorguei o título de Elegbara, que significa aquele que tem o poder ilimitado, portanto você está fazendo aquilo que está nas suas funções. Foi aí que Exu passou a narrar a negligência de Obatalá em relação ao preceito designado por Ifá, o que comprometeu seu axé; ainda frisou que nem um banho de ervas ele havia tomado, porém ressaltou: ele se mostrou valioso e valente, de forma que achei que conseguisse seu empreendimento. Entretanto, Olorun ouvia atentamente a fala de Exu e se divertia, pois tinha grande admiração por aquele orixá que conservava o espírito astuto e com uma inteligência não encontrada em nenhum outro orixá, além de possuir a missão de agente mágico universal, o grande transformador, responsável pelos diferentes aspectos e formas assumidas pela matéria. Foi-lhe dado o poder de multiplicar-se em miríades de Exus, individualizando-se, mas parte integrante do Exu principal, *Agba-Exu*¹¹. E, por este motivo, concedeu-lhe também o título de *Ijelu*, associando-o a *Okotó* – caramujo cônico formado por espirais que se desenrolam infinitamente. Contudo, Olorun ainda reservou a Exu o poder de se desdobrar em 1.201 unidades, podendo ser acrescido a este número mais uma unidade, elevando ao infinito a capacidade de desdobramento, podendo ainda o mistério ser associado ao número 1¹².

Assim, após ouvir com muita atenção a narrativa de Exu, Olorun disse que iria confiar à sua filha predileta, Oduduá, a missão que Obatalá não foi capaz de cumprir e advertiu-a sobre os procedimentos que esta deveria fazer a fim de obter a plenitude de seu objetivo. Muito compenetrada, Oduduá ouvia todas as determinações de seu Pai. Oduduá convocou todos os orixás e falou-lhes da importância de cada um para o bom êxito da missão. Solicitou a ajuda de Exu e o convidou para juntos fazerem aquilo que lhe fora confiado, pois reconhecia que sem Ele nada poderia ser feito. Durante a consulta, Orunmilá viu que a vitória de Oduduá era certa, mas ela iria percorrer os mesmos caminhos de *Iku* (a morte).

O mundo que ela iria criar era feito de matéria perecível e com seres semelhantes ao grande Pai, mas com essência igualmente perecível às demais coisas do mundo. *Iku* é responsável por devolver a terra à terra após retirar dela o espírito, que pertence a Olodumarê, cujo rosto não pode ser fitado por ninguém e cuja origem está n'Ele mesmo. Além disso, recomendou-lhe o uso de vestes totalmente pretas, cor do Odu que daria o caminho; estas vestes são usadas pelos homens, mas ela teria a permissão para

usá-las. Oduduá reinará sobre a terra sob a regência do Odu Oyeku Meji, que representa a saturação da matéria em sua densidade absoluta, que o induz à busca do retorno à espiritualidade, mudança inexorável que só pode ser obtida pela morte.

No primeiro momento, Oduduá ficou assustada, pois na sua condição de rainha teria que se curvar diante de Iku, pai da tristeza e do pranto. Orunmilá ainda advertiu que Iku é o orixá mais fiel dentre todos os orixás, aquele que jamais deixa de cumprir integralmente sua missão, seja o que for. Ele atingirá pobres e ricos, mulher e homem, todas as raças, de qualquer religião ou credo. É o único orixá que tomará a cabeça de todos os humanos sem saber religião ou se mesmo tem. Assim aceitou Oduduá toda mensagem enviada por *Ifá* através de Orunmilá. Cumpriu as mesmas determinações que o Grande Babalaô havia feito a Obatalá em relação à figura de Exu; porém, ao cumprir a segunda parte em relação a Olorun, este a repreendeu, pois ainda não havia partido; ela então lhe explicou que cumpria as determinações de *Ifá*, por isso oferecia-lhe 200 caracóis *igbin* sacrificados aos seus pés. Olorun entendeu a explicação e aceitou comovidamente o presente, ao passo que lhe devolveu um dos caracóis e ao levantar de sua almofada *apéré-odu* para guardar o presente percebeu que havia se esquecido de colocar no saco da existência uma cabaça contendo a terra, o que o fez rapidamente.

