



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MAURÍCIO SOARES DE SOUSA NOGUEIRA

**OS NAGÔ, A MORTE E O DIREITO FUNDAMENTAL AO
PROJETO PÓS-VIDA**

São Cristóvão/SE

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**OS NAGÔ, A MORTE E O DIREITO FUNDAMENTAL AO
PROJETO PÓS-VIDA**

MAURÍCIO SOARES DE SOUSA NOGUEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião

Orientador: Prof. Dr. _____

Coorientador: Prof. Dr. _____

São Cristóvão/SE

2022

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

N778n Nogueira, Maurício Soares de Sousa
Os nagô, a morte e o direito fundamental ao projeto pós-vida /
Maurício Soares de Sousa Nogueira ; orientador Hippolyte Brice
Sogbossi. – São Cristóvão, SE, 2022.
100 f.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) –
Universidade Federal de Sergipe, 2022.

1. Religião 2. Ritos e cerimônias fúnebres. 3. Morte. I. Sogbossi,
Hippolyte Brice, orient. II. Título.

CDU 2-557



MAURÍCIO SOARES DE SOUSA NOGUEIRA

**OS NAGÔ, A MORTE E O DIREITO FUNDAMENTAL AO
PROJETO PÓS-VIDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela Banca de examinadores.

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi (Orientador)

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião / UFS

Prof. Dr. Luis Américo Silva Bonfim

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião / UFS

Prof. Dr. Ilzver de Matos Oliveira

(Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos da PUC/Paraná)

Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar

(Programa de Museologia da UFS)

São Cristóvão/SE

2022

À Reginaldo Daniel Flores por todos ensinamentos.

Aos meus pais pela orientação na vida.

À Julieta, Julia e Joana pelo privilégio de conhecer o amor incondicional.

À Ana Carolina Westrup pela parceria de vida.

Ao professor Dr. Hippolyte Brice Sogbossi pelo tempo e estímulo constantes.

Dedico este trabalho à Mãe Stella de Oxóssi, olorun kosi puré.

AGRADECIMENTOS

Uma pesquisa como esta, resultado de tanto esforço, não poderia ter sido realizada de maneira solitária. Todos que compartilharam destes mais de dois anos de trabalho árduo contribuíram para que esta dissertação fosse concretizada.

Aqui, é chegada a hora de agradecer.

Primeiramente, à Universidade Federal de Sergipe, pela acolhida sem a qual seria impossível a realização desta pesquisa;

Ao meu orientador, Brice Sogbossi, que, pela forma como enfrentou alguns obstáculos ao longo deste trabalho, tornou-se um exemplo de força e de vida;

A turma que ingressou no mestrado e comigo compartilhou todas as angústias sentidas, mostrando sempre uma generosidade fora do comum. E em especial a um colega que me serve de inspiração: Breno Loeser, pelo exemplo de como a academia pode e deve ser espaço para a arte e para o axé;

Aos meus pais, que me mostraram a importância dos livros;

Especialmente à minha companheira de vida Ana Carolina Westrup, pelo grande incentivo.

RESUMO

O presente estudo tem o objetivo de melhor compreender o direito fundamental ao projeto pós-vida, a partir da análise dos aspectos jurídicos e simbólicos do axexê de Mãe Stella, sobretudo observando a repercussão de sua morte no calendário litúrgico do Ilê Axé Opô Oxogunladê, comunidade localizada em São Cristóvão, Sergipe. A escolha pelo tema se justifica em razão da necessidade e da possibilidade de um tratamento do tema da morte a partir de uma perspectiva que respeite a pluralidade das vivências dos povos originários e tradicionais. O quadro teórico que norteia a análise ao longo do trabalho utilizou os seguintes marcos: a ideia de ancestralidade; a descrição do axexê por Juana Elbein; e a antropologia da morte, na perspectiva de Brice Sogbossi. Com relação à metodologia escolhida, além de pesquisa bibliográfica, foi realizada pesquisa empírica qualitativa, destacando-se a conversa com Ògún Tòòrikpe, babalorixá do Ilê Axé Opô Oxogunladê. Entre os resultados desta pesquisa, destaca-se a própria consolidação da existência do direito fundamental ao projeto pós-vida no ordenamento jurídico brasileiro, ressaltando-se a importância do referido direito para os povos tradicionais e originários, analisando, por conseguinte, os mecanismos de garantia desse direito e a importância da sua concreção para a própria liberdade religiosa, tudo isso tomando como base o instrumental fornecido pelas Ciências da Religião e seu caráter interdisciplinar.

Palavras-chave: Ciências da Religião; axexê; pós-vida.

Sumário

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1 – APORTES INTRODUTÓRIOS PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA ENCRUZILHADA	13
CAPÍTULO 2 – A MORTE COMO RENASCIMENTO NO RITUAL DO AXEXÊ	33
2.1	33
2.2 Da morte como renascimento na cultura nagô: a cerimônia do axexê	40
2.3 Da necessidade de garantir o direito ao rito do axexê como forma de preservação da cultura nagô	46
CAPÍTULO 3 - SOBRE A NECESSIDADE DE SE GARANTIR UM RITUAL FÚNEBRE CONDIZENTE COM A VIVÊNCIA RELIGIOSA DE QUEM MORRE	52
3.1 Ògún Tóòrikpe	52
3.2 Dos aspectos jurídicos envolvidos na contenda judicial que tratou da passagem de Mãe Stella de Oxóssi	58
3.3 Liberdade religiosa pós-vida como efeito irradiante não só do direito fundamental à liberdade de crença, mas essencialmente da dignidade humana	70
CONCLUSÃO	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88
ANEXO A	96

“O que tem que ser, traz força”.

