

UFRRJ
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM
PSICOLOGIA

DISSERTAÇÃO

Influências da Religiosidade diante da Morte

AMANDA AYRES

2017



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

INFLUÊNCIAS DA RELIGIOSIDADE DIANTE DA MORTE

AMANDA AYRES

Sob a Orientação do Professor

Nilton Sousa da Silva

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Seropédica, RJ
Agosto de 2017

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A985 Ayres, Amanda, 1989-
Influências da religiosidade diante da morte /
Amanda Ayres. - 2017.
Ayresi 134 f.

Orientador: Nilton Sousa da Silva.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, 2017.

1. Religiosidade. 2. Morte. 3. Psicologia
analítica. I. da Silva, Nilton Sousa, 1958-, orient.
II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

AMANDA AYRES

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM ____/____/____

Nilton Sousa da Silva. (Prof. Dr.) DEPSI/PPGPSI/UFRRJ
(Orientador)

Volney José Berkenbrock. (Prof. Dr.) DCR/ICH/UFJF

Aloisio Jorge de Jesus Monteiro. (Prof. Dr.) DEC/IE/UFRRJ

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer a Deus, a Grande Força que me move e me impulsiona para continuar trilhando os caminhos da minha vida.

À minha família e ao meu companheiro, pessoas que amo e que me deram todo o suporte para a realização de mais uma etapa da minha formação. Amo-os de todo o coração!

Agradeço à CAPES, pelos recursos que me possibilitaram a conclusão dessa jornada.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva, por ter me possibilitado olhar para a Psicologia Analítica de outra forma. Agradeço pela compreensão, dedicação e acolhimento. Obrigada por este grande encontro!

Aos participantes da pesquisa e a todos aqueles que, de alguma forma, cruzaram meu caminho, me ajudando a construir meu percurso teórico. Para além de suas contribuições a nível acadêmico, agradeço imensamente por ajudar a me tornar o que sou hoje! Obrigada pela aprendizagem e pelo crescimento!

Aos meus amigos, professores do mestrado e demais funcionários da instituição, minha gratidão eterna! Obrigada pelos momentos de acolhimento, atenção e troca!

RESUMO

AYRES, Amanda. **Influências da religiosidade diante da morte**. 2017. 134p. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Departamento de Psicologia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

Este trabalho tem como objetivo compreender influências da religiosidade diante da morte, entrevistando praticantes do Catolicismo, do Candomblé e da etnia indígena Guarani-Mbyá, para montar uma compreensão da temática, utilizando o referencial teórico da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, em conjunto com outras áreas do conhecimento humano, como: tanatologia, história, sociologia, antropologia, biologia, teologia, bem como o conhecimento do respectivo praticante. Para compor a pesquisa, foram entrevistados cinco praticantes/adeptos do Candomblé (Ilê Omiojuarô – Nova Iguaçu, RJ), do Catolicismo (Matriz de São Sebastião, Barra Mansa, RJ) e da religião Guarani-Mbyá (Aldeia Sapukai, Angra dos Reis, RJ), perfazendo o total de quinze participantes. A partir do saber colhido na pesquisa de campo, com a aplicação de uma entrevista semiestruturada e utilizando os recursos do processamento simbólico-arquetípico, observou-se que a influência da religiosidade diante da morte se manifesta de muitas formas, de acordo com cada grupo religioso. Assim, a noção da continuidade da vida, o valor da ancestralidade, a esperança de ir para um lugar melhor, a manutenção da saúde e da identidade, entre outros aspectos, foram influências compreendidas no trabalho. Por ser uma pesquisa que priorizou o contexto e a compreensão de símbolos na coletividade, o trabalho apresenta narrativas sobre as crenças relacionadas à morte na interação e influência indivíduo-grupo, resultando na percepção da vivência da morte dentro dos mitos e ritos de cada religião pesquisada. Desse modo, foram destacadas as influências da religiosidade diante da morte em cada contexto coletivo pesquisado, evidenciando suas particularidades, enquanto prática religiosa, e o potencial arquetípico da morte, enquanto transmutação, transformação e renovação através da continuidade da vida, para além da dimensão física.

Palavras-chave: Religiosidade. Morte. Psicologia analítica

ABSTRACT

AYRES, Amanda. **Influences of Religiosity Before Death**. 2017. 134p. Dissertation (Master in Psychology). Department of Psychology, Federal University Rural of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

This research aims at the influences of religion before death, interviewing practitioners of Catholicism, Candomblé and indigenous Guarani-Mbyá ethnic group, to build a sense of the subject using the theoretical framework of Analytical Psychology by Carl Gustav Jung, with other areas of human knowledge, such as: tanatology, history, sociology, anthropology, biology, theology, and also the knowledge of the respective practitioner. To compose a research, five practitioners / supporters of Candomblé (Ilê Omiojuarô - Nova Iguaçu, RJ), Catholicism (São Sebastião, Barra Mansa, RJ) and Guarani-Mbyá religion (Sapukai Village, Angra dos Reis, RJ), making a total of fifteen participants. From the knowledge collected in the research field, through the application of a semi-structured interview and using the resources of symbolic-archetypal processing, it was noticed that the influence of religiosity before death is manifested in many ways according to each religious group. So, the notion of the continuity of life, the value of ancestry, the hope of going to a better place, the maintenance of health and identity, among other aspects, were influences understood in the project. As a research that prioritized the context and the understanding of symbols in the collective, the project presents narratives about the beliefs related to death in the interaction and individual-group influence, resulting in the perception of the experience of death within the myths and rites of each religion researched. Thus, the influences of religiosity before death in each researched collective context were highlighted, highlighting their particularities as a religious practice, and the archetypal potential of death, as transmutation, transformation and renewal through the continuity of life, beyond the physical dimension.

Keywords: Religiosity. Death. Analytical psychology

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. TANATOLOGIA: CONTRIBUIÇÕES INTERDISCIPLINARES	13
1.1. A Tanatologia como rede de saberes.....	13
1.2. O tabu da morte e a relação com o homem	15
1.3. O Brasil e a morte: aspectos históricos.....	23
2. PSICOLOGIA COMPLEXA, MORTE E RELIGIÃO	28
2.1. A morte e a continuação da vida.....	28
2.2. Mitologia e a morte.....	31
2.3. A dinâmica dos símbolos e a religião.....	34
3. RELIGIÕES E MORTE: DO MITO AO RITO	39
3.1. Religiosidade Guarani-Mbyá.....	39
3.1.1. Da Palavra à sabedoria de Ñamandú.....	39
3.1.2. O ser humano como palavra sonhada.....	43
3.1.3. A morte, seus rituais e a esperança de uma Terra Sem Males.....	45
3.2. Catolicismo.....	48
3.2.1. A criação do mundo e a cosmovisão cristã.....	48
3.2.2. Ser humano: imagem e semelhança de Deus.....	53
3.2.3. Do pecado à Salvação: morte e rituais fúnebres.....	56
3.3. Candomblé.....	62
3.3.1. A cosmovisão na religião dos Orixás.....	62
3.3.2. A “pessoa” e suas dimensões.....	66
3.3.3. O grande “sacrifício” da morte e o Axexê.....	70
4. NARRATIVAS E REFLEXÕES	77
4.1. Pertencimento religioso.....	78
4.2. Crenças sobre a morte.....	82
4.3. Rituais fúnebres.....	87
4.4. A crença na vida após a morte.....	93
4.5. Influências da religiosidade: da vida à morte.....	99
4.6. Síntese da análise simbólico-arquetípica.....	105
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	110
ANEXO A	115
ANEXO B	116

INTRODUÇÃO

Pensar a própria morte ou de outra pessoa estimada, talvez seja a fonte da maior inquietação que o ser humano pode se submeter durante a vida. Todavia, não há como negar o caráter inexorável, misterioso e democrático que o fenômeno morte nos apresenta. Porque, iremos mais cedo ou mais tarde, nos deparar com o fim de uma vida humana e seremos obrigados a olhar de frente um cadáver e, em um lapso temporal, repensar toda a nossa própria caminhada na vida, olhar para trás, para fazer um balanço de como vivemos e, se ainda houver tempo, pensar nas aspirações para o futuro.

O mistério da morte engloba toda uma dimensão mística, espiritual, filosófica e religiosa que nos prepara, de certa forma, para o vazio, para um grande ponto de interrogação que se mostra diante de nós ao encará-la: o quê virá depois? Eis a pergunta responsável pela dimensão obscura e impactante da morte, ou do que resultará dela. E não há em todo mundo acontecimento mais democrático (mesmo quando violento) quanto a morte; que chega do “nada” e para todos, sem olhar a cor, o credo, a idade, o sexo ou qualquer outro critério de inclusão ou exclusão. Enfim, a morte é para todos! E se é para todos, por que não pensar nela?

A cultura ocidental nega a morte e se apoia, para isso, em modos de vida que, cada vez mais, buscam utilizar as tecnologias disponíveis para retardar o envelhecimento, trazer de volta a juventude e prolongar a vida a qualquer custo. Renega-se, assim, a morte que nos acompanha desde o dia que nascemos, pelo menos biologicamente. Fazemos de tudo para nos mantermos afastados dessa sombra, como se isso nunca fosse nos acontecer. Mas como negar aquilo que nos acompanha? Fruto de mentalidades obcecadas pela manutenção da vida, negligenciamos esse tema, que cada vez mais tem se atualizado nas mídias, nas diversas áreas da ciência e no cotidiano do homem, à sombra de vários aparatos tecnológicos.

Refletir sobre a morte é muito mais do que um exercício teleológico, é educar-se e compartilhar com a vida do aqui e agora, e promover o resgate do que houve de melhor e buscar o enfrentamento do fim com mais inteireza, mais participação. Neste contexto, o presente trabalho tem como foco de reflexão a religiosidade como um meio para se pensar na morte, pois a religião se apresenta como um subsídio repleto de símbolos, de mitos e de ritos que englobam as várias dimensões da morte, levando o sujeito religioso a se preparar para esse momento difícil da vida. Assim, ele crê e busca, na relação com a sua religião, maneiras de encarar a morte, seja a do outro ou a própria.

Pensando na relação entre a morte e a religiosidade, o objetivo geral do presente trabalho é investigar e compreender como as práticas religiosas influenciam seus adeptos diante deste fenômeno carregado de significados e sentidos, que é a morte. A escolha do tema contém motivações tanto pessoais quanto da necessidade de pensar e repensar a morte nas dimensões individuais e coletiva, no contexto de cada campo religioso que manifesta a escolha do público alvo da presente pesquisa. Importante salientar que não é intuito da pesquisa confirmar ou validar (se é que tal pretensão seja possível) qualquer tipo de crença ou valor dentro de cada religião escolhida, e sim compreender para descrever o posicionamento psicológico e simbólico do sujeito religioso praticante diante da morte.

A morte enquanto um fenômeno humano se apresenta de maneira diversificada e complexa, mas enquanto conceito apresenta diferentes definições. Tomando como base a premissa de que a morte é uma perda irreversível de características essenciais para que um ser humano continue vivo, o presente trabalho toma o fenômeno da morte como a perda do fluxo de fluídos vitais, caracterizada pela ausência de batimentos cardíacos e respiração, resultando no corpo-cadáver¹.

Para a construção do material sobre o objeto de estudo, além da literatura utilizada na construção de cada capítulo da dissertação, uma pesquisa de campo foi realizada com adeptos do Catolicismo, do Candomblé e da etnia indígena Guarani-Mbyá. As três religiões ou sistemas de crença foram escolhidos pela sua riqueza simbólica e cultural e pela representatividade na configuração da sociedade brasileira. Falar dessas religiões é destacar uma rica contribuição para a formação do povo brasileiro, sem esquecer, é claro, da dimensão histórica e da complexidade do sincretismo; as mudanças que sofreram ao longo dos tempos, possibilitando esse caleidoscópio nas práticas religiosas do povo desse país.

A pesquisa foi realizada em três locais: Ilê Omiojuaro, em Nova Iguaçu; Igreja Matriz de São Sebastião, Barra Mansa e na Aldeia Sapukai, em Angra dos Reis, todos situados no estado do Rio de Janeiro. Os participantes foram selecionados observando dois critérios de pertencimento: batismo/iniciação e participação na religião. Ao todo, foram entrevistadas 15 (quinze) pessoas, entre homens e mulheres, maiores de idade, sendo 5 (cinco) de cada religião estudada. Para a coleta de dados, foi realizada, com todos os participantes, individualmente, uma entrevista semiestruturada (Anexo 1), contendo questões norteadoras sobre a religião

¹ Franklin Santana Santos, no artigo Conceitos de Morte (2009a, p.88-95) apresenta-nos uma ampla discussão sobre as diferentes definições de morte, principalmente no âmbito da ciência médica. O termo “corpo-cadáver” foi empregado considerando a presença do mesmo em alguns trabalhos da área da medicina, enfermagem e psicologia (FARIAS, 1992; ORTEGA, 2005; FORTES, 2012). Foi observado que, em geral, não há distinção do uso da terminologia corpo/cadáver.

praticada, suas crenças e “visão de mundo”, experiências pessoais relacionadas à categoria *morte*, importância da religião diante da mesma, crença em vida após a morte e rituais ligados à morte².

Para fundamentar e descrever o trabalho, o tema da pesquisa foi pensado e desenvolvido seguindo a orientação dos 5 (cinco) capítulos abaixo:

Capítulo 1: Traz contribuições científicas para refletirmos sobre o tema *morte*. Desse modo, história, antropologia, sociologia e biologia desenvolvem compreensões científicas sobre o tema e ajudam a pensar a Tanatologia. Tem como objetivo promover um diálogo entre saberes científicos para contextualizar o leitor acerca de diferentes considerações sobre a morte, e observar transformações que o tema sofreu durante os séculos para, assim, o leitor pensar a importância do tema na atualidade. Neste contexto, tem-se como base para o Capítulo 1 autores como o médico tanatólogo Franklin Santana Santos (2009a, 2009b), com contribuições sobre o campo da tanatologia no Brasil; Philippe Ariès (2012, 2014), historiador francês estudioso da morte e de suas transformações no mundo ocidental; Edgar Morin (1988), filósofo, antropólogo e sociólogo francês, trazendo uma reflexão antropológica sobre a morte e o morrer; Jean-Pierre Bayard (1996), doutor em letras, escritor francês sobre o tema morte; além de Claudia Rodrigues (2005, 2014) e Paulo Quiossa (2009), pesquisadores brasileiros que trazem contribuições sobre a morte no Brasil oitocentista e o bem-morrer católico, respectivamente.

Capítulo 2: Apresenta a Psicologia Complexa do médico psiquiatra e psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), como base para analisar os dados obtidos durante a pesquisa do presente trabalho. A escolha da psicologia complexa se deu pela importância do olhar interdisciplinar da teoria psicológica de Jung para o estudo das humanidades, dialogando com a antropologia, a sociologia, a história, a biologia, o estudo das religiões comparadas, etc..³ Além da importância da psicologia de Jung para a apreensão e compreensão interdisciplinar dos fenômenos, suas ideias formam uma base para ampliação do tema do presente trabalho, porque ampara a discussão sobre conteúdos individuais e coletivos emergentes na literatura estudada e na pesquisa de campo. Norteados pela obra de Jung, dos seus sucessores e de contribuições interdisciplinares, o Capítulo 2 aborda temas como religião, mito, rito e a

² A pesquisa não foi construída tendo como foco o processo de luto. Porém, cabe salientar que a religiosidade/espiritualidade pode vir a ser importante para o enlutado (CARVALHO, 2006, p. 35), podendo tal influência ser citada pelos participantes durante a entrevista.

³ No livro “Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência” (2005), Sonu Shamdasani discorre sobre a Psicologia Complexa, falando de sua formação histórica, enquanto definição da psicologia de Jung, e do desejo do mesmo de fundar uma psicologia geral, que não fosse empregada apenas no consultório para a análise prática. O termo não deve ser confundido ou reduzido à teoria dos complexos de Jung.

importância dos símbolos e da própria visão da psicologia junguiana diante da morte. Como sucessores de Jung, o capítulo conta com as contribuições de autores como Aniela Jaffé (1995a) e Marie-Louise von Franz (1995a, 1995b), ambas colaboradoras de Jung, o mitólogo Joseph Campbell (2002), a psiquiatra e analista junguiana brasileira Maria Zélia de Alvarenga (2006), além, é claro, do próprio Carl Jung.

Capítulo 3: Subdividido em três partes, o capítulo apresenta a cosmovisão, a visão antropológica e crenças sobre a morte e rituais fúnebres de cada religiosidade pesquisada para montar o corpo da dissertação. Assim, um panorama do Catolicismo, do Candomblé e da etnia Guarani-Mbyá é formado a partir da pesquisa bibliográfica tendo como base autores de livros e artigos, bem como fontes oficiais das doutrinas religiosas, para levar o leitor a uma melhor compreensão do que se propõe descrever na dissertação, e relacionar à compreensão com a finalidade do Capítulo 4.

Capítulo 4: Neste capítulo será apresentada uma análise dos dados coletados na pesquisa de campo, na busca do entendimento dos saberes étnicos narrados sobre a relação da religião com a morte. À luz do desenvolvimento da pesquisa com as questões propostas e as respectivas respostas empíricas, a partir do pertencimento ao Catolicismo, ao Candomblé ou à etnia indígena Guarani-Mbyá e, com a fonte teórica acumulada, serão trabalhadas as seguintes categorias: pertencimento religioso; crenças sobre a morte; rituais fúnebres; crenças sobre a vida após a morte, e as influências da religiosidade na morte. A partir do que foi analisado e interpretado nas falas dos participantes em relação às categorias citadas, serão discutidas as seguintes questões: (a) A religiosidade influencia o adepto diante da morte? (b) Se sim, como ocorre essa influência? (c) Como se apresenta o arquétipo da morte nas religiões estudadas? (d) Como as dimensões causais e finalistas se apresentam na pesquisa da temática? (e) Existe uma função reguladora ou compensatória na exposição do símbolo pesquisado?

Capítulo 5: Nas Considerações Finais será feita uma avaliação e descrição dos fatos para apresentar uma compreensão sobre a temática pesquisada: “Influências da religiosidade diante da morte”, e apresentar a síntese dos resultados obtidos com o propósito de investir na reflexão sobre a profunda e singular dimensão da alma brasileira e a sua peculiar riqueza, quando consideramos as religiões estudadas e as suas relações de influência diante da morte.

1 TANATOLOGIA: CONTRIBUIÇÕES INTERDISCIPLINARES

1.1. A Tanatologia como rede de saberes

A relação do homem com a morte é um tema de estudo que vem sendo objeto de muitas ciências ao longo dos anos, seja na Academia ou fora dela. Saberes como o da antropologia, sociologia, psicologia, medicina, história, ciências da religião, entre outros, têm contribuído com os estudos sobre como a espécie humana lida com a morte, sobre suas crenças em relação à vida após morte e, não menos importantes, sobre as mudanças que a forma de se relacionar com a morte e lidar com o luto sofreram durante os séculos (SANTOS, 2009b).

É comum, ao evocarmos o tema da morte, que muitos se neguem a falar dela. Tal atitude tem raízes já em tempos antigos, mas, principalmente com o advento da cultura capitalista em conjunto com uma mentalidade materialista, que cerca o ser humano nos dias de hoje, vemos essa negação da morte se sobressair onde quer que o tema esteja. E é justamente essa visão capitalista, em comunhão com uma filosofia arraigada ao materialismo que Franklin Santana Santos⁴ evoca para justificar um desvio sofrido por nossas consciências, que nos priva de um exame profundo dos valores e condutas que pautam a nossa vida (Ibid., p.13).

Visando esse comportamento diante da morte, e principalmente o uso da interdisciplinaridade em prol de uma “reinscrição” do tema da morte na vida do ser humano, a Tanatologia vem ao encontro deste trabalho, uma vez que preza a educação para a vida na discussão sobre a morte. De acordo com Santos ao citar Kuhn⁵ (Ibid., p.16), há uma necessidade de quebrar paradigmas dentro das ciências que se posicionam como absolutas, porque elas ainda não conseguem nos livrar de uma visão materialista, cientificista e unilateral que temos sobre a vida e, conseqüentemente, sobre a morte.

É preciso, pois, repensar esses valores e visões, instituindo um conceito mais abrangente de Vida em que se leve em conta, baseado no método científico, a dimensão espiritual do ser humano e conseqüentemente da morte. Esse repensar, para construir uma proposta de cura, terá que necessariamente integrar todas as ciências e artes que a humanidade desenvolveu ao longo da história. (Ibid.)

⁴ Doutor em Medicina (USP) e especialista pela Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia. Coordenador e Professor responsável pela Disciplina de Tanatologia da Pós-graduação em Ciências Médicas da FMUSP.

⁵ Thomas Samuel Kuhn foi um físico e filósofo da ciência estadunidense. Seu trabalho incidiu sobre a história da ciência e filosofia da ciência, tornando-se um marco no estudo do processo que leva ao desenvolvimento científico.

A Tanatologia, ciência que estuda a morte com proposta interdisciplinar, tem em sua história uma série de ricas contribuições, como as advindas da Academia Norte Americana (SANTOS, 2009b, p. 20). Santos relata que foi com os trabalhos de Herman Feifel que, em 1959, a morte adentrou a universidade. Com o estudo desse renomado psicólogo norte-americano, no qual reunia em seus livros *The Meaning of Death* (1959) e *New Meaning of Death* (1977) escritos de diversos autores, o tema sobre a morte passou a ter mais visibilidade nas universidades americanas, dentro da psicologia, da antropologia, da sociologia, etc. Já no ano de 1967, houve acontecimentos que o autor considera serem de muita importância para a aproximação do tema da morte com a mídia e a sociedade em si. Na Inglaterra, Cicely Saunders⁶ inaugura um espaço físico para pacientes terminais no St. Christopher's Hospice, capacitando profissionais da área médica. Na Suíça, Elisabeth Kluber-Ross⁷ lança seu best-seller *Sobre a Morte e o Morrer* (Ibid.).

No Brasil, Franklin Santos, dentro das Ciências médicas, vai ao encontro do diálogo com outros saberes e vem utilizando a Tanatologia como forma de educar e dar conta de uma angústia e despreparo para lidar com a morte que assola os alunos de medicina (Ibid., p. 21). O autor defende uma reeducação do médico e um melhor preparo do aluno não só nas questões ligadas à técnica, mas em sua humanidade também. Assim, defende o estudo da morte dentro das profissões ligadas à saúde, tanto na medicina quanto na enfermagem, pois há um “despreparo técnico, educacional e mesmo existencial dos enfermeiros na abordagem de temas ou assuntos relacionados com a morte e o morrer” (Ibid., p. 25).

Dentro da psicologia, temos importantes autores e pesquisadores brasileiros, como a pioneira Prof^a. Dr^a. Wilma Torres, da UFRJ. Além das contribuições bibliográficas, também temos alguns centros de pesquisa e ensino, como o Laboratório dos Estudos e Intervenções Sobre o Luto (LeLu) na PUC-SP, sob a liderança da Prof^a. Dr^a. Maria Helena Franco, o Laboratório de Estudos sobre a Morte (LEM), na USP, coordenado pela Prof^a. Dr^a. Maria Júlia Kóvacs e o Núcleo de Estudos e Pesquisa em Tanatologia e Subjetividade (NEPTS), na UFRJ, liderado atualmente pelo Prof. Rogério Lustosa Bastos (Ibid., p. 27).

O modo de ver a morte e o morrer somente pelo prisma de algumas abordagens e esquecendo teorias, como a do médico psiquiatra e psicólogo suíço Carl G. Jung, constitui um grande obstáculo observado no campo do conhecimento da psicologia. Santos critica as limitações impostas pela psicologia em observar a morte apenas como fato psíquico, sem

⁶ Cicely Saunders (1918-2005), enfermeira, fundadora do movimento Hospice de Cuidados Paliativos.

⁷ Elisabeth Kübler-Ross, M.D. (1926 - 2004), psiquiatra suíça pioneira no tratamento de pacientes em estado terminal. No final da carreira dedicou sua pesquisa à verificação da suposta "vida após a morte", fazendo, com sua equipe, milhares de entrevistas com pessoas que relataram experiências de uma suposta morte.

articular com outras ciências, além de não dar a devida importância aos estudos sobre os fenômenos psíquicos não triviais, tais como, as experiências de quase morte, a mediunidade, entre outros (SANTOS, 2009b, p. 27).

A temática da morte, o culto aos mortos e a ideia da sobrevivência da alma são pilares de muitas religiões, como por exemplo, a teologia cristã, que tem na morte de Jesus e na crença em sua ressurreição um dos pontos principais de sua fé. Segundo Santos, a religião tem como empenho suavizar e dar significado ao morrer, porém o medo de abordar a morte em conjunto com um descompasso entre a ciência e um dogmatismo de fé, faz com que a temática seja muitas vezes deixada de lado dentro, até mesmo, das faculdades de teologia. Além disso, vemos, com relação à existência, “uma laicidade, quando não o niilismo⁸ e o terror nadificante arrebanhar cada vez mais fiéis” (Ibid., p. 31).

O autor também chama a atenção para o trabalho da antropologia e da sociologia que, de acordo com ele, tem como destaque no Brasil os trabalhos do Prof. Dr. José Carlos Rodrigues (Ibid., p. 27). Nos estudos dessas ciências, vemos como o homem, desde os tempos primitivos, desconsidera a morte como um fim absoluto, criando maneiras de lidar com essa “passagem”, seja com os rituais ligados diretamente ao corpo até a construção de sepulturas e monumentos referentes ao morto.

1.2. O tabu da morte e a relação com o homem

Santos (2009b, p. 28) se refere a três grandes estudiosos que se dedicaram a estudar a morte, contribuindo assim para a quebra de tabus dentro das ciências sociais e humanas, são eles: Philippe Ariès, Edgar Morin e Jean-Pierre Bayard. Abordaremos contribuições desses autores para o tema da morte e a relação da espécie humana com a mesma⁹.

Segundo Ariès¹⁰, no período antes da Idade Média e na primeira fase desta, a morte era *domada*, nome que o autor utiliza para fazer referência ao modo que o ser humano lidava com a finitude no mundo Ocidental (ARIÈS, 2012, p. 30). A espécie humana se apropriava de sua morte, sabia que morreria, pois era advertida de alguma forma, por signos naturais ou por

⁸ Ponto de vista que considera que as crenças e os valores tradicionais são infundados e que não há qualquer sentido ou utilidade na existência.

⁹ Alguns autores abordam suas ideias a partir de uma ótica estritamente cristã europeia, como faz, por exemplo, Philippe Ariès. Cabe ressaltar que, no capítulo 3 (Religiões e Morte: do Mito ao Rito) do presente trabalho, será respeitada a mitologia e crença sobre morte de cada religião abordada, partindo do princípio de que cada uma delas foi formada dentro de suas particularidades histórica e cultural, embora reconheçamos a poder da aculturação.

¹⁰ Philippe Ariès (1914-1984), importante historiador e medievalista francês da família e infância. Escreveu vários livros sobre a vida diária comum. Seu mais proeminente trabalho rendeu um brilhante estudo sobre a morte.

convicções íntimas e, assim, procurava tomar as devidas providências para que cada indivíduo tivesse uma morte digna. A cerimônia era organizada e pública, com parentes e vizinhos participativos, ao lado do moribundo, algo que era considerado de grande importância nessa época. De acordo com o autor, a morte era admitida de maneira tranquila, sem o caráter emotivo excessivo observado nos rituais atuais (ARIÈS, 2012, pp. 31-39).

Apesar de a morte ser familiar nesse período da Idade Média, as pessoas não deixavam de dar a devida importância aos cultos que tinham como objetivo impedir que os mortos voltassem para perturbar os vivos. Ariès (Ibid., pp. 42-43) aponta para um medo da proximidade com os mortos que os vivos tinham, procurando mantê-los à distância e enterrando-os nos cemitérios extra-urbanos. Aos poucos, com a importância dada aos mártires da Igreja, iniciou-se o enterro dos mortos nas catedrais.

Contanto que os corpos permanecessem sob a guarda do santo venerado e no recinto sagrado da Igreja, as mudanças que pudessem vir a sofrer já não tinham importância (...). O principal motivo do enterro *ad sanctos* foi assegurar a proteção do mártir, não só ao corpo mortal do defunto, mas também ao seu corpo inteiro, para o dia do despertar e do julgamento. (Ibid., 2014, p. 44)

A partir da segunda fase da Idade Média, por volta dos séculos XI e XII, algumas mudanças profundas e outras mais sutis determinaram o início de um novo olhar sobre a morte. Segundo Ariès, as transformações relacionadas à morte passam principalmente pela noção de destinação e socialização do homem. Tradicionalmente, a concepção de destinação era coletiva e a familiaridade com a morte era uma questão de aceitação da natureza, uma aceitação “ao mesmo tempo ingênua na vida cotidiana e sábia nas especulações astrológicas” (2012, p. 49).

Porém, tais mudanças marcaram a relação do homem com o morrer nesta época. Philippe Ariès aponta que uma das mais profundas foi a supressão do tempo escatológico entre a morte e o juízo final. A partir desse momento, o juízo final, tão esperado pelos cristãos, deslocava-se do Grande Dia para o quarto do moribundo. Ocorrendo, na hora da morte, uma luta cósmica entre forças do bem e do mal, que disputam a posse do moribundo. Deus não aparece mais com atributos de um juiz, mas se apresenta como aquele que observa se o moribundo se comportará bem durante a prova que lhe é imposta, determinando, assim, seu destino (Ibid., pp. 53-55).

Outro aspecto que modificou a mentalidade sobre a morte naquela época foi a relação do homem e sua biografia e, com isso, cada homem revia sua vida inteira no momento da

morte, de uma só vez (ARIÈS, 2012, p. 56). Assim, sua atitude nesse momento daria à sua biografia uma conclusão.

Além da importância da biografia, vemos o reaparecimento das inscrições nas sepulturas que, há quase 800 a 900 anos, estavam desaparecendo e que, a partir do século XII, reaparecem dando um novo sentido aos túmulos de personagens, a maioria famosos e ilustres (Ibid., p. 62). Nesse processo de transformações, também temos o reaparecimento das inscrições, mesmo que curtas, e das efígies, até que, no século XIV, vemos o surgimento da máscara mortuária modelada pelo rosto do defunto. Passa-se do completo anonimato ao realismo do retrato.

No espelho de sua própria morte, cada homem redescobrirá o segredo de sua individualidade. Essa relação, entrevista pela Antiguidade greco-romana – mais especificamente pelo epicurismo – e logo a seguir perdida, nunca deixou depois de impressionar nossa civilização ocidental (...). A morte tornou-se o lugar em que o homem melhor tomou consciência de si mesmo. (Ibid., pp.65-61)

Com a chegada do século XVIII, o homem ocidental dará à morte um sentido totalmente novo, pois deixará de se dedicar a sua morte para se preocupar com a morte do outro. Carregada de um sentido erótico desde meados do século XVI, a morte começou a ser considerada uma transgressão, retirando o homem de sua vida cotidiana, de sua sociedade racional, de seu trabalho, lançando-o para um mundo violento, cruel e irracional. Considerada ainda um evento familiar, convinha pensar nela mais particularmente, pois se tornara um acontecimento de grandes consequências (Ibid., pp. 66-67).

Por conta do surgimento de uma intolerância devido à separação provocada pela morte, a expressão da dor e o desespero aparecem não apenas no leito de morte, diante dos moribundos agonizantes, ou das lembranças dos que morreram. A simples ideia de morte comove o homem e, segundo Ariès (Ibid., p.70), isso pode ser explicado pela via da religião, especificamente da emotividade do catolicismo romântico, do pietismo e do metodismo protestante.

“Um único ser vós falta e tudo fica despovoado.” O sentimento do outro tomou, então, uma primazia nova. A história literária reconheceu, há muito tempo, esse caráter do romantismo, e dele fez uma banalidade. Hoje, tende-se antes a considerar esse romantismo uma moda estética e burguesa, sem profundidade. Sabemos, agora, que constitui grande fato da vida real, da vida cotidiana, uma grande transformação do homem na sociedade. (Ibid., 2014, p. 633)

O relacionamento entre a família e o moribundo também foi atingido por mudanças consideráveis nesse período. Segundo Ariès, até o século XVIII, a morte era uma particularidade de quem morria, a quem ameaçava e somente a este. Porém, com a mudança no conteúdo dos testamentos, vemos uma laicização desse documento. Antes, seu conteúdo dizia respeito à escolha da sepultura, às instituições das missas, aos serviços religiosos e às esmolas, mas agora se torna objeto de um ato jurídico, visando a distribuição de fortunas (ARIÈS, 2012, p.71).

Philippe Ariès também salienta mudanças ocorridas na assistência, desde a constatação da morte até o exagero do luto e do culto aos túmulos. O autor defende que no fim da Idade Média, o luto tinha dupla finalidade, induzir os familiares do morto a manifestarem uma dor incomum, por certo período de tempo e defender esses que sobreviviam de um excesso de dor, pois os lançava de volta para uma vida social, com as visitas dos parentes, amigos e vizinhos, nas quais o sofrimento podia ser libertado não ultrapassando os limites fixados pela conveniência (Ibid., pp. 72-73).

Esse exagero do luto no século XIX tem um significado: os sobreviventes aceitam com mais dificuldade a morte do outro do que o faziam anteriormente. A morte temida não é mais a própria morte, mas a do outro. Esse sentimento é a origem do culto moderno dos túmulos e dos cemitérios (...). Trata-se de um fenômeno de caráter religioso, próprio da época contemporânea. (Ibid., p.74)

Através das mudanças discutidas acima, a morte adquire um novo sentido e, da morte domada, passamos ao que o autor chama de morte *interdita*. Interdita, pois agora ganha uma roupagem vergonhosa, apagando-se e quase desaparecendo, em comparação com a época anterior. O desejo de poupar o enfermo de sua morte teve suas raízes na confiança que o moribundo adquiriu em sua família e na intolerância com a morte do outro, e foi sendo substituído por uma preocupação de poupar não somente aquele que morre, mas a sociedade das perturbações e emoções fortes, sentimentos insuportáveis causados pela presença da morte, que ameaça a vida feliz daquele que vive (Ibid., pp. 84-85).

A morte agora ocorre em etapas, não sabendo mais se dá pela perda da consciência ou pelo cessar da respiração, além de ser removida do ambiente familiar e relegada ao hospital, sendo o médico e a equipe médica os “donos da morte” (Ibid., p. 86). Essa mentalidade nova em relação à morte leva a uma comoção particular, escondida e tem influência nos próprios funerais, onde as condolências são suprimidas e as manifestações de luto condenadas.

É bem evidente que a supressão do luto não se deve à frivolidade dos sobreviventes, mas a um constrangimento impiedoso da sociedade; essa se recusa a participar da emoção da morte do enlutado: uma maneira de recusar, de fato, a presença da morte, mesmo que se admita, em princípio, sua realidade. (ARIÈS, 2014, p. 782)

Contribuindo também para as reflexões sobre a morte, Edgar Morin¹¹, em sua obra *O Homem e a Morte* (1988), discorre sobre uma série de características que envolvem a morte, desde a importância dos rituais, os sentimentos deflagrados pela morte, a crença na imortalidade, entre outros, que serão importantes para a construção desse trabalho, uma vez que embasa a discussão, tendo como pano de fundo a sociologia e antropologia.

Ao analisar a morte em civilizações antigas, Morin afirma que os ritos e práticas funerárias estão presentes em todas as sociedades, principalmente nas arcaicas que, segundo ele, não abandonam seus mortos sem observar a importância dos rituais. Porém, o autor chama a atenção sobre a importância do pós-morte ou do sentido de sobrevivência e renascimento que as crenças, os rituais, têm dentro dessas sociedades. Assim, a morte vem a ser uma espécie de “vida” após a morte, que busca prolongar de alguma forma a vida individual daquele que morreu. Podemos dizer que há na morte um caráter de duplicidade (MORIN, 1988, p. 25).

Assim, a mesma consciência nega e reconhece a morte: nega-a como aniquilamento, reconhece-a como acontecimento. É certo que parece germinar já uma contradição no interior destes dados primeiros da consciência. Mas essa contradição não nos teria por agora detido se, entre a descoberta da morte e a crença na imortalidade, no seio dessa indivisão de origem não houvesse, não menos originariamente, uma zona de mal-estar e de horror. (Ibid., p. 26)

Introduzindo a ideia do horror da morte, Morin aponta para outro duplo caráter do rito funerário, especificamente o funeral, pois constitui um conjunto de práticas que consagra e marca a passagem do estado do morto, mas, ao mesmo tempo, institucionaliza um complexo de emoções, refletindo as profundas perturbações que a morte causa nos que estão vivos (Ibid., p.26). Desse modo, aquilo que se expressa durante os rituais funerários, enquanto emoção, pode vir a transbordar ou ignorar as reais emoções dos vivos, ou ainda dar um sentido desviado. Segundo Morin, essas expressões ou “ostentação da dor, própria de certos funerais, destina-se a provar ao morto a aflição dos vivos, a fim de garantir a benevolência do defunto” (Ibid., p.27).

¹¹ Edgar Morin, pseudônimo de Edgar Nahoum (1921), é um antropólogo, sociólogo e filósofo francês.

Em relação ao luto, o autor relata que é um dos sentimentos mais violentos, pois prolonga, para além do funeral, certos sentimentos. Afirma assim, que tal sentimento é regido pelo horror à decomposição do cadáver que, por sua vez, rege todas as conhecidas práticas que o homem recorre para acelerar a decomposição do mesmo, tais como a cremação, o endocanibalismo, o embalsamamento, o transporte para outros locais, etc. Tornando-se um tabu, a putrefação e a decomposição do cadáver determinam, segundo Morin, o tratamento fúnebre que terá o mesmo. Além da perturbação do luto, observamos também a mudança de hábitos dos familiares, que se vestem de maneira distintiva ou escondem-se de maneira a simbolizar quase uma quarentena. Tudo isso causado, de acordo com o autor, pelo tabu da impureza do cadáver, que afeta os parentes (MORIN, 1988, p. 28).

Outro ponto que Morin destaca em sua obra é o que ele chama de economia da morte, que manifesta um sistema de angústias e obsessões que, se instalando no coração da vida, pode fazer com que esta gire em torno dessas práticas. Morin cita exemplos de algumas culturas, como os chineses e os Kiboris, de Madagascar, que passam a vida planejando e construindo os túmulos de seus mortos, além de utilizarem toda a sua economia para o funeral, muitas vezes arruinando a própria economia da família. Para o autor, tais práticas demonstram como a morte assola a alma humana e, ao mesmo tempo, salienta para a permanência, enquanto dado histórico, de túmulos e templos erguidos há milênios.

Essas verrugas monstruosas que proliferam sobre a vida humana, essa escravatura que acaba por viver os dias de sua morte e essa formidável solidificação patológica demonstram claramente os estragos provocados pela presença cancerosa da morte. (Ibid., p. 29)

As perturbações que dilaceram a alma humana com a morte são entendidas por Edgar Morin como o horror da morte, que possui duplo aspecto: silencioso e o ruidoso. O aspecto silencioso é aquele que corrói a consciência, secreto, invisível, que aparece como que envergonhado no coração da vida quotidiana. Já o aspecto ruidoso é aquele que explode nos funerais, “trovejar alto nos púlpitos, clama nos poemas” (Ibid., p. 31).

O horror da morte engloba três realidades que aparentam ser heterogêneas como, a obsessão da morte, a dor do funeral e o terror da decomposição do cadáver. Mas, segundo Morin (Ibid.), essas três realidades se apoiam em algo em comum, que é a perda da individualidade. Assim, quanto mais reconhecida e presente tiver sido a individualidade do morto, quanto mais íntimo, chegado e amado ou respeitado, mais violenta é a dor por conta de sua partida.

Para Morin, o que rege as perturbações provocadas pela morte é o complexo da perda da individualidade. Tais perturbações, chamadas por ele de traumatismo da morte, compõem o triplo dado antropológico da morte, juntamente com a consciência da morte e a crença na imortalidade. O traumatismo da morte constitui a distância entre a consciência da morte e a aspiração à imortalidade, mostrando assim, uma contradição já sentida no âmbito mais profundo da humanidade arcaica, expressada pelo autor na seguinte pergunta: “o homem conheceria essa perturbadora emoção se aderisse plenamente à sua imortalidade?” (MORIN, 1988, p. 33).

Inegavelmente, para além de respostas e possíveis afirmações sobre essa contradição, a relação entre o traumatismo da morte, a consciência da mesma e a perda da individualidade fica evidente para o autor.

Simultaneamente, podemos compreender que este traumatismo e este realismo são indissolavelmente função um do outro: quanto mais o homem descobre a perda da individualidade por detrás da realidade putrescente de uma carcaça, tanto mais fica “traumatizado”; e quanto mais ele é afetado pela morte, tanto mais descobre que ela é a perda irreparável da individualidade. (Ibid., p. 33)

Em relação à imortalidade, defende ser esta uma afirmação da individualidade perante a morte, baseada no reconhecimento da realidade biológica do indivíduo, sendo um ato de lucidez perante a morte. Para Edgar Morin, “o caráter categórico, universal, da afirmação da imortalidade é da mesma craveira do caráter categórico, universal, da afirmação da individualidade.” (Ibid., p. 34).