Oduduá já havia cumprido toda determinação de *Ifá*, por isso poderia partir para a grande missão, convocando todos os orixás: determinou que Ogun, Senhor da guerra e do caminho, deveria ir à frente, indicando o caminho, acompanhado por Ossaiyen, Senhor das sementes e dos mistérios das folhas, e Agwê, seu fiel escudeiro, Oxossi, senhor da caça, e Oxum, senhora das águas. Já havia convocado Exu e também os Funfun. Exu caminhava um pouco afastado da caravana e Orunmilá o acompanhou para perguntar o que ele estava achando da viagem. Foi aí que o grande sábio revelou que durante a consulta de Oduduá ele não havia falado tudo que tinha sido revelado por *Ifá*. Oduduá criaria seres compostos de duas partes, uma material e outra espiritual, mas com o tempo a matéria deveria se desintegrar do corpo para retornar ao orun; esse ato é denominado cortar a cabeça, isto é, a ligação do *aiyé* com *orun*, o desligamento da matéria do espírito. Portanto, o ser humano se comporia de quatro partes, incluindo a forma espiritual, partícula desprendida do grande Olodumarê, Pai de todos; esta parte é conhecida como *Ipori*, parte divina e imortal de todos os humanos. As outras partes: *emi*, *ará*, *ojiji* seriam submetidas à ação de Iku. Todavia, o *Ipori*, uma vez liberado do corpo material, deveria regressar ao *aiyé* tantas vezes quanto fossem necessárias.

Exu ouvia com atenção ao tempo em que sorria, diante do que Orunmilá chamou sua atenção para a sua função no processo de criação, dizendo: “todos os orixás, a partir do momento em que tomarem a forma material e deixarem de ser cultuados, morrerão, mas você será o último a ser submetido a Iku, porque quando isso ocorrer todo o universo se desintegrará, as formas materiais deixarão de existir e o vazio absoluto tomará conta de tudo. Você é a energia que reúne os átomos, possibilitando a diferenciação da matéria, assim todas as coisas conterão uma parte de você e, portanto, você deverá multiplicar-se infinitamente sem perder a

qualidade e o poder de sua essência primordial, por isso seu nome, Exu, significa *Esfera*.” Exu ficou pensativo e envaidecido com o que ouvira. Após essa revelação, Orunmilá pediu que Exu acompanhasse a caravana, pois Oduduá contava com a sua ajuda. Assim, Oduduá, Senhora da vida e da morte, criou o mundo para habitação dos seres¹³ (Conceição, 2011, p. 118-122).

A narrativa revela aspectos da vida e da morte, da criação e da figura de Exu na configuração do espaço que seria habitado pelos seres; sobretudo, esclarece sobre a ideia de o mundo na sua origem ser um único espaço – o *orun*.

Retomando a questão da angústia que aflige o homem, sobre o futuro após a morte do corpo físico recai muitas vezes a visão que foi sendo construída ao longo do tempo, nomeadamente pelo Ocidente, que se encarregou de propagar a ideia de finitude. A morte lança uma sombra de dúvidas sobre o fim último do homem, pois ele acredita que após a morte irá reencarnar; portanto, precisa controlar seus atos em vida para garantir uma pós-morte melhor. Por outro lado, ela engendra no homem a certeza da sua incapacidade, uma vez que a morte não pode ser modificada, tampouco negociada, como expressou Ziegler:

No interior do campo assim delimitado não existe nenhuma conduta, norma, instituição ou produção individual ou coletiva do homem, de seu corpo, de seu pensamento, de seu sonho, que não seja determinada, amoldada, investida, de um modo ou de outro, pela existência da morte. A morte lança a sua sombra sobre todos e cada um. Parcela alguma da paisagem social lhe escapa. Nenhum projeto sem ela se realiza. Ela habita até o mais recôndito dos nossos pensamentos. (Ziegler, 1977, p. 130).

As palavras revelam sensações experienciadas por grande parte das pessoas em relação à morte. É, por vezes, uma sensação de impotência diante de um fenômeno que o homem não conhece e que nada pode mudar no decurso dos acontecimentos. Por outro lado, existem outras abordagens para este tema. Há pessoas que, mesmo diante dos apelos ocidentais, não encaram a morte como um processo finito. Essas pessoas acreditam que esse fenômeno nada mais é que um estágio como tantos outros vividos pelos indivíduos, como assim pensam os *Nagô*, os *Agni* e os *Senufos*, cuja crença expressa *ilê*, isto é, a terra. Eles simbolizam o conjunto do *aiyê* (mundo), representando o aspecto concreto materializado do *orun*; assim, o *aiyê* e o *orun* formam uma unidade inseparável, com dois níveis de existência igualmente inseparáveis.