(Ògún Tòòrikpe)

INTRODUÇÃO

A motivação que impulsiona o esforço deste trabalho acadêmico, que visa uma melhor compreensão do direito fundamental ao projeto pós-vida, reside na necessidade e na possibilidade de um tratamento do tema da morte a partir de uma perspectiva que respeite a pluralidade das vivências dos povos originários e tradicionais. Essa motivação vem acompanhada da constatação e apreensão de que o estudo da morte a partir da perspectiva nagô também pode servir como um dos instrumentos para alcançar um dos objetivos da Carta Magna de 1988, qual seja, diminuir o racismo religioso na busca por garantir a plenitude da liberdade de culto e de crença no Brasil.

Faz-se necessário, portanto, questionar e refletir de forma crítica sobre a maneira como a visão ocidental encara a morte e, de certa forma, a mercantiliza. Acredita-se que isto só é possível se for assumida, de antemão, uma postura política e teórica que analise de maneira decolonial a possibilidade de haver o respeito e a inclusão efetiva de todas as outras visões de mundo na sociedade brasileira. Essa possibilidade exige a compreensão do ritual fúnebre como um dos pilares da preservação da cultura nagô e dos povos de terreiro no Brasil, no qual, no bojo da garantia dos cultos tradicionais, encontramos uma maneira de garantir a própria existência dessas culturas.

O desenvolvimento da pesquisa, inserida no contexto da análise da judicialização do axexê de Mãe Stella, justifica-se à medida que a necessidade de analisar criticamente a maneira como o judiciário encara as demandas dos povos de terreiro no Brasil tem uma importante inflexão no passado recente, mais especificamente na decisão que tratou da garantia do ritual fúnebre da matriarca do Ilê Axé Opô Afonjá. Além disso, a história do Afonjá se relaciona de maneira imbricada, ainda que com outras nuances, com a própria história do candomblé brasileiro.

Na busca de aprofundar o tema do direito ao projeto pós-vida, será feita uma análise do caso Mãe Stella de Oxóssi, especialmente da garantia do seu axexê e da repercussão no calendário do Ilê Axé Opô Oxogunladê, terreiro ligado umbilicalmente ao Afonjá, tomando a judicialização do ritual fúnebre e suas consequências como importante precedente a respeito da liberdade de culto e de crença no Brasil, analisando o papel do Direito nesse contexto a partir de uma visão interdisciplinar das ciências da religião.

Os problemas que servem de base para guiar o trabalho são os seguintes: em razão do Ilê Axé Opô Oxogunladê, à época, estar de luto pela passagem de Mãe Stella, não houve a

publicização¹ das homenagens no ano subsequente ao da sua morte (que ocorreu na última quinta-feira, dia comumente atribuído a Oxóssi, do ano de 2018). As perguntas que surgem, no sentido de entender melhor essa necessidade de garantia do direito fundamental ao projeto pós-vida, são: qual a importância da ritualização fúnebre (axexê) para a cultura nagô? Pode-se falar em uma espécie de vulnerabilidade ocasionada pela passagem de Mãe Stella de Oxóssi? Como a ritualização fúnebre pode se relacionar com o que nomeamos aqui de direito fundamental ao projeto pós-vida? Essas serão as perguntas que nortearão esta pesquisa no sentido de entender melhor a importância da ritualização fúnebre e o consequente direito ao projeto pós-vida. Se não as responder de maneira definitiva, buscaremos ao menos incitar o debate a respeito delas, na medida em que analisaremos cada uma delas a partir dos marcos teóricos determinados, e principalmente com a entrevista realizada.

Assim, tendo sido o Oxogunladê fundado por um filho de santo do Ilê Axé Opô Afonjá, que fora iniciado pelas mãos de Mãe Stella de Oxóssi, os dois terreiros possuem uma ligação genética que se expressou de maneira atípica quando da morte de Mãe Stella. Pensando somente nesse fato, já temos uma visada da importância da garantia do projeto pós-vida. Buscamos, portanto, compreender de maneira mais profunda os aspectos simbólicos da ritualização fúnebre, através da compreensão antropológica e social do papel da religião e de seus ritos nas comunidades religiosas de matriz africana.

O objetivo geral do trabalho a ser desenvolvido é o de verificar a própria existência e a consequente importância do direito fundamental ao projeto pós-vida no ordenamento jurídico brasileiro, bem como da importância do referido direito para os povos tradicionais e originários, analisando, por conseguinte, os mecanismos de garantia desse direito e a importância da sua concreção para a própria liberdade religiosa, tudo isso tomando como base o instrumental fornecido pelas Ciências da Religião e seu caráter interdisciplinar.

Como objetivos específicos, buscar-se-á verificar: a relação da judicialização do caso Mãe Stella com o projeto pós-vida; a relação entre Ògún Tóòrikpe e Mãe Stella a partir do conceito de ancestralidade e sua importância para a cultura nagô. As variáveis analisadas detidamente serão as seguintes:

¹ Como bem destacou Santos num trabalho que inclusive teve seu campo realizado em terreiros de Sergipe, incluindo o Oxogunladê: “A festa pública tornou-se um dos principais elementos responsáveis pela publicização do candomblé na medida em que através dela foi sendo integrada à vida cultural e religiosa de nosso país. As imagens produzidas pela festa, tornaram-se a face mais visível do culto aos orixás, a ponto de o termo ‘candomblé’, usado inicialmente para se referir às danças rituais, passar a ser utilizado para denominar a própria religião”. (SANTOS, 2005, p. 131).

a) a relação entre Ògún Tóòrikpe e Mãe Stella, analisada a partir do conceito de ancestralidade, constitui um laço importante que perdura por toda vida, inclusive criando um vínculo estreito entre as duas casas comandadas por eles, mesmo que localizadas em territórios geograficamente distantes;

b) posteriormente, a passagem de Mãe Stella comprova a relação ancestral entre os dois, principalmente levando-se em conta as consequências de seu axexê para o calendário litúrgico do Ilê Axé Opô Oxogunladê;

c) A importância do axexê fica evidenciada na judicialização do caso Mãe Stella, pelo esforço da comunidade do Afonjá em realizar seu ritual fúnebre de acordo com os preceitos religiosos e culturais, baseando a argumentação utilizada em juízo no que nomeamos aqui de direito fundamental ao projeto pós-vida.