A afirmação da individualidade rege de forma global e dialética o triplo dado antropológico da morte (consciência da morte, traumatismo e crença na imortalidade). De forma global, pois os três elementos encontram-se absolutamente associados na consciência arcaica (Ibid.). É dialética, pelo caráter relacional que se apresenta nesse triplo dado antropológico:

(...) porque a consciência da morte evoca o traumatismo da morte, que evoca a imortalidade; porque o traumatismo da morte torna mais real a consciência da morte e mais real o apelo à imortalidade; porque a força da aspiração à imortalidade é função da consciência da morte e do traumatismo da morte. (Ibid., p.34)

Em relação aos ritos e sua importância quando falamos em morte, Jean-Pierre Bayard (1996)¹² traz em sua obra, *O Sentido Oculto dos Ritos Mortuários*, uma série de estudos

¹² Jean-Pierre Bayard (1920-2008), doutor em letras, engenheiro e escritor francês.

realizados com base na história, antropologia, arqueologia, psicologia, entre outras ciências. O homem é o único animal que promove rituais e enterra seus mortos e, surgidos há cerca de 10.000 anos, os primeiros cemitérios vem provar que, independente de sua classe social, algum rito será realizado, buscando cuidar da vida futura do morto e honrar sua existência (em caso de classes sociais mais altas) através das oferendas depositadas em suas sepulturas, como flores e alimentos (BAYARD, 1996, p. 43).

No prefácio da obra de Jean-Pierre Bayard, uma colaboração do Prof. Louis-Vincent Thomas apresenta a função do rito e suas influências, que aparecem como conhecimentos fundamentais para apreciação do restante do livro. Thomas salienta que os ritos funerários, principalmente os de retenção do morto, buscam atenuar o traumatismo da perda, poupando os familiares, e retardar a separação. Ao mesmo tempo, ele explica que tais rituais, sendo na verdade a preliminar dos funerais, têm como finalidade “consagrar a separação do morto e dos vivos e assegurar na inclusão daquele num estatuto *post mortem*” (Ibid., p.14).

Introduzindo o que será discutido no Capítulo 2 do presente trabalho, Thomas relata que, através do simbolismo desses ritos, a morte adquire uma nova roupagem, transfigurando-se em evento benéfico, onde a vida recomeça reforçada e renovada. Assim, aponta três níveis ou maneiras em que os ritos levam tranquilidade para os que sobrevivem. No nível do resgate simbólico, aponta que através da expiação da culpa para com o morto, os sobreviventes fazem tudo o que deve ser feito para a partida do mesmo, assumindo a dor da perda, conservando suas recordações e não economizando na despedida. No nível da função comunal, Thomas exalta o aspecto de reordenação do rito, uma vez que em muitas culturas o rito fúnebre tem a função de reorganizar a sociedade e dar continuidade e coesão para a existência dos participantes. Outro nível ou maneira de os ritos funerários reestabelecerem a vida dos que permanecem vivos é através da esperança que, independentemente da crença metafísica, implica uma promessa de sobrevivência (Ibid.).

Jean-Pierre Bayard salienta que o medo da morte sempre foi algo presente no ser humano e, por mais que tenhamos fé em algo posterior, por exemplo, na sobrevivência da alma, essa atitude defensiva não se modifica, tornando a morte ainda menos entendida em nossa civilização. Assim, ignoramos essa mudança de estado e, apegados ao que somos, temos dificuldade de deixar para trás o que conquistamos, vivenciando uma verdadeira ruptura.

Romper com nossos entraves assume sentido negativo, a morte leva a ruptura total, portanto maléfica. É somente por meio de raciocínio espiritual que conseguimos desapegar-nos do que nos liga ao mundo e tomarmos consciência de que não há ruptura, mas transmutação. (Ibid., p.44)

Tal transmutação do homem se processa de modo simples e, sendo a sua morte mística ou iniciática, certas provações parecem ser atenuadas com o rito. Comparando a transmutação com uma fase da alquimia, Bayard (1996, p. 45) diz que o metal para se regenerar deve passar pelo fogo, desse modo, defende a necessidade de um maior entendimento sobre a morte, para que nos preparemos para ela, aceitando a lei da natureza. Nesse ponto, Bayard deixa-nos um importante questionamento, que também se faz presente em nossa pesquisa: “a linguagem religiosa ou iniciática é capaz de nos dar serenidade?”. E ele completa a parte introdutória de sua obra com a seguinte reflexão:

Devemos ultrapassar a angústia, a amargura, que é sem esperança, e procurar evoluir até o extremo declínio de nossas forças físicas, a fim de vivermos com serenidade e em total harmonia. A ideia de sofrimento – de tristeza de morte – deveria então ser rejeitada e superada pela visão de outra existência. Somos apenas um momento da vida eterna. (BAYARD, 1996, p.45)

1.3. O Brasil e a morte: aspectos históricos

Para além do entendimento das mudanças e transformações dos sentidos da morte e do morrer no mundo ocidental, torna-se necessário conhecer como o povo brasileiro lidou com essa temática em sua história. Para isso, utilizaremos obras de pesquisadores brasileiros que, cada qual com seu objetivo e campo de atuação, trazem contribuições para a discussão desse estudo posteriormente. Destacaremos aqui, o processo de secularização da morte e do morrer no Brasil, especificamente no Rio de Janeiro, nos séculos XVIII e XIX, segundo Cláudia Rodrigues¹³ (2005 e 2014).

Assim como os estudos de Ariès sobre a morte, as pesquisas no Brasil sobre o mesmo tema, em uma visão histórica, vão ao encontro de uma ampla influência Católica, pois durante o Padroado Régio, a Igreja deteve poderes e jurisdição sobre costumes e instituições ligados ao morrer, a partir de um comum acordo entre Estado e a instituição Católica, não permitindo que ninguém ficasse excluído das regras eclesiais (RODRIGUES, 2014, p.282; QUIOSSA, 2009, p.128). Do testamento às obrigações pós-morte, o catolicismo esteve como um pano de fundo durante sua ingerência sobre a sociedade, atuando como aparelho do Estado, seja na Colônia ou no Império. Tais relações promoveram uma recepção da população aos

¹³ Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense e autora de obras sobre o assunto destacado. Para maior aprofundamento sobre o tema consultar sua obra intitulada “Nas Fronteiras do Além: A secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)”. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ensinamentos católicos, influenciando os costumes sobre o viver e o morrer (RODRIGUES, 2014, p.282).

De acordo com Rodrigues, no Rio de Janeiro, a preocupação com os sacramentos e os rituais fúnebres, que a população expressava nos séculos XVIII e parte do século XIX, demonstrava um alto índice de cumprimento das determinações eclesiásticas, levando à clericalização da morte. Tal fato pode ser explicado como uma forma de a Igreja convencer seus fiéis das conseqüências, após a morte, de suas ações durante a vida, vendo na proximidade da morte um evento propício para isso. Assim, a instituição fazia uso do medo, demonstrando aos fiéis que a morte caracterizava um momento para se aproximar da possibilidade da salvação ou irem para o Inferno (RODRIGUES, 2014, p.268). Nesse âmbito, o testamento passa a ser visto como uma prestação de contas da vida do moribundo, evidenciando as práticas católicas do momento histórico:

Embora também tenha sido utilizado para a transmissão da herança, esse objetivo parecia não ser tão relevante quanto o da salvação, uma vez que até meados do século XIX parte significativa do texto era utilizada para exteriorizar o sentimento religioso e a fé em Deus que se dizia ter, a obediência aos preceitos do catolicismo e a crença em seus dogmas, explicitados no testamento pela profissão de fé; o dos pedidos de intercessão de santos, anjos, da Virgem e do Cristo por suas almas; o da organização do funeral de acordo com os rituais católicos; o do pedido para que fossem realizados sufrágios por sua alma e a de outrem; o da instituição de legados pios; o da doação de esmolas a pobres; o da demonstração do arrependimento pelas 'faltas' e pecados que se acreditavam ter cometidos em vida; o do saldo das dívidas. (Ibid., p. 268)

Os sacramentos também tiveram seu papel fundamental no costume e percepção da morte no período supracitado e, por mais que não houvesse uma observação dos demais ritos sacramentais pela população, a hora do passamento era tida como o momento para acertar as contas com Deus, redigindo o testamento e aceitando os sacramentos, para que não houvesse impedimento à salvação da alma (Ibid., p.269). A ideia da salvação era fundamental para alimentar o temor do testador, que não tinha medo da morte em si, mas do que seria feito de sua alma caso houvesse alguma falta de sua parte para com Deus.

Rodrigues destaca que tais costumes foram herdados do catolicismo desde a antiguidade, não só pelo Brasil, mas por outros países ocidentais (Ibid.). O controle que a Igreja exerceu perante a temática da morte pode ser explicado por dois fatores que a autora destaca, sendo o primeiro a substituição na gerência da morte, predominantemente familiar e doméstica, pela gerência do clero e da comunidade eclesial, vinda com a oficialização do cristianismo, já no século IV. Outro ponto importante foi a elaboração da liturgia dos mortos

durante a Idade Média, contribuindo para que o clero se tornasse “interlocutor privilegiado entre os vivos e os mortos, por meio da realização de orações e missas em intervenção das almas” (Ibid., p.270).

Mais uma vez destacamos o medo da morte, apreendida pela população, através da pedagogia do medo pela qual a Igreja utilizava a morte, o julgamento divino e a possibilidade de condenação eterna como elementos de pressão sobre os fieis (DELUMEAU, 1983 *apud*, RODRIGUES, 2014). Dentro dessas ideias alimentadas pela pedagogia do medo, estava a noção de Purgatório que, a partir dos séculos XII e XIII, daria forma a várias práticas e representações diante da morte, sendo compreendida como um além intermediário entre Paraíso e Inferno, um “terceiro lugar”, onde certas pessoas que partissem passariam por uma provação, com o intuito de expiar seus pecados veniais (RODRIGUES, 2014, p.270).

Segundo Jacques Le Goff (1981, pp.253 e 346-47), esse sistema do Purgatório teve dois desdobramentos importantes. Um deles foi intensificar os laços de solidariedade entre os vivos e os mortos sob o intermédio do clero e das orações. O outro foi dar uma renovada importância ao período que precedia a morte, intensificando o medo dos ‘últimos instantes’, tanto pelo receio de que não houvesse tempo para uma preparação para o trespasse, por meio da penitência, como pelo caráter doloroso das penas que a alma sofreria no Purgatório. (Ibid., p.271)

Anteriormente destacado por Ariès, a mudança na concepção escatológica teve significativa importância na formação da representação da morte pela população. Os fiéis passaram a se preocupar com o julgamento particular e não mais com a ideia de Juízo Final coletivo (Ibid.). Porém, apesar dessa pedagogia do medo, a Igreja ainda oferecia aos devotos a esperança e a segurança, transformando a angústia e a insegurança em “medos religiosos”, oferecendo a imagem de um Deus misericordioso, a quem fosse possível confessar-se e arrepender-se, se preparando com antecedência para a morte. Tem-se aqui o advento de Maria e outros santos, como intercessores pelo bom passamento e pela misericórdia da alma do indivíduo no além-túmulo (Ibid., p.272).

Rodrigues (Ibid.) destaca o manual escrito pelo jesuíta Estevam de Castro, “Breve aparelho e modo fácil para ensinar o bem morrer a um cristão”, o qual teve onze edições de muito sucesso, ensinando o bem morrer segundo o padrão do catolicismo (p.273). O bem morrer caracterizava-se, segundo Quiossa¹⁴, por um conjunto de práticas que iam desde a redação do testamento, a observação dos sacramentos e compromissos com a crença católica, a devoção e prestação de culto a santos auxiliares no bom passamento, o cumprimento de suas

¹⁴ Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (MG).

obrigações em vida, demonstrando que o bem viver influenciará diretamente a boa morte do indivíduo (QUIOSSA, 2009, p.94). Indo ao encontro desse conjunto de práticas, o manual do jesuíta Estevam foi uma forma de catequização para a morte, ditando os preceitos para um bom passamento.

Nesse texto, o jesuíta procurava ensinar aos sacerdotes ou leigo que fosse acompanhar o moribundo (nem sempre o clero) os passos que se deveria seguir na iminência da morte, especificamente em situação de doença; consolar o moribundo, exortar a busca dos últimos sacramentos (penitência, eucaristia e extrema-unção), estimular a redação do testamento e ensinar como fazê-lo etc. (RODRIGUES, 2014, p. 273)

Um ponto importante do manual era o uso da doença como forma de aparelhamento para uma boa morte, associando os campos da medicina e da religião. Segundo Rodrigues (Ibid.), o momento da doença era enaltecido como a ocasião privilegiada para se testar a alma, relacionando a noção de doença do corpo com a de pecado e, conseqüentemente, criando uma ponte entre as orações e rituais que a Igreja ensinava e a recuperação da saúde dos enfermos (p.278).

De acordo com Rodrigues (Ibid., p.283), a partir do século XIX, mudanças começaram a serem notadas, especialmente na cidade do Rio de Janeiro e, com a laicização da sociedade brasileira, tais mudanças ocorreram denotando um anticlericalismo. Uma dessas transformações foi o advento da política médico-higienista, disseminando as políticas preventivas para controlar as enfermidades e dar à população condições para uma maior expectativa de vida. Assim, a proximidade dos mortos com os vivos foi eliminada, ocorrendo a transferência dos sepultamentos para longe dos templos.

Essas políticas de salubridade foram um importante fator na transição de costumes e mentalidades da população em relação à morte, e têm forte impacto na medicalização da morte, que observamos como fator preponderante na alienação do indivíduo perante sua própria morte:

Progressivamente, contudo, os médicos foram se apropriando do terreno até então hegemônico pelo clero e sua pedagogia do bem morrer, a ponto de a declaração passada pelo pároco ser substituída pelo atestado médico como documento indispensável para autorização do sepultamento nas necrópoles. (Ibid., p.283)

A secularização da morte foi sentida, principalmente, no recuo da pedagogia do bem morrer que, a partir do medo e da ameaça da condenação eterna, convencia os fiéis católicos, amedrontados em seu leito de morte, da escatologia e da importância do cumprimento de seus

ensinamentos. Uma série de mudanças práticas foi observada por Rodrigues, em sua pesquisa com os registros testamentários, e, segundo a autora, houve o desaparecimento de cláusulas piedosas e escatológicas na redação dos testamentos, nas mudanças nos rituais funerários, na tomada de decisões, e uma maior intermediação da família na gestão do morrer e nas disseminações de práticas necrológicas por leigos, que concebiam a morte muito mais próxima a uma realidade biológica e material (RODRIGUES, 2014, p.291).

Com o aumento da expectativa de vida e da segurança que o avanço da medicina e do saber médico fornecia, em conjunto com a laicização da sociedade brasileira, um novo panorama foi traçado perante a gestão da vida do indivíduo. Segundo Rodrigues: “intensificaram-se as preocupações em relação à sua vida e ao viver ao contrário da atitude anterior – ensinada pela Igreja de que devia se preocupar com a morte e com o morrer” (Ibid., p.296). Agora, o indivíduo temia a perda da vida e não mais pela perda da alma durante o momento do Julgamento, apesar de os sacramentos não deixarem de ser buscados na iminência da morte, e nem a crença na vida após a morte desaparecer. De acordo com Rodrigues o que desapareceu foi a predominante gestão da Igreja Católica sobre a morte e o atemorizante sentimento de culpa (Ibid., p.297).

Uma série de práticas ainda permanece como resistência a esse período de anticlericalização da morte, como as orações para as almas e encomendações das mesmas, entre outros aspectos que serão detalhados em capítulos posteriores. Especialmente no fim da década de 1860, profundas mudanças marcaram os costumes e representações sobre a morte, que há muito tempo foi elemento fundamental de cristianização e de afirmação da doutrina católica em todas as sociedades em que a Igreja se associou ao Estado (Ibid., p.298).

2 PSICOLOGIA COMPLEXA, MORTE E RELIGIÃO

2.1. A morte e a continuação da vida

Como discutido no capítulo anterior, várias são as teorias que trazem contribuições para pensar a morte e o morrer, advindas de variadas ciências, cada uma com seu saber particular. Neste capítulo teremos como base o que Jung denominou de “Psicologia Complexa”, onde o referencial da Psicologia Analítica ganha um novo campo de atuação, diferente de sua aplicação estritamente clínica. Shamdasani (2005) afirma que um dos maiores desejos de Carl Jung era que suas ideias ultrapassassem as paredes do consultório e, em conjunto com outras ciências, fossem empregadas para a análise das complexidades que envolvem a psique humana, em detrimento de fenômenos puramente analíticos¹⁵. Desse modo, utilizaremos o pensamento junguiano e contribuições de outros pensadores para falar desse dado complexo, que é a morte, para a psique humana.

Cabe aqui salientar que Jung não trata da morte como algo trágico, o que é sentido, principalmente, nos casos de morte prematura, como em doenças ou acidentes. Segundo Jung, essa morte pode, sim, se apresentar antes do período, como um ponto final colocado na vida do homem, permanecendo apenas recordações e efeitos posteriores nos outros (JUNG, 2012, p.361). Porém, dentro de sua obra, iremos encontrá-la como algo natural, como o fim de um processo e essa morte natural, que ele concebe como um fato, tendo em suas concepções pessoais e análises de pacientes a base para as suas discussões (JAFFÉ, 1995, p.14).

Na perspectiva junguiana, a morte está relacionada a constructos muito mais complexos do que o simples findar da vida. Jung afirma que questões sobre o sentido e o valor da vida são descortinadas perante a morte, trazendo a dor e a sensação angustiante desse abandono do corpo que antes gozava de vivacidade (JUNG, 2012, p.361). Assim, nos deparamos, muitas vezes, com questionamentos sobre os “porquês” de se existir, de passar por determinadas situações e, não menos importante, para onde iremos após a morte.

Uma ideia apresentada por Jung em seu texto *A Alma e a Morte* (2012) torna-se filosófica e clinicamente importante. Segundo ele, quanto mais medo da vida se tem durante os anos de juventude e vida adulta, mais medo da aproximação da morte se terá (p.362).

A vida natural é o solo em que se nutre a alma. Quem não consegue acompanhar essa vida, permanecem enrijecido e parado em pleno ar. É por isto que muitas

¹⁵ Para mais informações, consultar a sessão “Psicologia Complexa”, da obra de Shamdasani referenciada.

peças se petrificam na idade madura, olham para trás e se agarram ao passado, com um medo secreto da morte no coração. (JUNG, 2012, p.363.)

Defendendo uma atitude positiva diante da morte, no sentido de sua aceitação, Jung ressalta que “aquele que se dispõe a morrer conserva a vitalidade porque na hora secreta do meio dia da vida se inverte a parábola e nasce a morte” (2012, p. 364). Aqui, ele compara a vida com um gráfico, onde a energia aparece como uma curva que declina nos últimos anos de vida do indivíduo e, novamente, ratifica a aceitação da morte como algo necessário. Segundo ele, a dificuldade de se enfrentar a morte está do desprendimento do corpo:

O difícil é apenas isto: desprender-se do corpo, ficar nu e vazio do mundo e do livre-arbítrio. Quando se consegue abrir mão do furioso desejo de viver, quando se tem a impressão de cair numa neblina insondável, é então que começa a verdadeira vida, implicando tudo aquilo que viemos fazer e que nunca alcançamos. É algo indescritível, de tão grande. (Ibid., 2003, p. 443.)

Um aspecto da teoria de Jung aparece como ponto chave para entender a morte dentro da abordagem: seu caráter finalista¹⁶. Para ele, a vida caracteriza-se como um processo energético, irreversível e orientado para um objetivo, sendo este último, o repouso (JUNG, 2012, p.362). Como todo processo energético, a vida irá ter seu término, quer se queira ou não, mas, nem por isso, seus últimos anos, vivenciados durante a velhice, devem ser desconsiderados. Segundo Jaffé, a velhice e o fim da vida podem ter significados particulares, trazendo vivências belas e valiosas, conduzindo o indivíduo à plenitude do ser. Desse modo, dentro do processo de individuação¹⁷, a morte aparece como uma “aliada” no processo de rever a si mesmo e colocar-se em confronto com o que foi vivido ou não (JAFFÉ, 1995, p.16-17).

Sobre a aproximação da morte como evento psíquico, Jung salienta que a alma não é indiferente ao morrer do indivíduo e que a psique inconsciente a ignora como sendo apenas um fim, podendo, muitas vezes, demonstrar a continuidade da vida através de sonhos (JUNG, 2012, p.369; VON FRANZ, 1995a, p. 79). Uma das funções dos sonhos é produzir o material que irá reconstituir o equilíbrio da psique, no que Jung se refere como função compensatória ou complementar (2005, p.49) e que aparece também com motivos que indicam tanto o fim da vida corporal como a possível continuidade da vida psíquica.

¹⁶ Teleológico, direcionado a um objetivo.

¹⁷ “Realizar-se a si mesmo” (JUNG, 2012, p.176)

A análise de pessoas idosas revela uma grande abundância de símbolos oníricos, cuja função é prepará-las psicicamente para a morte iminente. Como Jung enfatizou a psique inconsciente não presta muita atenção ao término abrupto da vida do corpo e se comporta como se a vida psíquica do indivíduo, isto é, o processo de individuação, simplesmente continuasse. No entanto, há sonhos que indicam simbolicamente o fim da vida corporal e a continuação explícita da vida psíquica após a morte. O inconsciente obviamente "acredita" nessa possibilidade. (VON FRANZ, 1995b, p.11)

Por ser orientado pela consciência, o ser humano é limitado pelo espaço e tempo, e essa limitação influencia diretamente na crença da possibilidade de vida após a morte. Para Jung, a relação espaço e tempo com a consciência é tão avassaladora que “qualquer desvio desta verdade fundamental é um acontecimento da mais alta significação teórica, pois provaria que a limitação no tempo e no espaço é uma determinação que pode ser anulada.” (JUNG, 2012, p.370). Para o inconsciente não há limitações espacial e temporal, sendo possível a quebra de paradigmas da consciência como a limitação que esta impõe.

Limitado por sua estrutura inata, que contribui para condicionar o modo de pensar e conceber as coisas, o ser humano tem dificuldades de imaginar uma existência após a morte, mesmo dos que já se foram. Segundo Von Franz, a total identificação com o corpo pode vir a ser um dos motivos que leva o ser humano a ter dificuldade em imaginar sua vida pós-morte e este senso de identidade corpórea tem longa tradição histórica, constituindo um problema para o homem (VON FRANZ, 1995b, p.19).

Jung sempre se expressou com cautela sobre a possibilidade de vida após a morte, declarando, em suas memórias, que o que temos é apenas a probabilidade que algo se conserve além da morte física. Aqui, novamente, pode-se trazer à reflexão as formas de existência transespacial e transtemporal, cabíveis ao inconsciente que, de acordo com Jung, pertencem àquilo que o homem simbolicamente trata como “eternidade” (JUNG E JAFFÉ, 2012, pp.372, 384)

A vida após a morte é uma reflexão importante para a existência do ser humano, até mesmo como forma de manter certos comportamentos e uma tranquilidade diante da possibilidade da morte (Ibid., p.359). Para além de mero senso comportamental, a ideia da vida após a morte advém de uma força arquetípica, de um arquétipo¹⁸ de renovação e transformação de energia de um estado para outro.

¹⁸ Representações coletivas, padrões de conteúdos psíquicos do inconsciente coletivo, que se manifestam na consciência individual através de imagens arquetípicas. Para aprofunda-se ver: JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes, 2000.

O homem deve provar que fez o possível para formar uma concepção ou uma imagem da vida após a morte – ainda que seus esforços sejam confissão de impotência. Quem não o fez sofreu uma perda. Porque a instância interrogativa que fala nele é uma herança muito antiga da humanidade, um arquétipo, rico de uma vida secreta que desejaria juntar-se à nossa vida para perfazê-la. (Ibid., p.360).

Jung salienta que a ideia da vida após a morte e todas as imagens que surgem dessa crença serão semelhantes à grandiosidade da divindade e da natureza que conhecemos, levando a humanidade a se apoiar nos sonhos e nos mitos para representar essas forças inconscientes (JUNG E JAFFÉ, 2012, pp. 383, 363). Desse modo, a crença na vida após a morte pode ser entendida como uma projeção¹⁹ de conteúdos psíquicos, muitas vezes simbolizados pelas religiões através de seus mitos (JUNG, 2007, p.47). Como não se dá conta de explicar certos eventos, simboliza-se através dos mitos e são estes que constituem a base das religiões que auxiliam o ser humano a compreender a vida e a morte.

2.2. Mitologia e a morte

Os mitos são histórias contadas através das gerações e tratam de como os povos que as criaram entendem o viver e o morrer, explicam o sentido da vida, como o mundo se fez e como tudo aconteceu. Em suas particularidades, os mitos contam sobre a formação da raça humana, ajudam a compreender o aparecimento das virtudes e a instauração do pecado no mundo²⁰ (ALVARENGA, 2006, pp.111, 115).

Para Mircea Eliade²¹, o mito conta uma história sagrada, algo acontecido no tempo primordial, e narra como entes sobrenaturais e suas façanhas ajudaram ou deram início a uma realidade, seja ela total, o Cosmo, ou apenas uma parte dela (1991, p.9). Assim, o mito caracteriza-se sempre como uma narrativa de criação, relatando como algo foi produzido, como começou a ser. Para o autor, por ser sagrado, o mito é sempre uma “história verdadeira”, pois se refere a uma realidade: “o mito cosmogônico é ‘verdadeiro’ porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente ‘verdadeiro’ porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante” (Ibid., p.9).

A importância da mitologia para o homem se faz presente muito antes da origem da consciência, isso porque, segundo Cassirer, antes mesmo do mundo se apresentar como um

¹⁹ Mecanismo psíquico onde conteúdos são transferidos para outro objeto. Para saber mais sobre a projeção na religião, ver parágrafos 338 e 728, em JUNG, C. G. A Natureza da Psique. Petrópolis: Vozes, 2012.

²⁰ Aparecendo em certas mitologias, não como a palavra pecado, mas como uma transgressão a uma lei divina.

²¹ Professor, cientista das religiões, mitólogo e filósofo romeno, naturalizado norte-americano em 1970.

“conjunto de coisas empíricas e como um complexo de ‘propriedades’ empíricas, ele já se lhe dá como um conjunto de forças e efeitos míticos” (CASSIRER, 2004, p.14).

Por mais nitidamente que a mera “verossimilhança” do mito se distinga da “verdade” da ciência rigorosa, mesmo assim persiste, por outro lado, graças a essa separação, a estreita conexão metódica entre o mundo do mito e o mundo que costumamos chamar de “realidade” empírica dos fenômenos, a realidade da “natureza”. Com isso, o mito ultrapassa uma significação meramente material; aqui, ele é pensado como uma determinada e (em sua posição) necessária função da compreensão do mundo. (CASSIRER, 2004, p.16)

Não é nosso objetivo discutir sobre os pormenores envolvendo questões de veracidade do mito e seu “confronto” com a ciência, mas sim trazer à reflexão a importância do mito como uma forma de entendimento sobre o mundo, um saber sobre a realidade de ser e estar no mundo. Essa explicação mítica não se baseia na lógica, mas decorre de um entendimento que vem, possivelmente do universo inconsciente (ALVARENGA, 2006, p.111).

Dentro dessa visão, Jung aponta para o mito como fruto da projeção do inconsciente coletivo, constituído de temas ou imagens de natureza mitológica. Para ele, o inconsciente coletivo é “como uma herança imemorial de possibilidades de representação, não é individual, mas comum a todos os homens e mesmo a todos os animais, e constitui a verdadeira base do psiquismo individual” (2012, p. 96). Na mitologia, a psique humana representa através de analogias temas universais e até mesmo processos físicos e naturais, como nascer e morrer, amanhecer e anoitecer (Ibid., p.96-98).

Para o mitólogo Joseph Campbell, a mitologia cumpre quatro funções importantes. A primeira função seria a harmonização da consciência com as pré-condições de sua existência, alinhando a “consciência despertadora com o *mysterium tremendum*²² deste universo, como ele é” (CAMPBELL, 2002, p.18). Essa primeira função compreende o despertar de um sentimento de assombro, o *tremendum*, através da exteriorização, da interiorização ou da correção. Essa função da mitologia, essencialmente religiosa e mística, representaria a descoberta e reconhecimento da dimensão misteriosa do ser (Ibid.).

A segunda função, de cunho interpretativo, tem como objetivo apresentar uma imagem consistente da ordem no universo, que surge por volta de 3.200 a.C, paralelamente com a ideia de que a sociedade, homens e mulheres, participam dessa ordem básica da vida (Ibid.).

As mitologias chegam a nós por um contexto cultural específico e falam através de símbolos e linguagem próprios dessa cultura, que tem como base sua ordem moral. Segundo

²² Sensação avassaladora diante de algo.

Campbell (2002, p.19) a terceira função do mito é justamente dar validade e respaldar essa ordem moral, específica em determinada cultura, estando, nas mitologias tradicionais, organicamente relacionada com a ordem cósmica. Assim “por meio desta terceira função, a mitologia reforça a ordem moral moldando a pessoa às exigências de um grupo social específico geográfica e historicamente condicionado”.

Por fim, a quarta função da mitologia tradicional é fazer com que o indivíduo percorra os vários estágios e crises da vida, ajudando as pessoas a compreender o desdobrar da mesma. Com isso, o ser humano experimenta cada etapa da vida com integridade, de seu início até a morte, em harmonia com ele mesmo, com sua cultura, com o universo e, finalmente, com o *mysterium tremendum*, que transcende a todas as coisas (CAMPBELL, 2002, p.20).

Em relação ao desenvolvimento do homem, no mito não se vê uma divisão clara e rígida entre a esfera da vida e da morte. Segundo Cassirer, as duas partes não se comportam como ser e não-ser, mas sim como partes homogêneas de um mesmo ser, não havendo um momento delimitado claramente, no qual se morre ou se nasce: “assim como pensa o nascimento como retorno, pensa a morte como continuação” (2004, p.75). Reforça-se então, o caráter arquetípico da morte, como transformador de energia, e a possibilidade de projeções atemporais e a-espaciais pelo inconsciente que produz o mito, pois, na psique, a morte pode vir a assumir representações tanto negativas dentro da cultura ocidental (aniquilamento, negação e finalização), quanto uma significação profunda de transformação, revelação, renascimento, rito de passagem e *mysterium coniunctionis*²³ (MAGALHÃES et. al., 2012, p.150).

Dentro da perspectiva junguiana, as diferentes culturas, por mais distintas que sejam, possuem uma base arquetípica comum, que permanece estável independente da época e é vivenciada de acordo com as circunstâncias históricas em que se expressa. Desse modo, a morte e sua imagem simbólica não devem ser compreendidas apenas por suas conotações negativas, como também necessitam ser acolhidas como elemento transformador, pois essa representação está na base de inúmeras mitologias, em conjunto com a possibilidade de renascimento positivo (Ibid., pp.139, 151). Para Magalhães et. al., destruição e criação são imagens indissociáveis, tal como a díade vida-morte.

Inúmeras religiões, igualmente, se referem ao movimento constante, o “eterno devir”. No Cristianismo, observamos a trajetória de Jesus que metaforiza o nascimento, paixão, sacrifício, morte, ascensão e ressurreição. O hinduísmo, mencionado de forma ampla, também considera a ideia de transformação, como

²³ Expressão da alquimia que designa a separação e síntese de opostos.

observamos na imagem da Trimurti védica. Trimurti significa, literalmente, “possuindo três formas”, e se refere às três maneiras pelas quais a energia divina se manifesta no cosmos: Brahma (o aspecto divino responsável pela criação do mundo), Vishnu (responsável pela manutenção) e Shiva (responsável pela destruição ao final de cada ciclo cósmico). Ou seja, a destruição é parte inextrincável do processo vital, de acordo com os ensinamentos dos Vedas. (Ibid., p.152)

Segundo Morin, a morte aparece intrinsecamente relacionada à vida e evoca os dois sentidos da relação: morte-renascimento e nascimento-morte (1988, p.111). Para ilustrar essa relação e não deixar equívocos, tem-se os ritos de passagem, dos quais tanto a morte concreta, quanto a literal fazem parte, sendo esta considerada o último rito de passagem em nossas vidas. Todo rito é um rito de passagem, trazendo significações de morte temporárias para certas dinâmicas, valores e referências, sendo sucedido pelo nascer para o novo tempo, nova dinâmica, trazendo da nova realidade, novos referenciais e valores. Assim, ao descer ao reino da morte, nos transformamos e nunca mais seremos os mesmos (ALVARENGA, 2006, p.120.)

Os ritos iniciáticos revitalizam e dão forças novas ao indivíduo, movimentando sua energia psíquica. De acordo com Alvarenga, tais ritos representam um novo nascimento, pois simbolicamente são entendidos como um *regressus ad uterus*, levando o indivíduo para uma condição primordial, uterina. Ainda de acordo com a autora, esse regresso ao útero, pode vir a ser exemplificado pela entrada na caverna ou pela passagem pelo labirinto, e ainda pela descida ao inferos, temas muito comuns nas mitologias (Ibid., pp.117, 121).

Nas grandes perdas, nas doenças graves e em todas as situações da vida que evocam esse tema, experimenta-se rituais de morte, que muitas vezes são vivenciados como a própria morte. Ao passar por tais experiências, ficam as certezas do tanto que o ser humano se preocupa com o circunstancial, com o perecível, sem compreender que a morte também abarca uma dimensão simbólica do morrer que o acomete todos os dias, em todas as fases da vida (Ibid., p.136).

2.3. A dinâmica dos símbolos e a religião

Dentro da perspectiva junguiana, o conceito de energia psíquica, anteriormente denominada libido, é fundamental para o entendimento da dinâmica da psique. Diferentemente de Freud, com quem nutriu profunda relação por muitos anos, Jung não concebeu a energia psíquica como algo puramente qualitativo e sexual, salientando o caráter finalista, dinâmico e quantitativo da mesma, não priorizando a causalidade dos fenômenos psíquicos (XAVIER, 2006, p.186). Ainda sobre a dinâmica da energia psíquica, Jung declara:

(...) só uma parte muito pequena de energia natural pode ser convertida em uma forma utilizável na vida prática, enquanto se deve deixar a parte imensamente maior atuando, inaproveitada, nos fenômenos naturais, assim também em nossa natureza psíquica só uma pequena parte da energia total pode ser desviada de seu curso natural. (JUNG, 2007, p.55)

Ainda segundo o autor, em sua concepção quantitativa e finalista da energia, certos dinamismos serão fruto da conversão da mesma, e o símbolo aparece como mecanismo principal de transformação dessa energia, através do diferencial de potencial, canalizando-a para outras formas (JUNG, 2007, p.50-55). Xavier salienta que essa concepção do símbolo, possibilita o entendimento de uma dinâmica psicológica em direção às construções culturais, que transcende o curso polimorfo da libido, sendo esta meramente instintiva e natural (2006, p.187)

Jung destaca que a cultura humana é uma máquina técnica e psíquica. Técnica, por utilizar-se de condições naturais, transformando a energia física e química; psíquica, porque utiliza-se, também, de condições da natureza para transformar a energia psíquica (2007, p.50). A energia psíquica que não transita livremente e se excede origina certos processos psíquicos, como os processos religiosos de natureza essencialmente simbólica. Desse modo, segundo o autor “sob a forma abstrata, os símbolos são ideias religiosas; sob a forma de ação, são ritos ou cerimônias” (Ibid., p.56).

Dentro das religiões, os ritos sagrados revelam o caráter transformador de energia da natureza e, muitas vezes, a complexidade dessas cerimônias revela o quanto se precisa para desviar a energia psíquica para alguma atividade inabitual, diferente de seus hábitos quotidianos (Ibid., p.53). Como exemplo, temos as atividades de caça, cultivo, guerra, entre outros, que em determinadas culturas primitivas, são introduzidas nas cerimônias de analogia mágica, com a finalidade de canalizar a energia psíquica para a atividade necessária (Ibid., p.52). Logo, por mais que se julgue estar no controle das situações que afligem a alma, não se pode desconsiderar o valor do mecanismo de transformação da energia psíquica contido nos ritos, dentro dos sistemas religiosos:

(...) Quando se trata de algo que ultrapassa nossas forças, de algo que poderia facilmente não dar certo, então lançamos solenemente uma pedra fundamental com a bênção da igreja, ou “batizamos” um navio que é lançado ao mar; e, em tempo de guerra, garantimo-nos a ajuda de um Deus patriótico. O suor frio do medo já arrancou muita jaculatória dos lábios dos mais fortes. Assim, necessita-se apenas de condições ligeiramente inseguras, para que as “complicadas formalidades mágicas” sejam ressuscitadas de maneira mais natural. (Ibid., p.53)

Através de sua gênese inconsciente pela intuição ou a chamada revelação, os símbolos sempre fizeram parte da humanidade como transformadores de energia e se apresentam em organizações e sistemas que visam capacitar o homem a estabelecer uma posição espiritual (atitude cultural), contrapondo-se à sua natureza instintiva original (JUNG, 2007, p.67).

A Psicologia Analítica, com a teoria do Inconsciente Coletivo, prova a existência dessas imagens fantásticas que, através dos símbolos, se apresentam nas religiões e que surgem nas profundezas da psique. Segundo Jung, os conteúdos do inconsciente coletivo são o resultado do funcionamento da psique de toda a ancestralidade humana e compõem uma imagem natural do mundo, pela condensação da experiência humana de milhões de anos (JUNG, 2012, p. 337). Sobre a importância dessa matriz inconsciente e sua expressão no mundo consciente ele destaca que:

Essas imagens são míticas e, portanto, simbólicas, porque expressa a harmonia do sujeito que experimenta, com o objeto experimentado. Evidentemente, toda mitologia e toda revelação provêm desta matriz da experiência, e todas as nossas ideias futuras a respeito do mundo e do homem provirão igualmente dela. Mas seria um equívoco acreditar que as imagens fantasiosas do inconsciente podem ser utilizadas diretamente como uma espécie de revelação. São apenas o material bruto que, para adquirir um sentido, precisa ainda de ser traduzido na linguagem do presente. (Ibid., p. 337)

Os arquétipos da alma humana estão na base das diversas representações primordiais coletivas que se atualizam nas religiões, sendo todas elas válidas, na medida em que recolhem e conservam as imagens simbólicas provenientes do inconsciente profundo e com elas formam seus dogmas, proporcionando conexões com as estruturas básicas da vida (JUNG, 1987, p.7; SILVEIRA, 1981, p.131). Nise da Silveira salienta que os símbolos constituem a linguagem das religiões e têm atuado profundamente na vida dos homens, no decorrer de toda sua história e, assim, merecem a atenção dos estudiosos da psique humana. Destaca que os símbolos cristãos foram os que mais chamaram a atenção de Jung, pois estamos mergulhados na “civilização cristã” há mais de dois mil anos (SILVEIRA, 1981, p.134).

Para Jung, a religião está estreitamente ligada ao conceito de numinoso, pensado por Rudolf Otto (1992). Segundo ele, este se refere a “uma existência ou efeito dinâmicos não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador” (JUNG, 1987, p.9). Assim, o numinoso não depende da vontade do sujeito, estando ligado a uma causa externa a ele. Pode estar vinculado a um objeto visível ou uma presença invisível, produzindo uma modificação especial na consciência.

Para Vaz, na ótica junguiana, o sagrado refere-se ao sentimento da presença de Deus no próprio indivíduo, sendo os sonhos e os rituais, expressões do sagrado na religião, que representam a atitude do ser humano diante do transcendente. O sagrado, enquanto uma experimentação do que está fora de uma dimensão racional, vem ao encontro da irracionalidade da experiência do numinoso, que impossibilita a tradução em conceitos, sendo apenas possível observar seus efeitos na psique (VAZ, 2014, p.20).

A religião se expressa em duas atitudes: a de *religio* e como confissão de fé. Segundo Xavier (2006, p. 184), em Jung, ela se aproxima do sentido de “religamento”, como uma atitude particular perante experiência do numinoso.

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: "religio", poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como "potências": espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados. (JUNG, 1987, p.10).

No sentido de *religio*, para Vaz, vivenciar o fenômeno religioso caracteriza-se como uma experiência interior, e traz sentido à vida do indivíduo, que entra em contato com o transcendente e com o inefável (VAZ, 2014, p.22).

Na perspectiva de religião enquanto confissão de fé, o fenômeno religioso está ligado à cultura, o que pressupõe uma crença coletiva, na qual seus adeptos se reúnem muitas vezes, por força do hábito ou por necessidade de ordem moral e social (Ibid.). Assim, além da religião ser o resultado da necessidade real das pessoas de se relacionar com o transcendente e surgir da demanda por respostas que a ciência não conseguiu dar, origina-se também enquanto uma produção humana, constituída de cerimônias, rituais e da fé, que provem do ideário coletivo e individual, agindo como reforçadores do comportamento social, trazendo unidade e coesão ao grupo (Ibid., p. 23)

Apesar dessa diferenciação entre religião enquanto experiência do numinoso e prática religiosa, Jung aponta que há uma relação entre essas duas expressões religiosas:

Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo “religio”, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa. A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso, e, por outro lado, na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta. (JUNG, 1987, p.10)

As experiências religiosas originárias são codificadas e dogmatizadas, resultando nas confissões de fé e, segundo Jung, tais experiências foram sacralizadas e se enrijeceram dentro de uma construção mental complexa e inflexível, sem, contudo, perder sua validade, pois, por mais que se tornem institucionalizadas, podem representar “uma forma de experiência religiosa para inúmeras pessoas, durante séculos, sem que haja necessidade de modificá-la” (Jung, 1987, p.11).