No Brasil, a visão mortuária africana, como já foi mencionada, é conservada através dos rituais de *axexê*, realizados pelas religiões de matriz africana, o que inclui a Irmandade da Boa Morte. Embora acredite que a morte não seja capaz de tornar o homem finito, a Irmandade apresenta certo receio sobre ela. Para muitos, ela é algo desconhecido e, como tal, merece ser tratado com todo cuidado; afinal, a morte é, por excelência, fator desorganizador e, quando ocorre, é necessária a realização de vários rituais para o restabelecimento do equilíbrio do grupo. Há uma série de mitos que mostra em riquezas de detalhes a relação dos rituais do *axexê* que acabam por corroborar o imaginário daqueles que acreditam na continuidade da vida. Além disso, posiciona Oiá ou Iyansã como a precursora das homenagens feitas em razão da morte de um ente querido.

Apesar de as mulheres serem excluídas de grande parte do conjunto de rituais realizados nos terreiros de egun, Oiá, divindade feminina, aparece não apenas comandando todo ritual, mas também é nomeada por Olorum como a mãe dos espaços dos espíritos, isto é, o espaço dos egun; assim, torna-se o entendimento de que muitos fatos relativos ao *candomblé* de orixá e *candomblé* de egun só encontrarão respostas por meio dos mitos. Eles respondem a muitas inquietações de seus praticantes, tornando harmônicas as relações entre o homem, os orixás e também com os egun.

5. Os cuidados com o corpo perante a morte

No Brasil, durante o período escravista, a morte tornou-se um problema para os negros de diversas etnias africanas, uma vez que esta era concebida de maneira diferente. Assim, o momento da morte era e é tão importante quanto o nascimento ou qualquer outro rito de passagem. Por isso, quando um adepto do *candomblé* morre, a primeira providência é fazer todos os rituais com o intuito de reintegrá-lo na comunidade dos mortos, isto é, no mundo ancestral. Depois de um tempo, esse espírito poderá prestar orientação à comunidade. Para aqueles que creem que a morte é um estágio da vida, uma mudança de posição, essa forma choca-se com outras concepções ocidentais, sobretudo com a do catolicismo, que acredita na ressurreição e não na volta do espírito da pessoa.

O *axexê* é um ritual, segundo os adeptos do *candomblé*, com os últimos atos realizados para completar a feitura de santo, já que o orixá dará lugar a um

outro espírito que vive num outro lugar, isto é, a comunidade ancestral, onde a energia não mais se incorporará em pessoas; ela se torna um vento que, com a força dos cantos, atabaques, ervas, vem ao *aiyê* no momento em que é invocado. Contudo, é bom ressaltar que o ritual deve cumprir o rigor necessário para que esse egun seja inserido na nova comunidade, pois, caso contrário, esse espírito fica vagando, causando uma desorganização no grupo onde vivia. Tal desordem pode resultar em doenças, loucuras ou inclusive na morte de outros membros do grupo. Cuidar adequadamente dos ancestrais é uma forma de assegurar a continuidade, a prosperidade e a evolução, não apenas do que morreu, mas do próprio grupo.

Segundo Marcel Mauss (2003, p. 422), “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem, ele é modelado conforme os *habitus* culturais” e, como tal, serve assim para expressar elementos culturais, até mesmo no evento da morte. Na concepção iyorubá ou nagô, que orienta o mundo das integrantes, o corpo material se desintegra ou se decompõe com a morte e sua matéria é novamente reintegrada à natureza. Entretanto, o homem material é composto por várias unidades, as quais acabam por fomentar a existência individual de cada ser humano. Estas unidades são compostas por elementos perecíveis e imperecíveis. Nas religiões de matriz africana, acredita-se que esses elementos são o ori e o emi. Este último constitui o sopro vital, responsável por vivificar a existência. Já o ori é o elemento que dá personalidade ou responde pelo destino. O orixá da pessoa é a identidade ancestral, isto é, o elemento de elo entre o ser e a natureza. Por fim, há o espírito propriamente dito ou egun. Após a morte material de um adepto, cada uma dessas partes recebe tratamento e destino diferentes. Assim, o emi, que é a própria respiração, some com a morte simbólica do corpo material, sendo reincorporado à massa coletiva que contém o princípio genérico e inesgotável da vida, que novamente volta para a massa cósmica¹⁴, fato que justifica nossa assertiva, quando dissemos que vida e morte estão dentro do mesmo ciclo. *Emi* pode também nos remeter a uma noção transmitida por Verger (1981, p. 105), a reencarnação dessa parte (*emi*) em uma outra pessoa, o que descaracteriza a ideia de massa do ciclo cósmico, cujo princípio é o da circularidade, um dos valores civilizatórios africanos. Essa ideia de reencarnação parece corroborar a doutrina do espiritismo. Sobretudo, essa concepção é contrária à forma como é concebida a constituição do indivíduo dentro da visão africana.