Considerando as questões levantadas acerca do tema em tela, cabe apresentar que a presente dissertação será dividida em três capítulos: no primeiro, será feita uma breve introdução a respeito dos conceitos operacionais a serem utilizados, bem como o marco teórico adotado. Nessa parte do trabalho serão desenvolvidos os primeiros aspectos do que chamamos aqui de “epistemologia da encruzilhada”, como sendo um marco teórico possível para a análise de objetos de estudo relacionados à cultura nagô.

No segundo capítulo serão realizadas análises da morte de um modo geral e de como a cultura nagô encara a morte, mais especificamente a partir das posições adotadas no marco teórico.

No terceiro capítulo será exposto um estudo a partir dos dados colhidos numa entrevista realizada com Ògún Tóòrikpe, que falou, dentre outras coisas, sobre sua relação de ancestralidade com Mãe Stella de Oxóssi e também sobre a participação em seu axexê.

O referido terceiro capítulo será dividido em duas partes: a primeira buscará fazer uma análise expositiva dos dados coletados na entrevista com Ògún Tóòrikpe, principalmente analisando a importância do candomblé por duas perspectivas: a primeira, de reafirmação de uma ancestralidade interdita pela cultura dominante brasileira; a segunda perspectiva é a função social do candomblé, no sentido de apoio num contexto de descaso estatal para uma parte da população brasileira. A segunda parte do capítulo tratará de analisar os aspectos da judicialização do axexê de Mãe Stella de Oxóssi a partir da confirmação ou não da hipótese levantada nesta pesquisa, qual seja, se a ritualização fúnebre da cultura nagô e sua garantia se relaciona com o direito fundamental ao projeto pós-vida, presente no contexto da proteção à liberdade de culto pelo ordenamento jurídico brasileiro.

Por último, serão expostas as considerações finais a respeito da pesquisa desenvolvida, no sentido de, em se confirmando a hipótese apresentada, buscar uma nova forma de configuração de garantia da liberdade de culto no Brasil, na direção de uma garantia também ao projeto pós-vida.

Este trabalho contém alguns elementos que possibilitam uma reflexão sobre a superação do racismo religioso no Brasil, a partir da preservação da cultura nagô e de seus rituais. A perspectiva teórica adotada será complementada pelo estudo dos dados levantados, que desloca o eixo da discussão abstrata, colocando-a mais próxima da realidade existente.

Ainda que toda discussão teórica seja limitada em sua análise, é necessário compreender a realidade da garantia do projeto pós-vida no Brasil para, então, buscar, em consonância com um projeto de uma sociedade plural, a garantia da liberdade de crença e de culto de um modo geral.

CAPÍTULO 1 – APORTES INTRODUTÓRIOS PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA ENCRUZILHADA

Primeiro, é importante pedir agô, que significa pedir licença na língua ioruba e fon, para tratar de tema tão sensível e para demonstrar a humildade com que estou tratando esse empreendimento de tamanha responsabilidade. Este trabalho pretende analisar os aspectos jurídicos, simbólicos e religiosos do direito fundamental ao projeto pós-vida, destacando-se o caso do axexê de Mãe Stella de Oxóssi² a partir da análise da repercussão da sua morte no calendário litúrgico do Ilê Axé Opô Oxogunladê, localizada em São Cristóvão, Sergipe.

A relação entre o babalorixá do Ilê Axé Opô Oxogunladê, Reginaldo Daniel Flores, e Mãe Stella de Oxóssi, é de ancestralidade. Ògún Tóòrikpe é filho de santo de Mãe Stella, ou seja, o Oxogunladê segue a linha do Ile Axé Opô Afonjá, como já explicou Gomes.³ Nesse sentido, um elemento destaque dessa pesquisa é a relação do axexê de Mãe Stella com a não publicização dos ritos no Oxogunladê, exatamente no ano subsequente ao da passagem da ialorixá, bem como a relação entre a não sacralização de animais no mesmo período e o axexê. Queremos, a partir dessa experiência, investigar a importância do ritual fúnebre dos sacerdotes para as comunidades de terreiro do Brasil.

Esta dissertação analisará também o que há de peculiar na maneira como o candomblé trata a morte a partir do paradigma da passagem dessa que foi uma das grandes matriarcas do candomblé brasileiro. A importância do direito ao projeto pós-vida e a consequente proteção da ritualização fúnebre para os povos de terreiro nos trazem a indagação sobre quais são os motivos pelos quais os iniciados no candomblé têm dificuldades para realizar seus ritos.