3 RELIGIÕES E MORTE: DO MITO AO RITO

3.1. Religiosidade Guarani-Mbyá

3.1.1. Da Palavra à sabedoria de Ñamandú

Ñamandu Ru Ete tenonde gua
o yvára peteĩ gui,
o yvára py mba'ekuaá gui,
o kuaa ra-ra vy ma
tataendy, tatachina oguero-moñemoña.
(Trecho do mito Ayvu Rapyta em guarani)

Falar de uma única cultura indígena é incorrer no erro de afirmar que não há pluralidade de povos, reduzindo a riqueza de centenas de etnias a uma só visão do que é ser indígena no Brasil. Apesar dessa pluralidade, Prezias, citado por Alves, aponta que existem muitos pontos em comum entre os povos e destaca o aspecto religioso como tendo convergência em determinados aspectos (ALVES, 2012, p.4). Assim acontece com os povos Guarani, como os Kaiowá, os Ñandeva, os Mbyá, entre outros, que possuem em sua religiosidade o núcleo fundador de seu etos, do modo de ser dentro de seu respectivo grupo, apresentando sua ordem histórica pressuposta pela ordem cosmológica, na qual o mundo espiritual encontra-se sobreposto à vida na terra (BORGES, 2002, p.112).

O entendimento de religião para os povos Guarani se fundamenta na palavra e, segundo Chamorro (2008), a palavra é a unidade densa que explica como se dá a trama da vida para esses povos e como eles se relacionam com o sagrado. A autora nos apresenta uma série de palavras que são importantes e especiais para os Guarani: ñe'ẽ, ayvue ã, que são geralmente traduzidos como “palavra” e significam também “voz, linguagem, fala, alma, nome, vida, personalidade” e, sobretudo, a essência espiritual. Para os povos Guarani, Deus é palavra, e a palavra e suas formas de “dizer” serão, por excelência, a maneira de se comunicar com as divindades, que são seres da fala (p.56). É no mito Ayvu Rapyta que também se destaca o valor da linguagem para o Guarani-Mbyá:

O verdadeiro Pai Ñamandú, o Primeiro, de uma pequena porção de sua própria divindade, da sabedoria contida em sua própria divindade, e na virtude de sua sabedoria criadora, fez com que se criassem chamuscas e neblina tênue. Havendo se erguido (assumindo a forma humana), da sabedoria contida em sua própria divindade, e em virtude de sua sabedoria criadora, concebeu a origem da linguagem humana... Antes de existir a terra, em meio à escuridão primitiva, antes de ter

conhecimento das coisas, criou aquele que seria o fundamento da linguagem humana (o fundamento da futura linguagem humana) e fez que se formasse parte de sua própria divindade... Havendo refletido profundamente, da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criadora, criou Ñamandú de coração grande. O criou simultaneamente com o reflexo de sua sabedoria (o Sol)... (TRADUÇÃO NOSSA) (CADOGAN, 2014, p.22, 25)

Para a cosmogonia Mbyá, a sabedoria é elemento fundamental de criação, sendo esta a matéria prima do mundo, dando continuidade a ele. Como vemos no início do mito, tal sabedoria é criadora das chamas, da neblina e também do fundamento da linguagem humana, tornando hierofânica toda a natureza (CHAMORRO, 2008, p. 180). Desse modo, sacraliza-se toda a materialidade, pois está envolvida pelo princípio cosmogônico da palavra, como salienta Chamorro ao afirmar que “a matéria é sagrada, sábia e divina. Esse é o princípio para imaginar o mundo como um corpo murmurante, provido de palavra” (Ibid.).

Outro ponto relevante ligado a aspectos cosmogônicos dos povos Guaraní é a presença, entre os grupos Mbyá e Kaiowá, por exemplo, de um princípio ativo do universo, chamado Jasuka. Chamorro relata que o Ser Criador, para esses povos, é uma figura masculina, muitas vezes identificada com os pais e avôs de sua sociedade. Porém, este mesmo ser que cria depende de Jasuka, essa substância criadora e mantenedora da vida (Ibid., p. 123).

Schaden e Cadogan apresentam-nos Jasuka como um princípio que origina todas as coisas, inclusive Ñamandú (ou Ñanderú), o Ser Criador e todas as outras divindades. Esse Ser Criador do qual o mito Ayvu Rapyta fala, surge a partir da Substância Mãe, ideia que aparece em relatos cosmogônicos e no paralelismo entre “flor” e “seio” na língua Mbyá, Jasuka pode até ser considerada a mãe universal dos povos Guaraní (SCHADEN, 1974, p. 110; CADOGAN, 1962, p. 47).

Retornando ao Ayvu Rapyta, destaca-se o Yvy Tenondé, o mito da primeira terra²⁴, que segundo Litaiff, trata do surgimento da “primeira terra”, a qual é sustentada por cinco palmeiras. Dessas cinco, uma ocupa o meio e as outras completam os quatro pontos cardeais (1996, p. 113).

O verdadeiro Pai Ñamandu, o primeiro, tendo concebido sua futura morada terrena, da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criadora, fez com que na extremidade da vara-insígnia fosse criando-se a terra. Criou uma palmeira eterna no futuro centro da terra; criou outra na morada de Karaí (leste); criou uma palmeira eterna na morada de Tupã (oeste); na origem dos bons ventos (norte e Nordeste) criou uma palmeira eterna; nas origens do tempo-espaço

²⁴ Destruída por um dilúvio (*Yvy Ru'u*). A segunda terra que surge posteriormente é denominada *Yvy Pyahú*, ou “terra nova”.

originário (sul) criou uma palmeira eterna; cinco palmeiras eternas criou; nas palmeiras eternas está assegurada a morada terrena. (CADOGAN, 1954, p.37)

Cadogan (1954, p.40) afirma que as versões sobre a criação da Primeira Terra, anteriores à divulgação das tradições secretas a ele, omitiam o Ayvu Rapyta e isso se deve ao princípio de que existem mitos que não podem ser divulgados para não-Mbyás e outros que podem. Assim, as chamadas Ne'eng Porã Tenondé só podem ser narradas aos membros do grupo ou pessoas de alta confiança (LITAIFF, 1996, p.111).

Na continuação da criação da terra, Ñamandú define as funções de três importantes divindades, as Mães e Pais das Palavras-Almas que, posteriormente, serão responsáveis pela criação do homem: “Quando ‘Nosso Pai’ já estava por internar-se nas profundezas do paraíso, ele instituiu a Karai Ru Ete como, Deus do fogo, a Jakaira Ru Ete como, Deus da primavera e a Tupã Ru Ete como, Deus das águas” (CHAMORRO, 2008, p.135). A partir desse mito surge a crença de parentesco dos Mbyá com seus deuses, levando-os a abolir a diferença entre humano e divino, através da dedicação à atividade religiosa (CLASTRES, 1990, p. 23).

Em sua escatologia, destaca-se a Terra sem Males, Yvy Mara Ey, que representa, para os Guarani, um lugar privilegiado, onde não há morte e a própria terra produz para si alimento. Essa noção de terra prometida, para os Guarani, vem a constituir grande força para a mobilidade e migração de grupos, como é o caso dos Apapokuva e os Mbyá. Esses últimos, em sua crença, filhos legítimos de Ñanderú, procuram esse elo perdido com seus antepassados e seus deuses, migrando para um lugar onde possam saltar para a Yvy Mara Ey (LITAIFF, 1996, p.122-127; CHAMORRO, 2008, p. 168). Em relação a essa dimensão soteriológica dos indígenas, Chamorro salienta três pontos importantes:

(...) (1) o fato de a “terra sem males” almejada pelos diversos grupos guarani apresentar características ecológicas e econômicas semelhantes às das áreas ocupadas por eles no passado; (2) o fato de os Mbyá acreditarem que a “terra sem males”, a do além, eles só alcançarão se viverem aqui e agora conforme o sistema guarani, tanto econômica como celebrativamente; (3) o fato de ela se configurar na imaginação dos indígenas como uma grande aldeia inserida numa imensa mata. (CHAMORRO, 2008, p.217)

Para Litaiff, os relatos dos Mbyá de Bracuí demonstram que para o grupo o indivíduo não é de um determinado lugar, e sim está em um local, que abrange todo um território e a busca de uma terra melhor para morar, plantar, permanecer próximos aos seus parentes, evitando áreas de ocupação de outras etnias ou que facilitem a chegada de estranhos, o que

caracteriza esse anseio pela Yvy Mara Ey²⁵ (LITAIFF, 1996, p.123). No relato dos próprios Mbyá:

Na “terra sem males” existe uma fonte de água iluminada pelo sol nascente, o vento que sopra nesse lugar é bom porque é marãne’ÿe a água que corre sobre sua face é sadia. Lá não existe sujeira, a casa de reza está sempre limpa, porque ela é marãne’ÿ; não existe doença, tudo é sempre sadio, porque tudo é marãne’ÿ; não há tristeza, sempre se vive feliz. As pessoas se levantam sempre bem-humoradas e se cumprimentam com alegria; ninguém fica bravo, nem briga. (LADEIRA, 1999, pp. 83-86)

Evidencia-se, assim, a busca por uma melhor qualidade de vida para o Mbyá, onde o que realmente importa não é a quantidade de alimento a ser produzido, mas sim como será o modo de viver Mbyá. Para Litaiff, ao mencionar o trabalho de Bartolomeu Meliá, os Mbyá procuram um lugar concreto, onde a liberdade de viver como ente de sua sociedade seja possível, vivendo dentro dos padrões culturais de sua etnia e fora dos perigos de uma catástrofe como, por exemplo, a relatada com grande apreensão pelos indígenas do Bracuí, por conta da construção da Usina Nuclear de Angra dos Reis (1996, p.123).

Em várias tentativas, alguns Guarani chegaram à Terra Sem Males no passado, como relatado por alguns Mbyá e, segundo os mesmos relatos, eles conseguem chegar à terra prometida através de um barco trazido por Ñanderú até a beira do mar, levando apenas os que alcançaram a perfeição: “apenas estes embarcam, os outros devem tentar novamente em outra ocasião (...)” (Ibid., p.129). Citando Luiz Eusébio, vice-cacique de uma aldeia Mbyá, acrescenta Litaiff que:

(...) “muita gente foi, algum voltou, não conseguiram atravessar o mar, Deus não retirou eles”, acrescentando que a vantagem de se ir para a Terra sem Mal, é que não se morre, “vai com o corpo inteiro”. Porém, atualmente a busca de Yvy Mara Ey é vista pelos Mbyá com grande pessimismo, “Nós sabe que não vai, porque temos certeza que vai morrer, ainda tem essa Usina, a gente não tem mais tempo de fazer isso. A gente quer ir, mas eu não sei, é muito difícil”, completa Luiz. (Ibid., p.129)

Retornaremos ao aspecto escatológico da tradição Guarani-Mbyá ao falarmos, posteriormente, da morte para a religiosidade do grupo.

²⁵ Uma ampla discussão sobre os fenômenos culturais e históricos relacionados à ideia da Yvy Mara Ey pode ser conferida no trabalho de Francisco Silva Noelli, referenciado por Chamorro (2008).

3.1.2. O ser humano como palavra sonhada

A palavra é o todo e o todo é a palavra²⁶.

(Bartolomeu Meliá)

Como discutido acima, a palavra é de grande importância na religiosidade e modo de ser Guarani, presente em seu mito Ayyvy Rapyta desde a criação da linguagem humana pelo grande Pai Ñamandú. Em sua última parte, o mito conta como foi “criado” o ser humano, através dos princípios masculino e feminino, designados aos Pais e Mães das Palavras-Almas:

Tendo Ñamandu Ru Ete, o Primeiro, designado pelos seus nomes aos verdadeiros pais de seus futuros filhos, aos verdadeiros pais das palavras almas de seus futuros filhos, cada um deles em sua respectiva morada, disse: “Depois destas coisas, depois de ter feito que chamais por vossos nomes, cada um de vocês e sua respectiva morada, as leis que regerão a terra aos que levam a insígnia masculina e o emblema da feminilidade, vocês as conceberão”. Depois dessas coisas inspirou o canto sagrado do homem aos verdadeiros pais de seus filhos, inspirou o canto sagrado da mulher às primeiras mães de suas filhas, para que depois disso, em verdade, prospere quem se erguer em grande número na terra. (CADOGAN, 1954, p. 45-46)

Os grupos Guarani compreendem toda a experiência de vida como experiência de palavra e a gravidez é uma delas, considerada o resultado de se ter sonhado a palavra, tornando-se um ato mais lógico do que fisiológico (CHAMORRO, 2008, p. 193). Ne’eng, a palavra-alma, porção divina da alma enviada pelos deuses Ne’eng Ru Ete, Pais e Mães das Palavras-Almas, assenta no ser humano na ocasião do nascimento, fazendo morada no corpo da criança. Essa palavra é proferida pelos Verdadeiros Pais e Mães das palavras-almas da criança: “Então, vai à terra, meu filho (minha filha); lembra-te de mim no teu ser ereto, e farei a minha palavra circular pelos teus ossos para te lembrares de mim” (LITAIFF, 1996, p. 90; CHAMORRO, 2008, p.193; CADOGAN, 1950, p.88). O ser ereto faz referência à palavra original, quando o Criador ergue-se e concebe a linguagem e a palavra encarnada o mantém em pé, humanizando-o ao circular pelo seu esqueleto.

Segundo Cadogan (1949, p. 23) a Ne’eng, ao encarnar-se, incorpora-se à Tekó Achy Kué, a porção grosseira e defeituosa da alma humana, sendo entendida literalmente como o produto das imperfeições. Segundo os Guarani, ultimamente esse lado imperfeito da alma tem se desenvolvido muito em relação à porção divina, principalmente pela não observância das

²⁶ Essa frase foi retirada de uma entrevista concedida por Bartolomeu Meliá, linguista e antropólogo jesuíta, famoso por seus trabalhos sobre os Guarani. O título dessa sessão também foi construído a partir de uma fala presente na mesma entrevista (MELIÁ, B., 2013).

leis do grupo, como aponta Littaiff (1996, p. 91). Ainda de acordo com este autor, o não cumprimento dessas leis também gera um grande número de doenças, combatidas entre eles com medicamentos naturais que fazem parte da medicina do grupo, criada por Pa'í Reté Kuaray, fundador das ciências médicas e pai dos Mbyá (Ibid).

A palavra-alma, Ne'eng que se assenta no ser, não se dá completamente pronta, sendo apenas um impulso inicial, devendo desenvolver-se durante a vida através da dedicação e do esforço da pessoa. Para isso, certos rituais marcam momentos especiais dessa caminhada enquanto ser Guarani, como o ritual de nomeação, no qual o xamã revela o nome da criança, marcando o recebimento oficial da palavra, do novo membro da comunidade (CHAMORRO, 2008, p. 193). Litaiff, em sua pesquisa com os Mbyá do Bracuí, destaca que o batismo pode durar vários dias e que, ao final destes, o pajé em conjunto com os pais da criança “recebe a mensagem dos ‘deuses’ sobre a origem do espírito, para só então descobrir seu ‘nome Guarani’” (1996, p. 100). Nimongarai²⁷ é um complexo ritual celebrado pela comunidade, tendo como símbolos mais importantes a água e a neblina, fazendo alusão ao princípio ativo Jasuka.

Com a cerimônia de imposição do nome às crianças, a comunidade recebia “oficialmente” seus novos integrantes e seus integrantes ouviam ritualmente mais uma vez os nomes da onomástica tradicional do grupo. Esses nomes relacionavam assim as gerações novas com a comunidade atual que os recepcionava, com sua história e com os personagens epônimos desses nomes, os heróis culturais ou as divindades do panteão aborígine. (...)Esses rituais de renomeação e nomeação mostram que os indígenas entendem a vida como um delicado vínculo entre o corpo e o nome, ou palavra-alma. (...) Nessa concepção, porém, não somos nós que temos nossos nomes, mas são os nossos nomes que nos têm. A palavra é tão forte que a pessoa muitas vezes chega a se identificar com o animal ou a planta que representam seu nome, presumindo que esse animal ou essa planta tem um tipo de autoridade sobre ela. (CHAMORRO, 2008, pp. 272-273)

Todo Guarani também possui um lado animal em sua alma, responsável por atrair o homem para a horizontalidade, afastando-o do objeto último da vida, que é tornar-se UM com Deus. Por conta dessa alma animal (Ã, ãng, para os Mbyá), o homem pode vir a ser acometido de várias perturbações, crises da vida, que são explicadas como uma dissociação na comunicação entre a pessoa e seu nome divino. Sob a pressão dessa alma animal, a palavra-alma se afasta da pessoa, causando doenças e fragmentação. Assim, se faz necessário e primordial a função de rezadores e rezadoras, que trazem de volta e ressitua a palavra na

²⁷ Para saber mais consultar o capítulo 6.7.2 da obra de Chamorro, “Terra madura, yvy araguayje : fundamento da palavra guarani”.

pessoa, devolvendo-lhe a saúde e a disposição, pois precisa se esforçar pela restituição da palavra divina em sua vida particular e no grupo (CHAMORRO, 2008, p.194).

Para os Guarani, a perda da intimidade com o ser divino e o afastamento em relação à ele são questões importantes em sua história, presentes no mito e no entendimento sobre doença e morte. Esse ponto importante na história Guarani pode ser entendido a partir dos mitos que falam da destruição da primeira terra, Yvy Tenondé, através do dilúvio Yvy Ru'u. Foi por causa da disjunção do humano com divino, fruto do desenvolvimento da alma animal do homem, que ocorre tal destruição (CHAMORRO, 2008, p. 198; LITAIFF, 1996, p.114).

Chamorro assinala que, em relatos Mbya, após o episódio da separação entre humano e divino, as divindades se mostraram reticentes à criação de uma segunda terra e uma nova humanidade. Apesar disso, a segunda morada terrena (Yvy Pyahú) foi povoada, mas por uma humanidade imperfeita, que estava predestinada a ser perturbada por todo tipo de maldade (2008, p. 198-199). A gênese de uma segunda terra, presente no mito do Ciclo dos Gêmeos, constitui importante narrativa para os Mbyá, na qual a profecia de Ñanderú se faz presente: “Dancem, pois tudo irá muito mal sobre a terra... Agora, vocês não devem mais trabalhar!”. Litaiff liga essa grande profecia ao pessimismo e à apatia no trabalho do povo Mbyá (2008, p. 114).

A partir da concepção de homem Guarani, torna-se possível a discussão sobre o destino da alma (ou almas) e da morte em si, que é o afastamento definitivo da alma boa do corpo humano (ALVES, 2012, p.5)

3.1.3. A morte, seus rituais e a esperança de uma Terra Sem Males

“Meu tio dançou, dançou, rezou muito,
até que um dia foi para depois do mar”.
(relato de um guarani, colhido por Aldo Litaiff, 1996, p.129)

Seguindo a mitologia Guarani, especificamente o mito Ayvu Rapyta, em que se apresenta o fundamento da palavra humana e a origem do homem pela palavra-alma, pode-se refletir sobre o retirar da palavra-alma do ser: a morte. Tal fenômeno, então, é marcado por uma dinâmica que afeta as diferentes almas do homem Guarani. Segundo Litaiff (1996), para os Mbyá, no momento da morte, a alma fraciona-se em seus dois componentes, Ne'eng e Tekó Achy Kué, sendo que o destino das almas de crianças e adultos serão diferentes: o Ne'eng das crianças retorna ao paraíso mítico, pois ainda não desenvolveu sua parte terrena,

imperfeita, o que não acontece com os adultos, já que normalmente não conseguem chegar ao paraíso, por conta das imperfeições e de vários obstáculos que o espírito encontra pelo caminho. Tekó Achy Kué desaparece na terra ou pode vir a se tornar uma assombração, relacionada com a sombra noturna, com a doença e o mal (LITAIFF, 1996, p. 105).

Alguns autores, afirmam ainda que a alma animal (anguêry) permanece na terra, causando transtornos aos vivos, rondando o local onde foi enterrado o corpo até que este esteja decomposto, o que leva o Guarani a evitar os cemitérios. Nesta crença ancora-se a relação do povo guarani com seus mortos, uma vez que podem ter medo deles, pela possibilidade dessa alma animal trazer perturbações, doenças, fome, intrigas, acreditando também na transformação desse morto em mensageiro dos deuses, que comunicam suas mensagens através dos sonhos (ALVES, 2012, pp. 5-6).

Na sociedade Mbyá, existe o costume de enterrar em seu cemitério apenas os indígenas da etnia que morrem dentro dos limites da aldeia, enterrando os que morrem fora em cemitério “do branco”. Esses cemitérios são constituídos dentro da mata, afastados das casas, mantendo os espíritos dos mortos longe de suas moradas. Em cima desses túmulos, geralmente são encontrados pertences dos mortos, como brinquedos e mamadeiras (no caso de crianças), sapatos, entre outros, além de plantas (LITAIFF, 1996, p. 104). Segundo Alves (2012), o sepultamento é realizado na terra e as sepulturas são de responsabilidade da família, que participa dos rituais mortuários, que precisam acontecer dentro das regras, mantendo a paz entre os vivos e os mortos da tekoa²⁸ (p.6).

Assim como existem alguns pontos da mitologia indígena Guarani que são comunicados somente entre eles, como mencionado anteriormente, Aldo Litaiff também aponta que o tema da morte foi especialmente evitado, por ocasião de sua pesquisa com os Mbyá do Bracuí (Ibid.). Mesmo assim, ele traz em seu livro um relato de uma cerimônia fúnebre realizada por eles, descrita por um Mbyá que viveu muito tempo fora de sua aldeia:

“(...) durante dois dias todos ficaram de luto em silêncio, nenhuma atividade, ninguém entrou na aldeia neste tempo. O funeral tinha começado há doze horas. Não tinha nenhum branco da aldeia, a enfermeira da FUNAI era Índia também. Na Opy²⁹ tinha reza. ’ (...) Ele (o Cacique) disse que nenhum branco podia mais estar na aldeia durante o funeral, antes de entrarmos na casa de orações. Quando entrei vi algumas velhas à direita da porta, à esquerda vi alguns jovens sentados no chão de forma desordenada, um deles estava concentrado, fumando seu cachimbo. Bem no Centro da metade da Opy, estava o corpo da criança sobre um pano branco, tipo um saco de farinha de trigo. Ela estava deitada no chão nua, com a cabeça voltada para leste,

²⁸ O modo de ser, de estar, sistema de lei, costume, norma, comportamento, hábito, condição, é representado pela expressão tekó ou tekoa (LITAIFF, 1996, p.49)

²⁹ Casa de reza Guarani.

para o mar, lugar de Yvy Mara Ey, Terra sem Fim ou sem Mal, dá no mesmo. No centro da outra metade da Opy, estavam algumas pessoas sentadas sobre um tronco. Ao fundo, onde morava o Cacique com sua família, via-se uma fogueira (...). Um homem puxava a reza com um violão, de costas para o público, de frente para o grupo de mulheres que estava a esquerda, e um grupo de homens à direita. Os dois grupos formavam um vê, com a ponta voltada para o leste (...). A música foi diminuindo num certo momento, foi baixando o volume, diminuindo o ritmo, até que o Pajé mandou parar a reza. Deveria ser umas nove horas da noite. (...) Antes de começar a cantar, o Cacique falou para: Jakairá, Ñanderú, Namandú Tenondéguá, Tupã, Tupã raí. Enquanto o Cacique falava os nomes, todas as mulheres apontavam para o Oeste, com a mão estendida para frente, depois para o Norte, e assim até citar todos os quatro pontos cardeais. (...) O funeral durou quase dois dias. ” (LITAIFF, 1996, p. 104)

De acordo com relatos, a possibilidade de reencarnação ocorre apenas com a alma boa, e pode se dar pelo desejo da pessoa de continuar vivendo, pela necessidade de terminar algo que começou na terra e deixou pendente, pelo afastamento de alguém que amou muito ou tem ligação forte e, até mesmo, pela tristeza profunda de parentes que ficaram. Outro motivo do retorno da alma do falecido é a morte súbita ou violenta, a partir da qual o canto do pajé não conseguiu eficácia na condução dessa alma (ALVES, 2012, p.7). Apesar de haver a crença na reencarnação, Litaiff aponta que, para os Mbyá do Bracuí, “para este mundo, ninguém quer mais voltar, tá muito ruim” (1996, p.105), negando assim a possibilidade desse retorno.

Os Mbyá acreditam que o ingresso na Terra sem Males é impossível ser realizado sem a obtenção da aguidje (perfeição espiritual) e, posteriormente, o alcance da alcançando a kandire (imortalidade). É através da kandire que se ascende à Yvy Mara Ey, Terra sem Males, tendo como base a observação das leis espirituais e morais, além das práticas religiosas do grupo (LITAIFF, 1996, p. 128; 2009, p.145). Podemos ver a importância dessas práticas no mito de Karai Chiku (Capitão Chikú):

Karai Chiku fechou-se em sua casa rogando alcançar o estado de indestrutibilidade. Orou, cantou, dançou, adquiriu fortaleza, inspirou-se de fervor religioso, alimentou-se exclusivamente de farinha de milho. Ao final de três meses, o seu diadema de plumas se cobriu de orvalho, o seu coração se iluminou com o reflexo da sua sabedoria, o seu corpo divino se converteu em orvalho incorruptível, o orvalho começou a brotar-lhe das palmas das mãos e das plantas dos pés, percussores das chamas que anunciam a perfeição (CADOGAN, 1946, p. 44-45).

A ascensão à Terra sem Males pode ser feita antes da morte, por meio das práticas descritas acima, porém, quando a morte chega e leva o Mbyá, é com o “Culto dos Ossos” que

é realizada a tentativa de ressuscitar³⁰ o morto, para que ele possa alcançar o espaço sagrado.

53

Os rituais acontecem dentro da casa de reza, a Opy, e consistem na exumação do corpo do morto e no depósito de seus ossos em caixas de cedro ou canela, conservando-os (LITAIFF, 2009, p.145). Comentando sobre a ressurreição, um Mbyá declara que:

“Quando o índio morre ele vai pro céu, mas o corpo fica, só o nosso corpo fica na terra, o osso vai. Os ossos chama Icaingué. Aí Deus vai renovar e voltar na terra sozinho, é assim. O corpo fica na terra, o nosso osso só vai pra o Deus renovar. Quando índio morre, é enterrado pelo cacique. Tem que fazer caixa de taquara, cesto, fica dobrado dentro do cesto, é diferente mais um pouco deste que faz pra vender. Tem que levar corpo pra rezar, tem que rezar igual o Ñanderú, até levantar, aí ele volta a viver no osso. Se não for fazer bem igualzinho ao Ñanderú, aí o morto não volta mais. Hoje tá tudo diferente, difícil voltar viver, muito difícil” (Ibid., p.106)

Como vimos anteriormente, existe um pessimismo quanto ao alcance da Terra sem Males pelos Mbyá, porém a esperança ainda existe para esse grupo, que relata a vinda de Ñanderú para buscar, na beira da praia, a pessoa, juntamente com o corpo, sem a necessidade de morrer para estar nesse Paraíso (LITAIFF, 1996, p. 130). Segundo Prezias, a ideia de uma terra paradisíaca, onde a morte, a dor e a doença não chegam, se faz presente em vários povos do tronco linguístico tupi que, talvez por influência missionária cristã, seja reservada apenas àqueles que viveram bem, segundo o modo Guarani (2004, p. 16).

A morte, para os Mbyá, não foi transformada em tabu, pois a religiosidade, elemento primordial da identidade Guarani, está presente, apesar da aculturação sofrida, primeiramente com a chegada dos missionários e posteriormente, e até hoje, com o crescimento das missões protestantes nas aldeias (ALVES, 2012, p. 9; LITAIFF, 1996, p. 107). O lugar que a religiosidade ocupa no grupo, levou à preservação das ideias e valores que contribuem para a manutenção do fenômeno da morte como algo natural e previsível, no qual o único medo é o de não conseguir realizar as etapas descritas no conhecimento religioso, colocando em risco até mesmo seu grupo, desequilibrando a harmonia da vida na tekoa (ALVES, 2012, p.9).

3. 2. Catolicismo

3.2.1. A criação do mundo e cosmovisão cristã

³⁰ De acordo com Litaiff (1996), Cadogan (1950) registrou, entre os indígenas Mbyá do Paraguai, a crença na ressurreição. Essa crença ancora-se no mito de Takuá Verá que, após a morte do filho, dançou, cantou e rezou em honra dele e de seus ossos, obtendo a ressurreição do mesmo.

No princípio, Deus criou os céus e a terra.
Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo,
e um sopro de Deus agitava a superfície das águas.
Deus disse: “Haja luz”, e houve luz. (...)
(Gênesis 1, 1-3)

O mito do Gênesis, primeiro livro da Bíblia, traz o relato da origem do mundo, das criaturas que habitam a terra e, principalmente, do relacionamento do Criador com sua criatura mais estimada: o homem. Segundo o relato, Deus criou o mundo a partir do nada, expressando sua transcendência e imanência, pois é um Deus soberano, única fonte criadora (SATTLER E SCHNEIDER, 2000a, p. 191-192). Dentro de seis dias, Deus criou o Céu e a Terra, as estrelas, o Sol e Lua, as plantas e todos os animais que povoam os céus, a terra e as águas, e, no sétimo dia, Ele descansou, abençoando-o e consagrando-o, pois “nele descansou depois de toda a sua obra de criação” (Gn 1, 3-31; 2, 3). De acordo com o Catecismo da Igreja Católica, a sabedoria de Deus é a fonte da criação, sendo esta não o fruto de uma necessidade qualquer, mas da própria vontade de Deus em “fazer as criaturas participantes do seu Ser, da sua sabedoria e da sua bondade” (1999, pr.295).

Fundamentado nas escrituras sagradas reunidas na Bíblia³¹, o Catolicismo vai ao encontro do elo entre o sagrado e a criação, afirmando que tudo que vem de Deus é sagrado, pois foi criado por Ele e, assim, toda ligação com sua criação e, principalmente, com os elementos constitutivos da religião, leva a uma conexão direta ou indireta com Deus. Desse modo, dois sentimentos se fazem presentes em relação à imagem de Deus: um misto de temor (*mysterium tremendum*), causando medo ou terror, e fascínio (*mysterium fascinans*), que atrai e fascina (VAZ, 2014, p. 28; XAVIER, 2006, p. 184).

Deus se manifesta em sua criação e se faz cognoscível a partir de suas obras (CIC, 1999, pr.50), mas existe uma ordem de conhecimento, a da essência divina, que é incognoscível e inefável, que foi amplamente discutida pelos grandes pensadores da Igreja, como Tomás de Aquino, e deliberada em concílios promovidos pela instituição católica (SATTLER E SCHNEIDER, 2000a, p.101). Deus é o mistério que se manifesta através da Revelação, por sua atuação junto ao seu povo e seu Filho, que é comunicada através dos escritos bíblicos e vai além de qualquer nomenclatura ou delimitação imposta por um discurso racional:

³¹ Coleção de textos considerados sagrados para o cristianismo, considerada divinamente inspirada e tida como um recurso doutrinário pelos fiéis.

O discurso sobre o caráter pessoal do mistério divino por isso não apresenta uma individualidade delimitada, mas dedicação ilimitada, infinita, plenitude de vida e amor que abrange a realidade que transcende sempre o ser criado, amor transbordante a se doar ao outro. “Deus é o amor” (1Jo 4, 8.16), este o resumo do testemunho da Revelação bíblica. (SATTLER E SCHNEIDER, 2000a, p.105)

Além da incognoscibilidade da pessoa divina, outro mistério se faz presente na crença católica. A Trindade, crença em um Deus triuno, é um mistério revelado somente a partir “do alto”, pois a relação de Deus como Trindade é algo inacessível à razão humana (CIC, 1999, pr. 237). Segundo a crença, é através da Trindade que se reconhece a economia salvífica como auto-revelação e autocomunicação de Deus, pois Deus, como Pai, chama os seres humanos por meio de seu Filho, no Espírito Santo, para a comunhão de vida com a Trindade (WERBICK,2000b, p. 431).

Jesus Cristo, parte da Trindade e figura principal dos Evangelhos da Bíblia, é o mensageiro de Deus, ungido pelo Espírito Santo e enviado para proclamar a Boa Nova³² ao povo. É ainda o Verbo encarnado de Deus, que pode levar o ser humano ao Seu amor (HILBERATH, 2000b, p.18; CIC, 1999, pr. 426-427). Segundo a crença, Jesus é aquele que veio libertar o ser humano do pecado, e com ele é celebrada, durante as leituras na Vigília Pascal³³, a nova criação em Cristo (CIC, 1999, pr. 281).

No Novo Testamento contido na Bíblia, Mateus, Marcos, João e Lucas são os responsáveis por contarem a história da pessoa de Jesus, que nasceu em Belém, região da Palestina (Cisjordânia), há mais de 2000 anos. Segundo os evangelistas, principalmente Lucas e João, que narram a vida de Jesus desde antes de sua concepção, estando ele diretamente ligado ao princípio criativo do mundo, pois já fazia parte do ato da criação, visto ser o Verbo que se faz carne (Jo 1, 1-2). O Verbo é a palavra substancial e eterna de Deus, que constitui a segunda pessoa da Trindade Cristã.

No princípio era o Verbo
e o Verbo estava com Deus
e o Verbo era Deus.
No princípio, ele estava com Deus.
Tudo foi feito por meio dele
e sem ele nada foi feito.
O que foi feito nele era a vida,
e a vida era a luz dos homens;
e a luz brilha nas trevas,
mas a as trevas não a apreenderam. (Jo 1, 1-5)

³² Jesus é o Salvador de todos os homens e a salvação é oferecida a todos através de Cristo.

³³ No rito da missa, é a oração realizada após a primeira leitura.

João Batista deu testemunho de Jesus e o batizou pelas águas, iniciando a missão de Jesus que, junto de seus discípulos, pregou a palavra de Deus, como pode ser visto na história bíblica (Jo 1, 19-50). A vida de Jesus foi rica em particularidades que até hoje geram discussões em grupos teológicos e até mesmo entre leigos. Sua vinda ao mundo, através de uma mulher virgem (Mt 1, 18; Lc 1, 26), sua iniciação pelo batismo (Mt 3, 13), o relacionamento com os discípulos (Mt 4, 18-22), os milagres, sua morte e ressurreição (Jo 19, 23-27) são temas que abrangem dois pontos importantes e instigantes da crença católica: o Cristo homem e o Cristo Deus.

Segundo Kessler, ao citar a vasta contribuição de Tomás de Aquino³⁴ para a discussão, a humanidade de Cristo, quando não reduzida, é de suma importância para o entendimento da obra de salvação. Para Tomás, é através do ser humano que Deus atua no mundo, sendo a redenção operada por Deus através da humanidade de seu Filho encarnado, instrumento singular, reservado a Ele (KESSLER, 2000a, p.328-329). Essa visão teocêntrica coloca Jesus “apenas” como ferramenta, sendo sua humanidade um instrumento da divindade (p.329).

Em suas profecias, Isaías (Is 7, 14) revela a promessa do Emanuel (Deus-conosco), relacionada a Jesus, que será mencionada em Mateus: “Eis que a Virgem conceberá e dará à luz a um filho que se chamará Emanuel, que significa: Deus é conosco” (Mt 1, 23). Essa passagem bíblica traz à reflexão o Cristo como Deus, mas que, segundo Kessler, não se separa da concepção humana de Jesus:

No ser humano de Jesus, o próprio Deus veio a nós, e esse fato só pode ser compreendido como provindo de Jesus a partir de Deus. Duas formas de expressão distintas descrevem essa proveniência: 1) As narrativas acerca da maravilhosa concepção de Jesus pelo Espírito e seu nascimento de Maria expressam que Jesus é o Filho de Deus que não se tornou isso a partir de possibilidades humanas, mas o Filho de Deus que veio por meio da ação criadora de Deus. 2) De modo mais claro ainda, as afirmações acerca do envio ou encarnação do Filho de Deus preexistente dizem que aquilo que se nos depara no ser humano Jesus não tem sua origem no nexos dos acontecimentos mundanos, e sim em Deus: o próprio Deus eterno se dispõe para tornar-se presente a nós, de maneira inédita, em sua expressão substancial (Logos-Filho) – que, tornando-se ser humano como nós, entrou em nossas condições de existência e desgraça – e para nos possibilitar uma comunhão curativa consigo (KESSLER, 2000a, p. 392)

Um conjunto de fatos narrados nos evangelhos une-se ao pressuposto de que Jesus é o Deus e mesmo assim não se eximiu das dores e sentimentos humanos, como aponta a citação acima. Acima de tudo, a ressurreição de Cristo coroa sua vivência singular com Deus, pois desde sua perseguição até sua morte, mostrou-se confiante, entregando-se aos desígnios de

³⁴ Importante teólogo, filósofo e padre dominicano do século XIII, posteriormente declarado santo.

seu Pai, mesmo julgando por um momento ter sido abandonado por Ele (Jo 18;19). Jesus, tendo morrido na cruz, é amparado pelo amor de Deus e ressuscitado, vencendo a morte e sendo acolhido na vida eterna, junto de Deus (KESSLER, 2000a, p.383). Posteriormente, ao falar da morte, a vida de Jesus será retomada para melhor compreender como se dá a vitória sobre a morte da figura de maior importância no Catolicismo.

Cosmologicamente a crença católica pressupõe que o céu é a Casa de Deus, lugar este para onde o ser humano caminha e desde já pertence, sendo também a morada de criaturas espirituais, não-corporais, denominada anjos, servos e mensageiros de Deus (CIC, 1999, pr. 2802 e 326). Segundo a crença, este reino é inaugurado na terra através de Jesus Cristo, resplandecendo aos homens por meio da palavra, nas obras e na vinda dele, e configura o destino último do ser humano, a realização plena de suas aspirações mais profundas e o estado de felicidade definitiva (Ibid, pr. 1024). A Igreja se coloca como o germen e princípio do Reino dos Céus, cujas chaves estão em poder de Pedro, discípulo de Cristo, como mostra a passagem bíblica a seguir:

“E vós, quem dizeis que eu sou?” Simão Pedro, respondendo, disse: “Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo”. Jesus respondeu-lhe: “Bem-aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim meu Pai que estás nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus”. (Mt 16, 15-19)

Hades (hebr. Sheol) supracitado, refere-se ao mundo dos mortos, o Xeol³⁵, mundo inferior onde os mortos experimentam o horror do esquecimento. Neste lugar, Deus não é lembrado e não se fala de sua bondade e fidelidade e o indivíduo que se encontra nesse local está excluído da comunhão de Deus e dos vivos (NOCKE, 2000b, p. 378). Diferentemente do conceito de Xeol, temos o Inferno, símbolo das trevas, que se contrapõe ao Céu tornando-se o lugar onde as almas em pecado descem imediatamente após a morte. A maior pena nesse lugar é a separação eterna de Deus e sua doutrina, transmitida nas Sagradas Escrituras e pela Igreja, vai ao encontro de um apelo sobre a responsabilidade do ser humano em utilizar sua liberdade (HEINZ-MOHR, 1994, p. 184; CIC, 1999, pr. 1035 e 1036).

Outro lugar de importância para destino das almas na crença católica é o Purgatório, onde as almas passam por uma purificação de seus pecados. A partir de sua aceitação

³⁵ Na bíblia hebraica não ocorre o conceito de punição, onde aparece o termo Xeol para designar uma região subterrânea onde os mortos, bons e maus, habitam apenas como sombras impotentes. Após a tradução para o grego, o termo foi substituído por Hades, que na mitologia é o senhor do submundo.

doutrinária, no século XII, o destino das almas foi reconfigurado. Quiossa (2009) relata que, até meados do referido século, a ideia do Purgatório ainda não havia sido inserida na crença do pós-morte, cuja inserção deu origem também a um lugar espacial entre Paraíso e Inferno. O autor, citando Le Goff e sua obra “O nascimento do purgatório” (1981), assinala que a invenção do Purgatório foi essencial para que os cristãos buscassem outra concepção de mundo, indo ao encontro da intenção já presente na Igreja que não limitava sua ideia de além ao Inferno, procurando elevar os homens em direção ao Céu (QUIOSSA, 2009, p. 208). Segundo o Catecismo da Igreja Católica:

Os que morrem na graça e na amizade de Deus, mas não de todo purificados, embora seguros da sua salvação eterna, sofrem depois da morte uma purificação, a fim de obterem a santidade necessária para entrar na alegria do céu. (CIC, 1999, pr.1030)

Esses lugares espaciais que fazem parte da crença do Catolicismo estão relacionados diretamente com a antropologia religiosa católica e com a crença na morte, principalmente em relação ao destino da alma humana.