O modelo do *ori* se repete, porém o que existe em cada *ori*, isto é, os elementos da individualização e o destino de cada existência, não voltam. Estes elementos, sim, desaparecem com a morte material. O destino é intransferível, cada um possui o seu, que nunca é transferido a outra pessoa. O orixá retorna ao orixá geral, isto é, ao orixá dono da cabeça, parte infinita. Como esclarece Santos,

Ori.. cuida do interesse individual e pessoal enquanto *òrisà* existe no interesse da tribo como um todo... a poesia divinatória de *Ifá* coloca *Orí* muito mais alto do que os outros *òrisà*. O que *orí* não sanciona não pode ser dado a ninguém pelos *òrisà*, nem por *Olódùmarè* (Santos, 1984, p. 216).

Por fim, o *egun*, que é a memória do vivo, agora é o elemento que representa a pessoa que viveu no *aiyê* e deve ir para o *orun*, de lá podendo retornar sempre que invocado, caso os procedimentos sejam feitos de acordo com os requisitos necessários.

As partes acima mencionadas são integradas a partir do momento em que o indivíduo realiza a sua feitura de santo; porém, com a morte, esses atos são novamente refeitos no sentido de liberar essas unidades espirituais, restaurando o equilíbrio quebrado com o advento da morte do integrante do grupo. Entretanto, é importante ressaltar que nem sempre as pessoas do candomblé entendem os rituais do *axexê* como uma continuação do processo iniciático e feitura; julgam-no menos importante, quando na verdade esses são os últimos atos de um processo de iniciação, isto é, a conclusão da feitura. Por isso, muitas *Iyalorixás* e *Babalorixás* chamam a atenção para estes atos, pois segundo os mesmos, o *axexê* é o complemento final de uma iniciação, são os atos que fecham o ciclo vital de uma pessoa no *aiyê*.

Desta maneira, ao morrer, todo iniciado deveria proceder às etapas que se seguem: tomar a providência para que o assentado do *ori* seja desfeito. Este *ori* é fixado e cultuado todas as vezes em que se alimenta a cabeça; este ritual é denominado cerimônia de *bori*. A segunda é cortar os vínculos com o orixá individual, ou seja, o orixá no qual a pessoa foi iniciada; nesta oportunidade, cortam-se todos os vínculos com toda comunidade a que o defunto pertencia, inclusive com o pai ou mãe de santo, bem como com os parentes de santos.

Na terceira e última parte, faz-se o despacho do *egun* do morto para o *orun*. Realça-se que todos os filhos e filhas da casa têm laços a serem desfeitos,

até mesmo abiã, já que na cerimônia de *bori* preparou um assentamento e este é material existindo no *aiyé*; logo, esse laço precisa e deve ser desfeito. À medida que passou por um *bori*, precisa passar pelos rituais do *axexê*, porque cada etapa na vida de um adepto significa um laço com as divindades e um vínculo com o *aiyé* e estes precisam ser desfeitos para que nada prenda o *egun* no *aiyé* e, assim, encontre o seu lugar ancestral. Diante do exposto, por que os adeptos do candomblé estão deixando de completar os rituais de sua feitura, ou seja, por que não fazem o *axexê*?

A partir de conversas informais com pessoas ligadas ao candomblé e à Irmandade da Boa Morte, supomos que duas sejam as principais razões. A primeira diz respeito à falta de interesse da família consanguínea que, na sua maioria, não pertence ao culto. Atrelado a isto, tem-se o custo financeiro, já que tais rituais exigem um oficiante especializado e, como as pessoas não dão a devida importância, não se preparam para esse momento. Isso se agrava ainda mais, uma vez que a maioria dos terreiros não possui pessoas capazes de realizar os atos, o que os obriga a contratar sacerdotes externos, encarecendo ainda mais os rituais. Ainda nesse raciocínio, os rituais de *axexê* são feitos em várias noites, exigindo um custo alto de alimentos para os participantes das cerimônias, bem como alimentos votivos oferecidos às divindades. A segunda razão está associada ao medo que a grande parte dos adeptos conserva, e este medo está correlacionado à falta de interesse dos adeptos por esse momento derradeiro da existência no *aiyé*. Aqui no Brasil, este fato está associado a múltiplas influências que, mesmo negando, possui o povo do candomblé, inclusive a católica. Acredita-se serem estas as determinantes para a não realização do *axexê*. Quanto à Irmandade da Boa Morte, mesmo lidando com a morte, também tem dificuldade para falar e agir perante o fenômeno.