² Grande matriarca do candomblé baiano e brasileiro, líder do Ilê Axé Opô Afonjá durante anos. Rodrigué resumiu a biografia de Mãe Stella nos seguintes termos: “Maria Stella de Azevedo Santos, durante a infância, estudou no tradicional colégio baiano Nossa Senhora Auxiliadora, sob a direção da professora Anfrísia Santiago. Foi enfermeira formada pela Escola de Enfermagem da Universidade Federal da Bahia, com especialização em Saúde Pública, aposentada do funcionalismo público estadual que exerceu por mais de 30 anos.” (RODRIGUÉ, 2009, p. 73-74). Mãe Stella morreu em dezembro de 2018 e com sua passagem nasceu a ideia de realizar este trabalho.

³ Verônica Gomes, com quem tive oportunidade de conversar sobre a feitura desta pesquisa, escreveu sobre o Ilê Axé Opô Oxogunladê num trabalho de campo importante que serve de referência para essa pesquisa. Ela resumiu a localização e história do Oxogunladê: “Terreiro de candomblé de nação ketu denominado Ilê Àse Opô Osogunlade – localizado no estado de Sergipe, região nordeste do Brasil, liderado pelo Bábálàse Reginaldo Daniel Flores (Ògún Tóòrikpe), sacerdote de Ogum, filho de Mãe Stella de Oxóssi (Odé Kayode), Ìyalàse do Ilê Àse Opô Afonjá, em Salvador – BA, com mais de um século de existência. Por essa filiação, o Ilê Àse Opô Osogunlade é seguidor do caminho desenhado pela tradição do Ilê Àse Opô Afonjá. O Ilê Àse Opô Osogunlade, fundado em 29 de julho de 2000, na quarta cidade mais antiga do Brasil – a histórica cidade de São Cristóvão, no estado de Sergipe - está inserido no bairro rural denominado Caípe”. (GOMES, 2015, p. 19).

Prandi (2000) menciona que a maioria dos iniciados acaba não recebendo sequer um dia de axexê, dentre outros motivos, por falta de interesse da família carnal do morto, que muito frequentemente não participa do candomblé.⁴ Nestes termos, há uma relação direta entre a constatação do autor e o objeto da nossa pesquisa, visto que o ritual fúnebre de Mãe Stella foi judicializado justamente em função de um questionamento de parte de sua família que não queria que o corpo fosse levado ao Ilê Axé Opô Afonjá.

O fato de que o ritual fúnebre de uma das principais matriarcas do candomblé brasileiro foi discutido e questionado em juízo nos mostra a necessidade de discussão e reflexão sobre a garantia do direito ao projeto pós-vida, principalmente para os sacerdotes e sacerdotisas de religiões perseguidas no Brasil, como é o caso de religiões de presença africana como o candomblé e a umbanda. Discutiremos o conceito de projeto pós-vida nos tópicos seguintes, mas, a princípio, definimos o direito ao projeto pós-vida como um corolário do direito à liberdade religiosa mesmo após a morte do religioso ou religiosa, englobando aí o direito à realização da ritualização fúnebre condizente com a vivência religiosa, ou seja, de acordo com a religião que foi vivida e professada em vida.

A morte é um assunto muito abordado nas ciências da religião, podendo ser considerado, inclusive, um dos motivos pelo qual as religiões existem e têm tanta força, como se as religiões tivessem a função de atenuar seus efeitos e consolar quem fica. Considerado tabu na cultura ocidental, a escolha do meu tema não foi fácil, pois a morte é tema sensível não só no candomblé e na academia, como também em todos os espaços de discussão.

Na cultura nagô, mais especificamente no candomblé, a morte tem uma relação importante com o sacrifício de animais, que aqui preferimos chamar de sacralização, pois os animais tem sua morte realizada com fins sagrados e alimentares, sem maus tratos e sem a banalização da morte. Esse também é tema fundamental em qualquer abordagem da morte na perspectiva que trataremos na dissertação. Além disso, a escolha pelo termo “sacralização” se dá em razão de uma tentativa de driblar o preconceito com esse ritual, visto que o que se dá no candomblé é que a morte de um animal para fins de alimentação humana acontece de

⁴ Reginaldo Prandi, pesquisador referência no tema definiu o termo axexê: "O termo axexê, que designa os ritos funerários do candomblé de nação ketu e outras variantes de origem iorubá e fon-iorubá, ou jeje-nagô, como são mais conhecidas, é provavelmente uma corruptela da palavra iorubá *àjèjé*. Em terras iorubás, por ocasião da morte de um caçador, era costume matar-se um antílope ou outra caça de quatro pés como etapa do rito fúnebre. Uma parte do animal era comida pelos parentes e amigos do morto, reunidos em festa em homenagem ao defunto, enquanto a outra parte era levada ao mato e oferecida ao espírito do falecido caçador. Juntamente com a carne do animal, depositavam-se na mata os instrumentos de caça do morto. A este ebó dava-se o nome de *àjèjé* (ABRAHAM, 1962, p. 38, *apud* PRANDI, 2000, p. 4). O axexê que se realiza no candomblé brasileiro pode ser pensado como um grande ebó, com a oferenda, entre outras coisas, de carne sacrificial ao espírito do morto, e no qual se juntam seus objetos rituais". (PRANDI, 2000, p. 4).

maneira ritualística, sagrada, e não banalizada e pasteurizada, como acontece cotidianamente nas granjas ou matadouros espalhados pelas áreas rurais, esquinas das cidades e feiras do interior.