3.2.2. Ser humano: imagem e semelhança de Deus

No tempo em que Iahweh Deus fez a terra e o céu,
não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra
e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido,
porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra
e não havia homem para cultivar o solo.
(Gênesis 2, 4b-6)

A criação do homem na história bíblica se dá somente após a finalização da terra e do céu, no sexto dia (Gn 2, 1) e no mito o cultivo da terra somado à chuva, seriam condições ideais para que florescessem arbustos e ervas sobre o solo. Segundo Sattler e Schneider, o maior interesse da história da criação nas Escrituras Sagradas é mostrar a determinação da relação entre homem (adam), terra cultivável, mundo (adamah) e sua perturbação pelo pecado humano (2000a, p.120). E é a partir desse mesmo solo cultivável que Deus irá formar o homem e dar-lhe vida: “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2, 7).

O homem criado por Deus tem uma característica peculiar e importante, pois é feito à sua imagem e semelhança (Gn 1, 26). Sendo a imagem de Deus, o homem possui uma

posição especial diante de todas as criaturas, cuidando deste mundo e participando ativamente na criação através da geração de descendência (SATTLER E SCHNEIDER, 2000a, p. 148).

Porque é à imagem de Deus, o indivíduo humano possui a dignidade de pessoa: ele não é somente alguma coisa, mas alguém. É capaz de se conhecer, de se possuir e de livremente se dar e entrar em comunhão com outras pessoas. E é chamado, pela graça, a uma Aliança com o seu Criador, a dar-Lhe uma resposta de fé e amor que mais ninguém pode dar em seu lugar. (CIC, 1999, pr. 357)

A geração de descendência, que será afirmada posteriormente na história do Gênesis (5, 3), tem como ponto de partida a criação de outro ser humano, chamado mulher, que advém de uma costela retirada do homem, quando em estado de torpor (Gn 2, 21-23).

Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: “Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem!” Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne. (Gn 2, 22-24)

O Catecismo afirma que homem e mulher foram criados em igualdade perante o amor e a sabedoria divina, porém cada um em seu ser, com a mesma dignidade e à imagem e semelhança de seu Criador (CIC, 1999, pr 369). Segundo o documento católico, Deus não é à imagem do homem, nem mesmo é homem ou mulher, mas sim um ser puro em espírito, não havendo diferença de sexos. Apenas a perfeição da criatura do homem e da mulher é que reflete a infinita perfeição de Deus (pr. 370).

Na base de sua antropologia, a Bíblia apresenta alguns termos importantes relacionados à constituição do homem. Nefesh, ou fôlego da vida, é o instinto de viver, a vitalidade interior, a necessidade e desejo do homem, ligados à respiração e alimentação que garantem a vida humana. Homens e animais tornam-se nefesh viventes quando Deus sopra em suas narinas o fôlego da vida (SATTLER E SCHNEIDER, 2000a, p.150). Basar é a carne que, para os hebreus, relaciona-se com a corporalidade, fraquezas e efemeridade. A corporalidade também apresenta um caráter de socialização do homem e capacidade de comunicação, representando também parentesco, família, povo e toda a humanidade, o homem e a mulher em comunhão (p.151).

Na Bíblia, Ruah (espírito) também aparece atrelado aos conceitos antropológicos, basicamente significando “vento”, “fôlego”, e, para Sattler e Schneider, designa as emoções do homem, seu conhecer, julgar e compreender (2000a, p. 151). Leb, o coração, segundo o pensamento semítico, seria a sede da razão, não tendo ligação com as emoções do homem e

seu desencadeamento. Sendo assim, *leb* está relacionada ao conhecimento, capacidade de discernimento e inteligência, e é através dele, no “fundo do ser”, que a pessoa se decide ou não por Deus, segundo a tradição da Igreja (CIC, 1999, pr. 368).

O conhecimento de uma série de discussões e contribuições no ramo da teologia é fundamental para o aprofundamento nas questões criacionistas cristãs. A partir da evolução da ciência e das pesquisas em torno das ciências naturais (biologia, paleontologia, entre outras) importantes perguntas são realizadas, trazendo à tona a criação e evolução do homem, bem como sobre o papel de Deus na criação.

Trazendo à reflexão a criação do homem, através da encíclica *Humani Generis* (1950), Pio XII (apud SATTLER E SCHNEIDER, 2000a) fala da criação da alma diretamente por Deus como o surgimento da vida humana tendo uma direcionalidade, não sendo ela uma atividade ocasional da evolução. Assim, a vida humana e a criação da alma têm um propósito, uma intenção divina já determinada em seu surgimento.

Entendendo-se “alma” como conceito para o ser integral, físico-espiritual do homem, pode-se evitar a impressão de uma divisão dualista em um surgimento do corpo humano explicável meramente pelas ciências naturais, e uma ação criadora direta (somente) com relação à dotação do ser humano de espírito. (SATTLER E SCHNEIDER, 2000a, p.201)

Ainda segundo o Catecismo da Igreja:

Muitas vezes, a palavra alma designa, nas Sagradas Escrituras, a vida humana, ou a pessoa humana no seu todo. Mas designa também o que há de mais íntimo no homem e de maior valor na sua pessoa, aquilo que particularmente faz dele imagem de Deus: “alma” significa o princípio espiritual no homem. (CIC,1999, pr. 363)

O corpo, enquanto ser animado pela alma espiritual se faz uno com ela, reunindo no homem elementos do mundo material. Essa relação corpo-alma em sua totalidade leva o homem a ser destinado a tornar-se o templo do Espírito, no Corpo Místico de Cristo, crença que fundamenta o cuidado e respeito com o corpo, criado por Deus e que será ressuscitado, uma vez que alma imortal irá unir-se a ele novamente (CIC, 1999, pr. 363-366).

Quanto à divisão do ser humano em alma, corpo e espírito, a Igreja prega que tal distinção não introduz uma dualidade, afirmando que: “Espírito” significa que o homem é ordenado, desde a sua criação, para o seu fim sobrenatural, e que a alma é capaz de ser gratuitamente sobre elevada até a comunhão com Deus (CIC, 1999, pr. 367).

No centro das celebrações da Igreja estão os sacramentos, que reúnem símbolos, a palavra criadora de realidade e a atividade lúdica, sendo celebrados por mais de uma pessoa,

como um ato de comunhão. São considerados “profissão de fé” e se fazem em nome de Cristo, representando nova vida e a esperança do povo de Deus, movendo a comunidade cristã (NOCKE, 2000b, pp.191-197).

A primeira “profissão de fé” é realizada pelo batismo, primeiro e fundamental sacramento no processo da iniciação cristã, realizado em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ao contrário do que se tinha na Igreja Primitiva³⁶, onde o batismo era concedido apenas àquelas pessoas que fossem capazes de tomar decisões, nos dias atuais, a maior parte dos cristãos católicos é batizada quando criança (NOCKE, 2000b, p.205).

Para além de suas particularidades, o batismo tem profundo significado para o cristão e teologicamente pode ser entendido como um sinal de fé, no qual a anunciação e aceitação do Espírito demonstram a disposição para a conversão (Mc, 16, 16; Mt 28, 19). Também é tido como uma entrega a Jesus Cristo, sendo um movimento em direção a ele e estabelecendo uma relação, um vínculo, pois, como assinala Nocke, “(...) o batismo cristão é caracterizado com a breve fórmula ‘no nome de Jesus Cristo’, isso pode ser considerado o evento fundamental no batismo: ser batizado é tornar-se propriedade de Jesus Cristo” (NOCKE, 2000b, p. 212).

Um ponto chave nas discussões posteriores da pesquisa do presente trabalho é a consideração do batismo como o perdão dos pecados (At 2, 38). Simbolizando uma purificação, o batismo “lava” os pecados, como visto na conversão de Paulo de Tarso³⁷: “E agora, que esperas? Recebe o batismo e lava-te dos teus pecados, invocando o seu nome” (At 22, 16). O batismo também tem relação direta com o pecado original, pois, de acordo com o Catecismo, é através dele que uma nova vida em Jesus é concedida ao homem, reorientando-o para Deus. Apesar disso, o batismo não priva o homem do combate espiritual, que se dá por consequência do primeiro pecado, levando a natureza humana a ser enfraquecida e inclinada para o mal (CIC, 1999, pr. 405)

3.2.3. Do pecado à Salvação: morte e rituais fúnebres

Podes comer de todas as árvores do jardim.
Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás,
porque no dia em que dela comeres terás que morrer.
(Gn 2, 16-17)

³⁶ Fundamentada pelo cristianismo dos primeiros séculos após a morte e ressurreição de Cristo (30 d.C).

³⁷ Também conhecido como Apóstolo Paulo, um dos mais conhecidos personagens bíblicos, influente escritor do cristianismo primitivo, tendo grande expressão nas escrituras do Novo Testamento.

Seguindo os relatos das Escrituras Sagradas, ainda em Gênesis, vê-se a harmonia entre Deus e o homem sendo destruída pelo pecado original, pecado este que levou a relação entre homem e mulher à tensão, deixando-a marcada pelo domínio e avidez. Segundo o Catecismo da Igreja Católica, é através do pecado que se cria o desconforto sobre a criação, levando-a a ser vista como estranha e hostil, como no caso da vergonha relacionada à nudez da mulher e do homem. O documento aponta que, por conta do pecado, a morte entra na história da humanidade e a sentença “voltará ao pó de que foi formado” é então cumprida (CIC, pr. 400).

Personagem relevante no ato do pecado, a serpente que habitava o Éden, lugar paradisíaco em que viviam Adão e Eva, propôs à mulher que comesse da árvore do conhecimento do bem e do mal, e ela, mesmo ratificando a ordem que Deus havia dado, deixou-se levar pela formosa e apetitosa árvore, cujos frutos abririam seus olhos, levando-a a ser como os deuses. Após comer do fruto, que também foi dado ao homem, os dois reconhecem sua nudez: “Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus” (Gn 3, 1-7).

À figura da serpente é atribuída a imagem do antagonista de Deus, o Diabo, que traz o pecado ao mundo provocando a danação do homem (BÍBLIA, 2008, p. 37). O mal e, principalmente, a morte não são consideradas obras divinas, sendo de total responsabilidade do ser maligno que, através de sua inveja, faz com que homem e mulher desobedeçam ao seu criador. Desse modo, ao pecar, o homem faz morrer a confiança em Deus, abusando da liberdade ao burlar o mandamento divino, abrindo as portas para o mal, o sofrimento e a morte (CIC, 1999, pr. 413 e 397).

A ruptura que ocorre entre o homem e Deus acarreta uma série de consequências danosas para toda a criação, pois antes de tudo, teologicamente, o pecado é tido como uma perversão da ordem de criação (SATTLER E SCHNEIDER, 2000a, p. 154). O pecado é universal e hereditário, e se baseia na premissa de que não há nenhum ser humano que não peque (1Rs 8,46), havendo apenas um homem que não conheceu o pecado, Jesus Cristo.

A morte, enquanto consequência do pecado significa o fim da peregrinação do homem na Terra e é uma sentença da qual nenhum ser humano escapa. Nocke (2000b, p. 401) ao citar Karl Rahner, afirma que “a morte não é apenas um acontecimento que sobrevém ao ser humano, que tem que ser sofrido por ele, mas justamente como morte aceita e sofrida, ela também é ato do ser humano”. Desse modo, a morte é fixada na existência humana e é colocada em seu discurso, ao mesmo tempo trazendo significado à vida, uma vez que a torna

definitiva, pois não há como reparar os feitos ou fazer as chances retornarem. A vida é definitiva, assim como as decisões (NOCKE, 2000b, p.401).

A morte como consequência do pecado é tema de uma ampla discussão dentro da teologia, como salienta Nocke que, por sua vez, aponta para a mais recente discussão sobre essa relação pecado-morte:

A consequência do pecado não é o simples fato da limitação temporal de nossa vida e que um dia haveremos de morrer, e, sim, o fato de experimentarmos a morte como hostil, como interrupção, como contrária à dinâmica da vida, colocando, desse modo, em dúvida o sentido de toda a vida. (NOCKE, 2000b, p.403)

O homem, enquanto ser criado por Deus à sua imagem e semelhança, digno de usufruir de todos os benefícios dessa relação harmoniosa com o criador, vivencia o sofrimento da experiência de morte. Esta, com o pecado, deixa de ser uma amorosa entrega a Deus, como um novo nascimento para uma nova vida, e passa a contar com um caráter egoísta, de auto enclausuramento vivido pelo indivíduo, que agora não é mais capaz de amar e confiar em Deus, não conseguindo mais realizar sua morte como uma consumação (Ibid.).

Ao morrer, o católico será julgado em uma espécie de juízo, em que serão pesadas as decisões, que, além de ser um momento de prestação de contas e destruição, também é considerado uma oportunidade de salvação, acolhimento e consumação. Autores buscam ampliar a discussão sobre as formas de juízo que se dão na escatologia, que seriam o pessoal, o coletivo e ainda um outro, que se daria pelo “autojulgamento” ocorrido no encontro com Jesus, que se basearia no reconhecimento do ser humano do que ele realmente é³⁸. Nocke assinala que as discussões atuais vão ao encontro de uma perspectiva em que o ser humano é “ativo” em seu momento de juízo, cabendo ao juiz apenas “dar a sentença” (Ibid., p. 412). Segundo o autor:

Em princípio, o ser humano já se julgou a si mesmo por sua prática de vida; no encontro com aquele que é a verdade, a verdade de sua vida apenas vem à luz. Por isso também se fala do “autojulgamento”. Isso não significa que o ser humano seria o critério último para si mesmo (...). Somente na confrontação com Cristo, o ser humano percebe o que há dentro dele. (Ibid., p.412)

Essa noção de juízo final está apoiada na escatologia de João, na qual o autor afirma que “Quem crê no Filho de Deus, já tem vida eterna; não entra em juízo, mas já ‘passou da morte para a vida’ (Jo 5,24). Esse encontro é momento decisivo para o ser humano, no qual a

³⁸ Uma extensa discussão será realizada por Nocke, no capítulo “Escatologia” do Manual de Dogmática, v. 2, trazendo a visão histórico-dogmática de diversos estudiosos sobre a consumação do mundo e do indivíduo.

rejeição de Jesus significa morte, mas sua aceitação converte-se em vida eterna (NOCKE, 2000b, p. 386). O Catecismo faz menção ao juízo no fim dos tempos e menciona a aceitação ou recusa de Jesus como fator principal para a Salvação do homem.

No dia do Juízo, no fim do mundo, Cristo virá na sua glória para completar o triunfo definitivo do bem sobre o mal, os quais, como o trigo e o joio, terão crescido juntos no decurso da história. Quando vier, no fim dos tempos, para julgar os vivos e os mortos, Cristo glorioso há de revelar a disposição secreta dos corações, e dará a cada um segundo as suas obras e segundo tiver aceitado ou recusado a graça. (CIC, 1999, p.137)

Jesus Cristo, personagem fundamental na escatologia do Novo Testamento das Sagradas Escrituras, teve em sua morte a mesma postura ativa que apresentou em toda a sua caminhada terrena, uma vez que seu fim enquanto homem também envolveu a entrega e o serviço a Deus. Sua morte na cruz (Jo 19, 17) é considerada o sacrifício da Nova Aliança, restabelecendo a relação de comunhão entre Deus e homem, desfeita no pecado original, pois em Jesus temos o “cordeiro que tira o pecado do mundo” e tem seu sangue derramado para a remissão dos pecados da humanidade (KESSLER, 2000a, p. 256; CIC, 1999, pr. 613).

Além do simbolismo que permeia a morte de Jesus, sua ressurreição é um dos pilares mais importantes para o católico. Segundo a narrativa, após a morte, Jesus ressuscita e vai ao encontro de seus discípulos, que testemunham sua vitória sobre a morte, e promete-lhes estar sempre presente.

Maria estava junto ao sepulcro, de fora, chorando. Enquanto chorava, inclinou-se para o interior do sepulcro e viu dois anjos, vestidos de branco, sentados no lugar onde o corpo de Jesus fora colocado, um à cabeceira e outro aos pés. Disseram-lhe então: “Mulher, por que choras?” Ela lhes disse: “Porque levaram meu Senhor e não sei onde puseram!”. Dizendo isso, voltou-se e viu Jesus de pé. Mas não sabia que era Jesus. Jesus lhe diz: “Mulher, por que choras? A quem procuras?”. Pensando ser o jardineiro, ela lhe diz: “Senhor, se foste tu que o levaste, dize-me onde o puseste e eu o irei buscar!”. Diz-lhe Jesus: “Maria!”. Voltando-se, ela lhe diz em hebraico: “Rabbuni!”, que quer dizer “Mestre”. (...) À tarde desse mesmo dia, o primeiro da semana, estando fechadas as portas onde se achavam os discípulos, por medo dos judeus, Jesus veio e, pondo-se no meio deles, lhes disse: “A paz esteja convosco!”. Tendo dito isso, mostrou-lhes as mãos e o lado. Os discípulos, então, ficaram cheios de alegria por verem o Senhor. (Jo 20, 11-16, 19-20)

A ressurreição não se limita apenas à figura de Jesus, pois, segundo a crença, Deus restituirá a vida ao nosso corpo transformado, reunindo-o à nossa alma, e então ressuscitaremos, assim como Cristo. Para isso, faz-se necessário a aceitação e permanência na amizade de Deus, assim como a perfeita purificação dos pecados, para então viver com Cristo

e ver a Deus tal como Ele é (1 Jo, 3,2), face a face (1 Cor 13,12) (CIC, 1999, pr. 1016 e 1023).

Em resumo, Jesus é aquele que transforma a morte em seu sentido, pois também a experimentou em sua condição humana. Porém, como Filho de Deus, assumiu este repugnante evento como um ato de submissão e entrega ao Pai e ao seu desígnio, culminando na transformação da maldição da morte em bênção através de sua obediência (CIC, 1999, pr. 1009).

Para o catolicismo, não há reencarnação, enquanto crença na volta da vida terrena. Porém Nocke afirma que algumas discussões são realizadas no sentido de ponderar a noção reencarnacionista, baseado na premissa de que os enunciados escatológicos podem ser vistos não como informações, mas através de uma articulação figurativa. Apesar desse movimento, o autor apresenta argumentos contrários à noção de reencarnação: 1) a redução da importância e seriedade desta vida; 2) contraria a noção teleológica cristã, que não se ampara no eterno retorno, mas na história com fim determinado; 3) dissolução da unidade corpo-alma; 4) a noção da concepção da consumação como dádiva da graça perderia seu espaço, pois teria a necessidade de uma recuperação completa do carma (NOCKE, 2000b, p.418).

Desse modo, como afirmado no livro de Hebreus (9, 27), o homem só morre uma única vez, não existindo reencarnação. Como possibilidade de purificação, o Purgatório, citado anteriormente, teve seu sentido revisitado e corrigido na teologia cristã, assim como as noções de “ressurreição” e “juízo”, levando-o a ser entendido não como um lugar propriamente dito, mas como algo que acontece no ser humano. É tido como um momento do juízo, tornando-se enunciado de esperança a partir da purificação.

Para Nocke, o purgatório adquire duplo simbolismo, pois segundo ele, “(...) a purificação é entendida como sofrimento para a consumação: ao mesmo tempo beatificante, porque é libertador e consumidor, mas também doloroso, porque separa das escórias do pecado que se tornaram uma parte do próprio eu. (2000b, p. 414). Essa purificação no purgatório se dá para aqueles que morrem na graça e na amizade de Deus, mais ainda precisam obter a santidade necessária para compartilhar a alegria do céu (CIC, 1999, pr. 1030).

Apesar da esperança refletida na purificação, o cristão católico precisa conviver com a possibilidade de perdição, pois morrendo em pecado mortal sem arrependê-lo e sem acolher o amor e a misericórdia de Deus, estará separado d’Ele para sempre, por seu livre arbítrio.

Essa escolha leva o ser humano à definitiva exclusão da comunhão de Deus e de seus eleitos, que segundo o CIC, se designa pela palavra “Inferno” (1999, pr. 1033).

É importante salientar que, assim como defendido por Ariès no primeiro capítulo deste trabalho, a morte sofreu inúmeras variações no seu modo de ser entendido e vivenciado pelo ser humano, principalmente dentro da cultura cristã. Entretanto, a relação entre mortos e vivos no imaginário católico popular, segue sendo justificada através de rituais que demonstram que esta se volta mais para uma “dependência” dos mortos do que a interferência dos mesmos no mundo dos vivos. A morte, entendida como a passagem de um mundo para o outro, coloca o morto em um momento de liminaridade³⁹, fazendo com que surja a obrigação não só de se preparar para a morte, enquanto ritual de passagem, mas também como momento de intercessão dos vivos pelos mortos (TAVARES, 2012, p. 96)

Honrar a memória dos defuntos é algo que vem dos primórdios da Igreja e, para isso, são oferecidos sufrágios em favor desses mortos, em especial o sacrifício eucarístico, que os purificará para que estejam aptos a chegar à visão beatífica de Deus (CIC, 1999, pr. 1689, 1032).

Mesmo antes de morrer, o indivíduo já é assistido na religião católica através da Unção dos Enfermos, antes chamada de extrema-unção, pois acontecia no momento da morte. Em seu sentido atual, a Unção dos Enfermos é realizada como sacramento de ajuda diante de uma grave doença, ainda assim sendo vista como sinal de morte iminente e certa (NOCKE, 2000b, p. 301). O ritual é realizado pelo sacerdote e é utilizado óleo consagrado visando a cura e o fortalecimento do moribundo, tendo como objetivo não só a doença, mas também a salvação do mesmo.

O ritual é visto como uma assistência ao enfermo, no qual a imposição das mãos, a unção com o óleo especialmente preparado e a oração, que fala de ajuda, misericórdia, do poder do Espírito Santo, libertação, etc., são considerados atos de profunda solidariedade para com os que sofrem diante da possibilidade da morte. Na Unção dos Enfermos é pedido a Deus que não abandone o indivíduo em sua necessidade e fragilidade, e fortaleça-o para libertá-lo do peso do pecado (Ibid., p. 308).

Ao morrer, o cristão católico é submetido ao um enredo repleto de representações da tradição mortuária, que já se inicia pelas obrigações da própria família em seu velório. A maneira na qual o morto será tratado e representado expressam um tempo histórico, porém existem algumas particularidades que ultrapassam as mudanças históricas, como, por

³⁹ Segundo Victor Turner (2008), é a condição transitória dos sujeitos dentro de certos ritos, onde os mesmos encontram-se destituídos de suas posições sociais anteriores.

exemplo, o gestual dos que participam do velório em relação à Santíssima Trindade (NAZÁRIO, 2012, p.5).

Uma vez que a Cruz, para os católicos, representa o amor e a doação da vida de sua figura símbolo, Jesus Cristo. Assim, toda vez que eles realizam essa ação, estão a reatualizar não somente a memória de Cristo, mas toda a construção e configuração católicas. (Ibid., p.6)

A despedida do morto é realizada liturgicamente através da “encomendação à Deus”, a última saudação dirigida pela comunidade ao membro falecido. Essa encomendação é feita antes do corpo ser levado para a sepultura, que representa a casa para o corpo material do indivíduo (CIC, 1999, pr 1690; NAZÁRIO, 2012, p.8). Após o enterro, algumas celebrações serão realizadas, como missas de 7º dia, de 30 dias e de 1 ano, que ainda têm sua importância e grande significado preservados dentro do catolicismo (TAVARES, 2011, p.15).

3.3. Candomblé

3.3.1. A cosmovisão da religião dos Orixás

No começo, o mundo era todo pantanoso e cheio d'água,
um lugar inóspito, sem nenhuma serventia.
Acima dele havia o Céu, onde viviam Olorum e todos os orixás (...)
Um dia Olorum chamou à sua presença Orinxalá, o Grande Orixá.
Disse-lhe que queria criar terra firme lá embaixo
e pediu que realizasse tal tarefa.
(PRANDI, 2001b, p.502)

Dentro das religiões afro-brasileiras, muitas variações da religiosidade africana podem ser observadas, porém algumas características são conservadas e encontradas novamente nessas religiões presentes no Brasil, como é o caso do Candomblé (BERKENBROCK, 2012, p.63). Dentre esses aspectos que se atualizam na religião dos orixás está a aproximação do sagrado com o profano, uma vez que a vida em sociedade e todas as suas esferas são abraçadas pela religião, não havendo separação. Assim, o Candomblé pode ser entendido como uma religião que se aproxima de uma filosofia de vida, abrangendo tudo e dando origem e sentido para a ordem como um todo (Ibid., p.63).

Com a vinda para terras brasileiras, a tradição Iorubá sofreu modificações relacionadas à perda de elementos e também com o surgimento de novos elementos, como aponta

Berkenbrock. Apesar dessas mudanças, o esquema básico da religião foi mantido e faz parte da base mitológica adotada pelo Candomblé (Ibid., pp.179-180).

Os mitos cumprem função central na sociedade Iorubá e foram passados oralmente, de geração em geração, pois a escrita não era conhecida entre esse povo (PRANDI, 2001b, p. 24). Narram como o mundo foi criado, como foi repartido entre os orixás e falam da relação entre os diversos seres que compõem o universo. Para essa sociedade, “é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (PRANDI, 2001b, p.24), demonstrando que, para o povo Iorubá, a sociedade não é considerada histórica, mas tem em sua base uma formação que passa principalmente pela mitologia.

Não é nosso objetivo compreender todos os mitos e apresentar todos os orixás que compõem o panteão mítico do povo Iorubá, pois tal tarefa seria impossível dentro das linhas de discussão do presente trabalho. Assim, destacam-se os mitos de origem do mundo, da separação dos níveis de existência, bem como sobre a criação do ser humano, mito importante para posteriormente entender a morte dentro do Candomblé.

Ponto comum entre os mitos citados é a presença de Obatalá, também conhecido como Oxalá, Orixanlá ou Oxalufã, criador do mundo natural, da humanidade e do mundo social. Segundo Prandi (2001b), existe na África uma disputa entre os partidários de Obatalá e Odudua, criador da Terra. No Brasil, Odudua é confundido com um aspecto do próprio Oxalá (p.23). A seguir, um trecho da criação do mundo por Obatalá (Orixanlá):

(...) Orixanlá desceu ao pântano e depositou a terra da concha.
Sobre a terra pôs a pomba e a galinha
e ambas começaram a ciscar.
Foram assim espalhando a terra que viera na concha
até que terra firme se formou por toda parte. (Ibid. p.502)

É interessante notar que em outro mito, o da criação do homem, é Odudua quem cria a Terra, pois Obatalá, descumprindo a obrigação de fazer oferendas, foi castigado e acaba ficando embriagado com vinho. Acompanhando toda a peripécia, Odudua aproveita a oportunidade e cria o mundo, com o consentimento de Olodumare. Nos dois mitos, a primeira cidade criada é Ifé, antiga cidade Iorubá (Ibid., p.503-505).

Em sua cosmovisão, o universo para o Candomblé existe em dois níveis, Aiyê e Orum, e toda a dinâmica da existência ocorre dentro deles, sendo concebidos mais como possibilidade de existência do que como locais distintos (BERKENBROCK, 2012, pp.180-

181). Apesar desses níveis de existência serem concebidos separadamente, nem sempre foi assim, pois havia um tempo que não existia separação entre eles, possibilitando até mesmo o trânsito dos seres que habitavam esses dois “mundos”:

No início não havia a proibição de se transitar entre o Céu e Terra.
A separação dos dois mundos foi fruto de uma transgressão,
do rompimento de um trato entre os homens e Obatalá.
Qualquer um podia passar livremente do Orum para o Aiê.
Qualquer um podia ir sem constrangimento do Aiê para o Orum.
(PRANDI, 2001b, p.514)

O mito revela que a partir de uma transgressão humana Obatalá, o orixá criador, decidiu separar os dois níveis de existência. Prandi (Ibid., p.514-515) relata que um casal de humanos, querendo muito ter um filho, recorre a Obatalá, que lhes concede a paternidade em troca de uma condição: a criança deveria viver eternamente no Aiyê e jamais cruzar as fronteiras com o Orum. Porém, o menino engana seu pai e consegue passar de um nível para o outro, descumprindo assim a promessa que seus pais fizeram a Obatalá. Furioso, o grande orixá bate no chão com seu báculo, criando uma fissura entre Orum e Aiyê, separando-os definitivamente.

Dessa rachadura surgiu o firmamento,
separando o Aiê do Orum para sempre.
Desde então, os orixás ficaram residindo no Orum
e os seres humanos, confinados no Aiê.
Somente após a morte poderiam os homens ingressar no Orum.
(Ibid., p.514-515)

Segundo Berkenbrock, Aiyê é o nível material, da concretude, sendo um nível limitado, constituindo assim o mundo material, da existência dos Ara-Aiyê, que seria a própria humanidade; e o Orum é um nível do sobrenatural, do imaterial, onde residem os Ara-Orum, destacando-se entre eles especialmente os Orixás e os Eguns⁴⁰ (BERKENBROCK, 2012, pp.180-181). O povo Iorubá acredita que todo ser humano descende dos orixás, o que os leva a crer que homens e mulheres não possuem uma origem em comum e única, como vemos no cristianismo. O indivíduo herda as características e marcas do orixá de que provém, além de suas propensões e desejos, como salienta Prandi (2001b). Assim, para a tradição iorubana, os seres humanos são cópias “desbotadas” dos orixás, que, por sua vez, amam e odeiam, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, alegram-se e sofrem (p.24).

⁴⁰ O morto.

Compostos por esses seres, humanos e sobrenaturais, os dois níveis de existência formam uma unidade que consiste no equilíbrio, sendo este responsável pela harmonia do universo, da vida no Aiyê e também a vida pessoal dos indivíduos. Assim, “a manutenção do equilíbrio entre Aiyê e Orum ou a busca de equilíbrio é – no fundo – o objetivo de toda atividade religiosa no Candomblé”. (BERKENBROCK, 2012, p.188).

Juana Elbein dos Santos, assinala que tudo o que existe no Aiyê existe no Orum, tendo assim um “duplo” correspondente no nível imaterial e essa correspondência e representação pode ser melhor observada na configuração do terreiro de Candomblé e no seu culto (SANTOS, 2012, p.56).

O “terreiro” concentra, num espaço geográfico limitado, os principais locais e as regiões onde se originaram e onde se praticam os cultos da religião tradicional africana. (...) O “terreiro” por estar constituído pelos dois espaços (espaço “mato” e espaço “urbano”), mais a água representada pela Fonte, contém todos os elementos que simbolizam o àiyé, este mundo, o da vida. Mas nele estão plantados e consagrados os altares (os peji) com seus lugares de adoração (os ajobo e os ojubo), onde são invocadas as forças patronais que regem o àiyé, os òrisà e, separadamente, os ancestrais, ambos elementos do òrun, do além, dos espaços sobrenaturais, que permitem por sua presença simbólica – nos “assentos” e através do culto – estabelecer a relação harmoniosa àiyé-òrun.” (Ibid., p.35)

A relação entre os dois níveis é caracterizada, no Candomblé, pela troca, oferta e restituição do Axé que, segundo Ligiéro (1998, p.35), é compreendido como a energia vital, a verdadeira presença de Deus nas formas e forças da natureza e dentro do ser humano. O autor aponta que, na filosofia da religião afro-brasileira, Axé significa também o poder de fazer as coisas acontecerem, o poder de invocar, a oração, agradecimento, a luz própria de Deus que se torna acessível aos homens e mulheres (p.35). As cores que caracterizam o Axé são o branco, o preto e o vermelho, sintetizando a manifestação das divindades nos reinos animal, vegetal e mineral (Ibid., p. 36).

A troca, oferta e restituição dessa energia que vibra e circula dinamicamente em todas as formas de existência será o objetivo principal da religião dos orixás, pois como afirmado acima, é dessa troca equilibrada que se mantém a harmonia das outras formas de existência nos diferentes níveis (BERKENBROCK, 2012, p.188). Através das atividades religiosas no Candomblé, o Axé será atualizado, reforçado e reanimado, promovendo tal equilíbrio entre os níveis (SANTOS, 2012, p.67).

Na história sobre a criação do ser humano e da morte, vê-se a origem dinâmica de oferta e recebimento e da restituição do Axé dentro das religiões de matriz iorubana. No itan

(história), é Ikú (Morte) que, designado por Olodumaré, apanha a porção de lama para que seja criado o primeiro homem. Posteriormente, será o próprio Ikú o responsável por recolocar no lugar a lama apanhada, devolvendo de onde veio (BERKENBROCK, 2012, p.190). Esse mito será mais bem trabalhado no decorrer do capítulo, mas o interessante é trazê-lo aqui para a reflexão sobre a dualidade vida-morte presente no Candomblé, demonstrando através da figura de Ikú o relacionamento entre os elementos do Aiyê e do Orum, em uma dinâmica de dar e receber.

Essa restituição pode ser feita de forma substitutiva – e é assim que de fato acontece. Ela acontece, por exemplo, através de uma oferenda. Por detrás da teologia da oferenda no Candomblé – oferenda que ocupa um lugar bastante central na religião – está a ideia da restituição. O esquema de dar e receber volta em quase todos os momentos do Candomblé: seja no tocante ao nascimento e morte, seja no que diz respeito à colheita ou ao amor, à doença ou à organização social. Dar-e-receber é a garantia da manutenção do equilíbrio. (BERKENBROCK, 2012, p.191)

A questão da oferenda, da restituição do axé, bem como sua importância na dinâmica do Candomblé, será retomada através do tema da morte, em que se aglomeram todos esses aspectos importantes para o entendimento da cosmovisão e relação entre os níveis de existência.

3.3.2. A “pessoa” e suas dimensões

(...) Mas a missão não estava ainda completa
e Olodumare deu outra dádiva a Obatalá:
a criação de todo os seres vivos que habitaram a Terra.
(PRANDI, 2001b, p. 506)

Seguindo a narrativa mítica, após a criação da Terra por Odudua, Obatalá foi agraciado com a oportunidade de criar a humanidade e todos os seres vivos. Cumprindo a missão, o grande orixá modelou em barro o homem e a mulher e com o sopro de Olodumare eles foram animados. O mito se completa com louvores a Obatalá pelo grande feito (PRANDI, 2001b, p. 506).

Apesar de ter feito o ser humano com seus membros, órgãos e sangue, Obatalá esqueceu-se de fazer a cabeça. Quem assume essa missão é Ajalá, que constrói a cabeça dos homens e das mulheres, modelando-as no barro e cozinhando no forno. Existe aqui uma relação importante sobre o humor do orixá, que modela as cabeças, com as mesmas:

Se Ajalá está bem, faz as cabeças boas.

Se está bêbado, faz as cabeças mal cozidas,
passando do ponto, malformadas.
Cada um escolhe sua cabeça para nascer.
Cada um escolhe o ori que vai ter na Terra.
Lá escolhe uma cabeça para si. (Ibid.,pp.470-471)

De acordo com Silva (2005, p.130), ao moldar essas cabeças, Ajalá recolhe partes da natureza como rios, água, ar, montanha, mar, árvores, arco-íris, entre outros, colocando-as dentro delas.

Por mais que a mitologia mostre de maneira bem pontual e ordenada essa criação do ser humano, pensar a individualidade associada à pessoa nas religiões afro-brasileiras passa diretamente pela noção de construção dessa pessoa através de uma série de rituais, que a reinventam constantemente, e desalojam esse indivíduo da centralidade de seu corpo (SILVA, 2005, p.128). Desse modo, precisa-se entender como o indivíduo é constituído para o Candomblé, o que acompanha a ideia de um ser formado por diversos elementos, que serão discutidos aqui.

Dentro do Candomblé, entende-se o ser humano como um processo de integração de diversas dimensões, fugindo de uma visão dualista própria do pensamento ocidental (BERKENBROCK, 2014, p. 850). Através dos ritos que constituem essa religião, o indivíduo vai sendo paulatinamente construído dentro de um sentido e da compreensão e apreensão do mundo. Essa maneira de conceber o ser humano faz com que a adesão ao Candomblé venha a ser não só uma adesão a uma comunidade, sendo também uma adesão a uma forma de conhecimento e reconhecimento de uma lógica (p.851).

Para seus adeptos, a existência ocorre de duas formas: genérica e individualizada. A existência genérica é o sempre-possibilidade, que guarda o todo, a totalidade da existência, da qual descende a existência individualizada, sendo delimitada, particularizada (Ibid., pp. 851-852). Não há como desconsiderar a relação entre essas formas de existência na concepção de indivíduo dentro da religião do Candomblé. As matérias-massas, existentes em um nível genérico, darão então, origem aos descendentes-porções, que irão herdar e evidenciar aspectos coletivos dessa massa de origem, pois:

(...) a cada entidade corresponde uma representação material. Consequentemente, teremos representações materiais de símbolos coletivos para as entidades-matérias-massas e de símbolos individuais para as entidades-descendentes-porções. (SANTOS, 2012, p. 229)

No próprio mito da criação, podemos ver a exemplificação dessa dinâmica entre a existência genérica e a individualizada, pois é a partir de um montículo de terra, ciscado por uma galinha e uma pomba, que a primeira cidade (Ifé) é criada. De acordo com Berkenbrock (2014, p. 853) quando Odudua grita “Ilènfé”, a terra se expande e torna-se uma existência individualizada, que descende da existência genérica (monte de terra). Dentro dessa perspectiva, o ser humano terá sua individualidade a partir de uma combinação de elementos, sendo este ser individualizado um fenômeno temporal e circunstancial (BERKENBROCK, 2014, p.854).

Um desses elementos que compõem a pessoa no Candomblé é o chamado ori, a cabeça, não no sentido físico, como parte do corpo, mas sim no sentido do pensamento, comumente traduzida como inteligência (BERKENBROCK, 2014, p. 855). Cada pessoa porta seu ori-inú, porção determinada de inteligência genérica que se individualiza e passa a constituir a inteligência de cada ser. Ao passar da existência genérica para a existência individualizada, o ori-inú escolhe seu destino (odu) e, ao fazê-lo, distinguem-se, formando a genuinidade individualizada.

Cada um escolhe seu ori.
Deve ser esperto, para escolher cabeça boa.
Cabeça ruim é destino ruim,
cabeça boa é riqueza, vitória, prosperidade
tudo o que é bom. (PRANDI, 2001b, p. 471)

O ara ou, mais precisamente, o ara-aiyé, é o corpo da pessoa, uma porção de terra e água, modelada a partir do barro, como vimos anteriormente no mito da criação do homem por Obatalá. Na mesma dinâmica que o ori, o ara-aiyé passa da existência genérica para individualizada quando é modelado a partir da lama, que se separa de um todo. Segundo Berkenbrock, o corpo material, composto circunstancialmente de elementos da terra, pode a qualquer momento reintegrar-se na massa genérica através da morte, e quem faz essa restituição na mitologia iorubá é Ikú, como comentado anteriormente (2014, p. 856).

É através do èmi, a respiração, hálito da vida, que o corpo se une à cabeça, o ara ao ori. Esse elemento é parte do elèmi, elemento genérico vento, ar ou sopro e traduz-se nos conceitos de vitalidade ou força vital (Ibid., p. 856). O èmi está presente no indivíduo através de seu respirar, onde encontra-se de forma individualizada, passando para a existência genérica no momento da morte, sendo o último elemento que se separa do corpo. É considerado um intermediário entre Orum e Aiyê e na origem mítica foi dado ao homem por Olodmare (PRANDI, 2001b, p. 507).

A capacidade de comunicação, de relação e de linguagem na pessoa também constitui um de seus elementos, e Exu, figura complexa e cheia de qualidades, é este elemento. Segundo Berkenbrock:

No que se refere à compreensão de pessoa, diz-se que quando ori-inú (a inteligência) deixa o òrum (a existência generalizada), precisa passar pelo portão para a existência individualizada. Para poder fazer isto, é preciso fazer uma oferenda a exu – ao mesmo tempo – recebe como acompanhante o seu exu-individual, o exu-bará. (BERKENBROCK, 2014, p. 857)

Visto como o dinamizador, Exu congrega os princípios da expressão e da percepção da individualidade, sendo o elemento da distinção, que possibilita o encontro entre eu e outro. É na capacidade de comunicar-se que, no Candomblé, se fundamenta a concepção de pessoa e exu-bará será essa linguagem do indivíduo, fazendo-o se expressar e ser ou não entendido pelos outros. A capacidade de entendimento e discernimento está diretamente ligada a Exú, pois é ele que no mito ensina o jogo de búzios a Oxum (BERKENBROCK, 2014, pp. 857-858).

Outro elemento que faz parte da constituição da pessoa no Candomblé é o egum, a ligação da pessoa com sua ancestralidade. O entendimento da ancestralidade do indivíduo se faz tanto pela noção de um elo da pessoa com seus antepassados, quanto pelo elo com a humanidade, no sentido cultural, de costumes, tradições, música, vestimenta, etc. Assim, o egum congrega a ancestralidade física, coletiva e cultural, tornando-se elemento extremamente rico para a composição da pessoa (Ibid., pp. 858-859).

O orixá também é parte de cada pessoa e este conceito está diretamente ligado à força, a energia da natureza. Interessante notar que, dentro da palavra orixá, está contida a palavra ori, sendo assim, forças da natureza responsáveis por conduzir a inteligência no ser humano. Na pessoa, o orixá rege seu modo de pensar, o seu modo sagrado de ser e sentir a ligação com o princípio divino, transcendente e sagrado (Ibid., p. 859).