Muitas vezes, quando inquiridas sobre a morte, dizem não ter medo, mas acham melhor não falar, pois justificam que a morte é desconhecida e não se deve mexer com aquilo que não se conhece ou alegam não ter pessoa especializada na feitura do *axexê*, já que, se não o fizerem com os requisitos necessários, significa que seu *egun* ficará vagando e não poderá voltar ao *aiyé* para ajudar a comunidade onde viveu. Além disso, um *egun* vagando poderá causar várias tragédias à população local. Por isso, se o *axexê* não for realizado, o processo de sua iniciação no orixá não se completará; logo, o ato do *axexê* é o que verdadeiramente completa a feitura do orixá. Caso não proceda ao *axexê*, o

ciclo não se fecha e as coisas não se reorganizam. Além disso, não se concretiza a passagem, para o *aiyé*, da pessoa que morreu. Alteram-se assim os atos litúrgicos e a própria filosofia daquilo que perpassa a concepção de vida e, conseqüentemente, a de morte, permanecendo a visão católica, que pouco tem a ver com o estilo de vida do defunto.

6. Dupla pertença¹⁵

Desde o início do processo de ocupação das terras brasileiras pela colônia portuguesa e da crescente exploração africana, que tornou várias etnias escravizadas, a parcela de cristãos trouxe para o Brasil a influência dos santos católicos para todos os contingentes de escravizados que aqui foram forçados a viver. Essa influência vai ser definida por Bastide (1978, p. 396) como o “drama inconsciente”: iam aos poucos associando a imagem dos santos aos deuses africanos, já que os negros não possuíam liberdade para professar sua crença religiosa. Dessa forma, é inegável essa influência, no que toca ao universo religioso brasileiro, em especial na determinação das identidades religiosas vigentes.

Contudo, no afã de reestruturar seu universo religioso, os negros colonizados criavam pequenos grupos, formavam alianças, tais como as irmandades, as congadas, os moçambiques e as inúmeras devoções criadas em todos os estados. Esses espaços tornaram-se, ao longo dos tempos, etos de resistência. Desta maneira, os escravizados puderam legar e até impor a outros grupos suas heranças culturais, como aconteceu com a nação nagô que, durante muito tempo, gozou da hegemonia do candomblé baiano, em detrimento ao banto ou Angola. Pelas condições adversas, o catolicismo, durante o Brasil colonial, sobressaiu-se perante a religião africana. No entanto, as inúmeras manifestações culturais atestam a sua permanência, como relata uma das integrantes da Boa Morte:

Minha mãe contava história das africanas que fundaram a Boa Morte e tal e a fé que elas tinham em Nossa Senhora e que ali era Nossa Senhora por cima, a devoção da Nossa Senhora da Boa Morte, Nossa Senhora da Glória e por baixo elas todas, todas elas eram de candomblé; isso ninguém pode negar e os portugueses, por que não entendiam do negócio, eles aí faziam uma festa para Nossa Senhora, mas no fundo estavam o quê? Cultuando os orixás delas. (Dagmar Barbossa, Daddy. Entrevista concedida em dezembro de 2008).

A entrevista da integrante revela ou resume toda discussão em torno desse sincretismo que se diz praticar no Brasil. Este discurso revela, para além das palavras, já que não fica clara a inferência de elementos do candomblé nas celebrações realizadas durante o ciclo da festa, que as integrantes circulam entre os universos do catolicismo e do candomblé, fenômeno denominado como dupla pertença.