Antes de expor as fases do ritual de axexê, será interessante apresentar um ponto de vista segundo o qual a sacralização de animais seria uma maneira de driblar a morte, visto que a “oferenda-substituto evita a morte prematura, permite ao indivíduo realizar plenamente seu ciclo de vida, chegar à velhice e assegurar sua imortalidade.” (DOS SANTOS, 1977, p. 223). Essa reflexão a respeito da sacralização de animais foi feita por outros autores, que relacionam da mesma maneira a sacralização de animais com a tentativa humana de escapar da morte. Sobre a sacralização de animais, Girard refletiu a respeito do tema na perspectiva da crise sacrificial:

Convém perguntar se o sacrifício ritual não se baseia em uma substituição de mesmo tipo, embora em sentido inverso. Podemos pensar, por exemplo, que a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa. (GIRARD, 1990, p. 13).

Logo, o sentido histórico e retrospectivo da sacralização de animais para fins ritualísticos tem como base a crença de que é possível que um humano ofereça um animal para morrer em seu lugar, como se pudesse trocar de corpo com o animal momentaneamente.

Nesta dissertação, nos interessa entender a relação entre morte e vida no candomblé, pois a morte de um animal por uma sacralização ritualística pode representar a renovação da energia vital de um ser humano. Portanto, é importante perceber que a garantia do direito à sacralização de animais é fundamental, tal qual a garantia da realização do rito fúnebre, principalmente sabendo que o candomblé tem nesses dois rituais pontos-chaves, que inclusive se entrelaçam e se interligam.

Como abia do Ilê Axé Opô Oxogunladê, a inquietação a respeito desse tema surgiu quando testemunhei a modificação do calendário litúrgico do referido terreiro no ano subsequente ao da passagem de Mãe Stella. Sabendo da relação ancestral entre o babalorixá do Oxogunladê e a ialorixá do Afonjá, foi interessante perceber a conexão ritualística e litúrgica a partir da passagem de Mãe Stella.

Como pude presenciar, no ano subsequente ao da passagem de Mãe Stella, o Oxogunladê teve um ano atípico, sem a sacralização de animais e sem a presença de convidados nas homenagens aos orixás. Ou seja, apesar de serem mantidas as atividades essenciais do terreiro, elas decorreram de maneira incomum, sem ampla divulgação, sem a participação de não iniciados e sem a sacralização de animais para serem oferecidos nas homenagens aos orixás.

Como já exposto, pretendemos analisar detidamente outros aspectos desse direito ao projeto pós-vida a partir do paradigma decisório que permitiu a realização do axexê da ialorixá do Afonjá. Após uma vida inteira dedicada ao candomblé, Mãe Stella faleceu em 27/12/2018, na cidade de Nazaré das Farinhas. Conforme o preceito nagô relacionado ao axexê, era fundamental a presença física do corpo para o ritual. Quanto ao fato de se tratar de uma ialorixá de tamanha importância, vale mencionar que a complexidade do rito se relaciona com a importância da sacerdotisa para o egbé. Juana Elbien, ao escrever sobre a morte na perspectiva nagô, definiu a ideia de egbé:

O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade egbé não coincidem com os limites físicos do 'terreiro' [...] Os membros do egbé circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade 'flutuante', que concentra e expressa sua própria estrutura nos 'terreiros'. (DOS SANTOS, 1977, p. 33).

Neste rumo, nos debruçamos também a respeito dos aspectos jurídicos do projeto pós-vida e especificamente do axexê, a partir da análise da contenda judicial no sentido de garantir que o axexê de Mãe Stella fosse realizado no Ilê Axé Opô Afonjá, visto que, quando da passagem da ialorixá, ela se encontrava em Nazaré das Farinhas, que fica a duas horas de carro do Ilê Axé Opô Afonjá, o que fez com que o terreiro acionasse a justiça solicitando imediatamente o traslado do corpo para Salvador, justificando tal pedido com argumentos ligados ao ritual fúnebre, contidos na decisão proferida pelo Tribunal de Justiça da Bahia (BAHIA, 2018, p. 2, nº 8000796-64.2018.8.05.0176).⁵

Na decisão proferida pela juíza Caroline Rosa de Almeida, na parte que destaca os argumentos trazidos na peça inicial que fora protocolada pelo Ilê Axé Opô Afonjá, podemos perceber alguns dos elementos que serão trabalhados no segundo capítulo dessa pesquisa, desta feita transmutados em argumentação jurídica. Percebemos, portanto, referência ao desligamento do corpo físico e a passagem para a condição de ancestral, falando-se ainda sobre a necessidade de o corpo físico estar presente no território sagrado do terreiro. Tal fato mostra a abertura do judiciário aos elementos antropológicos de análise da cultura nagô para

⁵ Uma juíza de direito do Estado da Bahia foi a responsável por decidir a respeito do axexê de Mãe Stella e teve que se debruçar sobre o tema, fazendo-o nos seguintes termos: "O axexê é o momento religioso de desligamento do corpo físico de um iniciado no culto dos orixás para que se desvincule do plano material, tornando-se um ancestral. Nos ritos de religião de matriz africana, o sepultamento e o ritual do axexê é fundamental, sobretudo para uma líder religiosa. Para tal desiderato é necessário que seu corpo físico, mesmo que morto, esteja dentro do espaço religioso no qual foi sacralizado. No caso de Mãe Stella de Oxóssi, esse locus é o terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, localizado no bairro de São Gonçalo do Retiro. O velório e sepultamento fora do espaço religioso é um agravo e afronta a toda a uma tradição religiosa africana e à sua comunidade". (BAHIA, 2018, p. 2, nº 8000796-64.2018.8.05.0176), excerto da decisão liminar que permitiu o traslado do corpo de Mãe Stella, na parte dos argumentos utilizados pelo Ilê Axé Opô Afonjá.

decidir sobre este caso específico. Se o judiciário se mostra refratário a demandas que não sejam relacionadas à cultura judaico-cristã, neste caso específico se mostrou aberto, em parte, a uma demanda advinda de outra matriz cultural, o que acabou por estabelecer importante precedente relacionado à garantia de liberdade de culto e liberdade religiosa pós-vida, fazendo desde já essa correlação necessária entre a liberdade de culto e a garantia da ritualização fúnebre condizente com o culto professado em vida por quem morre. (JÚNIOR, 2015).