Cada um desses elementos individualizados e em relação compõe a pessoa, construída ritualmente, presentificando a realidade ser humano. Segundo Berkenbrock, a pessoa no Candomblé é um conjunto de dimensões que, por sua vez, são formadas por esses elementos descritos acima. Assim, a dimensão racional é o ori, que difere de pessoa para pessoa; a dimensão corporal é o ara, dimensão genuína de cada corpo e muito importante nos rituais; a dimensão vital é o èmi, cuja manutenção é o ato contínuo da relação entre as duas formas de existência; a dimensão comunicativo-relacional é exu, ou exu-bará, pois um eu individualizado só se torna possível em confronto ou diferenciação com o outro; a dimensão

histórica e tradicional, que a partir do egun mostra-nos que a pessoa é um ser contextualizado e traz consigo uma história que o precede; e, por fim, a dimensão transcendente, que são orixás, dimensão esta que faz o ser humano perceber a transcendência na sua individualidade, que ultrapassa a limitação do indivíduo momentâneo e circunstancial (Ibid., pp.860-864).

A pessoa será “construída” para o Candomblé a partir da iniciação, caracterizada pela reclusa da sociedade por um período de tempo, período no qual serão vivenciados ritos de passagem que estabelecerão uma ruptura na identidade anterior da pessoa, para que uma nova identidade se agregue, em conjunto com valores, percepções de mundo, símbolos, etc. (SILVA, 2005, p.128). Esse nascimento para uma nova vida coincide com o “assentamento” do orixá da pessoa e é formado por um conjunto de símbolos religiosos.

O principal rito de iniciação é a raspagem e pintura da cabeça, bem mais complexo que o bori (primeiro ritual de iniciação), com um período de recolhimento que dura vários dias e um processo de aprendizado muito mais longo e detalhado. O conhecimento dos procedimentos que envolvem esse ritual é reservado aos iniciados. Na maioria das vezes, os rituais de “raspar” ou “fazer a cabeça” são coletivos. O processo culmina em uma grande festa, denominada “saída de iaô” ou “saída do barco”; o barco (ou barca) é o conjunto de iniciados que são formados ao mesmo tempo. (LIGIÉRO, 1998, p. 132)

Não é nosso intuito nos ater aos detalhes de um processo de iniciação no Candomblé, trazendo-o aqui somente para o entendimento de que nesse rito, ou conjunto de ritos, a noção de pessoa é construída ou reorganizada através da integração ou equilíbrio dos vários elementos que a constitui (SILVA, 2005, p. 131; BERKENBROCK, 2014, p. 850).

3.3.3. O grande “sacrifício” da morte e o Axexê

Nas religiões afro-brasileiras, o culto aos mortos é comum e, em conjunto com a crença nos espíritos, torna-se um dos patrimônios dessas religiões. Estes espíritos são seres ou forças intermediárias entre o supremo e as pessoas, que mantêm contato com eles, havendo a possibilidade até mesmo de um relacionamento entre ambos. (BERKENBROCK, 2012, p.64).

Segundo o mito, um fenômeno conhecido como *hybris* é culminante para o surgimento da Morte na mitologia iorubá. Assim, como acontece em diversos mitos, como os da mitologia grega e judaico-cristã, o pecado do orgulho do homem caracteriza essa *hybris*, que leva o homem caminhar sobre sua própria vaidade, tornando-se vítima dela e pensando que

pode alcançar patamares mais elevados que a ele foram permitidos (MAGALHÃES, 2012, p.151).

Quando o mundo foi criado,
coube a Obatalá a criação do homem.
O homem foi criado e povoou a Terra.
Cada natureza da Terra, cada mistério e segredo,
foi tudo governado pelos orixás.
Com atenção e oferenda aos orixás,
tudo o homem conquistava.
Mas os seres humanos começaram a se imaginar
com os poderes que eram próprios dos orixás.
Os homens deixaram de alimentar as divindades.
Os homens, imortais que eram,
pensavam em si mesmos como deuses.
Não precisavam de outros deuses. (PRANDI, 2001b, p.506)

Por causa do comportamento do homem perante suas obrigações aos deuses, Obatalá decide ir embora da Terra e ir viver com os orixás entre o Aiyê e o Orum. Além disso, imputa ao homem a necessidade de morrer, cada um no seu tempo certo. Para isso, cria Ikú, a Morte, e encarrega-o de fazer morrer todos os seres humanos, mas apenas com o aval de Olodumaré, pois, segundo o itan: “A Morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer/ O mistério maior pertence exclusivamente a Olorum.” (Ibid., p.507).

Segundo Oliveira, Ikú é o portador do fim da vida física e é simplesmente identificado com a Morte, na cultura Iorubá. Para eles, Ikú é um ser do gênero masculino que nada tem a ver com a representação ocidental da morte, por um ser escaveirado, com seu manto negro, carregando uma foice para ceifar a vida. O autor explica que Ikú foi um ancestral que acompanhou os orixás e Olorum na criação da vida do planeta, tendo participação importante na criação do homem, pois como vimos anteriormente é ele quem traz a lama primordial para a construção do corpo dos seres humanos (2012, p.263).

Cabe ressaltar aqui a dualidade vida-morte, presente no Candomblé através da dinâmica do dar e receber, tão bem representada por Ikú, que, ao mesmo tempo, traz e leva o princípio formador do corpo, a lama. Segundo Santos, Ikú retorna com a lama para que novas criações sejam possíveis e os praticantes do Candomblé, ao trocarem a lama pelas oferendas e sacrifícios, restituem o axé, substituindo a morte pela continuação da vida (2012, p. 255). Por essa lógica, a morte nada mais é do que uma dinâmica natural de circulação do axé, uma restituição da individualidade da pessoa à massa genérica:

(...) Para os Nagô, a morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterram. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. (...) Uma passagem que significa uma nova

transformação dos elementos relacionados com a diferenciação de matéria. (Ibid., pp.252-253)

É no momento da morte, e particularmente com os ritos que se inserem na ocasião, que a pessoa enquanto unidade, reconstruída na iniciação, será desconstruída, pois já não porta mais o èmi, o sopro vital, que se desprende de seu corpo e volta ao Orum, reintegrando-se na massa de ar que deu sua origem e, segundo Santos (Ibid., p.264), pode corporizar-se em novos indivíduos. O corpo, ao ser enterrado, irá se decompor e suas partes úmidas serão reintegradas às águas contidas na terra, sua carne e partes obscuras serão absorvidas pela terra e as partes brancas integrarão o giz. De acordo com a autora, o corpo passará por uma transformação e irá integrar os elementos genéricos (SANTOS, 2012, p.264). Como vimos, as partes foram unidas pelo processo de iniciação e agora, após a morte, será realizado o “desfazimento” da pessoa, em um ritual conhecido como Axexê (SILVA, 2005, p.132).

Seguindo a base mitológica para a compreensão da religião, trabalharemos aqui o mito sobre a origem do Axexê, que conta a história de Oiá, também conhecida como Iansã, que através do ritual, homenageia seu pai adotivo, Odulecê:

Vivia em terras de Queto um caçador chamado Odulecê.
Era o líder de todos os caçadores.
Ele tomou por sua filha uma menina nascida em Irá,
que por seus modos espertos e ligeiros era conhecida por Oiá.
Oiá tornou-se logo a predileta do velho caçador,
conquistando um lugar de destaque naquele povo.
Mas um dia a morte levou Odulecê, deixando Oiá muito triste.
A jovem pensou numa forma de homenagear o seu pai adotivo. (PRANDI, 2001b, pp. 310-311)

Iniciando esse ciclo de “homenagens” a que se propõe o Axexê, após a morte do indivíduo, alguns elementos serão cuidadosamente manipulados por um sacerdote devidamente qualificado e iniciado para essa ocasião. O osù, cone feito com vegetais, minerais e animais, colocado no topo da cabeça durante a iniciação, será simbolicamente retirado, como assinala Previtalli (2014, p.72). O topo da cabeça do iniciado falecido será cuidadosamente raspado e os cabelos dessa área serão envolvidos em algodão, em conjunto com outras substâncias passadas na cabeça, representando a inversão do rito de iniciação. Essas substâncias serão posteriormente depositadas em um lugar previamente indicado por Exu Eleru, que é o responsável pelo carregamento, seu transporte e despacho (SANTOS, 2012, 264; PRANDI, 2001c, p.55).

Em sua fase preparatória, o Axexê conta com o levantamento provisório junto ao Ile-Ibo-Aku, local cujo acesso só é permitido aos sacerdotes do culto, onde serão adorados os

mortos e onde se encontram os “assentos”, que são o conjunto de objetos que representam o morto (SANTOS, 2012, pp. 34 e 265). Essa fase do ritual funerário do Candomblé pode ser simbolizada pelo próprio mito de origem do Axexê:

(...) Reuniu todos os instrumentos de caça de Odulecê
e enrolou-os num pano.
Também preparou todas as iguarias que ele tanto gostava de saborear
Dançou e cantou por sete dias,
espalhando por toda parte, com seu vento, o seu canto,
fazendo com que se reunissem no local todos os caçadores da terra
Na sétima noite, acompanhada dos caçadores,
Oíá embrenhou-se mata adentro
e depositou ao pé de uma árvore sagrada
os pertences de Odulecê. (...) (PRANDI, 2001, p.311)

Em seus cinco primeiros dias o Axexê contará com cerimônias iguais, iniciando-se pelo Padê, rito privado e carregado de grande perigo, pois, segundo Santos, é um rito de grande poder sobrenatural (2012, p.210). Os participantes vestem roupas brancas, que cobrem todo o seu corpo e, em especial, as mulheres que têm seu dorso e cabeça também cobertos, para a proteção contra os eguns (BARBOSA, 2006, p.66). Sobre a simbologia do branco no Candomblé, Ligiéro salienta que:

O branco revela as cores do leite, do esperma, das secreções do corpo. Representa a luz solar responsável pelo oxigênio que respiramos e por toda a vida na Terra. O branco simboliza também a origem de toda a matéria, e todas as cores numa só. A cor branca, em si, revela o Orixá Obatalá (Oxalá), um dos criadores do mundo. Branco é a cor do plasma do Igbín (caracol), comida preferida desse Orixá. O Efun (giz) é branco, e na África é feito com argila branca, que, misturada com sal branco, é usado em muitos rituais. (LIGIÉRO, 1998, p. 36)

A despedida e a reverência ao morto são feitas através de danças em torno de uma cuia vazia e uma vela acesa, momento em que cada filho de santo deposita uma moeda de forma ritualística na cuia e, sequencialmente, saúda os ancestrais na porta do barracão (SANTOS, 2012, p. 266-267)

A última fase do Axexê inicia-se com a repetição dos ritos dos cinco primeiros dias e, nesses dois últimos dias, os membros de terreiro não podem voltar para a cidade, tendo que ficar no local para pernoitar (BARBOSA, 2006, p.72). Ao lado da cuia, são colocados a comida e o obi (espécie de noz), e os animais que serão sacrificados. No punho dos participantes é amarrada uma tira de mariô, identificando e protegendo os filhos de santo (SANTOS, 2012, p.267).

O carregamento do morto é preparado em conjunto com a realização dos sacrifícios dentro do Ile-Ibo-Aku, pelos sacerdotes. O destino dado ao assento do morto depende de seu grau ocupado, bem como por seu status dentro do terreiro. Desse modo, se for um sacerdote que ocupe um alto grau e status na comunidade, alguns elementos de seu assento pode permanecer no terreiro para serem reverenciados, segundo sua permissão. No Ile-Ibo-Aku, o morto é invocado três vezes para que pegue seu carregamento, leve-o, separando do terreiro, e, na terceira invocação, esse carregamento é destruído pelo sacerdote de grau mais elevado, que, munido de um isan, tala de palmeira, arreventa os colares e rasga as vestimentas do falecido (SANTOS, 2012, pp. 267-268).

De acordo com Santos, na última parte do Axexê, o carregamento é preparado para ser levado pelo sacerdote ao local determinado pelo oráculo, para que Exu Elerú disponha dele (2012, p.268). Os membros do terreiro permanecem no barracão, aguardando a volta do sacerdote que, após cumprir sua missão na casa do eguns, avisa aos que participam do Axexê que tudo foi cumprido e que as ligações do morto com o terreiro foram devidamente cortadas. O sexto dia de Axexê termina com uma grande roda de dança e cantigas de adeus ao morto (BARBOSA, 2006, p.73).

No sétimo dia, é feita uma refeição coletiva que tem grande importância simbólica para o Candomblé. Canta-se o Padê de encerramento e começa o sacudimento do barracão que é varrido, lavado e sacudido com ramos de folhas especiais. O luto será vivenciado durante um ano e, nesse espaço de tempo, não serão realizadas nem festas nem iniciações, apenas as obrigações internas. Fechando esse ano ritual, outra oferenda especial será realizada (BARBOSA, 2006, p. 75-76; SANTOS, 2012, p.269).

O rito do Axexê agradou muito a Olorum e, no mito, emocionado com o gesto de Oiá, concede a ela o posto de guia dos mortos, acompanhando-os no caminho para o Orum:

Olorum, que tudo via,
emocionou-se com o gesto de Oiá
e deu-lhe o poder de ser a guia dos mortos no caminho do Orum.
Transformou Odulecê em Orixá
e Oiá na mãe dos espaços dos espíritos.
Desde então todo mundo que morre
tem seu espírito levado ao Orum por Oiá.
Antes, porém, deve ser homenageado por seus entes queridos,
Numa festa com comidas, cantos e danças.
Nasceu assim o funerário ritual do axexê.
(PRANDI, 2001b, p.311)

A morte é, para o Candomblé, um acontecimento repleto de simbolismos, que traz à reflexão o processo de manutenção do equilíbrio entre seres humanos e orixás, sendo este momento caracterizado como o grande sacrifício. Segundo Berkenbrock “o sacrifício é o fator que ativa e possibilita o equilíbrio. Ativa pelo fato de este equilíbrio não se algo dado a priori” (2012, p.203). Essa dinâmica tem por objetivo a restituição e redistribuição do axé e a oferenda constitui a única forma de se trocar, a ponte entre os dois níveis de existência, Orum e Aiyê (Ibid.).

(...) O único meio de manter a dinâmica e a harmonia entre os diversos componentes do sistema é a restituição e redistribuição de àse através da oferenda, do sacrifício e do renascimento. Vimos que o nascimento implica num desprendimento de matéria, numa redistribuição, numa transferência e numa perda de àse da “massa progenitora”. (...) A restituição implica sempre na transformação da existência individualizada em existência genérica, passando pela morte. (SANTOS, 2012, p.255)

Seguindo a mesma lógica dos cultos em que o sacrifício se faz presente, o morto também será uma restituição propiciatória ou expiatória, garantindo a continuação da vida e o eterno nascimento. Suas substâncias se reintegram em suas massas de origem e perdem sua individualidade através da desintegração, que transforma a vida dotada de destino e refortalece e mobiliza as forças e princípios coletivos (Ibid., pp.258-259)

Morte e renascimento, ou vice e versa, significam a restituição e redistribuição de axé, respeitando a dinâmica entre existência genérica e existência individualizada. Assim, aquele que morre e se desintegra, restitui parte das massas progenitoras, reforçando o axé delas. Segundo Santos, quanto mais expressividade e utilidade tiver o ser humano que morreu, mais seu axé será poderoso, sendo que parte dessa energia vital poderá ser reencarnada em seus descendentes diretos (Ibid., p.263)

Retomemos aqui a importância do elemento egun, pois é com o cumprimento dos ritos e celebrações pertinentes ao falecimento, que será dada a possibilidade de esse ancestre ser respeitado e venerado (Ibid., p.254). Prandi ressalta que a memória da ancestralidade é algo muito importante para o culto, principalmente como forma de continuidade corpórea do princípio de vida da pessoa:

Quando a memória do morto extravasa os limites de sua família particular e passa a ser louvada pela comunidade mais ampla da aldeia, da cidade, de uma grande linhagem que reúne muitas famílias, quando esta lembrança deixa de ser privativa de alguns indivíduos para se incorporar na lembrança coletiva, o morto não precisa mais renascer entre os vivos para garantir o ciclo de sua eternidade. (PRANDI, 2001a, p.50)

O autor continua salientando que, no Brasil dos dias atuais, ainda existe esse culto aos ancestrais ilustres, que são invocados nas diferentes cerimônias e lembrados por várias gerações. Porém, essa noção de “continuidade” não pode ser tomada como algo que se insere na família carnal, pois, em nossa sociedade, muitas vezes a família-de-santo não corresponde necessariamente à família biológica do iniciado, como era comum na sociedade Nagô (Ibid., p. 51).

4 NARRATIVAS E REFLEXÕES

A coleta de dados para a pesquisa deste trabalho foi realizada em três diferentes locais, cada um deles contendo seu saber e sua riqueza simbólica, ancorados nos pressupostos religiosos, filosóficos, míticos e históricos de cada sociedade em que se fundamentam. Para coletar as narrativas sobre o Candomblé, foi visitado o Ilê Omiojuarô (Nova Iguaçu – RJ); para as entrevistas com os indígenas Guarani-Mbyá, visitou-se a Aldeia Sapukai (Angra dos Reis – RJ); e para a pesquisa com católicos, contactou-se a Matriz de São Sebastião (Barra Mansa – RJ). Foram entrevistados 15 participantes, sendo 5 de cada religião, homens e mulheres, com idade acima de 18 anos, iniciados nas referidas religiões (batismo ou iniciação).

Cada local foi acessado previamente com o intuito de conhecer um pouco de sua história, princípios e modos de ser dos adeptos da religiosidade, respeitando-se os limites do conhecimento passado para as pessoas que não fazem parte de seus sistemas⁴¹. Posteriormente, alguns adeptos foram convidados para participar da pesquisa, tendo sido apresentados seus objetivos e o modo como seriam coletados os relatos.

Para a pesquisa e análise dos dados, utilizou-se o Processamento Simbólico-Arquetípico, pensado por Eloisa M. D. Penna (2014), com base na Psicologia Analítica, que ressalta a importância de uma relação dialética sujeito-objeto, na qual o pesquisador utiliza-se da amplificação simbólica para compreender seu objeto de pesquisa, através de alguns constructos da obra junguiana. Essa análise de dados preconiza o olhar para o homem simbólico, que vive sua realidade individual e coletiva preenchida por eventos físicos e metafísicos (pp.75-76, 142). Aqui, a observação será importante e ganhará seu espaço de relato, pois também é um procedimento fundamental na apreensão de símbolos ou fenômenos investigados (Ibid., pp.142-146)

Voltando ao campo, após a apresentação dos objetivos do trabalho e do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, foi realizada a pesquisa, cujo instrumento principal (além da prévia observação), constituiu-se de uma entrevista semiestruturada (ANEXO A), contendo perguntas relacionadas ao tema, cujos discursos narrados serão apresentados em categorias neste capítulo. Desse modo, busca-se trabalhar as noções de pertencimento

⁴¹ Como visto anteriormente, existe uma exclusividade de informações em algumas religiões, que são passadas somente aos que são iniciados.

religioso, principais crenças sobre a morte, rituais fúnebres, pós morte e influências da religião diante da morte, tendo como base trechos das entrevistas realizadas.

Como toda pesquisa de campo, o trabalho realizado teve suas peculiaridades, algumas influenciando diretamente na coleta de dados e, automaticamente, em sua análise. A principal dificuldade que se teve durante o trabalho de campo, esteve relacionada com a compreensão da língua guarani, pois, apesar de os participantes falarem português (um dos critérios de inclusão para a participação), algumas entrevistas tiveram falas bem pontuais, o que não invalida os dados coletados, pois vão ao encontro do tema pesquisado e preenchem a demanda do roteiro semiestruturado. Desse modo, muitas vezes partiu-se para o recurso da observação da expressão de emoções que pudessem estar atreladas ao conteúdo perguntado ou às falas pontuais. Importante salientar também que, como visto na literatura, existem alguns pontos da crença que são falados apenas entre os participantes do culto ou que pertencem à identidade daquele determinado grupo, havendo assim uma resistência a se falar sobre determinados assuntos, como é o caso da morte.

O capítulo que se segue será construído a partir de trechos das entrevistas realizadas e posterior análise, para a compreensão da perspectiva simbólica da morte e sua relação com a religiosidade de cada sistema, para então responder à pergunta proposta pela pesquisa: quais são as influências da religiosidade diante da morte? Tendo como base alguns pressupostos ontológicos e epistemológicos⁴² do Processamento Simbólico-Arquetípico, o saber coletado no campo e a consciência daquele que vai em busca do conhecimento, em uma relação dialética, tornam-se protagonistas desse trabalho, trazendo para a discussão o valor e a função do símbolo para o indivíduo e sua coletividade, através das manifestações arquetípicas (PENNA, 2014, pp. 79-85).

4.1. Pertencimento religioso

“Olha, desde pequeno eu vim participando diretamente (...). Então eu participo assim diretamente porque eu sou muito... eu pratico bastante também né, por exemplo, aqui, de 400 pessoas tem grupo mais religioso, tem grupo que não é, igual na cidade também, não é obrigada você participar, ser religioso, né. Mas assim, Guarani em si todo mundo é religioso (...)” (L. B., diretor e coordenador cultural guarani)

⁴² Para detalhes dos pressupostos de norteiam a pesquisa em Psicologia Analítica, consultar a obra de Eloisa Penna, “Processamento Simbólico-Arquetípico: pesquisa em psicologia analítica”, em especial a parte intitulada “Diretrizes básicas para a pesquisa em psicologia analítica”, pp. 73-94.

“Então, na verdade eu nasci dentro da religião católica, desde pequena eu participei de catequese, de grupo de crianças, de celebrações, de missas... sendo que isso se intensificou mais na adolescência com o pré jovem, primeira comunhão, mas eu sempre participei”. (K. R., católica e “leiga engajada”⁴³)

“Meu pai frequentava a umbanda e minha mãe também tem uma ligação com a umbanda, inclusive ela se curou de um problema de ancestralidade na umbanda. (...) Gosto de cultivar as raízes da minha cultura. Acabei procurando os orixás por uma necessidade existencial, política e artística. Meu relacionamento com eles é desde o nascimento”. (R. A., ogã do Candomblé)

No início das entrevistas, os participantes foram questionados sobre sua inserção na religião, bem como o papel em sua vida do pertencimento nas mesmas. Nos relatos acima, pode-se observar a herança do pertencimento religioso, visto que muitos dos adeptos se inserem nas práticas religiosas a partir de sua família ou de algum membro familiar próximo a eles, que os apresenta e “educa” em sua religiosidade. Em sua maioria, os participantes da pesquisa relataram que o pertencimento religioso se deu através da família, já na infância, e mesmo não havendo ligação direta com a educação dada pelos pais, muito se voltaram àquela religião pela influência ou exemplo de algum familiar estimado, como os avós, por exemplo.

Alguns participantes candomblecistas, como o destacado acima, apresentam uma ponte entre a Umbanda e o Candomblé, vivenciando desde muito cedo uma experiência voltada para o campo das religiões afro, influenciando sua ida para o Candomblé, muitos em busca da afirmação de uma identidade cultural, proposta por essa religiosidade.

“Todas as coisas que os Guarani fazem é em nome de Deus. O plantio, a colheita, cerimônias de natureza, tudo em nome de Deus. O Guarani tem religião muito forte. É uma religião muito concentrada, tem a casa de reza construída dentro da aldeia. Eu faço parte da família da religião”. (A. S., professor guarani)

“Bom, na minha vida, como eu falei, a religião sempre fez parte... eu acho que até mesmo na questão da minha educação, do relacionar-se com o outro, de ter um sentido pra aquilo que se quer, ter algo pra buscar... raramente a gente vai chegar em algum lugar, então a questão da religiosidade me levou muito nesse sentido... é um sentido pra vida mesmo”. (M. L., ministro da eucaristia e do batismo)

⁴³ Buscou-se manter a identificação de pertencimento na religião da forma como cada participante forneceu no início da entrevista.

“Para mim a religião não é uma relação de dogmas e ritos processuais. Para mim a religiosidade é uma forma de ver o mundo. É cultural, porque é um modo de ver o mundo... os valores são diferentes da comunidade ai fora porque são valores de comunidade, coletividade, diferente dessa destrutiva do meio ambiente. Daí vem o equilíbrio com a natureza. A forma de ter as relações de trabalho, de poder, nas comunidades tradicionais é tudo diferente... a gente reza pra comer, pra comer o alimento que é sagrado e a sociedade perdeu tudo isso... a religião é isso... é a forma de se relacionar com o mundo. É um modo de vida, que traz os ritos”. (L. B., iaô no Candomblé)

Vemos na literatura que a atitude religiosa pode estar ligada a dois aspectos: o espiritual, que transcende as leis doutrinárias e aproxima o ser humano do sagrado, e o institucional, atrelada aos dogmas e a um conjunto de regras que, de uma maneira ou outra, simbolizam essa relação com as representações religiosas. É importante trazer à reflexão, a partir das falas acima destacadas, o valor individual e coletivo que o pertencimento religioso tem para o psiquismo humano. Segundo o que foi trabalhado no capítulo 2, em especial no item 2.3, a manifestação do sagrado na vida do homem dá-se comumente pelos símbolos que constituem a linguagem da religião, e em um sentido mais dogmatizado, distancia-se da experiência numinosa que é cerne da atividade transformadora da *religio*, como colocada por Jung (1987, p.10).

Em um nível coletivo, muitos dos relatos dos entrevistados trazem uma perspectiva comunitária da religião, corroborando um aspecto que Vaz assinala, que é o de promover a coesão do grupo através das crenças e ritos que trazem à tona essa noção de pertencimento coletivo em determinada religião (2014, p.). Nas falas destacadas acima pode-se ver o valor relacional dado à religião, como espaço de trocas entre os semelhantes, de socialização, onde a noção de acolhimento aparece atrelada a ideia de partilha e respeito.

Individualmente, o pertencimento religioso pode adquirir outro sentido, mais particular e “livre” de dogmas e leis que estão estritamente ligadas à institucionalização da religiosidade do homem. Antes de destacar o valor simbólico da religião para o indivíduo, cabe ressaltar que o nível coletivo da religião, relacionado com a comunidade e os grupos em que se insere, não deve ser visto necessariamente como um empecilho ao crescimento espiritual do ser humano, pois atualiza as imagens simbólicas que advêm do inconsciente coletivo e, mesmo dogmatizadas, ainda fazem ponte com o as estruturas arcaicas, básicas da vida humana, que são os arquétipos (JUNG, 1987; SILVEIRA, 1981). Busca-se, com essa elucidção dos níveis coletivo e individual, trazer à discussão um dos pontos importantes da

proposta do modelo metodológico pensado por Penna (2014), que assinala que os eventos psicológicos emergem tanto no contexto individual, quanto no coletivo e cultural, sendo considerados seu valor simbólico para a coletividade e a individualidade que os produz e vivencia (pp.167-168).

“Começa com os pais. Começou, começou com os pais, mas eu me mantive porque eu vi com meus próprios olhos o quando a fé realmente existe, e aí você vê o quanto a religião é importante pra que exista o equilíbrio, exista o bem estar, mas o que você realmente sente...se você não desenvolver a fé, que é uma coisa que você tem que fazer sozinho, a religião não é tão concreta assim. É o que eu penso. (C. H., praticante do catolicismo)

Na fala de C. H., começa a emergir uma dimensão mais pessoal do pertencimento religioso, indo ao encontro do que ele chama de “fé”, uma relação mais próxima e íntima com o sagrado para ele. Nessa entrevista, que pode ser vista na íntegra no anexo do presente trabalho, emergem alguns símbolos, algumas falas, com aspectos mais individuais dos símbolos religiosos, pois a fala do participante se distancia da doutrina, não por falta de informação, mas por uma vivência mais próxima com o sagrado, a partir de sua experiência de fé. O símbolo religioso, de pertencimento para C. H., vai ao encontro do que Jung caracteriza como verdadeira “potência”, pois está no centro de sua relação com o sagrado e é considerado importante, não mensurável, poderoso e muitas vezes, indizível através da linguagem (1987). Particularmente, a entrevista deste participante chamou a atenção pelo modo como ele se dirigia à religião da qual faz parte, com muita emoção, demonstrando respeito, orgulho e profunda admiração pela relação que tem com Deus, passando sempre pela fé. Posteriormente, o mesmo participante entrou em contato comigo pedindo que complementasse sua fala, acrescentando que: “Também gosto de ir à missa, especialmente quarta-feira. Dependendo do padre você aprende muito. Só não tente encontrar a fé na Igreja. Pra mim, você já tem que levar a sua”.

A experiência religiosa que se aproxima de um encontro mais espiritual, menos dogmatizado e em busca da transcendência, também pode ser observada no relato de outros participantes, como vemos abaixo.

“(...) eu me sinto integrado com o Todo. O mundo te desassocia... o candomblé te ensina a embelezar a vida, não omite o mistério, a fonte dionisíaca. É uma parte da beleza que não encobre a feiura, uma cultura que embeleza o corpo, a finitude,

porque o orixá quer vir dançar... eu sinto integrado com o Todo, com o Cosmos. Daí a própria função da palavra religião né... ” (R. A., ogã no Candomblé)

“(...) A minha fé me marca, mas a doutrina da minha religião não me influencia tanto. Eu acho que influencia muito a questão tradicional da família, enfim...as práticas religiosas eu mantenho, mas a doutrina da religião não me influencia tanto. Eu acho que eu vou um pouco além delas”. (K. R., católica e “leiga engajada”)

4.2. Crenças sobre a morte

Guarani- Mbyá

“Então a morte, hoje, pros povos indígenas é uma perda muito grande que a gente recebe né... de alguém morrer assim...porque o pajé nunca fala da morte né...é sempre fortalecimento, fala da vida né...é isso”.(L. B, diretor e coordenador cultural)

“Os Guarani não queriam morrer aqui na Terra, isso bem antigamente. Não falava de riqueza, diferente de sociedade branca. A conclusão toda hoje é que tem que morrer. Mas a conclusão da vida acha que não acaba tudo. Todo Guarani que vive aqui veio do céu com seu espírito, quando morre, o espírito volta pra Deus. Quanto mais velho fica, mais feliz. Ser velho é ser feliz. A narrativa fala isso. Morrer é aqui na terra, mas o espírito volta pro céu. Para a gente existe pecado só na terra. Não existe céu e inferno. Aqui na terra já é lugar ruim”. (A. S., professor guarani)

“Uma preocupação que tenho é com a doença mesmo. Morte é preocupação por causa se for doença mesmo. Tem diferença se morre por doença, acidente ou velhice”.(L.S., liderança guarani)

No relato dos Guarani-Mbyá que participaram da pesquisa, uma particularidade se evidencia na proposta da entrevista: da morte não se fala, pelo menos não com tanta “naturalidade” quanto nos outros sistemas religiosos pesquisados. Como dito pelo participante L. B., que tem uma forte ligação com a liderança religiosa da aldeia, o próprio pajé procura não comentar muito sobre a morte, ressaltando e buscando sempre falar da vida e de seu fortalecimento através das práticas Guarani. Anterior às entrevistas, assim que o contato com eles foi feito ficou explícita a estranheza sobre o tema de pesquisa. O próprio L. B. deixou claro no primeiro encontro que iria aprender mais sobre a morte por conta das entrevistas, dizendo que iria perguntar mais sobre esse assunto para as lideranças religiosas da aldeia.

A morte aparece nos relatos como algo ruim, como “perda muito grande”, e aqui pode-se pressupor que esta fala esteja relacionada com o fato de que se deseja chegar com vida na Terra sem Males, Ivy Mara Ey, alcançando o *aguidje* (perfeição espiritual) e, posteriormente a *kandire* (imortalidade) (LITAIFF, 1996; 2009). Apesar de não terem mencionado a existência da Terra Sem Males nos relatos dessa pesquisa, um valor muito grande é dado pelos Guarani pelo cumprimento das etapas da vida, afirmando que ser velho é ser feliz. Viver bem, observando os preceitos da identidade Guarani e cumprindo as etapas do conhecimento religioso, levaria à Yvy Mara Ey, lugar onde não há morte, não há escassez de alimento e nem doenças (ALVES, 2012, p.9; PREZIA, 2004, p. 16).

As noções de céu, inferno e pecado aparecem no relato de A. S. e, antes de tudo, trazem à tona a discussão já realizada por Litaiff, em 1996 sobre a chegada de outras religiões na aldeia, por ocasião de sua vivência com os Guarani-Mbyá, que já relatavam a presença de missionários católicos e evangélicos nas aldeias. Em uma das visitas realizadas à aldeia para a entrevista desta pesquisa, observou-se a chegada de um grupo missionário evangélico para realizar atividades lúdicas com as crianças e a doação de fraldas, mantimentos e roupas para os indígenas. Pelo que foi observado nesta visita, as lideranças da aldeia mantinham-se afastadas dos missionários e de suas atividades e uma das falas de um deles foi a seguinte: “*A gente se incomoda com isso, mas fazer o que? Eles trazem coisas que indígena precisa. Conheço uma ou duas famílias que foram e batizaram (referindo ao batismo cristão), mas é assim: depois que eles vão embora, Guarani volta a ser Guarani de novo*”. (A. S., professor guarani)

Retornando à reflexão das crenças sobre a morte, cabe destacar o seguinte trecho: “*É fundamental que os Guarani recebam nome para não morrerem. Quem não recebe fica frágil, vem a doença e pode não curar*”.(A. S. professor guarani)

A morte por doença aparece no discurso indígena como fonte de preocupação para os mesmos, seja por conta do sofrimento da pessoa doente e de seus familiares, e até mesmo pelos poucos recursos ao alcance deles em tais ocasiões (como medicamentos, por exemplo). A doença é causada pelo afastamento da palavra-alma do corpo da pessoa, fragmentando-a e podendo levar à morte, levando à necessidade da intercessão do líder religioso para restituir as forças do indivíduo (CHAMORRO, 2008, p.194).

Catolicismo

“Cada cristão vê que a vida não termina com a morte, mas nem todos interiorizam isso. Apesar do que a fé fala, quando acontece muita gente tem dificuldade para lidar. (...) Mas temos que anunciar a Boa Nova: que a morte não é o fim”. (M. K., sacerdote católico)

“Então, pro católico, o morrer é uma passagem... é uma passagem para uma outra vida em Cristo, né...e essa passagem, dependendo da vida da pessoa, a gente crê que ela vai para o purgatório, ou ela vai pro inferno, ou vai pro céu. (...) a morte é sempre uma passagem dolorosa, mas com uma perspectiva de esperança de que você vai estar na vida eterna com Cristo Jesus”.(K. R., católica e “leiga engajada”)

“Será que a gente não purga hoje, sofre hoje pra chegar purificado? Por que a gente vê tanto sofrimento no mundo? Acaba que começa a pensar... eu tenho pra mim que eu que esse período de purificação que é o purgatório, que ele vai ocorrer durante o período da nossa vida com tudo que nos atormenta, com sofrimentos que a gente passa durante a nossa peregrinação na terra...” (M. L., ministro da eucaristia e do batismo)

A crença na morte dentro do Catolicismo se ampara na noção de que esse fenômeno é uma passagem, que levará a alma do falecido a vivenciar experiências diferentes, segundo seu modo de vida. Independente do destino da alma católica, o anúncio da Boa Nova é feito para todos, aparecendo no relato acima como parte importante da profissão de fé do cristão dentro da Igreja Católica. Segundo o Catecismo da Igreja Católica (1999), a Boa Nova consiste na vinda de Cristo Jesus, Filho de Deus, Salvador do mundo e que, entregue à morte na cruz, ressuscitou ao terceiro dia para ascender aos céus. Figura central na crença católica, Jesus é visto como aquele que venceu a morte e se elevou a Deus, e tanto sua morte como seu retorno do mundo dos mortos, são vistos como o centro da Boa Nova anunciada pela Igreja (pr.571). Assim, o caráter esperançoso da Salvação aparece também como ponto relevante diante da morte, como afirma K. R, em parte de sua fala: *“(...) a morte é sempre uma passagem dolorosa, mas com uma perspectiva de esperança de que você vai estar na vida eterna com Cristo Jesus”.*

Não há como não considerar as mudanças relativas à ideia da morte, que historicamente foram ocorrendo, trazendo novos modos de conceber o final de vida e o pós-morte. Desde a Idade Média, transformações na relação com a morte vêm ocorrendo, principalmente sobre o seu lugar na sociedade cristã e na destinação da alma, com a noção de juízo particular em detrimento de um juízo coletivo (ARIÈS, 2012). Mesmo reunidos em torno de uma só religiosidade, o católico vivencia a morte em sua particularidade e as noções de Céu (Paraíso), Inferno e Purgatório, que emergem em muitas das falas dos entrevistados

demonstram o quanto os conceitos propostos pela doutrina católica ganharam uma nova significação na vida de cada um dos adeptos.

Trazendo à discussão o conceito de anticlericalização da morte (RODRIGUES, 2014), vê-se que a Igreja Católica não ocupa mais o espaço que ocupava no Brasil de duzentos anos atrás e, com o recuo desta influência, que era dada principalmente pelo regime do Padroado Régio, muitos de seus conceitos foram sendo repensados e vivenciados de outra forma, como é o caso do Purgatório. Apesar desse conceito ter seu lugar de importância na mentalidade católica, desde que foi “implantado” em meados dos séculos XII e XIII (QUIOSSA, 2009), a pedagogia do medo vem perdendo força, dando lugar a uma relativização de tais conceitos cristãos, como evidenciado em algumas entrevistas, onde o tanto o Inferno, quanto o Purgatório aparecem com outra roupagem, diferente daquela imposta pela Igreja na sociedade oitocentista.

Candomblé

“Não acreditamos nessa figura de fim que tem a morte. Tem uma personificação, a morte é um sujeito. Mas a morte de um espírito não existe, passamos para outro estágio de viver. Deus nos chama, essa é outra morte. Tem a morte fatídica, por doença, tragédia, essa, buscamos burlar com rituais, não é hora de ir. A gente consulta o mundo espiritual, a doença e a morte são personagens, a gente conversa com eles através dos oráculos”. (A. M., babá egbé do Candomblé)

“É uma questão muito complexa. Depende do seu tempo de vida no axé essa compreensão. O candomblé é uma cultura que ensina a não ter medo da morte. A vida é um processo ininterrupto, morrer, assim como nascer, é um evento marcado pela radicalidade, pela destinação. Tudo transforma em outra coisa, depois da morte”. (R. A, ogã no Candomblé)

“É como pensar um pouco... o ciclo solar, tem hora que você tem mais brilho. Quando esse brilho declina o corpo perde energia e vai para outro mundo para retornar em outro corpo. É uma relação espiralar. Nós tentamos nos cuidar para viver mais tempo por aqui, é sempre chocante a morte. Temos cuidado com o corpo para poder viver bem. A morte violenta, de tragédia é sempre muito chocante. Não dá para aceitar passivamente”. (G. M., iaô no Candomblé)

A morte no contexto do Candomblé aparece personificada e, como vimos na literatura, Ikú é a figura designada por Obatalá para recolocar em seu lugar a lama com que foi feito o indivíduo (BERKENBROCK, 2012, p.190). A morte é marcadamente um fato transformador que, aliado à noção de restituição do axé, ganha uma nuance de naturalidade, evento

marcante, mas que faz parte da dinâmica da existência. O adepto ao Candomblé crê que a morte pode ser burlada, quando consequência de acidentes ou doenças, e tal fato evidencia-se na fala de A. M., ao comentar sobre os rituais que são feitos com a finalidade de driblar a morte. Em relação a esses rituais, Santos assinala que é na troca dessa lama primordial pelas oferendas e sacrifícios, que o candomblecista substitui a morte pela continuação da vida (BERKENBROCK, 2012, p. 255).

Pelo que foi relatado nas entrevistas, a morte na concepção do Candomblé tem uma profunda ligação em seu sentido com o pensamento de Carl Jung (2012), como visto no capítulo 2 deste trabalho. O autor, discorrendo sobre a morte natural, que chega após a última etapa da vida, concebe-a como algo normal, o findar de um processo energético (p.362). A fala de G. M, iaô no Candomblé, demonstra essa “perda de brilho” do indivíduo, afirmando que “Quando esse brilho declina o corpo perde energia e vai para outro mundo para retornar em outro corpo”. R. A., ogã, salienta que no Candomblé a morte é vista de uma outra forma e os adeptos são ensinados a não temer esse acontecimento, compreendendo-o como parte de um processo ininterrupto de nascimento e morte, de transformação e troca de axé entre os dois níveis de existência, o Aiyê e o Orum, onde ao morrer a existência individual retorna à matéria-massa de sua origem (SANTOS, 2012, p.252-253; BERKENBROCK, 2014, p. 851-852).

A morte, independente da visão religiosa da qual venha atrelada, será sentida com tristeza e pesar pelos que se encontram diante desse fenômeno. A religião aparece aqui como um pano de fundo arquetípico, onde os símbolos atualizam-se nas vivências de seus adeptos, como foi visto com o símbolo da morte e todas as suas manifestações relatadas pelos participantes ao falarem de suas crenças religiosas relacionadas a esse tema. O arquetipo da morte, a nível coletivo aparece nas falas dos entrevistados pressupondo sua manifestação como um evento de passagem, de transformação, atrelado à noção de que não é um fim em si. Jung e Jaffé (2012) nos apresentam essa característica de renovação que a morte traz no nível arquetípico, presente em todas as religiões que se baseiam em seus mitos e ritos, indo ao encontro da ideia de uma continuidade de vida.