O pintor e gravurista francês Jean-Baptiste Debret, integrante da igualmente célebre Missão Artística francesa, em uma de suas muitas impressões acerca do povo brasileiro, etnografa o cotidiano dos negros, reserva espaço para a descrição do enterro de nobre negro:

[...] durante um enterro de um príncipe negro, o morto foi visitado por delegações de diversas outras nações da África representadas na corte carioca. Reinava um clima de festa, com danças acompanhadas por palmas e percussão africanas. A isso, somava-se o foguetório, que se tornou mais animado com a saída do cortejo, sendo o morto levado numa rede coberta por um pano mortuário com o desenho de uma grande cruz. À frente, um mestre de cerimônias abria caminho a bengaladas em meio à multidão e ainda mais à frente acrobatas piruetavam acompanhados pelo som de tambores e o pipocar de bombas e foguetes. Chegando a uma igreja de irmandade negra, enquanto do lado de dentro acontecia a cerimônia de sepultamento, nos moldes católicos, do lado de fora fervia a celebração ao estilo africano. (Debret, 1940, p. 208).

Essa descrição informa sobre a profusão de elementos. Segundo a sua análise, o enterro se compõe de dois estilos: católico e africano. Não obstante a rica descrição, percebe-se que talvez estrategicamente os negros usassem o molde católico para ter maneiras de realizar os rituais de *axexê*, à medida que a camada dominante, em última instância, determinava o destino final do defunto. Há, portanto, nesta citação, elementos elucidativos sobre um enterro de um negro; porém, isso não corresponde ao seu todo, pois só os negros que pertenciam às irmandades negras ou gozavam de privilégios poderiam ter um enterro com tamanha pompa.

Quem já teve a oportunidade de participar das festividades da Irmandade da Boa Morte fica com a impressão de que estava em um espaço católico, pois a imagem de Nossa Senhora, em várias versões, torna isso muito evidente. Não obstante, ao se observar as roupas ou indumentárias usadas por suas integrantes, poderá o observador menos avisado pensar que se trata de um espaço reservado

ao candomblé, já que as suas saias, batas de crioula, o turbante ou torço e, principalmente, o pano da costa são peças essenciais no universo simbólico dessa religião. O pertencimento a esses dois campos religiosos, além de contribuir sobremaneira para a preservação da identidade da Irmandade da Boa Morte, auxilia na definição dos rituais mortuários que devem ser praticados com a instauração da morte material de uma delas. Portanto, o medo que muitas delas têm de não realizarem corretamente o *axexê* é atenuado pelas missas que são celebradas ao longo dos anos.

Contudo, é preciso dizer que, mesmo na missa, encontramos alguns símbolos do candomblé: como as saias e camizú todo branco, cor ritual para o luto dentro da cosmovisão iyorubana; as correntes de missangas nas cores correspondentes ao orixá cultuado por cada uma delas. Este transitar por essas duas religiões talvez facilite o entendimento no que tange ao sepultamento. Visto que a maioria das irmãs não dispõe de recursos para arcar com os rituais do *axexê*, acaba por ser enterrada à maneira católica.

Esboçamos até aqui algumas angústias vividas pelos adeptos do candomblé diante da morte, tomando como pano de fundo a Irmandade da Boa Morte, que apresenta o medo de forma diversa dos ocidentais. A discrição é uma das características deste grupo; então, é possível que os rituais do *axexê* sejam feitos, porém não divulgados. Muitas vezes, a própria questão financeira pode se tornar decisiva na definição, já que, quanto maior for o número de pessoas, maior a quantidade de alimentos. Assim, as integrantes afirmam que os rituais são realizados com a presença apenas dos familiares e os oficiantes dos rituais. Logo, a dupla pertença praticada pela Irmandade da Boa Morte fortalece cada vez mais os vínculos identitários do grupo. Assim como tantos outros rituais, os mortuários também foram ressignificados para se ajustarem às condições sociais. Deste modo, a Boa Morte faz atualmente aquilo que foi feito desde o princípio: ressignifica para não perder a essência. Portanto, esse tipo de mudança só pode ser compreendido à luz da realidade social do grupo.

Considerações

Durante a exposição, procuramos demonstrar como o medo manifesta-se para os adeptos do candomblé, em especial para as integrantes da Boa Morte, bem como esses dois grupos lidam com o fenômeno tanatológico. Por ser a

Irmandade uma instituição que transita, quer pelo universo do candomblé quer pelo catolicismo, tentamos mostrar como ela mesma se utiliza dessas características para reforçar a sua identidade e, conseqüentemente, manter-se viva ao longo de quase três séculos. Mesmo transitando por dois universos, o estilo de vida das integrantes da Boa Morte é o do candomblé. Portanto, o medo da morte para elas aparece de forma diferente. Uma vez que todas as integrantes são do candomblé, elas afirmam que o medo recai na não feitura dos rituais do *axexê*. Contudo, embora apresente uma aparente contradição com a dupla pertença, a Irmandade é fruto de um processo histórico, no qual era necessário negar uma existência para dar vida a outra. Assim acontece com a sua compreensão em torno da morte, não entendida como fim último, apresentando, na prática, nuances de influência do catolicismo.