Ainda sobre a importância do ritual fúnebre, o antropólogo Hippolyte Brice Sogbossi dedicou tópico da sua tese de doutoramento para descrever um axexê realizado no Ilê Axé Opô Afonjá, mostrando a importância do ritual e de sua simbologia para aquela comunidade.⁶ A pesquisa tratou do axexê de uma grande figura do Afonjá, o escritor Jorge Amado. Presenciando a parte final do ritual fúnebre, a narrativa revela detalhes do axexê, e conta com a presença da Mãe Stella de Oxóssi, que já comandava o terreiro no momento da pesquisa realizada pelo antropólogo do Benim.

Nestes termos, o estudo e análise da importância dos rituais para a própria subsistência das comunidades de terreiro ganha importância. O candomblé, além de ser uma religião perseguida historicamente no Brasil, recentemente vem sofrendo sistemáticos ataques do neopentecostalismo, que parece estar determinado a colocar em prática um projeto de poder teocrático no Brasil do início do século XXI. Silva (2015, p. 10), a respeito do tema, afirma que os

[...] ataques feitos no âmbito das práticas rituais das igrejas neopentecostais e de seus meios de divulgação e proselitismo têm como ponto de partida uma teologia assentada na ideia de que a causa de grande parte dos males deste mundo pode ser atribuída à presença do demônio, que geralmente é associado aos deuses de outras denominações religiosas.

Neste sentido, a decisão proferida pelo judiciário baiano, que de certo modo garantiu o projeto pós-vida de Mãe Stella e pode ser capaz de servir de parâmetro para decisões futuras, representou um importante ponto fora da curva, em razão de ter sua justificativa coadunada com os preceitos e princípios do candomblé, já que levou em conta a necessidade de o corpo estar presente quando da realização do axexê.

⁶ Sobre a ancestralização dos defuntos e a transformação em egun, Brice escreveu: "Aí depreende-se facilmente o fato de que se opera uma ancestralização do defunto, o que expressa a sua conversão em Egun (ou *Kututô*, entre os *Fons*) do chefe de linhagem ou de família. Louis Vincent Thomas (1982, p. 147-148) e (1985, p. 12-14) constata que a tonalidade geral e a amplitude da representação do ritual funerário, que é um drama, uma 'posta em cena, de um jogo teatral cuja trama e cujos temas estão profundamente gravados na memória coletiva', variam segundo as etnias e segundo a qualidade do morto. É muito comum ouvir, entre os Fons, de gentes que já perderam o pai ou a mãe, que o Egun destes está guiando os passos daqueles, ou estão satisfeitos com os seus sucessos. Os parentes ancestralizam-se automaticamente e começam a guiar os seres queridos de sua família [...]". (SOGBOSI, 2004, p. 291-292).

Em termos de cultura do candomblé nagô, percebe-se de pronto a importância para esta pesquisa do conceito de ancestralidade, no sentido de que casas que estão geograficamente distantes podem estar umbilicalmente conectadas, a ponto de um acontecimento que ocorre em uma afetar diretamente os ritos da outra. Não se trata de uma conexão como numa sociedade de empresas, muito menos como numa relação de franquia, mas sim de conectividade pela energia vital, pelo axé ancestral.

Outro ponto que não nos furtaremos em abordar será o dos cuidados tomados quando da passagem de uma ocupante de alta posição no terreiro. Quanto mais alta a posição, mais complexo é o rito de passagem, no sentido de garantir que aquela pessoa passe a figurar como ancestral, ou seja, que continue a proteger e exercer papel determinante no terreiro, direto do *orun*.

Feita essa breve introdução dos temas que serão tratados na presente pesquisa, resta agora analisar de maneira detalhada o problema de pesquisa e suas justificativas, tocando em pontos centrais como a importância do axexê para a própria continuidade do culto aos orixás no Brasil.

É fato que, como já mencionamos, houve uma mudança significativa no calendário litúrgico do Oxogunladê no ano subsequente ao da passagem de Mãe Stella de Oxóssi. A razão dessa modificação é justamente a pergunta que assombra e que dá início ao presente trabalho de pesquisa. A importância da suspensão das festas para os orixás é simbólica pela própria importância das atividades festivas para a comunidade. Segundo Reginaldo Flores (Ògún Tóòrikpe) (SANTOS, 2005, p. 132):

Para Reginaldo Flores, babalorixá do Axé Opô Oxogum Ladê, "A festa é um se expor": a festa foi fundamental, porque se os procedimentos religiosos se mantivessem limitados aos rituais internos, devido à opressão que se processou desde a colonização, o conhecimento dos valores religiosos, o significado da religião como um todo, não conseguiria ser entendido nem percebido pela maioria. Prejudicaria o processo de memória cultural. A festa é um se expor, ela foi fundamental para que a religiosidade africana pudesse ganhar forma no Brasil.