Apesar de sua conotação negativa, também fruto de mudanças históricas, dentro das religiões e na base de diversas mitologias a morte aparece atrelada a noção de vida, nas quais sua expressão simbólica aparece levando-a a compor parte das díades vida-morte, morte-renascimento e nascimento-morte, de que falam Magalhães (2012) e Morin (1988). De acordo com o que foi visto nas entrevistas do presente trabalho, a transformação, ligada à

continuidade da vida, é o tema arquetípico que mais aparece na base simbólica da morte. Dentro dessa perspectiva temos a noção de ritos de passagem, que trazem à tona esse caráter transformador da morte, como visto na parte 2.2 do capítulo 2, e que fundamenta a importância que os rituais fúnebres ocupam nas religiões, como veremos a seguir.

4.3. Os rituais fúnebres

Guarani-Mbyá

“Quando Guarani morre, é coisa que acontece. Quando não é hora de morrer ainda fica 10 ou 15 dias orando na casa de reza e podia ressuscitar. Isso até hoje, mas hoje fica normalmente 3 dias. Fica reunido, canta. A gente pede pra Deus esclarecer porque morre. Mas depois de 3 dias a gente faz a sepultura, chora. Geralmente não pode ficar menos de 2 ou 3 dias. No túmulo a gente planta algo, limpa. A tristeza é muito maior quando morre jovem”. (A. S., professor guarani).

“A gente bota (o corpo) aqui na casa de reza e tem que rezar 3 dias e depois enterra”.(S. B., moradora da aldeia)

“Olha o principal ritual é... cerimônia pra ressuscitar né, é o que de mais forte a gente tem aqui. É por isso que é três noites e três dias tentando, tentando ver se alguém volta a viver né. A principal cerimônia é essa”. (L. B., coordenador e diretor cultural)

Uma das crenças mais importantes dentro da sociedade Mbyá é a ressurreição. Como visto nos relatos acima, seu ritual fúnebre tem a finalidade de trazer o morto de volta à vida, observando os preceitos ritualísticos necessários para que tal fenômeno aconteça. Não foram revelados detalhes do funeral Mbyá, pois, como já mencionado, existem entre eles temas interditos e tradições orais e míticas que não são comunicadas aos que não têm identidade Guarani. Como salienta o Guarani L. B., a cerimônia possui grande força e importância entre os habitantes da aldeia e, assim como várias outras práticas religiosas, também sofreu a ação das mudanças históricas, como pode-se observar na quantidade de dias em que o corpo fica disponível para o ritual. Tendo em mente que a chegada à Yvy Mara Ey é feita fundamentalmente em vida, os Guarani ritualizam cantando, dançando e rezando, em memória do morto, para que ele se coloque de pé, erguendo-se em sua verticalidade e possibilitando a vida (LITAIFF, 1996, p.128; CHAMORRO, 2008, p.56).

Ressuscitar o morto e continuar em vida a peregrinação até a tão sonhada Terra Sem Males, parece ser o objetivo do rito funerário dos Guarani Mbyá, os quais, através de seus

ritos e mitos buscam manter-se fiéis à sua identidade, observando as leis e preceitos Guarani, para que um dia possam ser chamados à beira do mar, por Ñanderú, e levados por ele ao seu Paraíso mítico. Em relação à discussão sobre a Yvy Mara Ey, Chamorro salienta que não se pode descartar as influências das explorações e invasões das terras guarani e, mesmo atrelada aos aspectos míticos, a busca por esse lugar deve-se também à necessidade dos indígenas de ritualizar e projetar no “além” aquilo que está difícil de ser alcançado (CHAMORRO, 2008, p.218).

“A principal cerimônia é essa. Hoje eu falo, envolve a política... eu me envolvi com a política, então hoje eu entendo que ainda acontece não com essa visão né... e também isso é minha preocupação...a gente traz, fica três dias, mas sem essa expectativa... isso também tá acontecendo... os mais jovens, por exemplo, algumas lideranças mais jovens não conseguem entender né”. (L. B., coordenador e diretor cultural)

Contextualmente, a cerimônia também sofre modificações a nível simbólico, principalmente para aqueles indígenas que saem da aldeia, estudam e ocupam cargos em que o diálogo intercultural permeia as relações. Assim, como observado na fala do guarani L. B., o ritual para ressuscitar ganha um novo sentido, do estritamente material e físico para o simbólico. Independentemente de como o ritual é visto hoje, com mudanças sociais a nível histórico ou de pertencimento do grupo, ele consiste no que há de “*mais forte*”, como salienta o entrevistado. O ritual, e sua função, a de mobilizar a energia psíquica para os desdobramentos simbólicos do fenômeno, não perde sua potência para os Guarani, que mesmo com todas as mudanças impostas pelo tempo, mostram-se fiéis e respeitosos ao rito funerário.

Catolicismo

“Dentro do catolicismo os rituais... é... quando a pessoa é clériga ou é religiosa, ela tem a missa de corpo presente, pois são mais influentes na igreja, elas tem essa missa...que é presidida...com a presença do corpo do defunto. Agora pros católicos (risos), pros mortais normais, você faz as exéquias, que é feita no cemitério, na capela que esta sendo velado. Então tem esses rituais das exéquias, que joga água benta, que recorda quem foi essa pessoa, leia-se o evangelho e leituras que falam dessa vida eterna, principalmente o evangelho de João, que fala que na casa do meu Pai tem muitas moradas e eu estou indo preparar uma para você, canta, despede do corpo em terra. Depois tem a missa de sétimo dia... e depois, quando a pessoa quer, sempre coloca nas intenções da missa essa pessoa, né. Mas basicamente é isso, as

exéquias, joga água benta, fala da luz e depois do sétimo dia". (K. R., católica e "leiga engajada")

"A gente tinha antigamente o que era chamado de extrema unção, que só o padre podia dar para uma pessoa enferma, que hoje não precisa estar no leito de morte pra poder receber... se ela for fazer uma cirurgia e já tem uma determinada idade, ela pode receber quantas vezes quiser... hoje a gente chama de unção dos enfermos". (M. L., ministro da eucaristia e do batismo)

"Não há como fazer missa de corpo presente. Tem pouco padre, pouco tempo, etc. Na Europa se faz missa de corpo presente pra todos que morrem. Depois de 7 dias faz a missa de absolvição no cemitério ou na Igreja, que é aquelas missas de sétimo dia que vocês falam". (M. K., sacerdote católico)

Dois fatores são importantes de serem observados nos discursos dos participantes católicos. Primeiramente, o contexto histórico, que modificou alguns pontos do ritual fúnebre, desde a nomenclatura "extrema unção", que passa a ser chamada de unção dos enfermos, até o manejo com o corpo que será velado. A nomenclatura foi modificada no Concílio Vaticano II, e mesmo expressando uma mudança no sentido simbólico do sacramento, essa mudança ainda não foi efetivamente apreendida pelos praticantes da religião, que ainda veem a "unção dos enfermos" como sinal de morte iminente, evitando-a (NOCKE, 2000b, p.301). Fato é que, com as mudanças promovidas pela própria religião, o sacramento da Unção dos Enfermos passa ser ministrado por leigos, que, com o título de Ministro das Exéquias, auxiliam os enfermos, orando por eles, unguindo-os com óleo e prestando a solidariedade da Igreja.

Em relação ao manejo do corpo após a morte, culturalmente e contextualmente, não se mantém a mesma tradição de outrora e de outros lugares de manter o corpo em casa, velando o defunto em seu próprio lar, como era realizado antigamente, quando a morte ocupava um espaço na vida dos seres diferente do que ocupa hoje. Cabe ressaltar que a discussão proposta por Phillippe Ariès (2014, 2012) e, particularmente no Brasil, por Sérgio Quiossa (2009) e Cláudia Rodrigues (2014, 2005), vista no capítulo 1 deste trabalho, ampara a nível teórico o que foi ouvido dos participantes das entrevistas. Segundo os autores citados, a anticlericalização da morte, causada pela laicização do Estado, e as profundas mudanças ocorridas a nível mundial no relacionamento do homem com a morte, visto o empoderamento médico-tecnológico do fim da vida, mudaram as concepções e o valor do "bem morrer" católico.

Outro ponto importante a ser observado é a falta de sacerdotes para realizar tanto o sacramento quanto as missas de corpo presente, como salienta M. K, que deixa bem claro a diferença entre Brasil e Europa. Assim, parece que no discurso do sacerdote, a premissa de que a missa de corpo presente é para poucos, ancora-se muito mais na falta de sacerdotes do que necessariamente na importância e lugar que a pessoa que morre ocupa socialmente. O tema e seus desdobramentos são polêmicos, pois vão ao encontro de uma série de questões que envolvem a história da Igreja e as relações de poder que manteve durante séculos, no Brasil e no mundo. Cabe ressaltar a importância de expormos, através das falas acima, os dois pontos de vista sobre esse ritual tão importante para a religião e para seus adeptos, uma vez que eleva a memória do falecido e lembra-o como pessoa importante e bem quista aos olhos de Deus.

Candomblé

“No candomblé tem o Axexê, culto aos ancestrais. A volta à massa de origem. Também prepara o próprio sacerdote para o candomblé. (...) Já participei de vários axexês. É muito triste, mas muito bonito. Momento de honrar os que se foram, mas também de comer, dançar, beber”. (A. M., babá egbé do Candomblé)

“Nunca participei de um, tem o Axexê. Ele vem numa perspectiva de celebrar a memória da pessoa. Perpetuar essa memória viva. Existem alguns ciclos que são feitos dependendo do grau da pessoa, assim como foram feitos durante a vida”.(G. M., iaô no Candomblé)

“O Axexê é um dos rituais mais lindos... há uma riqueza estética. Essa é a grandeza dessa cultura. Percorre toda a casa de santo. E dependendo da hierarquia da pessoa que morre, muitas coisas precisam ser feitas, a casa fica fechada, as festas ficam suspensas. São realizados rituais para encaminhar a força do egun”. (R. A., ogã no Candomblé)

Em todas as entrevistas dos adeptos ao Candomblé, a memória do morto e sua ancestralidade foram assuntos que se destacaram. Tendo o Axexê como uma das cerimônias de maior expressividade no contexto religioso, os candomblecistas falam dele com grande respeito e trazem até na entonação do discurso a sua importância coletiva e pessoal. Coletivamente, a noção de pertencimento no Candomblé se atualiza no ritual funerário, no qual a memória do morto será trazida à tona com a reverência ao defunto pelo o que ele representou e continua a representar para o terreiro, agora em outro nível de existência. Isso

foi muito destacado nas falas acima, e demonstra a importância da reverência e de se manter “viva” a pessoa que falece. No nível pessoal, o ritual cumpre seu papel ao trazer a representação do morto em suas vestes, objetos pessoais, etc., que compõem seu assento, marcando o lugar daquele que morre nos corações dos familiares e amigos próximos (BERKENBROCK, 2014; SANTOS, 2012).

Marcado pela materialidade, o Axexê e sua riqueza simbólica, traz o luto para ser vivenciado atrelado aos costumes e tradições da religião. Por sete dias cantam, dançam e celebram a vida daquele que partiu, dando outro significado ao fenômeno da morte, na cultura que se insere. Herança cultural ou não, o discurso dos adeptos do Candomblé deixa claro o quanto a morte, acontecimento ainda marcado pelo tabu de uma sociedade majoritariamente de influências judaico-cristã, assume outro significado, que não parte somente da leitura a partir de um ritual em si, mas que está inserido e começa desde as noções de destinação e relação com os orixás, além de se fundamentar numa outra visão de mundo e de uma antropologia religiosa que apresenta outra realidade de ser no mundo.

“Quando morre a gente vai pra casa de reza, a gente reza, fala que (trecho em guarani)... deixa mais forte, mais a vontade. A gente pede pelas pessoas que morre. Depois que a pessoa morre não acontece mais coisa ruim. Eu acredito que a alma vai para algum lugar”. (S. S., moradora da aldeia)

“(...) Mas a tradição, diz né... que a gente tem que rezar pra quem morreu. Nos finados, no dia de finados a gente vai no cemitério, levar flores, algumas pessoas conversam com eles (risos), eu acredito que seja assim. (...) Dependendo, de alguns casos, tem pessoas que não estão muito bem. Pedem pra rezar uma missa, pra que ela tenha um conforto, dependendo de como ela morreu...”(A. M., praticante católica)

“A coletividade se reúne para se despedir de quem morreu e para dizer que ele será bem recebido. É uma despedida/recebimento. A morte não é o fim, é outra forma de estar”. (L. B., iaô no Candomblé)

Ritualizar, como vimos nos capítulos anteriores da dissertação, adquire inúmeros significados e objetivos, estando em consonância com a visão de mundo dos autores, sua perspectiva teórica, além é claro, do momento histórico em que se encontram. O ritual funerário, que aparece com maiores ou menores detalhes nas falas dos participantes da pesquisa, cumpre algumas funções que autores já citados defendem. O rito funerário apresenta

uma duplicidade enquanto prática coletiva, uma vez que consagra a memória do morto, cuidando de sua passagem de um estado para outro e, ao mesmo tempo, traz à tona um conjunto de emoções e perturbações que afligem os que permaneceram em vida (MORIN, 1988, p. 26).

Os aspectos silencioso e ruidoso, de que fala Morin (Ibid., p.31), aparecem no discurso dos participantes, não somente no aspecto negativo, salientado pelo sociólogo, ao afirmar que tanto um quanto o outro demonstram os aspectos sombrios da morte. Há sim, visivelmente, um aspecto secreto da morte, indizível até certo ponto, que retoma sempre o tabu que ela é. O aspecto ruidoso do ritual aflora, não somente como algo que objetiva lançar na coletividade o bravejo tristonho de quem perde alguém, como também como algo que ressignifica a perda, torna viva a memória de quem se foi e atualiza a função soterialógica, escatológica ou de continuidade de existência da religião. Ainda assim, mesmo trazendo essa nova reflexão do aspecto ruidoso do ritual fúnebre, não o descaracteriza como um momento em que se atualiza também a perturbação que é o fenômeno da morte para a sociedade.

Trazendo, de certo modo, tranquilidade aos vivos, o ritual aparece como uma ferramenta que, a nível simbólico, vai desde a expiação da culpa para com quem morre até a conscientização da dor da perda, uma vez que aqueles que ficam, principalmente os que compartilham da mesma crença e pertencem à mesma família, fazem de tudo para honrar quem parte, fazendo o melhor que podem em sua despedida. Outro ponto importante, como pode ser visto no Candomblé, por exemplo, é que o ritual também poderá levar a uma reorganização no espaço religioso, principalmente se a pessoa que morre é um sacerdote do culto. Essa função comunal do rito também garante continuidade e coesão para a sociedade em que acontece.

Os ritos fúnebres, como ação simbólica (JUNG, 2007, p.56), são repletos de complexidade e, independente da crença em que se fundamentam, transformam a energia natural de um fenômeno, nesse caso a morte, levando a psique a experimentar o ritual como evento compensatório. Tanto na base coletiva, quanto na individual, o que vimos nos relatos das entrevistas é o quanto os rituais servem para os membros das religiões e sistemas pesquisados se sentirem mais confortados, trazendo para a experiência os preceitos míticos que aprendem dentro de sua realidade religiosa, indo ao encontro do que Jung caracterizava como a atitude cultural do homem, em detrimento do puro agir instintivo (JUNG, 2007, p.67).

No ritual, o reestabelecimento da vida dos que vivem através da esperança ultrapassa qualquer crença e aparece como uma forma de enfrentamento diante da dor da perda causada

pela morte, demonstrando assim uma crença na sobrevivência da alma ou da parte “eterna” da qual o ser é constituído (BAYARD, 1996, p 14)

4.4. A crença na vida após a morte

Guarani-Mbyá

“Eu acredito que a alma vai para algum lugar”. (S. S., moradora da aldeia)

“Existe, hoje eu penso assim... dentro de muitas coisas que eu aprendi...existe sim. Esses tempos eu perguntei assim, por exemplo, pelas crianças, a parteira... eu não sabia disso...a parteira disse que quando nasce eles vê, eles conferem se já passou, se já tinha passado por uma vida aqui ou não, dizem que percebe, não sei como, mas eles dizem que sabe...se a criança já tinha vindo aqui na terra, se morreu e veio de novo...dizem que eles sempre tem uma marca...descobri com parteira agora pouco”. (L. B., coordenador e diretor cultural)

“Depois da morte é lá no céu. Pessoa que morre antes da velhice, volta logo pra cá. Mas a gente não sabe no que volta. Quando a menina nasce, é pelo formato do mamilo dela que sabemos se ele já foi mulher em outra vida, se renasceu. Às vezes a pessoa renasce rápido. Eu acredito nisso e quero renascer o mais rápido possível (risos)”(A. S., professor guarani).

Nas entrevistas realizadas com os Guarani, nenhum deles mencionou conceitos ou nomes relacionados à constituição espiritual humana. A crença na destinação da alma aparece nos relatos, assim como um possível retorno da pessoa que morre em outro corpo. Dois dos entrevistados relataram a possibilidade de, ainda no parto, descobrir se a criança passou antes pela Terra através de alguma marca que a identifica com o corpo anterior ou pelo tamanho de seus mamilos.

Como mencionado anteriormente, os Guarani prezam por uma vida vivida plenamente no que se refere à durabilidade e cumprimento dos preceitos do modo de ser no mundo. Esse fato evidencia-se no discurso de um deles, que apresenta a crença de que caso morram antes da velhice, voltam logo para a Terra. Como visto no capítulo 3, algumas condições possibilitam ao Guarani retornar à vida e uma delas é a morte súbita ou violenta que lhe retira a vida antes de sua idade avançada.

Como pode ser observado na íntegra da entrevista de um dos Guarani, existe um grande pessimismo em relação à vida na Terra, que pode ser justificado pela proximidade com

a sociedade não-indígena e a apropriação do espaço Guarani. Todas essas discussões que os autores trazem em seus estudos, entre eles Aldo Litaiff (1996) e Graziela Chamorro (2008), justificam a tristeza quando falam que “aqui na terra já é lugar ruim”, como citado na parte 4.2 desse capítulo. Em contraponto, o retorno à vida também é de grande expectativa para o indígena, pois, como salienta A. S.: “eu acredito nisso e quero renascer o mais rápido possível”.

Catolicismo

“Existe né... nessa vida escatológica se crê numa vida plena com Deus, face a face com Deus. Depois do juízo, lá no final, você tem a vida eterna no céu ou não, que também vai ser eterna, ou o sofrimento eterno, ou a glória eterna né. Mas ainda se acredita que o sofrimento eterno vem pra quem quer, pra quem quer ele. O inferno é, segundo a crença, você renegou Deus, você não quer ele então você vai pro inferno. Mas se você quiser Ele tá aí pra te acolher e te levar pro céu”. (K. R., católica e “leiga engajada”)

“A visão católica quando a pessoa morre encontra Cristo. Essa imagem é de um fogo purificador, que purifica a pessoa. É o fogo-amor. O purgatório é uma preparação para o encontro com Deus. Quando você tem a experiência com Deus não tem mais como descer. Deus nos prepara para uma vida eterna. (...) Quando uma pessoa morre, ela também tem uma última chance de rejeitar ou não Deus. Se rejeitar acontece um isolamento da pessoa. Deus com seu amor respeita a escolha. Para aqueles que rejeitam é uma contínua condição de existência”. (M. K., sacerdote católico)

“Eu creio que exista um inferno praquela que não queira... não aceite se arrepender do que fez, mas a partir do momento que a pessoa se abre, pede perdão, ela é acolhida! Pra Deus o inferno é a última coisa, porque ele sempre está disposto a perdoar, então ele perdoa até o último momento. Só se a pessoa não quiser mesmo...” (M. L., ministro da eucaristia e do batismo)

Quando se fala de vida após a morte para o católico, Céu (Paraíso) e Inferno ganham destaque nas falas dos participantes da religião. Indo ao encontro da doutrina apresentada no capítulo 3, os católicos se baseiam na destinação da alma diretamente atrelada à aceitação de Deus, fato que ratifica o aspecto salvífico da relação do homem com o sagrado. Para os participantes, Deus é misericordioso, bom e acolhedor e está sempre disposto a perdoar os pecados e receber o homem em sua morada. Deus, na figura de Seu filho Jesus Cristo, dá

novo sentido à vida e à morte do ser humano que, ao o aceitar, vive a “vida eterna” (NOCKE, 2000b).

O Purgatório aparece nos relatos como uma fase de purificação, através do “fogo amor” (M. K.), que prepara o ser humano para o encontro com Deus. Essa experiência de encontro com o Criador é algo sem volta, que retira o ser que morre do sofrimento do Inferno e o eleva à vida eterna, supracitada.

“Inferno não é um departamento. São várias interpretações. Falo sobre esses lugares como modo de existência. A fé não é uma obrigação, é um encontro. Você pode dizer sim ou não. (...) Inferno é uma coexistência escolhida pela pessoa. (...) Não tem essa coisa de bom ou mal, é mais do que isso”. (M. K., sacerdote católico)

Muitas mudanças históricas ocorreram alterando a percepção da morte, de seus ritos fúnebres e das considerações sobre os diferentes espaços que possivelmente aquele que morre habitará (ARIÈS, 2012, 2014; RODRIGUES, 2014, 2005; QUIOSSA, 2009). Ainda assim, para os fiéis católicos, a morte é vista como uma passagem de decisões, amparada, principalmente, pela noção de salvação como visto acima. Não ficaram claras nas narrativas as diferenças detalhadas entre o Juízo Final e o Juízo Particular, mas sim uma opinião que ultrapassa as concepções doutrinárias da religião Católica. Independente dos conceitos dogmáticos da religião, alguns católicos se apoiam muito mais em uma relação pessoal, próxima, com Deus, trazendo a sua releitura dos mitos encontrados na literatura cristã. Cabe ressaltar aqui que, pontualmente, uma mudança no entendimento de alguns conceitos cristãos pode estar emergindo, dando voz e vez a uma experiência diferente com o sagrado.

“É uma vida com um outro tipo de corpo, com um corpo glorioso. Onde as relações são diferentes né, como se... aqui é pai e mãe, no céu não tem isso, relação familiar, hierárquica, onde seremos todos iguais e irmãos em Cristo”. (K. R., católica e “leiga engajada”)

“Ressurreição do espírito e da carne. Voltaremos diferentes, mas com algo de nossa ‘corporalidade’, gosto até de falar de DNA. Mas temos que ter a certeza da promessa”. (M. K., sacerdote católico)

Também aparece no discurso dos católicos o evento da ressurreição, fato este que não está reservado somente a Jesus Cristo, como visto em sua história de vida, mas que alcança também a todos aqueles que se redimem perante Deus e permanecem em sua amizade. A

noção de corporalidade aparece nos relatos acima, trazendo à discussão um aspecto misterioso da ressurreição: O ressurgir do corpo e da carne. Em uma profunda discussão, que extravasa os objetivos dessa pesquisa, Nocke (2000b, p.406) salienta que, atualmente, a doutrina católica, representada por uma maioria de teólogos, vai ao encontro de uma ressurreição corporal que engloba o homem, muito mais em termos de sua pessoa. Desse modo, elementos essenciais do ser humano – seu estar no mundo, comunicação com os outros e seu envolvimento na História – perfazem sua corporalidade. Parte do mundo morre com a pessoa, porém, sua biografia e o seu estar no mundo será transformado e elevado em sua consumação.

Candomblé

“Existe várias formas de se entender a vida após a morte. Exemplo, tem gente que fala que quem morre vai para os pés de Olorum. Ou vão para ao Orum se preparar para retornar. As partes que nos compõem vão se perdendo, o sopro volta para o mundo espiritual, etc. Da individualização à coletividade e vice-versa”. (G. M., iaô no Candomblé)

“Com a força do axé você vive na continuidade”. (R. D., abiã no Candomblé)

“A passagem do mundo visível para o mundo invisível, do Ayiê para o Orum. É no que consigo explicar”. (R. A., ogã no Candomblé)

Uma possível continuidade da vida após a morte é tema recorrente no discurso dos adeptos do Candomblé, que entendem nascimento-morte como um ciclo. Na fala de G. M., vê-se a questão da separação das partes que constituem o ser humano. Ao morrer, como vimos na literatura, o sopro vital, ou èmi, se desprende do corpo e retorna ao Orum, onde se reintegra em sua massa de origem (SANTOS, 2012, p.246). A morte é a dinâmica da circulação do axé, que se faz presente na individualidade da pessoa viva e, com a morte, voltará a fazer parte de um todo, geral, coletivo.

Como visto no capítulo 3, a morte, ou restituição do axé, está atrelada a criação do homem, pois apresenta a dinâmica do tirar e do retornar com a lama primordial da qual foi feita o ser humano. O interessante é notar que tanto o Catolicismo quanto o Candomblé, compartilham da mesma imagem arquetípica de criação: o homem que nasce do barro, da lama. Mesmo com esse ponto em comum, as duas religiões diferem expressivamente em sua visão de consumação do homem e destinação da alma.

“A reencarnação é possível. Um ancestral pode, depois de um tempo, voltar em um filho ou filha biológico. Sempre biológico. E muitas vezes quando isso acontece, eles dão sinal de que estão voltando, retornando ao convívio. Nós do candomblé mediamos essa vinda para pessoas de fora, para que não atrapalhe a vida futura da pessoa. No pós-morte, a pessoa que vai suceder é testada, porque ela tem que dizer: “eu não sou que nem o sacerdote que morreu agora a casa tem que ter a minha cara”. Existe muita expectativa em relação a essa continuidade. Queremos que a pessoa seja igual a que faleceu. E sabemos que não é”. (A. M., babá egbé do Candomblé)

A possibilidade de retorno é expressada na fala de A. M., sacerdote do Candomblé, que confirma aquilo que Prandi apresenta no capítulo 3, sobre a continuidade corpórea estar atrelada à família biológica (2001a, pp.50-51). Porém, independente das particularidades históricas e de pertencimento que influenciam essa questão da ancestralidade no Candomblé, esse retorno é possível e amparado por práticas dentro da religião, como visto acima. Quando a pessoa que morre ocupa um lugar de destaque na comunidade, como um babalorixá ou ialorixá, a noção de continuidade extrapola os limites do Axexê, com seus preparativos e representatividade no terreiro, e vai além, reverberando na preocupação com a descendência no culto.

Como vimos, a crença em uma forma de existência após a morte é um tema que perpassa todas as religiões trabalhadas nessa pesquisa, cada qual com suas particularidades mitológicas, ritualísticas e doutrinárias. Todas as narrativas relacionadas ao pós-morte ratificam a possibilidade de uma concepção inconsciente que extrapola os limites do espaço e tempo, como proposto por Jung (2012). A possibilidade de continuação da vida para além da morte física aparece nas religiões como uma projeção de conteúdos psíquicos, que, através de seus inúmeros símbolos, trazem à consciência imagens arquetípicas ligadas ao sentido de transformação, renovação, transmutação e renascimento, que equivalem ao conteúdo do arquétipo da morte (JUNG, 2012; MAGALHÃES *et. al.*, 2012).

A continuidade da existência, independente do símbolo pelo qual é representada, está na base de uma consciência arcaica e traz tranquilidade ao homem, que, sustentado pelos mitos e ritos da religião da qual é adepto, pode sentir-se amparado diante da morte (MORIN, 1988; JUNG, 2012; CAMPBELL, 2002). O mistério do mito, em toda a sua grandiosidade, aparece na narrativa indígena, apresentada por alguns dos teóricos utilizados para a reflexão sobre a etnia estudada, como é o caso de Litaiff e Cadogan. Para os indígenas, a função do mito se atualiza na narrativa não somente em termos de manutenção da identidade Guarani,

mas como fundamento da esperança de uma “realidade” que congregue todo um espaço que possibilite o modo de ser autêntico do indígena. Como foi visto em Chamorro (2008, p.193), para os Guarani, a pessoa “acontece” na verticalidade proporcionada pelo assentamento da Palavra-Alma. Desse modo, a possibilidade de retorno, de viver a plenitude da pessoa, de gozar de sua terra, não em um sentido consumista, mas sim na comunhão com a natureza, rompe os limites de um pessimismo que carrega o Guarani, demonstrando o quanto o mito e sua força amparam a crença na vida após a morte.

Foco na narrativa católica, a esperança aparece “personificada” na figura de Jesus Cristo. Pelo pecado, o homem se distanciou da divindade, necessitando de um sentimento misericordioso vindo do alto, além de uma participação ativa na Salvação, através da retidão em vida, do arrependimento de seus pecados e da aceitação incondicional de Jesus, mesmo que beirando a morte. O Filho de Deus é o cerne da crença católica e sua vida e morte podem ser vistas como expressão absoluta de fé, entrega e esperança em Deus, que, adquirindo uma simbologia paterna para o catolicismo, não deixa de acolher os fiéis que se redimem, como visto nas narrativas. Na crença na ressurreição, o catolicismo expressa a natureza e grandiosidade de sua divindade (JUNG, 2012, p. 383) e marca o seu aspecto salvífico, que aparece como símbolo que traz o valor e a força da crença na vida após a morte.

Jung e Jaffé (2012) destacam o fato de um dos aspectos da morte e de seu arquétipo ser a mudança ou transformação de energia de um estado para outro. Essa força arquetípica pode ser exemplificada no discurso dos praticantes do Candomblé. A restituição do axé e todo o entendimento da dinâmica de nascimento-morte, e vice-versa, mostrada no capítulo 3, apresenta uma aproximação da “morte” com a vida, principalmente nos ritos. O Axexê não é somente uma despedida ou um ritual de formalização da partida do morto, mas também é considerado um grande sacrifício, uma restituição propiciatória (SANTOS, 2012, p.258), que, assim como em outros rituais que possibilitam a continuidade da vida, garante o eterno nascimento. A ancestralidade torna-se ponto importante no discurso dos candomblecistas, denotando um esforço para a manutenção da memória e individualidade do morto no grupo, sendo esta uma das motivações que estariam por trás da crença na vida após a morte, segundo Edgar Morin (1988). O autor afirma que a imortalidade seria uma resposta à consciência da morte ao horror e traumatismo causado pela mesma (p.34).

Para além das particularidades de cada religião estudada para compor essa pesquisa, tendo como pano de fundo as contribuições da teoria junguiana e de outros autores como Edgar Morin, pode-se supor, que a crença na imortalidade aparece aqui como uma

possível função transcendente coletiva, que busca “unir e resolver” uma provável unilateralidade consciente ou inconsciente, auxiliando na compreensão e na compensação das atitudes perante a morte (JUNG, 2012, p.18).

4.5. Influências da religiosidade: da vida à morte

Guarani-Mbyá

“A religião influencia no dia-a-dia. Nos sonhos do Guarani. Sonha o que vai acontecer, eu valorizo. Só não sou pajé (risos). (...) Primeiro todo Guarani tem espírito. É fundamental que os Guarani recebam nome para não morrerem. Quem não recebe fica frágil, vem a doença e pode não curar”.(A. S., professor guarani)

“Meu papel era muito importante dentro da religiosidade, assim (...). Nunca trabalho sozinho, então eu sempre fui uma pessoa que tento ajudar bastante dentro da religiosidade (...) Por isso que tenho esse conhecimento. Não consegui ser pajé, mas assim, eu consegui ao máximo o que eu tento ajudar na religião”. (L. B, coordenador cultural)

Como visto anteriormente, na sessão 3.1, a religiosidade Guarani está intrinsecamente ligada ao modo de ser dos indígenas, à sua identidade. Seja através de seus ritos, revivendo e reavivando seus mitos, os Guarani demonstram o quanto o ser religioso, o *religare*, passa pela comunicação, pela comunhão com a natureza, pelo desejo de vida plena e não menos importante, pela vivência da sacralidade que é seu território, seus costumes, sua *tekoa*. O primeiro trecho destacado para falar das influências da religiosidade Guarani, traz o tema do sonho⁴⁴, que fora das práticas religiosas já se apresenta como algo misterioso, e dentro da cultura indígena não só faz parte do mistério que é a religião, como também compõe as vivências diárias dos habitantes da aldeia.

São inúmeras as situações e práticas da religiosidade Guarani em que o sonho aparece como fator importante e, até mesmo, decisivo para o entendimento do que ocorre. Como foi falado, a própria gestação é resultado de se sonhar a palavra, que se assentará no ser humano, dando-lhe a vida. Existem também outras situações em que o sonho adquire importância,

⁴⁴ É importante salientar que o sonho também aparece em trechos das entrevistas de católicos (A. M., por exemplo) e candomblecistas (L. B. e A. M. C.), o que aponta para uma característica comum entre essas religiões em relação à importância da atividade onírica, cada uma com sua particularidade no que se refere à utilização do sonho e seu objetivo dentro da religião.

como no conhecimento de algumas palavras, nas grandes convocações para o aperfeiçoamento da palavra na comunidade (CHAMORRO, 2008, pp.60, 215, 266).

O entrevistado A. S, traz em sua fala a preocupação com o recebimento do nome pela pessoa Guarani. O ritual que foi brevemente comentado no capítulo 3 é fundamental para a continuidade da vida da criança indígena, e reúne os principais símbolos que permeiam a identidade mitológica Guarani, como a fumaça, a água, o canto, entre outros. Com a instituição do nome, firma-se o pertencimento na comunidade e a relação corpo-palavra, cuja separação resulta na doença, cuja restituição se dá através de algumas cerimônias (Ibid., p.273).

A partir das narrativas acima, uma figura muito estimada dos indígenas aparece ocupando um lugar de extrema importância: o pajé. Nos dois trechos, e em algumas conversas com os indígenas, a função de pajé se destaca, sendo ele o mais próximo da prática religiosa, organizando e presidindo os rituais mais importantes realizados na aldeia, além de ter uma relação com os sonhos bastante importante.

“Uma vez já aconteceu quando eu tinha oito anos, me perdi no mato, fiquei oito dias, senti que ia morrer. Aí meus irmãos me encontraram, acho que foi Deus que me ajudou. Quando eu tinha seis ou sete anos eu sempre ia na casa de reza por isso que Deus me ajudou. Dói em mim até hoje, pois a outra menina até hoje não encontraram”. (S.S., moradora da aldeia)

“A religião me ajudou muito a passar por isso, minha mãe é doente. É muito importante pro doente, a gente pede a Deus”. (S. B., moradora da aldeia)

“Meu filho caiu na cachoeira e bateu a cabeça. Quando a gente se salva se sente protegido. Por isso que acredito muito na religião Guarani”. (A. S., professor guarani)

Nos relatos acima, os participantes foram enfáticos quanto à influência da religiosidade diante da morte, trazendo desde acontecimentos relacionados a si próprio, quanto a outros familiares e conhecidos da aldeia. O relato de S. S. traz a particularidade de um acontecimento que mobilizou toda a aldeia, por conta de seu desaparecimento junto com outra menina. Segundo a participante, durante a apresentação e na finalização da entrevista, falar de morte é muito difícil. Certa tristeza e pesar pelo desaparecimento da outra pessoa transparecem no modo de falar e na esquivas em continuar a participar da pesquisa.

Mais uma vez, a doença ganha foco na narrativa Guarani e, na fala de S. B., a comunicação com Deus em prol do doente é algo fundamental. Cabe ressaltar que em nenhuma narrativa indígena a morte por velhice, pelo “curso natural da vida” aparece como preocupação, não havendo relatos que denotam o apego pela saudade ou outros sentimentos que fazem parte e se intensificam através do luto. Como já foi mencionado anteriormente, e aqui é ratificado pelas narrativas que aparecem nessa parte da entrevista, a religiosidade Guarani aparece atrelada ao cuidado com o doente, à proteção contra acidentes que interrompam a vida de forma precoce, não permitindo a chegada na velhice e, quem sabe, na conquista dos preceitos importantes para o alcance de terra onde não há dor, nem doença e nem morte (CHAMORRO, 2008; LADEIRA, 1999).

Catolicismo

“É a fé! A gente tem que ter uma crença, tem que crer em algo. E eu acredito, dentro daquilo que fui ensinada, naquilo que eu fui criada. E o papel da religiosidade é de ter uma fé, ter uma crença. A gente tem que se agarrar em algo, pra gente poder se amparar. Também sou sensitiva, eu vejo algumas coisas, eu sinto algumas coisas... enfim...eu sinto algumas coisas, enfim... O que muda na minha vida pela religiosidade é minha fé. Eu vivi e vivo momentos maravilhosos, intrigantes, um pouco aterrorizantes dentro da minha religiosidade”. (A. M., praticante católica)

“Bom, na minha vida, como eu falei, a religião sempre fez parte... eu acho que até mesmo na questão da minha educação, do relacionar-se com o outro, de ter um sentido pra aquilo que se quer, ter algo pra buscar... raramente a gente vai chegar em algum lugar, então a questão da religiosidade me levou muito nesse sentido... é um sentido pra vida mesmo”.(M. L., ministro da eucaristia e do batismo)

“Você desenvolve a esperança com mais facilidade... você encontra nas dificuldades, nos “nãos” que você recebe, um pouco mais de compreensão e paciência pra quando você realmente merecer o seu sim”.(C. H., praticante católico)

Para os praticantes do Catolicismo, a religião cumpre um papel fundamental na vida, norteando a educação, o relacionamento com o outro, a busca de sentido e, principalmente, a questão da fé, a crença em algo maior. A sensação de amparo aparece no discurso de A. M., que mesmo apresentando algumas peculiaridades que não são reconhecidas pela Igreja

Católica (“também sou sensível, eu vejo algumas coisas”), ainda assim reconhece a sua religiosidade como algo fundamental em sua vida.

A esperança também aparece mais uma vez como um sentimento proporcionado pela vivência da religiosidade católica. O discurso de C. H., a nível pessoal, desvela uma maturidade na relação com a religião, relação esta que pode ser entendida como um aprendizado, uma construção da noção de merecimento e, particularmente nessa fala, em uma configuração distante de uma mera relação de troca, do mero dar (ou pedir) e receber.

“Lembro da minha vó, muito sofrida, sempre rezava pra Boa Morte, pedindo uma morte boa. Morreu tranquila, em paz. Mas tem outros que não gostam nem de ir em velórios, depende da pessoa. Fé é como os níveis de amadurecimento. A fé também se desenvolve, depende das outras dinâmicas da vida, da dinâmica de abertura da pessoa. Não há um termômetro para isso”. (M. K., sacerdote católico)

“(...) Primeiro, como eles já eram idosos eu acreditei que eles já tinham cumprido o tempo deles. Segundo, que eu acreditava e acredito que eles morreram eles estão mais perto. É como se a partir do momento em que eles morreram e não estão mais aqui, qualquer lugar que eu estiver eles vão estar. Então essa crença na vida eterna é como se quebrassem as barreiras física e geográfica em relação aos meus avós”. (K. R., católica e “leiga engajada)

“Então, religião pra mim, na questão da morte... porque a gente sabe que e reza pra que os que vão esteja num bom lugar sentado à direita do Pai(...)”. (M. L., ministro da eucaristia e do batismo)

Prática comum na religião Católica, a intercessão de santos, principalmente de Maria, aparece como uma das influências para o “bem-morrer” do católico. Assim como nas narrativas relacionadas ao ritual fúnebre e aos sacramentos, muitas das práticas promovidas pela Igreja em momentos anteriores da história, firmaram-se no catolicismo praticado nos dias de hoje. Uma dessas práticas, trazida por Rodrigues (2014), a já citada intercessão na hora da morte, passa a ser algo importante desde os anos mil e oitocentos, no Brasil (p.272).

A relação entre mortos e vivos dentro da religião Católica, configura-se também como ponto de influência para o bom passamento dos que falecem. Interceder pelo morto também é prática comum, que estreita laços, rompe com as barreiras do tempo e espaço, promovendo o par de opostos proximidade-distanciamento/entrega. A proximidade parte do pressuposto de que, ao ser lembrado, mantêm-se viva a memória do morto, sendo permeada sempre pela

saudade e, até mesmo, por uma tristeza. A tristeza perante a morte, pode ser vista a partir de várias conceituações teóricas, que passam pela história e por questões doutrinárias, como foi visto nos capítulos 1 e 3 deste trabalho. A entrega ampara-se na certeza de que algo melhor está reservado para aquele que morre, mas é cuidado através de orações, missas e celebrações, para que sua alma encontre um lugar onde não haja sofrimento, como é o caso do Purgatório (NOCKE, 2000b, p.399).

Candomblé

“Primeiro, é uma relação radical com a natureza, ecológico, filosófico... por estar próximo à natureza, do devir...o mundo compreendido como um jogo de forças...é um aprendizado constante, de estar em comunhão com as forças da vida. Forças que existem tanto no mundo quanto dentro de mim”. (R. A., ogã no Candomblé)

“No candomblé eu tenho uma compreensão melhor de mim, é uma perspectiva mais oriental do que ocidental. É uma relação diferente com o corpo. Esses processos, de como tomar benção (palavra em iorubá), falar isso pra gente tem sentido. Eu passei a ritualizar mais a minha vida... eu tenho mais autonomia de como me relacionar com o mundo”. (G. M., iaô no Candomblé)

“Para mim a religião não é uma relação de dogmas e ritos processuais. Para mim a religiosidade é uma forma de ver o mundo. É cultural porque é um modo de ver o mundo... os valores são diferentes da comunidade ai fora porque são valores de comunidade, coletividade, diferente dessa foram destrutiva do meio ambiente. Daí vem o equilíbrio com a natureza”. (L. B., iaô no Candomblé)

Percebe-se, nos relatos dos participantes adeptos do Candomblé, uma relação bem marcada da religiosidade com a identidade cultural e com a visão de mundo. As narrativas trazem, por muitas vezes, o cuidado e o equilíbrio com a natureza como uma nova consciência que emerge da sabedoria da religião. Como apresentado no capítulo anterior e retomado neste, o Candomblé tem como um dos fundamentos a manutenção da força, do axé, desde a iniciação até o Axexê, e esse “jogo de forças” é tido por um dos participantes como um elemento da religião que muda a visão e a relação com a vida.