A utopia das mulheres por uma definição do seu papel enquanto representantes daquelas que iniciaram a construção de um espaço feminino faz com que esse grupo reconstrua uma estrutura plástica que tanto impacta aqueles que analisam as situações adversas vividas no período escravista. Isso ganha um vulto ainda maior quando se olha para a situação feminina. A luta travada há quase três séculos atrás é revisitada todos os anos quando a Boa Morte reatualiza o compromisso com a celebração do ciclo de suas festividades.

Aliar o pensamento ocidental ao pensamento africano numa diáspora é uma tarefa um tanto quanto difícil, visto ser uma discussão que pode sugerir um certo purismo; mas, como os nossos estudos demonstram, há atualmente um trânsito entre as muitas religiões e denominações que se espalham pelo Brasil. A Boa Morte é mais uma instituição que favorece a dupla circulação religiosa e esta constitui a espinha dorsal de sua estrutura. Não obstante às mudanças ocorridas nessa instituição, ainda assim ela se apresenta como uma alternativa profícua para o exercício de crenças e práticas culturais. As crenças religiosas se descortinam na permanência do culto à ancestralidade, entendido pela organização como inalienável.

Referências

ADÉKÓYÀ, Olùmùyiwa Anthony. *Yorùbá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem, 1999.

AWOFA, Ogbebara (Adilson de Oxalá). *Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978.

CONCEIÇÃO, Joalice. *Mulheres do partido alto: elegância, fé e poder – um estudo de caso sobre a Irmandade da Boa Morte*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais/Antropologia) – PUCSP, São Paulo, 2004.

_____. *Uma metade, uma existência: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – PUCSP, São Paulo, 2011.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta, 1999.

CONSORTE, J. G. Sincretismo ou africanização? Os sentidos da dupla pertença. *Travessia - Revista do Migrante*, São Paulo, v. 36, p. 11-14, 2000.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tradução e notas de Sergio Milliet. São Paulo: Martins Fontes, 1940.

DELUMEAU, Jean. *O medo: uma análise de Jean Delumeau*. Disponível em: <http://www.usc.br/Edusc/noticias/14_08_04-pecadomedo-oglobo.htm>. Acesso em: 12 out. 2012.

_____. *A história do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio; ISIDORO, Cristina. *A Boa Morte em Cachoeira: contribuição para o estudo etnográfico*. Cachoeira: Cepasc, 1988.

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

ROCHA, Luiza Fraquelina da. *Gaiaku Luiza: depoimento*. [mar. 2003]. Entrevistadora: Joalice Santos Conceição. Cachoeira, BA. 3 cassetes sonoros estéreo (270 min). Entrevista concedida ao projeto de Mestrado do Programa de Estudos Pós-graduados da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SANTANA, Estelita de Souza: depoimento. [ago. 2010]. Entrevistadora: Joalice Santos Conceição. Cachoeira, BA, agosto 2010. 5 cassetes sonoros estéreo (45 min). Entrevista concedida ao projeto de Doutorado Programa de Estudos Pós-graduados da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SANTOS, Dagmar Bonfim Barbosa dos. *Daddy*: depoimento. [mar. 2008]. Entrevistadora: Joanice Santos Conceição. Cachoeira, BA, mar. 2008. 2 cassetes sonoros estéreo (20 min). Entrevista concedida ao projeto de Doutorado do Programa de Estudos Pós-graduados da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nágó e a morte: pádè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*; Tradução da Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1984.

SANTOS, Maria Glória dos. *Dona Glória*: depoimento. [mar. 2003]. Entrevistadora: Joanice Santos Conceição. Cachoeira, BA. 1 cassete sonoro estéreo (90 min). Entrevista concedida ao projeto de Mestrado do Programa de Estudos Pós-graduados da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha*: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Maianga, 2006.

THOMAS, Louis-Vincent. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de La Cultura Económica, 1983.

_____. *La mort africaine*. Idéologie funéraire en Afrique noire. Paris: Payot, 1982.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os rituais de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.