Pretendemos, também, pensar em como a ideia da presente pesquisa se encaixa nos termos de um trabalho das Ciências da Religião. Em primeiro lugar, devemos problematizar a relação supostamente necessária entre as Ciências da Religião e uma concepção cristã de mundo, analisando de maneira crítica a ligação umbilical das Ciências da Religião com a Teologia da Libertação. Por outro lado, devemos também questionar uma visão dogmática comumente relacionada à obra de Karl Marx de que a religião é o ópio do

povo, trazendo o fato do potencial (r)evolucionário presente no candomblé e nas religiões de presença africana de um modo geral.⁷

Neste ponto, assume-se no âmbito deste trabalho uma perspectiva multiparadigmática para tratar este objeto de pesquisa como um objeto das Ciências da Religião. Ainda mais, esse olhar multifacetado auxilia esta pesquisa e a inclui também, e por que não, como uma pesquisa das Ciências da Religião. Como bem apontou Silveira (2016, p. 85):

Em relação às ciências da religião, os procedimentos tradicionais transformaram seu interlocutor de religioso-sujeito, ou fiel-sujeito, em religioso-objeto, fiel-objeto, quer seja esse objeto essência, quer seja um fenômeno. Porém, no mundo de redes, fluxos e refluxos, fundamentalismos seculares e religiosos, o religioso e o cultural estão amalgamados, os blocos monolíticos desfeitos; isso impõe a necessidade de canais multivocais de diálogo entre perspectivas e tradições teóricas das diversas comunidades e instituições de pensadores, cientistas e intelectuais. As ciências e as metodologias tendem a ser multiparadigmáticas.

Aqui também partimos da premissa de que o trabalho epistemológico das ciências da religião ainda está em construção, residindo aí também o esforço e justificativa desta pesquisa ao possibilitar enxergar na encruzilhada e na figura de Exu caminhos ou descaminhos para a compreensão de objetos relacionados às religiões de presença africana.

Perguntas sobre a circunscrição das Ciências da Religião ainda continuam em pauta⁸, entretanto, respondê-las não é o objetivo desta pesquisa, cuja metodologia serve apenas para conseguir responder às perguntas que a inspiram. De todo modo, apesar de toda a discussão e debate sobre o objeto e as metodologias cabíveis para trabalhos da área das Ciências da Religião, entende-se aqui que o objeto pesquisado no âmbito desta pesquisa faz parte dessa área, até porque discute-se aqui justamente como os nagô tratam o tema da morte a partir da vivência do candomblé. E o que nomeamos aqui de direito fundamental ao projeto pós-vida trata-se, entre outros elementos, de garantir a ritualização fúnebre para os povos originários e tradicionais, o que fatalmente desencadeia um debate sobre a religião e a morte.

Sobre um caráter não conservador da religião, ponto de vista adotado por esta pesquisa, Handerson, em seu trabalho realizado para a conclusão de um mestrado, que tratou

⁷ “Religião é o ópio do povo” (em alemão “*Die Religion ... Sie ist das Opium des Volkes*”) é uma variação da famosa frase presente na Introdução à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (em alemão, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung*), de Marx. Defendemos aqui que essa frase, frequentemente tirada do seu contexto, refere-se muito mais como uma crítica de Marx ao judaico-cristianismo do que uma crítica geral a todas as religiões, não servindo principalmente para definir as religiões dos povos originários e tradicionais.

⁸ Sobre uma das encruzilhadas das Ciências da Religião, “Enfim, a relevância acadêmica da área de Ciência da Religião no Brasil também está ligada a um trabalho epistemológico ainda por se fazer, no esclarecimento da peculiaridade dessa disciplina em face da Teologia (principalmente a Teologia da Libertação, da qual muitos dos atuais componentes de programas de Ciência da Religião são oriundos), de uma Filosofia da Religião pós-eliadiana e das Ciências Sociais, tais como por aqui praticadas. A atenção ao que ocorre(u) em outros países é pré-condição para o sucesso desse trabalho, principalmente em face de novos desenvolvimentos teóricos”. (GROSS, 2012, p. 23). (CRUZ, 2013, p. 77).

de maneira ampla a respeito do candomblé no Brasil e do Vodou no Haiti, nos revela uma função de resistência da experiência religiosa. Sobre o tema, temos essa passagem reveladora:

Essa função é revelada quando o autor afirma que o culto dos espíritos e dos deuses, como também a magia, foram, para o escravo, ao mesmo tempo um refúgio e uma forma de resistência à opressão. O regime escravagista poderia desanimar completamente o africano escravizado. A simples proibição de praticar os seus cultos poderia impedi-los de dançar e cantar como exigem as práticas teísto-animistas. (HANDERSON, 2010, p. 159)".

“Nas plantações de cana e nas oficinas, eram reunidos escravos de etnias diferentes, aos quais os senhores davam outros nomes” (HURBON, 1987, p. 66-67).

Na ilha de São Domingos (atual Haiti e República Dominicana), em 1704, um decreto proibiu especificamente os escravos de se reunirem à noite sob qualquer pretexto de dançar no seu sentido amplo.

Assim, é preciso buscar enxergar e colocar à prova, na teoria, a função decolonial das religiões de matriz africana. Um autor fundamental que analisou religiões não cristãs numa perspectiva decolonial da psiquiatria foi Frantz Fanon. Noguera, ao analisar a obra de Fanon, percebe que de algum modo o autor da Martinica concorda com o adoecimento ocasionado pela cultura cristã, considerando “que o mundo branco adocece as pessoas negras, seja a identificação de que a cultura hegemonicamente cristã do colonizador transforma em paciente o muçulmano colonizado”. (FANON, 2020, p. 42).

Se, para autores como Freud, o contexto judaico-cristão analisado era de certo modo decadente diante de um mundo cada vez mais preocupado com o sujeito, sendo desviado o foco de Deus para o homem, para Fanon a experiência religiosa não poderia ser vista da mesma maneira, já que ela é singular a depender do contexto social analisado. É que, em Fanon, o caráter subjetivo atravessado pelo social da sua análise clínica fez com que deixasse pelo caminho formulações baseadas apenas na construção edípica formulada por Freud.