O rito surge na segunda narrativa como algo positivo, pois a partir do Candomblé e de suas práticas, o mito aparece presente na vida, no cotidiano do praticante, sendo vivenciado através da ritualização. A mitologia, que fundamenta a religiosidade pesquisada, não aparece

separada do fazer diário e nem das percepções de quem a pratica, principalmente quando seus adeptos estão em obrigação ritual dentro do terreiro.

A prática do Candomblé, apesar de estar ligada à materialidade do culto e de ritos repletos de símbolos, vai de encontro à apreensão dogmática e processual que outras religiões têm da vida e talvez, para aqueles que passam de uma realidade religiosa para outra, a do Candomblé, essa diferença seja uma das maiores influências na vida.

“A importância do ritual é porque sem ele não há como ter despedida. Se não há despedida como haverá o recebimento? O luto é uma forma de se comunicar... a roupa também nos diz o lugar na sociedade. O luto é uma parte do rito. O luto é importante porque você se resguarda se permite certa tristeza, ou raiva até... a religião ameniza essa dor, porque é uma forma de entender como foi aquela pessoa e o tempo que aquela pessoa esteve aqui”.(L. B., iaô no Candomblé)

“A primeira questão é esse sentido de continuidade, continuidade ancestral. Segundo, minha conduta. Pra que eu faça parte dessa memória coletiva. E a terceira influência é minha mãe. Pois ela me preparou para estar aqui, ela sempre vai estar viva, isso é a vida eterna. Sempre existiu alguém antes de mim”. (A. M., babá egbé no Candomblé)

“Tínhamos o diagnóstico errado que os orixás discordavam. Viemos falar com a M. B. (ialorixá) e ela disse: deixa nascer. O T. está aqui, com 19 anos. O exemplo que te dei, se tivesse ido pelos médicos eu teria perdido meu filho. Eles disseram que era melhor abortar por causa da hidrocefalia. Isso faltando um mês para ele nascer”. (R. D., abiã no Candomblé)

Mais uma vez o ritual aparece como importante influência da religião, dessa vez em relação à morte. Ritualizar proporciona a devida troca entre as forças do Aiyê e do Orum, e, principalmente no Axexê, essa troca ganha espaço e mobiliza toda a comunidade (SANTOS, 2012). Uma característica que não apareceu nos relatos das outras religiões foi o luto, aspecto que é evidenciado na fala da praticante do Candomblé como sendo parte do ritual, e que, como visto na literatura apresentada no capítulo 3, influencia radicalmente no funcionamento do terreiro e nas atividades de seus membros (BARBOSA, 2006).

Tanto na vida quanto na morte, a religiosidade terá sua importância em relação à noção de continuidade da memória ancestral, presente nas pessoas ligadas tanto biologicamente quanto pela comunidade do Candomblé. A religião como expressão simbólica coletiva e ritualizada do mito, cumpre a função de nortear a conduta da comunidade em que se

insere, como se vê no relato de A. M. Essa função, a qual Campbell (2002) apresenta estando atrelada ao mito, leva o adepto a observar suas atitudes para que possa fazer parte de uma coletividade, importante para o Candomblé.

O último relato destacado traz uma vivência particularmente especial, reunindo a religiosidade e a morte. A partir de um conselho dado por uma ialorixá, sacerdote do Candomblé, a vida pôde ser preservada, apesar de um conjunto de profissionais terem sido a favor da interrupção da mesma, por conta de um diagnóstico de hidrocefalia. Longe de “psicologizar” as experiências religiosas de cada um dos participantes, o objetivo é de mostrar como, nesse caso, a entrega, a confiança e a “certeza” (fé?) investidas no Candomblé, possibilitaram a ressignificação da relação com a morte, simbolizada pelo diagnóstico tido como uma sentença para a criança.

4.6. Síntese da análise simbólico-arquetípica

A partir do que foi visto nas discussões acima, pode-se afirmar que religiosidade influencia seus adeptos diante da morte, cada qual com suas características que englobam seus mitos, ritos, crenças e “fazeres”, que, algumas vezes, podem se distanciar da doutrina que a fundamenta. Pensando o objetivo deste trabalho e trazendo alguns parâmetros que norteiam o Processamento Simbólico-Arquetípico escolhido para a análise de dados, apresenta-se então, a síntese do que foi pesquisado.

No Processamento Simbólico-Arquetípico, que nos apresenta Penna (2014), o contexto em que se insere o símbolo, ou os símbolos, que serão pesquisados, precisa ser pensado como importante parâmetro para a pesquisa. Neste trabalho, que priorizou o contexto coletivo, a religiosidade aparece trazendo todas as suas particularidades e cada uma delas influenciará o modo de conceber e experienciar a morte. Entre as religiosidades estudadas, o contexto cultural influenciará diretamente a visão que cada uma tem da morte. Desse modo, cada mitologia (indígena, judaico-cristã e iorubá) dará forma à concepção de morte experimentada pela coletividade, através de suas crenças, sendo cada religião um contexto diferente para a apreensão do símbolo. As modificações históricas, pelas quais passaram as religiões estudadas, fazem parte de sua formação e transformaram o modo como a morte foi sendo entendida. Não foi o foco do trabalho apresentar uma ampla discussão sobre as transformações históricas de cada uma das religiões, porém, cabe aqui retomarmos de maneira resumida alguns desses atravessamentos históricos que influenciaram a perspectiva da morte.

No Catolicismo, como vimos, a pedagogia do medo deixa de ter sua expressão, retirando o peso e a importância na gerência da “boa morte” pela Igreja Católica (RODRIGUES, 2014; QUIOSSA, 2008). As mudanças que a relação do homem com a morte sofreu, não só no Brasil, mas no mundo ocidental (ARIÈS, 2014), modificaram a visão dos leigos e hoje, como visto nas entrevistas, apesar de ainda constar nos discursos os conceitos da doutrina, a religião e sua relação com a morte adquire, muitas vezes, uma visão espiritualista, ou como salienta Jung (2007), em direção a uma relação mais próxima com o sagrado, de *religare*, abrindo para uma experiência menos dogmatizada e mais interna. Não é intuito do trabalho ir contra as noções dogmáticas de uma ou outra religião, pois o próprio Jung salienta que toda experiência religiosa se fundamenta na relação com o numinoso, na experiência do sagrado (1987, p.10).

Para os Guarani, os efeitos da colonização e do contato com outras religiões, que não foram explorados com profundidade neste trabalho, mas que podem ser vistos nas obras referenciadas, como é o caso de Chamorro (2008) e Litaiff (1996, 2009), também modificam o modo como eles veem a morte e lidam com a religiosidade. Porém, essa discussão ultrapassa os limites do objetivo dessa pesquisa, uma vez que a própria noção de religiosidade para os indígenas abarca uma concepção de vida, de identidade, de ser guarani no mundo.

No Candomblé, as noções de ancestralidade e continuidade no culto, foram influenciadas pelo contexto histórico, como salienta Prandi (2001a), pelo não pertencimento da família biológica à religião. Outras mudanças históricas, como o próprio deslocamento da cultura iorubá para um outro país, necessitando de modificações⁴⁵ para que fosse aceita, por exemplo, como é visto no sincretismo, também tiveram sua influência na modificação da percepção da morte (BERKENBROCK, 2012, p.179).

Apesar das modificações históricas apontadas acima, a nível arquetípico, a morte dentro das religiões traz sua força, como foi visto na compreensão das narrativas dos participantes da pesquisa. Cabe ressaltar que a morte está inserida na religião simbolicamente e, nas religiões estudadas, está profundamente atrelada ao batismo, entendido como um “morrer para uma determinada situação”, à restituição do axé através do sacrifício e no sentido que tem a importância da palavra, para o guarani, na relação vida-morte.

O contexto de cada religião, historicamente influenciado, somado à suas circunstâncias originais, mostram o “por quê” do entendimento e, principalmente, das influências da religiosidade diante da morte. Por outro lado, indo ao encontro do proposto por Penna (2014,

⁴⁵ Reginaldo Prandi, no artigo Candomblé and the time, apresenta uma interessante discussão sobre as mudanças impostas pelo tempo no culto afro-brasileiro.

p.170), tendo como base a teoria junguiana, a finalidade do símbolo há de ser pensada dentro da pesquisa simbólico-arquetípica. Tal finalidade, que já foi apontada anteriormente nos rituais fúnebres, pode ser vista na própria religião, como uma forma de autorregulação da psique humana, através da função compensatória dos símbolos, como pode ser visto nos sonhos (JUNG, 2005, p.49). A religião, entendida como uma atualização das representações primordiais do coletivo, dos arquétipos da alma humana (JUNG, 1987, p.7), funciona como uma “equilibradora” entre o que se perde, o que morre para a consciência, seja ela coletiva ou pessoal, e através das imagens arquetípicas da morte, busca promover a ressignificação da morte, a partir de suas crenças.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo como referência contribuições de diversas áreas da ciência e, principalmente, o saber contido no campo cultural religioso dos adeptos do Catolicismo, do Candomblé e da etnia indígena Guarani-Mbyá, onde cada religiosidade se expressa através de seus símbolos, contidos nos mitos e ritos, o presente trabalho teve como objetivo compreender as influências da religiosidade diante da morte. Para isso, cada participante de cada cultura religiosa pesquisada contribuiu ativamente com seu saber para que símbolos coletivos e individuais pudessem emergir de seu contexto, para que a relação religião-morte fosse compreendida nos limites da pesquisa. Como pano de fundo, introduziu-se o sentido dado por Carl Gustav Jung à “Psicologia Complexa”, olhando de modo interdisciplinar para a religiosidade e a morte ao longo de todo o trabalho, para que, a partir dos objetivos do processamento simbólico-arquetípico, a pesquisa pudesse ser feita buscando sempre contemplar a totalidade simbólica da temática e vislumbrar o seu Ser integral, que é o Homem (o Sujeito do Conhecimento).

A partir do que foi colhido na pesquisa de campo, de seu saber, e da vivência coletiva e pessoal com a religiosidade e a morte; assim como, com leituras sobre aspectos da pesquisa, pôde-se trazer à compreensão como a experiência religiosa influencia nos momentos em que a morte é pensada, sentida ou sofrida. Cada grupo pesquisado experimenta a conexão entre religião e morte de uma maneira, visto que cada um deles tem seus mitos e ritos característicos e singulares. Portanto, viu-se que, para o Guarani, a doença é um aspecto preocupante e a reza e observação dos valores religiosos incidem na cura da pessoa doente, além de proporcionar a manutenção da vida para que seja vivida em plenitude. Aos católicos, a influência da religiosidade diante da morte foi percebida principalmente através da esperança em estar em lugar melhor, junto com Deus. Essa percepção ressoa, também, no relacionamento entre vivos e mortos, pois aqueles que vivem intercedem pelo que falecem, através de santos e de rituais pertinentes à religião. Para o Candomblé, a religiosidade influencia na compreensão de que existe uma continuidade em outro nível de existência, além de desvelar o valor do rito para o coletivo e para o indivíduo na manutenção da memória daquele que partiu.

Ainda pôde ser observado, através do arquétipo da morte e de suas manifestações em cada religiosidade, que esse fenômeno está inserido em toda a religião, seja em seus mitos fundamentais ou em seus ritos de passagem (batismo ou iniciação), sempre integrando a dualidade morte-vida. Desse modo, cabe afirmar que a morte não pode ser compreendida fora

do contexto mítico de cada religião, visto que sua base mitológica ampara toda a discussão da “noção da pessoa” dentro da religiosidade e sua visão de mundo, tópicos fundamentais para a reflexão sobre a morte e o morrer nesses sistemas.

Partindo de todo o material que foi colhido, dos referenciais teóricos e dos recursos utilizados para a análise de dados, que possibilitaram olhar para o “macro” e o “micro”, entendendo o nível coletivo e pessoal do símbolo, pode-se afirmar que a pesquisa alcançou seu objetivo por “dar voz” às religiosidades, trazer o saber contido no campo, para compreender, de maneira geral e específica, como se dão as influências da religiosidade diante da morte.

Longe de esgotar o sentido de cada fala contida nos saberes que foram colhidos, entende-se que outras análises e compreensões podem ser feitas a partir dessa temática, utilizando referenciais teóricos diversos e diferentes metodologias que, a partir das narrativas, encontrem outros símbolos e trabalhem, a nível coletivo ou pessoal, para contribuir com a pesquisa científica.

Os resultados apresentados neste trabalho vão ao encontro de uma diversidade cultural permeada de símbolos, cuja expressão se atualiza no campo da religião e atua expressivamente na vivência do fenômeno da morte em cada ser que o experimenta. Trazer os mitos, os ritos e toda a riqueza que há nesses saberes permite a valorização da dimensão coletiva dos símbolos religiosos, sem abdicar do contexto e das particularidades de cada sistema religioso estudado. Faz-se necessário, no meio acadêmico universitário de uma pós-graduação *stricto* ou *lato senso* e, principalmente, para o meio dos ensinos fundamental, médio e superior da graduação, que pesquisas como essa emergjam dos diversos cenários desse país, cuja identidade caleidoscópica precisa ser pensada e, constantemente, repensada a partir de nossas bases culturais com diversas nuances que se destacam; enquanto conhecimentos popularizados e diferenciados, mas quase vistos como folclore por alguns leigos. Todavia, cada cultura pesquisada revelou profunda sabedoria incomum. Em vista do que foi lido, colhido, pesquisado e, principalmente, vivenciado junto a cada pessoa que contribuiu para o trabalho, cabe ressaltar a necessidade de uma reflexão sobre os saberes contidos nessas coletividades, sua importância para a alma brasileira e como podem contribuir para repensar a morte enquanto tabu, promovendo uma re-educação (ou educação!) para a morte.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Maria Zélia. Concepção mítico-simbólica. Vida e morte – Morte e vida. In: MONTEIRO, Dulcinéia da Mata. **Espiritualidade e finitude: aspectos psicológicos**. São Paulo: Paulus, 2006.

ALVES, Luís Alberto Souza. A Morte na Cultura Mbyá-Guarani. In: **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 13, 2012, São Luís.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. **O homem diante da morte**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

BARBOSA, Dalva. **A escuta do filho de santo sobre a morte: entre o silêncio do ocidente moderno e a fala do candomblé**. 2006. 215 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Departamento de Psicologia, Universidade Católica de Brasília, Brasília. 2006.

BAYARD, Jean-Pierre. **Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?** São Paulo: Paulus, 1996.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás, um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. (2014) Elementos de uma antropologia religiosa a partir do Candomblé. **REB**. Petrópolis, ano 74, n. 296, pp. 847-866, out./dez. 2014.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BORGES, Luiz Carlos. Os Guarani Mbyá e a categoria tempo. In: **Tellus**. Campo Grande, n. 2, pp. 105-122, 2002. Disponível em: <<http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/14>> Acesso em 20 mar. 2016.

CADOGAN, León. Aporte a la etnografía de los Guaraní Del Amambái, Alto Ypané. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 10(1-2):43-91, 1962.

_____. Ayvu Rapyta (III). In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 2, n. 1, p. 37-46, jun 1954. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110272/108830>> Acesso em 02 de mai 2017.

_____. **Ayvu Rapyta - Textos Míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá**. Capítulos I, II y XIX. Espanha: Epopteia, 2014.

_____. La encarnación y La concepción; La muerte y La resurrección em la poesia sagrada “esotérica” de los Jekuaká-va Tenondé Porã-güé (Mbyá-Guaraní) del Guairá, Paraguay. In: **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, 4, pp. 233-246, 1950.

_____. Las tradiciones religiosas de los índios Jekuará Tenondé Porã Güé y Del Guairá comúnmente llamados Mbyá, Mbya-Apyteré o Kaynguá. In: **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay**. Asunción, v. 7, n. 1. pp. 15-47, 1946.

_____. Sintesis de La Medicina Racional y Mística Mbyá-Guarani. In: **América Indígena**. México, v. 9, n. 1, 1949.

CAMPBELL, Joseph. **Isto és tu: redimensionando a metáfora religiosa**. São Paulo: Landy, 2002.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas: O pensamento mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, Yvy Araguayje: fundamentos da palavra guarani**. Dourados: Editora UFGD, 2008. 368pp.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada, mitos e cantos sagrados dos índios guarani**. Campinas, Papirus, 1990.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

FARIAS, Francisco Ramos de. Do corpo histórico ao "corpus" teórico. In: **Revista Brasileira de Enfermagem**. Brasília, v. 45, n. 2-3, pp. 172-175, 1992. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S003471671992000200014&script=sci_arttext&tlng=p> Acesso em 13jul2016.

FORTES, Isabel. A anatomia fantasmática: o lugar do corpo em psicanálise. In: **Revista Epos**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2012000200004> Acesso em 12de jul 2016.

HEINZ-MOHR, G. **Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã**. São Paulo: Paulus, 1994.

HILBERATH, B. J. Doutrina da Graça. In: SCHNEIDER, T. (org.). **Manual de Dogmática**. Volume 1. Petrópolis: Vozes, 2000b.

JAFFÉ, Aniela. **A morte à luz da psicologia**. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **A natureza da psique**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Cartas I**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Psicologia e Religião**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

JUNG, Carl G; JAFFÉ, Aniela. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. (org.). **Manual de Dogmática**. Volume 1. Petrópolis: Vozes, 2000a.

LADEIRA, Maria Inês. *Yvy marãey*; renovar o eterno. In: **Suplemento Antropológico**. Asunción, CEADUC, 34(2): pp. 81-100, 1999.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.

LIGIÉRO, José Luiz. **Iniciação ao candomblé**. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 1998.

LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

_____. O “kesuíta” guarani: mitologia e territorialidade. **Espaço Ameríndio**, v. 3, n. 2, pp. 142, 2009.

MAGALHÃES, Gilzeti P., *et al.* Redes da vida: uma leitura junguiana sobre o envelhecimento e a morte. In: **Revista temática Kairós Gerontologia**. São Paulo, v. 15, n. 4, pp.133-160, agosto/ 2012. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/kairos/article/viewFile/17045/12668>>Acesso em 20 de dez 2014.

MELIA, Bartomeu. Palavras ditas e escutadas. In: **Mana**. Rio de Janeiro, v.19, n.1, pp.181-199, abr./2013. Disponível em<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000100007&lng=en&nrm=isso>Acesso em mai2017.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Lisboa. Lisboa: Publicações Europa - América, 1988.

NAZÁRIO, M. E. O morrer no catolicismo de Brumal-MG: constituições corporais. In: **Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)**. São Paulo: PUC,n. 20, jan-abr/ 2012. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/viewFile/15234/11361>>Acesso em 20 de jun 2016.

NOCKE, F. Escatologia. In: SCHNEIDER, T. (org.). **Manual de Dogmática**. Volume 1. Petrópolis: Vozes, 2000b.

_____. Doutrina geral dos sacramentos. In: SCHNEIDER, T. (org.). **Manual de Dogmática**. Volume 1. Petrópolis: Vozes, 2000b.

OLIVEIRA, R. M. de. Rituais aos Mortos da Tradição do Batuque e do Candomblé. In: **Habitus**, v. 10, n. 2, pp. 259-270, 2012.

ORTEGA, Francisco. Corpo e tecnologias de visualização médica: entre a fragmentação na cultura do espetáculo e a fenomenologia do corpo vivido. In: **Physis: Revista de Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 237-257, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/0D/physis/v15n2/v15n2a04.pdf>>Acesso em 12 de jul2016.

PENNA, Eloisa M. D. **Processamento Simbólico-Arquetípico: pesquisa em psicologia analítica**. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2014.

PRANDI, Reginaldo. Candomblé and the time. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo. v.16, n. 47, pp. 43-58, 2001a.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001b.

_____. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. In: **Revista Usp**, n. 50, pp. 46-63. São Paulo, 2001c.

PREVITALLI, I. M. **Tradição oral e novos mecanismos de aprendizado nos terreiros de candomblé**. Salvador BA: UCSal, out. 2014, n.3, v. 3, pp. 70-84.

PREZIA, Benedito. A morte da cultura guarani. In: **Revista Mundo e Missão**. São Paulo, n. 88, pp. 16-18. 2004. Disponível em: <<http://www.pime.org.br/mundoemissao/indigenasmorte.htm>> Acesso em 20 de dez 2014.

QUIOSSA, Paulo Sérgio. **O Morrer católico no viver em Juiz de Fora: 1850-1950**. Tese (Doutorado) – Departamento de Ciências da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2009. 387 pp.

RODRIGUES, C. A secularização da morte no Rio de Janeiro oitocentista. In: RODRIGUES, Claudia; LOPES, Fábio Henrique (orgs.). **Sentidos da morte e do morrer na Ibero-América**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

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

SANTOS, Franklin Santana. Conceitos de Morte. In: SANTOS, Franklin Santana (org.). **A arte de morrer**. vol.1. São Paulo: Editora Comenius, 2009a.

_____. Tanatologia, a ciência da Educação para a vida. In: SANTOS, Franklin Santana (org.). **A arte de morrer**. vol.2. São Paulo: Editora Comenius, 2009b.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Padè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. 14 Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SATTLER, D. e SCHNEIDER, T. A doutrina da criação. In: SCHNEIDER, T. (org.). **Manual de Dogmática**. Volume 1. Petrópolis: Vozes, 2000a.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3. ed. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.

SILVA, Vagner G. Representações sobre a vida e a morte nas religiões afro-brasileiras. In: OLIVEIRA, Marcos Fleury de; CALLIA, Marcos H. P. **Reflexões sobre a morte no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2005.

SILVEIRA, Nise da. **Jung: vida e obra**. 7 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência**. Aparecida: Ideias & Letras, 2005.

TAVARES, Thiago Rodrigues. Ritual de passagem: a morte no catolicismo. In: **Anais VI Congresso Internacional em Ciências da Religião e XIII Semana de Estudos da Religião**. Goiânia: PUC-GO, 2012.

_____. **Um ritual de passagem: o processo histórico do “bem morrer”**. Juiz de Fora: UFJF, 17 f. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais – Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2011. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/graduacaocienciasociai>

s/files/2010/11/Um-ritual-de-passagem-o-processo-hist%C3%B3rico-do-bem-morrer-Thiago-Tavares.pdf>Acesso em 14 de mar 2014.

TURNER, V. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana.** Niterói: Eduff, 2008.

VAZ, Wagner de Menezes. **O eclipse do sagrado: Um estudo sobre a imagem de Deus na contemporaneidade.** 88 f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Psicologia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2014.

VON FRANZ, Marie-Louise. Experiências arquetípicas nas proximidades da morte. In: JAFFÉ, Aniela. **A morte à luz da psicologia.** São Paulo: Cultrix, 1995a.

_____. **Os sonhos e a morte: uma interpretação junguiana.** São Paulo: Cultrix, 1995b.

XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em CG Jung. In: **Psico.** Porto Alegre, v. 37, n. 2, pp. 183-189, maio\ago 2006. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5161656>>Acesso em 20 de mai 2016.

WERBICK, J. Doutrina da Trindade. In: SCHNEIDER, T. (org.). **Manual de Dogmática.** Volume 1. Petrópolis: Vozes, 2000b.

ANEXOS

ANEXO A - Roteiro da entrevista semiestruturada.

- Conte-me um pouco sobre sua inserção na sua religião.
- Para você, qual é o principal papel da sua religião na sua vida? O que muda para você sendo adepto dessa religiosidade/crença?
- Sobre a morte, qual é a visão da sua religião sobre esse acontecimento?
- Quais são os principais rituais dentro da sua religião ligados à morte?
- Você já viveu alguma situação relacionada à morte em que suas crenças foram fundamentais como suporte?
- Dentro de sua religião, como você considera a vida após a morte? Existe algo?
- O quanto a sua religiosidade influencia ou é importante na sua vida, principalmente em relação à morte? Se pudesse dar uma nota de zero a dez, qual seria?

ANEXO B

Entrevistas Guarani-Mbyá

A. S., 53 anos, professor guarani.

- *Minha família, dentro dos povos Guarani, tem pessoas que mais praticam e outros não. É um povo como todos, temos que praticam e outros não. Minha mãe tinha mais prática. Não tem a religião escrita. Todas as coisas que os Guarani fazem é em nome de Deus. O plantio, a colheita, cerimônias de natureza, tudo em nome de Deus. O Guarani tem religião muito forte. É uma religião muito concentrada, tem a casa de reza construída dentro da aldeia. Eu faço parte da família da religião. É complicado né. Às vezes eu queria ser pajé. Por eu ser muito estudado não me permitem que pratiquem a cerimônia. É outra vida, tem que concentrar diariamente. O professor tem que sair da aldeia, o pajé tem que ficar.*

- *A religião influencia no dia-a-dia. Nos sonhos do Guarani. Sonha o que vai acontecer, eu valorizo. Só não sou pajé (risos). Tenho conhecimento de pajé, remédio, essas coisas. Só que é difícil.*

- *Hoje, infelizmente, o pensamento guarani foi todo modificado. Os Guarani não queriam morrer aqui na Terra, isso bem antigamente. Não falava de riqueza, diferente de sociedade branca. A conclusão toda hoje é que tem que morrer. Mas a conclusão da vida acha que não acaba tudo. Todo Guarani que vive aqui veio do céu com seu espírito, quando morre, o espírito volta pra Deus. Quando mais velho fica mais feliz. Ser velho é ser feliz. A narrativa fala isso. Morrer é aqui na terra, mas o espírito volta pro céu. Para a gente existe pecado só na terra. Não existe céu e inferno. Aqui na terra já é lugar ruim.*

- *Quando Guarani morre, é coisa que acontece. Quando não é hora de morrer ainda fica 10 ou 15 dias orando na casa de reza e podia ressuscitar. Isso até hoje, mas hoje fica normalmente 3 dias. Fica reunido, canta. A gente pede pra Deus esclarecer porque morre. Mas depois de 3 dias a gente faz a sepultura, chora. Geralmente não pode ficar menos de 2 ou 3 dias. No túmulo a gente planta algo, limpa. A tristeza é muito maior quando morre jovem.*

- *Parece que no mundo a gente separa muito religião do índio e do branco. Sempre vejo discussões do outro sobre como Deus ajuda nessa hora (da morte). Tenho experiência de minha família. Um irmão sofreu acidente, e acidente de trânsito ninguém sobrevive. E não morreu. O carro ficou destruído. Quando ele bateu, ele viu umas crianças saírem do carro. Ele estava sozinho.*

Meu filho caiu na cachoeira e bateu a cabeça. Quando a gente se salva se sente protegido. Por isso que acredito muito na religião Guarani.

- *Depois da morte é lá no céu. Pessoa que morre antes da velhice, volta logo pra cá. Mas a gente não sabe no que volta. Quando a menina nasce, é pelo formato do mamilo dela que sabemos se ele já foi mulher em outra vida, se renasceu. Às vezes a pessoa renasce rápido. Eu acredito nisso e quero renascer o mais rápido possível (risos)*

Primeiro todo Guarani tem espírito. É fundamental que os Guarani recebam nome para não morrerem. Quem não recebe fica frágil, vem a doença e pode não curar.

A religião de fora é muito desumana. O Guarani não quer deixar os valores. Os outros não ligam para isso.

L. B., 40 anos, coordenador e diretor cultural.

- Olha, desde pequeno eu vim participando diretamente...então, hoje eu sou coordenador Cultural por causa disso, porque hoje eu entendo o que que é a religião Guarani dentro da área né. Então, hoje sou coordenador de alguns projetos e diretor Cultural. Então eu participo assim diretamente porque eu sou muito...eu pratico bastante também ne, por exemplo, aqui, de 400 pessoas tem grupo mais religioso, tem grupo que não é igual na cidade também, não é obrigada você participar, ser religioso né. Mas assim, Guarani em si todo mundo é religioso, mas assim, que vai na prática tem um que vai direto, tem um que não, tem o pessoal que desde criança participava bastante e eu participava...e eu conheço, acompanho, o batismo da criança...que o pajé faz, batismo da semente, batismo de algumas ervas. Então tudo isso, eu preparo né, eu preparo tudo, meu papel é preparar tudo pro pajé depois ele vem e só fazer a sua atividade.

Meu papel era muito importante dentro da religiosidade, assim. Igual, alguém faleceu, eu tenho que organizar, pegar lenha, eu trabalho em grupo né? Nunca trabalho sozinho, então eu sempre fui uma pessoa que tento ajudar bastante dentro da religiosidade. Alguém faleceu... se vai ter almoço, alimento, pras famílias que vai ficar até três dias de cerimônia. Três noites de cerimônia...vai precisar de vela, de querosene pra iluminação, então, tudo isso passa pela minha mão. Por isso que tenho esse conhecimento. Não consegui ser pajé, mas assim, eu consegui ao máximo o que eu tento ajudar na religião.

- Olha, a religião ajuda bastante, ajuda em comunicação...ajudar as pessoas que precisam. Assim, em física, em espiritualmente...me ajudou bastante a ter esse conhecimento que eu posso ajudar todo mundo, sem troca. Eu falo a comunicação...a maior parte mesmo...vai lá...se a pessoa tá doente, precisa de remédio, ervas ou tratamento...ou precisa de esforço físico, de carregar a pessoa doente...eu aprendi a entender né. ..eu consigo né, eu consigo não sozinho né. Eu consigo ver se a pessoa tá doente e precisa de ajuda, eu faço a ponte com os pajés, a maioria eu também faço a ponte...se alguém tá doente, se uma criança passou mal de madrugada, eu levanto...eu...me ajudou a entender que eu posso tá ajudando ao próximo.

- Olha, antigamente era complicado pra nós falar da morte né...agente rezava pra não morre né e hoje a gente entende que não é isso que a gente pensa...de tanta dificuldade que vem encontrando, vem se relacionando...do trabalho...e a gente por causa disso encontra dificuldade de praticar...conseguir alcançar objetivo da Pessoa né. Então a morte, hoje, pros povos indígenas é uma perda muito grande que a gente recebe né...de alguém morrer assim...porque o pajé nunca fala da morte né...é sempre fortalecimento, fala da vida né...é isso.

- Olha o principal ritual é...cerimônia pra ressuscitar né, é o que de mais forte a gente tem aqui. É por isso que é três noites e três dias tentando, tentando ver se alguém volta a viver né. A principal cerimônia é essa. Hoje eu falo, envolve a política...eu me envolvi com a política, então hoje eu entendo que ainda acontece não com essa visão né. ..e também isso é minha

preocupação...a gente traz, fica três dias, mas sem essa expectativa...isso tbm tá acontecendo...os mais jovens, por exemplo, algumas lideranças mais jovens não conseguem entender né. Até o jovem pergunta, porque é três dias né...não só um dia e enterra...porquê q leva três dias...ai vem e participa, mas por falta de entendimento não fica...uns 40 ou 50 anos atrás era diferente, nosso objetivo era ressuscitar de novo, por isso é que era três ou quatro dias...

- Olha, comigo aconteceu várias...eu participo diretamente com os pajés...você tem que...acaba que morre aqui e você tem que fazer algum tratamento da pessoa depois da morte, passar um chá, passar algum produto, lavar. Eu me envolvia diretamente, e hoje eu entendo que, assim...a maior parte dos mortos que passou por mim (risos), assim, o corpo, me ajudou bastante, me fortaleceu bastante na hora que eu preciso... as pessoas tem medo, mas, não...eu as vezes eu sinto que tá me ajudando, que tá aqui perto, me ajudando...que ta aqui em casa com vontade de você falar né, eu sinto assim...mas...o meu pai faleceu nesses tempos ai, eu sinto que ele queria falar uma mensagem pra mim, que queria comunicar, eu sinto... as vezes eu acredito que após a morte tem uma ligação forte na gente com o seres humanos que morrem...pra ajudar, dependendo da pessoa que morre... por isso tem um lado que a gente tem muito medo e outro que a gente tá muito feliz porquê a gente sabe que ta ajudando a gente, mas se é pra prejudicar nosso entendimento, ai não dá...porquê tem como quem morreu trazer algo ruim.

- Existe, hoje eu penso assim...dentro de muitas coisas que eu aprendi...existe sim. Esses tempos eu perguntei assim, por exemplo, pelas crianças, a parteira...eu não sabia disso...a parteira disse que quando nasce eles vê, eles conferem se já passou, se já tinha passado por uma vida aqui ou não, dizem que percebe, não sei como, mas eles dizem que sabe...se a criança já tinha vindo aqui na terra, se morreu e veio de novo...dizem que eles sempre tem uma marca...descobri com parteira agora pouco.

- Eu acredito bastante, é 10 porquê eu acredito bastante no que eu faço. É 10. Pra mim que sou...tento ajudar...tento compartilhar com jovens...não existem barreiras. É isso.

S. S., 25 anos, moradora da aldeia.

- A casa de reza é muito importante. Eu só pratico.

- Na verdade não sei. Eu acho, assim, que Deus levou, para a pessoa não sentir mais dor, a doença.

- Quando morre a gente vai pra casa de reza, a gente reza, fala que (trecho em guarani)...deixa mais forte, mais a vontade. A gente pede pelas pessoas que morre. Depois que a pessoa morre não acontece mais coisa ruim. Eu acredito que a alma vai para algum lugar.

- Uma vez já aconteceu quando eu tinha oito anos, me perdi no mato, fiquei oito dias, senti que ia morrer. Ai meus irmão me encontraram, acho que foi Deus que me ajudou. Quando eu tinha seis ou sete anos eu sempre ia na casa de reza por isso que Deus me ajudou. Dói em mim até hoje, pois a outra menina até hoje não encontraram.

- Não gosto muito de falar com as pessoas sobre a morte não, mas a religião é importante sim.

L. S., 54 anos, liderança na aldeia.

- Eu pratico a religião Guarani.

- Uma preocupação que tenho é com a doença mesmo.

Morte é preocupação por causa se for doença mesmo.

Tem diferença se morre por doença, acidente ou velhice.

- Nós ficamos rezando durante horas, depois enterra.

- Acredito que vai para algum lugar, pra outro planeta. A alma vai embora.

- A reza é mais importante.

- Tive. Comigo mesma. Fiquei doente várias vezes. Ano passado perdi minha neta, e depois perdi meu pai. Pelas coisas que fiz na aldeia me ajudou muito.

S. B., 35 anos, moradora da aldeia.

- Eu pratico e é importante pra rezar pra Deus.

- A gente morre quando fica doente e enterra aqui na aldeia.

- O espírito vai pro céu, quando morre tem isso.

- A gente bota (o corpo) aqui na casa de reza e tem que rezar 3 dias e depois enterra.

- A religião me ajudou muito a passar por isso, minha mãe é doente. É muito importante pro doente, a gente pede a Deus.

Entrevistas Católicos

K. R., 30 anos, católica e “leiga engajada”.

- Então, na verdade eu nasci dentro da religião católica, desde pequena eu participei de catequese, de grupo de crianças, de celebrações, de missas...sendo que isso se intensificou mais na adolescência com o pré jovem, primeira comunhão, mas eu sempre participei. Desde que eu me entendo por gente, eu sou católica.

Dentro da Igreja católica eu tenho uma experiência de vida religiosa. Eu estive num convento missionário, de 2007 a 2014, é isso? É! Quase oito anos. E nesse tempo eu vivi o processo de noviciado, de juniorado, fiz os primeiros votos, renovei durante um tempo e vivi experiências missionárias. Vivi o processo inicial de vida religiosa e as missões da congregação, então vivi experiências no catolicismo muito fortes em periferias daqui, no campo boliviano, tive uma experiência no México de carisma, dentro da cultura mexicana. Eu aprendi muito com a diversidade de pessoas, de expressões da religião. Me lembro de festas do povo negro do São

Benedito, com dança de jongo, festas com cunho religioso indígena de pachamama, e as tradicionais de cantar em latim, que umas são completamente opostas as outras, mas todas são católicas (risos). O catolicismo tem uma diversidade incrível...como pode ser tão diverso dentro de uma mesma igreja? Eu acho isso incrível.

- O papel da religião...fundamentalmente...a minha relação com a espiritualidade eu devo a religião...a religiosidade dos meus pais...os ritos religiosos, na minha vida foi um papel de inserção numa espiritualidade. Também de socialização juvenil, porquê minhas relações de jovem, adolescente, todas eram a partir da igreja, as mais próximas. E hoje, na vida adulta, eu vejo que esse papel mudou muito...continua muito forte, mas já com outras características. Uma perspectiva mais, menos ritualista...mas ela ainda tem um processo forte no meu processo espiritual.

- Enquanto católica, a morte, ela é ainda é vista com uma perspectiva de dor, mas visando uma vida eterna. Então, pro católico, o morrer é uma passagem... é uma passagem para uma outra vida em Cristo, né...e essa passagem, dependendo da vida da pessoa, a gente crê que ela vai para o purgatório, ou ela vai pro inferno, ou vai pro céu...embora eu (risos) já tenha um a visão um pouco diferente. Mas o catolicismo acredita nesse processo. Primeiramente passa por uma etapa de limpar o que ainda não está puro, porquê pra entrar no céu tem que estar puro, limpo, né. Então você fica ali num tempo de crisol e depois vai pro céu. Mas é sempre...a morte é sempre uma passagem dolorosa, mas com uma perspectiva de esperança de que você vai estar na vida eterna com Cristo Jesus. Eu não creio no inferno (risos)...eu hoje católica não creio no Inferno, porque eu acredito que um Deus de amor é incapaz de mandar alguém para o inferno, de criar o inferno. Eu acredito que exista uma outra realidade diferente daqui, que a a gente escolhe, tem o livre arbítrio. Eu não acredito que Deus criou um inferno pra mandar quem não cumpriu suas regras. Eu acho que o amor Dele supera qualquer coisa.

- Dentro do catolicismo os rituais...é... quando a pessoa é clériga ou é religiosa, ela tem a missa de corpo presente, pois são mais influentes da igreja, elas tem essa missa...que é presidida...com a presença do corpo do defunto. Agora pros católicos (risos), pros mortais normais, você faz as exéquias, que é feita no cemitério, na capela que esta sendo velado. Então tem esses rituais das exéquias, que joga água benta, que recorda quem foi essa pessoa, leia-se o evangelho e leituras que falam dessa vida eterna, principalmente o evangelho de João, que fala que na casa do meus Pai tem muitas moradas e eu estou indo preparar uma para você, canta, despede do corpo em terra. Depois tem a missa de sétimo dia...e depois, quando a pessoa quer, sempre coloca nas intenções da missa essa pessoa, né. Mas basicamente é isso, as exéquias, joga água benta, fala da luz e depois do sétimo dia.

- Existe né...nessa vida escatológica se crê numa vida plena com Deus, face a face com Deus. Depois do juízo, lá no final, você tem a vida eterna no céu ou não, que também vai ser eterna, ou o sofrimento eterno, ou a glória eterna né. Mas ainda se acredita que o sofrimento eterno vem pra quem quer, pra quem quer ele. O inferno é segundo a crença, você renegou Deus, você não quer ele então você vai pro inferno. Mas se você quiser Ele tá aí pra te acolher e te levar pro céu. Mas é uma perspectiva de vida plena, onde não há dor, não há choro, onde não há morte. É uma vida com um outro tipo de corpo, com um corpo glorioso. Onde as relações são diferentes né, como se...aqui é pai e mãe, no céu não tem isso, relação familiar, hierárquica, onde seremos todos iguais e irmãos em Cristo.

- Na morte dos meus avós que foram as pessoas mais próximas a mim que faleceram, que ajudaram a me criar. Primeiro, como eles já eram idosos eu acreditei que eles já tinham cumprido o tempo deles. Segundo, que eu acreditava e acredito que eles morreram eles estão mais perto. É como se a partir do momento em que eles morreram e não estão mais aqui, qualquer lugar que eu estiver eles vão estar. Então essa crença na vida eterna é como se quebrasse as barreiras física e geográfica em relação aos meus avós. Quando eu quero conversar com eles...assim...é como se fossem a comunhão dos santos, assim, pra mim...de você pedir um santo a interseção...quando eu to na igreja ou em qualquer outro lugar eu peço pra eles como se fossem santos (risos) ...claro que eles não são santos pra Igreja mas pra mim eles já são canonizados (risos).

- Olha, risos, numa perspectiva de história de vida 9... foi a religião na minha vida, porquê pela religião eu vivi “zilhões” de experiências e todas marcadas pelo pano de fundo religioso. Hoje eu acho que 6, é uma influência marcada por uma tradição, mas nem tanto pela doutrina. A minha fé me marca, mas a doutrina da minha religião não me influencia tanto. Eu acho que influencia muito a questão tradicional da família, enfim...as práticas religiosas eu mantenho, mas a doutrina da religião não me influencia tanto. Eu acho que eu vou um pouco além delas.