VERGER, Pierre. *Artigos*. Tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992.

_____. *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio, 1981.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma “sociologia da morte” no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

¹ Este artigo é uma adaptação de algumas ideias abordadas na minha tese de doutorado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Antropologia da PUC-SP, em 2011, sob a orientação da antropóloga Profa. Dra. Teresinha Bernardo, com o auxílio da bolsa concedida pelo CNPQ. É dedicado à memória de Estelita de Souza Santana, Juíza Perpétua da Irmandade da Boa Morte, falecida em 5 de agosto de 2012.

² Sobre o mesmo tema, ver os trabalhos de Verger (1981), Nascimento (1988), Reis (1991), dentre outros.

³ Os dados históricos podem ser encontrados com maiores detalhes em Conceição (2004), na dissertação intitulada *Mulheres do partido alto: elegância, fê e poder – um estudo de caso sobre a Irmandade da Boa Morte*.

⁴ O culto de Babá Egun constitui um grupo de matriz africana que presta homenagem aos ancestrais, tendo como principais oficiantes dos rituais os homens. Neste grupo, é negada a participação das mulheres, uma vez que, segundo seus adeptos, o trato com a morte diz respeito aos homens.

⁵ São colares constituídos por pequenas argolas em prata ou ouro, unidas umas às outras. Essas correntes podem ser vistas no Museu de Arte Costa Pinto, em Salvador, com a denominação de *joia de crioulas*.

⁶ Para obter maiores detalhes sobre as indumentárias usadas pelas integrantes e sua relação direta com os orixás, a morte e a vida, ver Conceição (2004).

⁷ Tradução livre de: “Así, todo sistema cultural que reposa sobre el capital humano no tiene otra salida, para preservar a los hombres, socializarlos, asumiendo la muerte en el plano del grupo para negarla mejor a nivel del rito. Por el contrario, a sociedad occidental de hoy que se preocupa por sobre todo de la acumulación de bienes, acelera el proceso de individualización, y abandona al hombre a sus fantasías mortíferas y mortíferas. Por eso mismo enfrentarás dolorosamente la muerte, la del prójimo y la propia: al no poder escapar de ella, la rechaza; y no poder evitarla, se convierte en su instrumento. Por una curiosa y sin embargo muy comprensible paradoja, una sociedad así no puede sino despreciar a la vez su propia muerte” (Thomas, 1983, p. 50).

⁸ Todos os depoimentos que aparecem neste artigo referem-se a entrevistas realizadas no período de janeiro de 2003 a agosto de 2010.

⁹ Sacerdotisa do terreiro jeje-mahin, denominado Hunkpame Ayiono Huntóloji, em Cachoeira, Bahia, Brasil.

¹⁰ Ver Consorte (2000).

¹¹ Esta qualidade de Exu, dentro da simbologia nagô, é considerada o Exu mais velho ou Exu ancestral.

¹² Juana Elbein dos Santos (1984, p. 130 et seq.) traz uma rica descrição sobre a simbologia do número 1 e sua associação à figura de Exu.

¹³ Este mito foi recontado a partir das explicações do Babalaxê Luiz Sérgio Barbosa, dirigente do terreiro Viva Deus, conhecido como terreiro de Zê do Vapor, em Cachoeira, Bahia, e das versões narradas por Juana Elbein dos Santos (1984) e Awofa Ogbeara (Adilson de Oxalá) (2010). Narrativa retirada da tese de doutorado de Conceição (2011, p. 118-122).

¹⁴ Sobre o retorno no *emi*, há muitas divergências, pois muitos deles acreditam que é apenas o *ori* que retorna na família consanguínea ou família de santo, porém acredito que, sendo o *ori* e o *emi* elementos imperecíveis, as duas partes voltam, concordando assim com a tese de Santos (1984, p. 204-205). Ainda sobre o mesmo tema, ver Leite (2008) e Verger (1992).

¹⁵ Tomo de empréstimo o termo *Dupla pertença*, da Profa. Dra. Josildeth Consorte (2000) que, em seu já citado texto, intitulado *Sincretismo ou africanidade? Os sentidos da dupla pertença*, discute o trânsito religioso, sobretudo entre os adeptos do candomblé. Na primeira década de 2000, o termo passou a ser usado por vários pesquisadores, dentre os quais, o Dr. Wilson Caetano.

Recebido em 27/09/2012, revisado em 18/11/2012, aceito para publicação em 20/12/2012.