A. M., 34 anos, praticante católica

- A inserção na minha religião começou com meu batismo, com meses de vida. Eu fui crescendo, fui sendo orientada. Sou católica praticante e fui sendo orientada dentro do catolicismo. Começou por ai, pelo meu batizado.

- É a fé! A gente tem que ter uma crença, tem que crer em algo. E eu acredito, dentro daquilo que fui ensinada, naquilo que eu fui criada. E o papel da religiosidade é de ter uma fé, ter uma crença. A gente tem que se agarrar em algo, pra gente poder se amparar. Também sou sensitiva, eu vejo algumas coisas, eu sinto algumas coisas...enfim...eu sinto algumas coisas, enfim... O que muda na minha vida pela religiosidade é minha fé. Eu vivi e vivo momento maravilhosos, intrigantes, um pouco aterrorizantes dentro da minha religiosidade. Tem momento interessantes... no catolicismo, já vi e vejo coisas né...recebo graças dentro da minha fé. E dentro da minha sensibilidade, da minha mediunidade eu vejo coisas...boas e que também não são boas. Também já passei por momentos aterrorizantes.

Muda muita coisa, muita coisa.... Por exemplo, hoje a gente... hoje me dia, tem que ter uma religião, a gente precisa acreditar em alguma coisa, na força da natureza, enfim... você acredita tem fé em algo.

- Sobre a morte a minha religião diz que a gente ou vai pro céu ou pro inferno ou pro purgatório. No purgatório, pra gente é tipo uma escola, a gente fica ali estudando e aprendendo, como se fosse uma escola. Eu acho muito complicado falar sobre isso, porquê eu acredito nisso, que a gente vai pro céu ou pro inferno, mas também acredito que você possa voltar. É complicado, porquê eu fico um pouco confusa em relação a isso... eu acredito e não acredito, eu respeito...mas ao mesmo tempo, tudo é possível. Eu tenho uma tia que ela ficou em coma, ela disse que ficou num lugar com várias pessoas de branco, que ela queria ficar lá, e eles diziam: não é hora de você ficar aqui, não chegou sua hora, você tem que

voltar. Então é complicado falar sobre essas coisas... eu respeito. Mas eu acho que pode ser possível sim. Ao mesmo tempo eu fico pensando...como você tem que voltar para pagar por determinada situação da qual você não se lembra? Fulano está passando fome porquê na outra vida ele foi uma pessoa muito ruim e agora ele está pagando por isso. Não seria mais fácil ele ficar...sem lá...pagando num determinado lugar...não se... Em relação a morte...sei lá...eu não tenho uma opinião muito precisa. É algo muito confuso pra mim. Eu não tenho uma opinião formada sobre ela. Eu acredito sim que, as pessoas muito ruins, muito perversas...antes de morrer elas pagam aqui.

- Então, os principais rituais dentro da minha religião em relação a morte é o seguinte: quando a pessoa morre, quando completam sete dias a gente reza uma missa de sétimo dia né, pra pessoa que morreu. Isso já é uma tradição, dentro do catolicismo. Um as pessoas fazem outras não, as que dizem ser católicas. Mas a tradição, diz né...que a gente tem que rezar pra quem morreu. Nos Finados, no dia de finados a gente vai no cemitério, levar flores, algumas pessoas conversam com eles (risos), eu acredito que seja assim. É...em relação a morte...os rituais, que me lembre é isso mesmo. A gente reza a missa de sétimo dia, faz o enterro né, leva tudo direitinho... o padre reza a missa ali a hora que tá enterrando, a gente reza pra alma da pessoa. Dependendo, de alguns casos, tem pessoas que não estão muito bem. Pedem pra rezar uma missa, pra que ela tenha um conforto, dependendo de como ela morreu, ela pode estar no escuro...mas ai já não é dentro da minha religião...já tá indo pra outro lado (risos).

- Olha, é tão complicado falar sobre isso. Eu entendo o seguinte...sabe porque, eu já tive experiência. A minha vó quando ela morreu, no dia que ela tava enterrada, meus tios estavam aqui em casa e a gente veio sentindo cheiro de vela, depois que ela foi enterrada, que viemos do cemitério, que tomamos banho e tudo...ai eu senti cheiro de vela e ouvi barulho de pé...tun, tun, tun. Daí minha mãe até perguntou pro meu tio se ele tinha usado vela, e ele disse que não. Era minha vó que estava vindo visitar! Tava vindo ver a casa, entende? Fora que eu já sonhei com ela umas duas vezes.

- Uma vez eu sonhei que havia sido atropelada e, na hora que fui atropelada eu vi meu corpo ali no chão, e assim que eu fui atropelada eu vi um monte de coisinhas brilhantes, um monte de coisinha colorida com um barulho de sino e tal, coisa bem surreal, mas tudo é possível né. E me vi ali no chão, eu estava de pé e a primeira pessoa que pensei foi na minha mãe. Eu vi meu corpo ali no chão...não tinha sangue nem nada, só vi um carro passando. Outra experiência que eu tive é que sonhei que tinha morrido, algumas vezes, mas nenhum desses sonhos me levaram pro céu...Sonhei uma vez que estava no escuro, tipo no deserto, mas um escuro que dava pra você ver as coisas...acho que aquilo foi um aviso. Não sei...eu cheguei lá e estava de bruços, abri os olhos e estava lá sozinha... era uma noite com lua. Eu demorei a voltar e eu pedi a Deus pra eu voltar.

- Influencia na minha vida 100%, em relação a morte acho que seria nota 7, não, 8. Por que não dou 10? Porque tem muita coisa que ensinam no catolicismo que eles falam, que eles não explicam tudo. Igual, eu tive minhas experiências, vi minha vó, escutei ela, sonhos que eu tive... Então, nota 7,5. O catolicismo fala que tem vida após a morte...que Cristo ressuscitou, não acreditam em reencarnação...enfim, 7,5.

M. K., 42 anos, sacerdote católico.

Estamos na Quaresma (ocasião em que foi realizada a entrevista), que é um tempo que prepara para o mistério da vida e permeia a fé cristã. A morte não é o fim e a vida de Jesus é uma missão, Ele se doou na cruz por todos nós.

- Temos que ter em mente que o bem sempre vence o mal, vence a morte. Cada cristão vê que a vida não termina com a morte, mas nem todos interiorizam isso. Apesar do que a fé fala, quando acontece muita gente tem dificuldade para lidar. A pessoa encontra dúvidas que às vezes não ajudam a superar. É o abismo da fé.

- Depende de como a fé foi vivida. A maturidade da fé oscila muito. Mas temos que anunciar a Boa nova: que a morte não é o fim. Mas às vezes isso fica longe das questões existenciais do eu, da própria vivência. A experiência é pessoal. Jesus morreu por nós, mas quando é com a gente é totalmente diferente.

- As missas para os falecidos é toda quarta-feira. Vêm pessoas de toda a cidade, daí fica difícil dar atenção a todos. Mas quando termina eu chamo os familiares no altar e dou um abraço, em sinal de pêsames, um gesto simples para tentar aliviar a dor daquelas pessoas. Temos que respeitar a dor do outro. Não dá pra ser egoísta e dizer “Deus quis assim”. Deus não tem nada a querer, Ele não quer dor, não quer desastre nem tragédia. Não podemos jogar isso pra debaixo do tapete. A experiência da dor é forte e pessoal, temos que ter compaixão e depende do tempo da pessoa.

- Tinha a extrema unção, que agora não é mais assim, porque ninguém quer mais estar em situação extrema. Tem pessoas que não querem receber a visita do padre. A vontade tem que partir da pessoa, tem que estar em sintonia com aquilo que ela vivia.

Fazemos a unção dos enfermos que é um sacramento da cura. Mas isso não quis dizer que a pessoa está quase morrendo.

Cada país é diferente. O Brasil tem muita falta de padre, é muito quente, não dá pro defunto ficar em casa. Eu sou da Croácia, e lá, praqueres lados da Europa, especialmente nas comunidades mais rurais, ainda existe o velório em casa. O defunto fica dois ou três dias na casa, os familiares recebem as pessoas com comida, não é um banquete, mas até as pessoas levam comida para ser partilhado entre eles. Em nossa cidade não tem mortuário, mal tem uma sala na Santa Casa que nem cabe direito os mortos. Daí vai pro cemitério e depois é enterrado.

Perde um pouco da familiaridade, que ajuda a enfrentar a dor. Não tem esse contato com a comunidade.

Não há como fazer missa de corpo presente. Tem pouco padre, pouco tempo, etc. Na Europa se faz missa de corpo presente pra todos que morrem.

Depois de 7 dias faz a missa de absolvição no cemitério ou na Igreja, que é aquelas missas de sétimo dia que vocês falam.

Uma pessoa que morre não pode fazer mais nada por ela, mas as consequências dos seus atos no mundo continuam. Nossas súplicas ajudam as pessoas. Intercedemos por eles.

- A visão católica quando a pessoa morre encontra Cristo. Essa imagem é de um fogo purificador, que purifica a pessoa. É o fogo-amor. O purgatório é uma preparação para o encontro com Deus. Quando você tem a experiência com Deus não tem mais como descer. Deus nos prepara para uma vida eterna.

Quando falamos em Ressurreição, Julgamento Final parece que temos dois julgamentos, um ao morrer e outro no fim dos tempos. Mas quando a humanidade chegar ao seu fim existirá a união plena e todos serão acolhidos. Será um novo modo de existir. Uma transformação de espírito e da matéria.

Ressurreição do espírito e da carne. Voltaremos diferentes, mas com algo de nossa 'corporalidade', gosto até de falar de DNA. Mas temos que ter a certeza da promessa.

Muitas vezes céu, paraíso e purgatório são vistos como departamentos, mas não é isso. Não há um espaço reservado para Deus, porque Ele supera qualquer noção de espaço. Ele existe em todos os espaços.

Inferno não é um departamento. São várias interpretações. Fala sobre esses lugares como modo de existência. A fé não é uma obrigação, é um encontro. Você pode dizer sim ou não. A consequência da rejeição Deus respeita. Inferno é uma coexistência escolhida pela pessoa. E Deus perdoa essa escolha.

Tem um termo, 'opção fundamental', fala de suas atitudes e se converge para Deus ou não. Existe uma disparidade com o que você faz na vida e sua relação com Deus, essa é a opção fundamental. Deus sabe de sua opção, ele conhece o seu ser.

A Igreja não é um teatro. Não tem essa coisa de bom ou mal, é mais do que isso.

Quando uma pessoa morre ela também tem uma última chance de rejeitar ou não Deus. Se rejeitar acontece um isolamento da pessoa. Deus com seu amor respeita a escolha. Para aqueles que rejeitam é uma contínua condição de existência.

- Lembro da minha vó, muito sofrida, sempre rezava pra Boa Morte, pedindo uma morte boa. Morreu tranquila, em paz. Mas tem outros que não gostam nem de ir em velórios, depende da pessoa.

Fé é como os níveis de amadurecimento. A fé também se desenvolve, depende das outras dinâmicas da vida, da dinâmica de abertura da pessoa. Não há um termômetro para isso.

A relação com morte tem a ver com o amadurecimento da fé. Com o batismo já começamos a morrer de um certo modo, para encontrar com Deus. É uma escala de entrega, começa cedo.

Precisamos enxergar a morte como São Francisco a via: irmã morte. Deus nos criou mortais, mas somos eternos em Deus. Um vez criados, nosso destino é Deus, o outro não é nosso destino. O nosso destino é Deus, um destino de liberdade.

M. L., 45 anos, ministro da eucaristia e do batismo

- Eu sempre tive a religião como uma coisa muito próxima. Fui criado na religião católica, e durante uma época eu quis ser padre, quis entrar para o seminário, mas no decorrer do caminho eu desisti, porque é questão de vocação... Na minha caminhada eu fui vendo que eu

queria um contato com povo, mas não era o contato que o sacerdote tinha, porque o sacerdote, ele acaba não tendo tempo pra ter esse contato, e a gente como leigo atuante consegue ter essa proximidade com os outros participantes da Igreja. E quando eu falei de próximo é porque a figura de Jesus sempre foi algo como um companheiro na minha vida por causa de experiências de saúde eu senti que em determinados momentos era Deus que agia, para que eu me recuperasse. Pelas minhas funções também... Quando a gente vinha pegar... porque não ficava na comunidade a hóstia sagrada, então eu colocava a hóstia na bicicleta e vinha carregando como se tivesse carregando uma pessoa, uma pessoa amiga no quadro da bicicleta... então eu tive sempre essa relação de amizade, proximidade e eu me sentia muito bem. Então a minha relação com a religião sempre foi essa coisa próxima. Claro que depois a gente vai assumindo as responsabilidades da vida, casamento... funções em que às vezes a gente deixa um pouco de lado... falta tempo pra fazer as coisas, mas eu nunca me esqueço dessa maneira de pensar: quando Jesus andava na bicicleta comigo, quando eu ia falar da minha vocação eu sempre lembrava desse fato. Então eu acho que é algo assim que me despertou.

Bom, na minha vida, como eu falei, a religião sempre fez parte... eu acho que até mesmo na questão da minha educação, do relacionar-se com o outro, de ter um sentido pra aquilo que se quer, ter algo pra buscar... raramente a gente vai chegar em algum lugar, então a questão da religiosidade me levou muito nesse sentido... é um sentido pra vida mesmo.

- A morte é vista como uma passagem. A gente tá aqui, a gente vive, a gente faz as coisas, busca fazer por merecer, busca para alcançar um bom lugar. Diferente de outras religiões a nossa religião não trabalha com retorno, a reencarnação... a gente prega a ressurreição, mas é assim, algo complicado de se entender porque a gente tem aquela ideia do tempo cíclico que as coisas vão e voltam e as coisas aqui fogem um pouco disso.

Então a gente, a nossa razão não consegue entender. Você vai abandonar aquele corpo, mas como é que vai ser a ressurreição? Você vai voltar pra esse corpo na terra? Mas aí quando a gente vive a Páscoa, hoje né, durante esse período a gente vê que Jesus, na sua ressurreição, esteve com seus amigos discípulos. E aí a gente vê lá no texto... que as portas estavam fechadas e de repente ele entra e aparece no meio do povo, mas aí a gente vê também que o povo que não acreditava e ia lá e tocava as chagas d'Ele. Ele tinha aquele corpo! Eu sei, mas como eu explico isso? Mas ele não abriu a porta pra entrar? Como ele apareceu no nosso meio de todos? Então são coisas que ficam difíceis da gente explicar pela razão, a fé que nos leva a crer. A Igreja fala no purgatório... eu posso estar indo contra o que é minha religião prega... não sei como seria esse purgatório. Será que agente não purga hoje, sofre hoje pra chegar purificado? Por que a gente vê tanto sofrimento no mundo? Acaba que começa a pensar... eu tenho pra mim que eu que esse período de purificação que é o purgatório, que ele vai ocorrer durante o período da nossa vida com tudo que nos atormenta, com sofrimentos que a gente passa durante a nossa peregrinação na terra... é claro que a gente corre o risco de fazer esse sincretismo que muitas vezes está presente na gente mesmo, na nossa convivência no mundo a gente pega uma coisinha ali, uma coisinha aqui e quando a gente vê a gente tá pregando uma coisa que não é o que prega nossa Igreja, mas a gente prega como se fosse a verdade.

Mas eu aceito a morte com muita naturalidade. É claro né, eu perdi a minha mãe tem 3 anos e a gente sente algo, a gente sente a falta daquela presença. Meu pai não mora aqui e quando

ele vem eu espero minha mãe chegar com ele... mas eu aceito com muita naturalidade a questão da morte, porque esse desligamento desse corpo que sofre é pra um lugar melhor, um lugar sem sofrimento, onde a vida acontece normalmente mas sem as privações que a gente tem na vida agora.

- A gente tinha antigamente o que era chamado de extrema unção, que só o padre podia dar para uma pessoa enferma, que hoje não precisa estar leito de morte pra poder receber... se ela for fazer uma cirurgia e já tem uma determinada idade, ela pode receber quantas vezes quiser... hoje a gente chama de unção dos enfermos. A gente, muitas vezes, percebe a eficácia desse gesto do padre, essa benção que ele dá ali no momento de dificuldade, de enfermidade e mesmo da beira da morte. Muitas pessoas ainda procuram um sacramento da nossa Igreja no leito de morte, mas quando recebido antes a gente escuta as pessoas que recebem a unção e realmente tem aquela cura e é muitas vezes por causa da Fé da pessoa, que tem certeza que aquilo ali vai fazer efeito na vida dela, vai ser curada. Tem também, já depois da morte, encomendação do corpo, que é uma coisa que eu falo que eu não tenho capacidade de fazer, porque apesar de lidar muito bem com a morte, eu fico pensando nos familiares e por ser uma pessoa muito emotiva eu acho que eu não vou conseguir falar, eu não vou conseguir me expressar o que eu quero para aquela família então é uma coisa que já me ofereceram e eu não consigo fazer.

Existem os ministros, que se chama o ministro de exéquias. Ali a gente faz uma oração de entrega do corpo... ali é despedida derradeira porque geralmente é feito na hora do enterro, que é uma oração de despedida mesmo... pra ficar as lembranças boas da família a gente busca saber um pouco da vida dela para que sirva de exemplo pra quem tá ficando. Basicamente são esses dois. Agora a passagem de morte para a vida a gente tem até mesmo o batismo, que a gente sai pra Igreja... a gente sai do Pecado... e o pecado pra gente significa a morte pra uma vida nova e é também um exemplo da própria ressurreição, que você deixa uma condição de penúria de morte pra sumir uma nova vida. Então acaba que várias coisas na religião, se você for olhar direitinho, traz essa dualidade morte e vida, pecado e salvação.

- Nas religiões africanas, eu sei que existe muito essa dualidade... no próprio espiritismo... mas sempre numa visão diferente da nossa Igreja. No candomblé, na Umbanda, todos eles trazem um pouco dessa questão da ancestralidade onde o Deus é orixá... mas igual a Umbanda... a Umbanda vai dizer que há uma volta e aí trazendo o traço do espiritismo você consegue se comunicar com ela. Pro Candomblé, ele trabalha muito essa questão da ancestralidade... o Deus é o ancestral... eu creio que várias religiões tem a questão da dualidade morte e vida, mas não no sentido da religião cristã.

- Eu acho que até questão da morte da minha mãe... eu recebi uma notícia que ela não estava bem, quando eu estava no meio do caminho ela já tinha ido, então estava indo a meu irmão na frente e ele foi que nem um maluco... e pra mim na hora que eu recebi a notícia, minha esposa me perguntou: “o que que você vai fazer agora?” E eu respondi: “Nada! Eu vou pra lá tranquilo e vou continuar indo tranquilo.” Então eu acho que a religião me deu força pra poder superar...e aí eu cheguei lá e todo mundo preocupado porque eu não chegava e eu estava ali tranquilo porque estava sendo ajudado também. Então, religião pra mim, na questão da morte... porque a gente sabe que e reza pra que os que vão esteja num bom lugar sentado à direita do pai e pra mim ela já senta logo depois que vai (risos) e pra mim não tem

nem a que estão no purgatório... ela já vai direto. Então o que me fortaleceu e me ajudou no momento de morte foi isso: saber a esperança de que ela tá lá.

É a questão mais complicada né? Aquilo que eu falei né? Muitas vezes a razão não nos deixa chegar a uma conclusão... Vai falar, existe vida após a morte? Não igual a essa vida nossa que nós vivemos aqui... eu tenho pra mim que existe vida após a morte... não que quem foi vai voltar, dizer como que é, mas pra minha pessoa, até mesmo a questão céu e inferno, se a pessoa agiu bem mesmo no momento da morte, mesmo se ela não seguir a religião, se ela se arrepende do que ela fez ela alcança um bom lugar... o lugar que todos nós esperamos, porque Deus é misericordioso, Ele está sempre de braços abertos pra nos acolher. Então pra mim, se deixar o corpo essa alma vai pro Pai, que está de braços abertos esperando. Então eu acredito nessa vida após a morte. Uma vida melhor onde todos sejam iguais... onde todos são iguais na verdade e tem a figura do Pai sempre acolhendo. Eu creio que exista um inferno praquela que não queira.... não aceite se arrepender do que fez, mas a partir do momento que a pessoa se abre, pede perdão, ela é acolhida! Pra Deus o inferno é a última coisa, porque ele sempre está disposto a perdoar, então ele perdoa até o último momento. Só se a pessoa não quiser mesmo...

- Não vou dar uma nota máxima não, porque eu acho que a gente sempre tem muito o que aprender... no próprio trabalho da gente, na Igreja a gente vê, aqui, cada dia que passa a gente aprende mais com as pessoas, mas eu acho que assim... um 8 pra influência da religião na morte... acho que seria suficiente... dá pra trabalhar pra chegar um 10... quem sabe até chegar o dia de ir me encontrar com Pai eu consiga alcançar esse 10.

C. H., 45 anos, praticante católico.

- É...começa com os pais. Começou, começou com os pais, mas eu me mantive porque eu vi com meus próprios olhos o quando a fé realmente existe, e ai você vê o quanto a religião é importante pra que exista o equilíbrio, exista o bem estar, mas o que você realmente sente...se você não desenvolver a fé, que é uma coisa que você tem que fazer sozinho, a religião não é tão concreta assim. É o que eu penso.

- Você desenvolve a esperança com mais facilidade...você encontra nas dificuldades, nos “nãos” que você recebe, um pouco mais de compreensão e paciência pra quando você realmente merecer o seu sim.

- Eu não tenho maturidade ainda pra me sentir tranquilo quando eu penso na passagem.

- A gente se apoia nas coisas boas, que o católico ensina, a gente apoia naquilo que a gente vê na bíblia. Mas o fato de nunca ter encontrado com ninguém que tenha ido, não dá muita credibilidade.

- O que nós, que estaremos aqui, digamos assim, desenvolvendo ou passando, não é a questão, quer dizer...eu não tenho nada de ruim em ver um enterro, em ver cemitério, as passagens...o fato de me assustar com a morte, ela vem pelo fato de ser uma coisa só minha. Não existe uma companhia para essa passagem. É o morrer, o fato de que você vai passar por aquilo sozinho. Não conheço todos...eu me lembro dos rituais que eu passei, exclusivamente da morte, é o que passa quando católico mesmo...que é, ser velado, algumas

horas depois você é enterrado...o que acontece depois não é um problema, o problema é só a passagem.

- É... comigo não, claro. Mas de pessoas que a gente tem um profundo carinho, que vamos sentir uma falta muito grande. Eu entendo que, de alguma forma, essas pessoas estão presentes. Isso facilita bastante as coisas. Então, não necessariamente a falta cria a dor, mas a saudade. Somente isso.

- A religião não tem influência sobre a saudade. Qualquer que seja a minha religião, a saudade seria a mesma. Eu não tenho como disfarçar a saudade olhando pelos olhos de um evangélico, ou de um católico, ou pelos olhos de um espírita. A saudade vai existir, a vontade de ver aquela pessoa, a maneira como eu compreendo a morte sim. Talvez lá atrás, se eu tivesse conhecimento de como as outras religiões enxergam a morte, até poderiam me ajudar naquele instante, mas eu confirmo que na parte mais difícil...é...da morte, eu já me senti por demais satisfeito com o que eu aprendi no catolicismo. Então, não me fez falta nenhuma ter outra compreensão, outra maneira de ver aquela situação que eu estava passando. Só por ser católico eu já tinha...é... talvez todo o amparo que eu precisaria. Mas a saudade não tem jeito.

- 100 por cento (risos). Eu não consigo ter menos confiança ou mais confiança se eu me desapegar dessa religião que eu tenho. A maneira que eu tenho de enxergar o catolicismo da minha infância até hoje, por maior que seja o temor da passagem, eu me sinto bem. Talvez sabendo que a fé que eu tenho hoje estando vivo, vai me ajudar depois. É uma fé, não interessa se você tem ela agora, daqui uma hora ou daqui a duas semanas, o importante é você tê-la em qualquer que seja a circunstância. Mas uma fé autêntica, de que você tenha tranquilidade de dizer que tem fé, que possa passar para as pessoas o quanto é importante essa fé, que você consiga, realmente, vestir a camisa da fé. Concreta. Sem é, tanto vivo, quanto depois da passagem, você não fará diferença nenhuma.

Entrevistas Candomblé

R. A., 39 anos, ogã.

- Meu pai frequentava a umbanda e minha mãe também tem uma ligação com a umbanda, inclusive ela se curou de um problema de ancestralidade na umbanda. Sou mestre em filosofia, comecei a estudar em 2006. Sou ator desde criança...comecei a ler Nietzsche, O Nascimento da Tragédia...esse livro me fez pensar na relação com a divindade. Fui para a capoeira angola e estimulado pelo meu mestre vim pra cá e conheci Mãe Beata e sou frequentador.

Gosto de cultivar as raízes da minha cultura. Acabei procurando os orixás por uma necessidade existencial, política e artística. Meu relacionamento com eles é desde o nascimento.

- Primeiro, é uma relação radical com a natureza, ecológico, filosófico...por estar próximo à natureza, do devir...o mundo compreendido como um jogo de forças...é um aprendizado

constante, de estar em comunhão com as forças da vida. Forças que existem tanto no mundo quanto dentro de mim.

- É uma questão muito complexa. Depende do seu tempo de vida no axé essa compreensão. O candomblé é uma cultura que ensina a não ter medo da morte. A vida é um processo ininterrupto, morrer, assim como nascer, é um evento marcado pela radicalidade, pela destinação. Tudo transforma em outra coisa, depois da morte. A morte é o que aparentemente retira algo da vida.

- Tem o ritual do Axexê, para encaminhar ao mundo do Orum. Morrer é o que está no limiar do mundo visível com o mundo invisível. Quando eu falo que estar no candomblé é me aprimorar no conhecimento do jogo de forças no mundo, da natureza e dentro de si mesmo... esse jogo de forças, ele acontece na dinâmica do mundo visível com o mundo invisível... existem forças desses dois mundos. A morte é a transformação das forças do mundo visível para o mundo invisível, porém não significa que o mundo visível esteja radicalmente separado do mundo invisível. Por exemplo, a ancestralidade, pelo que sinto quando converso com os orixás, baseado no meu critério de verdade, que o arrepio na espinha (risos). Eu creio que o indivíduo é composto pelos seus mortos. Meus ancestrais continuam vivos no meu corpo, assim como eu continuo vivo no corpo da minha filha.

- O Axexê é um dos rituais mais lindos... há uma riqueza estética. Essa é a grandeza dessa cultura. Percorre toda a casa de santo. E dependendo da hierarquia da pessoa que morre, muitas coisas precisam ser feitas, a casa fica fechada, as festas ficam suspensas. São realizados rituais para encaminhar a força do egun.

- Se somos compostos pelos mortos eles tem trânsito entre o indivíduo e a realidade. E talvez, o assento de egun (fonte de axé), essa força do egun é mobilizada para fortalecer o mundo do aqui e agora. Por isso que os orixás gostam de danças, da música, eles gostam e precisam da arte. Eles vivem para além da arte e da vida, mas tem algo na arte que os aproxima do corpo.

- A própria experiência do meu nascimento foi um exemplo. A morte do meu pai, da minha mãe... eu intuitivamente tive uma relação com Iansã na minha infância. Eu via o quadro de Iansã e me perguntava quem é essa mulher...

Quando nasci, minha mãe disse que o médico me ameaçou dizendo que se eu não parasse de chorar ia me colocar de volta na barriga da minha mãe. Fui fazer uma consulta com o Pai Adailton e ele perguntou sobre meu nascimento e falei. Ele disse que daquele momento em diante Iansã começou a tomar conta de mim. Iansã é mãe dos eguns, mãe dos mortos. Fiquei com isso na cabeça e fui encontrar uma tia minha, perguntei para ela e ela começou a chorar. Minha mãe passava muito mal durante minha gravidez, desmaiava e teve que ser levada de ambulância para a maternidade. Corria o risco de morte, teve que fazer cesariana e meu pai não aceitava aquilo. Corríamos risco de morte. Durante a cesariana o médico não percebeu que o cordão umbilical estava enrolado no meu pescoço e ele tentava me puxar. Então o médico disse: 'Por que você não morre logo e para de fazer sua mãe sofrer?'...Ai eu nasci. Sempre fui uma pessoa com muito ódio e muito medo de tudo... E ai eu compreendi por que A.(sacerdote do terreiro) disse que Iansã cuida de mim desde que nasci. Não tem como eu me sentir desamparado por ela. Apesar disso eu tenho medo da morrer (risos)... mas uma extrema confiança.

- A passagem do mundo visível para o mundo invisível, do Aiyê para o Orum. É no que consigo explicar. Tem a referência que fala do mundo dos mortos, dos vivos e dos não nascidos. O mundo dos meus mortos em mim é um mundo de muito conflito, de muita demanda, de ancestrais que demandam que eu viva toda a potencialidade da vida, porque você desenvolve potencialidade de vida, você respeita os ancestrais. Tem a sociedade dos abicú, que nascem para morrer... para Verger, é um mundo de espíritos infantis, que se divertem nascendo e morrendo. Os pais de abicú tem que saber como a criança vai morrer para fazer tudo ao contrário... O mundo dos mortos é uma dimensão de mistério. Do mistério da concepção e de morte.

- Eu daria 10, porque eu me sinto integrado com o Todo. O mundo te desassocia... o candomblé te ensina a embelezar a vida, não omite o mistério, a fonte dionisíaca. É uma parte da beleza que não encobre a feiura, uma cultura que embeleza o corpo, a finitude, porque o orixá quer vir dançar... eu sinto integrado com o Todo, com o Cosmos. Daí a própria função da palavra religião né... Uma reflexão de morte não pode estar desvinculada de Oxossi, Iemanjá e Xangô. Seremos fonte de axé após a morte e só depende de seu caráter.

G. M., 41 anos, iaô.

- História familiar e busca política.

- Bisavô babalorixá. Geração da minha vó ligada ao candomblé e cristão. Queria saber o porquê desse distanciamento.

- No candomblé eu tenho uma compreensão melhor de mim, é uma perspectiva mais oriental do que ocidental. É uma relação diferente com o corpo. Esses processos, de como tomar benção (palavra em iorubá), falar isso pra gente tem sentido. Eu passei a ritualizar mais a minha vida...eu tenho mais autonomia de como me relacionar com o mundo.

- A partir do meu entendimento é parte do meu processo cíclico, espiralar. É como pensar um pouco, o ciclo solar, tem hora que você tem mais brilho. Quando esse brilho declina o corpo perde energia e vai para outro mundo para retornar em outro corpo. É uma relação espiralar. Nós tentamos nos cuidar para viver mais tempo por aqui, é sempre chocante a morte. Temos cuidado com o corpo para poder viver bem. A morte violenta, de tragédia é sempre muito chocante. Não dá para aceitar passivamente.

- Nunca participei de um, tem o Axexê. Ele vem numa perspectiva de celebrar a memória da pessoa. Perpetuar essa memória viva. Existem alguns ciclos que são feitos dependendo do grau da pessoa, assim como foram feitos durante a vida.

- No falecimento de minha avó, há 6 anos. Foi muito importante para mim ela ser do candomblé. As pessoas se uniram para alguns rituais porquê são importantes para as pessoas que fizeram, ajudam a se manter saudáveis física e mentalmente. Você mantém a pessoa viva com os rituais. Para mim foi muito importante participar dos rituais da morte dela, me deixou mais saudável para tocar em frente sem ela e me sinto acompanhado por ela.

- Existe várias formas de se entender a vida após a morte. Exemplo, tem gente que fala que quem morre vai para os pés de Olorum. Ou vão para ao Orum se preparar para retornar. As partes que nos compõem vão se perdendo, o sopro volta para o mundo espiritual, etc. Da individualização à coletividade e vice-versa.

- Seria impossível não dar 10 para isso. O candomblé é um sistema que não é fechado, se comunica com outras forças da vida. Para mim o candomblé não é só reflexão, é dia a dia. É uma organização comunitária, uma insistência de se viver coletivamente. É algo mais pleno do que só teológico.

L. B., 32 anos, iaô.

- A influência mais forte veio da minha mãe pela ligação com o candomblé. Numa festa de Xangô aqui em 2012 eu me encantei e acredito que Xangô me chamou, joguei com a Mãe Beata e Xangô disse que a porta estava aberta, daí me iniciei em 2014.

- Para mim a religião não é uma relação de dogmas e ritos processuais. Para mim a religiosidade é uma forma de ver o mundo. É cultural porque é um modo de ver o mundo... os valores são diferentes da comunidade ai fora porque são valores de comunidade, coletividade, diferente dessa foram destrutiva do meio ambiente. Daí vem o equilíbrio com a natureza. A forma de ter as relações de trabalho, de poder, nas comunidades tradicionais é tudo diferente... a gente reza pra comer, pra comer o alimento que é sagrado e a sociedade perdeu tudo isso... a religião é isso... é a forma de se relacionar com o mundo. É um modo de vida, que traz os ritos.

- Eu vejo que é uma etapa. Como a religião vê a morte é um processo... faz parte da gente, não é o fim da pessoa... é a forma como a pessoa vai se relacionar com os outros depois desse momento aqui na Terra. Como eu sou ainda nova na religião, eu tive pouca experiência. Minha primeira experiência foi num axexê de um ebomi nosso mais velho daqui. É uma visão ainda em processo... Tem o Orum e o Ayiê. Quando a gente deixa de viver no Ayiê a gente passa a encontrar com os nossos antepassados. Minha vó faleceu esse ano, com 95 anos, mãe do meu pai... e é dela que veio a religiosidade da umbanda. Ela via na Preta Velha dela a própria mãe... ela faleceu com Alzheimer, e adoeceu assim que eu fiz santo. Essa experiência fez minha diferente do falecimento do meu avô, quando não tinha essa visão, esses valores do candomblé. A gente acredita que quando a gente dorme, a gente encontra com os nossos que já foram. Antes de a minha vó falecer eu sonhei exatamente coma forma que ela foi levada para o hospital. Entendemos que o sonho nos comunica isso.

- A coletividade se reúne para se despedir de quem morreu e para dizer que ele será bem recebido. É uma despedida/recebimento. A morte não é o fim, é outra forma de estar. E o que eu percebi nesse momento (axexê) eu me lembrei de tudo o que vivemos de tudo o que o ebomi viveu por mim. Um tio meu evangélico tomou a frente do velório da minha vó e tornou aquilo um sofrimento, ele não respeitou a cultura da minha vó. O pastor evidenciava muito a questão da culpa e do pecado e dizia o nome dela errado (risos). Foi algo totalmente sem sentido! A despedida tem que ser um momento que a gente valorize o que o outro foi no mundo.

- A importância do ritual é porque sem ele não há como ter despedida. Se não há despedida como haverá o recebimento? O luto é uma forma de se comunicar... a roupa também nos diz o lugar na sociedade. O luto é uma parte do rito. O luto é importante porque você se resguarda se permite certa tristeza, ou raiva até... a religião ameniza essa dor, porque é uma forma de entender como foi aquela pessoa e o tempo que aquela pessoa esteve aqui. Minha relação coma minha vó mudou muito depois que eu fiz a cabeça. O luto não é único, é

coletivo. A gente compartilha a dor, a alegria e a dor. Fora daqui a morte é muito individual. Cada um fez o que quis diante da morte da minha vó.

- A existência continua mesmo não estando aqui. É uma forma de comunicação.

- Vou dar uma nota 2, porque cheguei a pouco tempo (risos). Tenho pouca experiência com a vida e a morte dentro do candomblé.

A. M., 53 anos, babá egbé.

- Para mim candomblé é identidade cultural, política, econômica, social, sexual. É meu meio, não tive outra formação cultural. Minha identidade na sociedade é no candomblé. Eu sou ele. Conquistamos muitos espaços e muitos retrocessos. Retrocessos políticos, de direitos. Temos maior visibilidade, mas muita intolerância e isso repercute socialmente de forma negativa.

- Não acreditamos nessa figura de fim que tem a morte. Tem uma personificação, a morte é um sujeito. Mas a morte de um espírito não existe, passamos para outro estágio de viver. Deus nos chama, essa é outra morte. Tem a morte fatídica, por doença, tragédia, essa, buscamos burlar com rituais, não é hora de ir. A gente consulta o mundo espiritual, a doença e a morte são personagens, a gente conversa com eles através dos oráculos.

Passamos para outra dimensão, somos cultuados, há uma ancestralidade. Essa pessoa continua sempre muito viva. Há uma continuidade da memória. Existe uma frase: dormir e acordar do outro lado. É isso.

O sono é o contato com o mundo dos espíritos, com os ancestrais. Sonhos são mensagens, tem que ter muita vivência no candomblé pra decodificar. Esses sonhos avisam sobre a morte. Tivemos um caso há pouco tempo aqui. Eles dão sinais de morte. Daí, fazemos rituais para que não seja um de nós.

- No candomblé tem o axexê, culto aos ancestrais. A volta à massa de origem. Também prepara o próprio sacerdote para o candomblé. Já participeis de vários axexês. É muito triste, mas muito bonito. Momento de honrar os que se foram, mas também de comer, dançar, beber.

Interagir com a morte. Equilíbrio, controle, renovação. Morte é necessária. Não é má. É natural. Nós sentimos falta, mas é preciso que haja uma renovação. A morte é sábia: nos faz lembrar o outro, valorizar, amadurecer com a dor da perda e acolher e cuidar dos que estão aqui.

- Existe a continuação da vida em outro estágio. Não há vida após a morte. Não há morte.

Tenho influência do mundo judaico-cristão, e essa cultura influencia as religiões de matrizes africanas, não há como dicotomizar.

O culto aos ancestrais é para os bons, dignos de culto, de bom caráter, ética. Os mortos que não foram bons vão para uma espécie de limbo. Não gostamos nem de falar.

A reencarnação é possível. Um ancestral pode, depois de um tempo, voltar em um filho ou filha biológico. Sempre biológico. E muitas vezes quando isso acontece, eles dão sinal de que estão voltando, retornando ao convívio. Nós do candomblé mediamos essa vinda para pessoas de fora, para que não atrapalhe a vida futura da pessoa.

Existe a preocupação coletiva do egbè com a memória de se venerar esse ancestral. Temos dia de egun, dia de egun comer. É o culto aos ancestrais coletivo e pessoal.

Aos que se iniciam, trabalhamos muito a questão da morte com as outras pessoas. O candomblé é resultado de uma configuração nossa, política, social. Nós não somos africanos, somos brasileiros. Não tem como negar nossa cultura.

No luto judaico-cristão é muita dor. O sacerdote falece e ficamos um ano de branco, de luto, mas lembramos felizes dessa pessoa que se foi, esperando esse ano passar para que voltemos às atividades da casa.

No pós-morte, a pessoa que vai suceder é testada, porque ela tem que dizer: “eu não sou que nem o sacerdote que morreu agora a casa tem que ter a minha cara”. Existe muita expectativa em relação a essa continuidade. Queremos que a pessoa seja igual a que faleceu. E sabemos que não é.

- A primeira questão é esse sentido de continuidade, continuidade ancestral.

Segundo, minha conduta. Pra que eu faça parte dessa memória coletiva.

E a terceira influência é minha mãe. Pois ela me preparou para estar aqui, ela sempre vai estar viva, isso é a vida eterna. Sempre existiu alguém antes de mim.

Toda minha atitude vai ser dentro de uma ancestralidade. Ela está idosa, mas a casa continuará viva. É a figura de uma matriarca que tem que ser cuidada. Psicologicamente, nos sentimos seguros. Quando alguém vem nos procurar, vem procurar alguém outorgado por ela. Passamos a ser vistos de outra forma.

Ateleriò (você é anterior a mim). Sempre existe alguém antes mim.

R. D., 53 anos, abiã.

- Eu nasci na umbanda, minha mãe era de umbanda. Candomblé naquela época era um mistério, difícil ter acesso. Eu desenhava roupas para a pomba-gira da minha mãe e queria conhecer mais o candomblé. Queria aprender as diferenças entre umbanda e candomblé.

- Nossa cultura ocidental virou as costas para essa origem. A psicologia não chega nem próximo de tratar dessa energia do orixá, de explicar isso. O cuidado com a cabeça é outro. (falando do orí). O problema da psicologia é ser muito racional. A gente vive achando que a natureza é submissa ao homem, mas é o contrário.

- Não paro pra pensar na morte, me preocupo com a energia da vida. Quando ela chegar, chegou. A morte é muito mais a racionalidade da burrice do ser humano, do que aquele que se mistura. Hoje me sinto muito forte. Antes não tinha noção do que é ser filho de Xangô, essa força, que é maravilhosa.

- Tem o Axexê.

- Tínhamos o diagnóstico errado que os orixás discordavam. Viemos falar com a Mãe Beata e ela disse: deixa nascer. O Tomaz está aqui, com 19 anos. O exemplo que te dei, se tivesse ido pelos médicos eu teria perdido meu filho. Eles disseram que era melhor abortar por causa da hidrocefalia. Isso faltando um mês para ele nascer.

- Com a força do axé você vive na continuidade. Veja a floresta. A gente vive muito próximo à natureza. A psicologia está muito distante disso, dessa natureza. A gente não tem medo da morte, de morrer.

*- Tranquilidade. Fico muito tranquilo porque só de ter o axé fico tranquilo diante da morte.
Nota 10.*