A experiência religiosa, portanto, não pode ser encarada do mesmo modo quando confrontamos a cultura judaico-cristã em contraponto à cultura nagô. Se, por um lado, há uma impressão generalizada, presente em livros, em sua maioria europeus ou derivados destes, de que a experiência religiosa está em decadência na modernidade, essa impressão está normalmente restrita à experiência religiosa judaico-cristã, que nos parece, exatamente, a matriz ideológica que, ao ser negada, origina essa impressão.

Em contrapartida, percebe-se as consequências deletérias que a cultura cristã desencadeia nos povos colonizados quando eles são distanciados da sua cultura de origem. Tal análise, auxiliada por outros autores, pode nos levar a estabelecer a tese de que experiências religiosas no contexto afro-diaspórico podem ter a potência de representar

formas de resistência, auto afirmação, e de servirem como maneiras de construir outras subjetividades para povos oprimidos e historicamente tolhidos de sua liberdade.

Tal deslocamento nos permite, por exemplo, prescindir da visão ocidental de que a possessão, tão presente nas análises antropológicas e psicológicas das experiências religiosas, pode ser percebida como uma espécie de disfunção subjetiva ou patológica. Esse não é o caso da análise realizada por este trabalho, que entende a possessão como instrumental de liberação energética de corpos reprimidos e tolhidos pelo processo de colonização.⁹ Nos parece, portanto, que a visão eurocêntrica de que a religião é o ópio do povo e seus correlatos pensamentos e sistemas de conhecimento restringem a potência e a significação da possessão enquanto vetor de resistência do colonizado.¹⁰

Fanon, ao analisar delírios de possessões nos estudos com pacientes com as chamadas “patologias mentais”, percebeu que “o delírio e as manifestações histéricas e místicas (delírio de possessão) deviam ser explicados como comportamento reativo de um eu privado de relações sociais”. (FANON, 2020, p. 82). Ao invés de reduzir a experiência da possessão a um tipo de debilidade mental, Fanon preferiu entendê-la, a ela e a outras questões relacionadas aos povos colonizados, associando-a a fatores da própria condição de privação de liberdade e tolhimento da capacidade cognitiva dos sujeitos. Assim, percebe-se como a religião é tratada entre as obras aqui analisadas. No contexto desta pesquisa, portanto, é necessário entender a subjetividade sem deixar de atentar para as condições sociais que compreendem a época analisada.

A presente pesquisa se encaixa no tema das Ciências da Religião, portanto, justamente por ter como base central de análise crítica as diferentes interpretações das experiências religiosas, tomando por base uma bibliografia decolonial, além de uma entrevista feita com o principal sacerdote do Ilê Axé Opô Oxogunladê, grande liderança de uma “religião” de presença africana, em que foram feitas perguntas relacionadas à experiência ritualístico-religiosa do entrevistado.

⁹ Como bem destacou Sapede: “Além dos sonhos, objeto essencial ao acesso do inconsciente pelos psicanalistas, Fanon aponta para explosões musculares desproporcionais como forma de vazão dessa energia reprimida. A dança, a sexualidade e a possessão, os esportes, entre outros, tornam-se veículos fundamentais de liberação energética”. (SAPEDE, 2011, p. 51).

¹⁰ Sobre a possessão no candomblé do tipo nagô, Juana Elbein resumiu: “Todo sistema religioso, sua teogonia e mitologia, é revivido através da possessão das sacerdotisas. Cada participante é o protagonista de uma atividade ritual durante a qual o mundo histórico, psicológico, ético e cósmico Nàgô se reatualiza. A dinâmica da possessão expressa, num tempo recriado psicologicamente, aqui e agora, dramatizada numa experiência pessoal, a existência de um sistema de conhecimentos, de uma doutrina”. (DOS SANTOS, 1977, p. 45).

Sobre o caminho metodológico percorrido no escopo desta pesquisa, vale mencionar que, mesmo em um contexto judaico-cristão como o brasileiro, deve-se analisar a perspectiva da colonização tentando levar em conta a perspectiva ativa do colonizado, buscando entender que os sujeitos são atravessados por questões sociais, econômicas e éticas. A experiência não é um conhecimento subalterno ou menor. Quer dizer, o distanciamento entre objeto e pesquisador não é a única fórmula válida de conhecimento. Ouvir quem já tem voz, mas que de alguma maneira foi silenciado pelo meio acadêmico é também tarefa das ciências, em especial das Ciências Humanas, entre elas as Ciências da Religião. Esse é um dos principais desafios ético-metodológicos deste empreendimento científico.

Se faz necessário atravessar barreiras impostas por um conhecimento produzido na Europa, que custa reconhecer o outro (o estranho, o estrangeiro, o colonizado) como alguém digno de ser portador de valores e sentidos. É por isso que devemos considerar frutífera essa tentativa de driblar a lógica judaico-cristã de entendimento do mundo a partir de perspectivas afro-diaspóricas.

Surpresa e assombro serão elementos metodológicos a serem levados em conta, numa tentativa de superação de uma visão eurocêntrica, como forma de alcançar um conhecimento afro-perspectivista, no sentido de ser o “conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar e viver de matrizes africanas”. (NOGUERA 2012, p. 147). Conceitos como “indutivo”, “dedutivo” e “qualitativo” talvez não sejam capazes de, por si só e sem nenhum tipo de reflexão, dar o nó na amarração discursiva pretendida, que deve ser baseada na ética da alteridade e na lógica ubuntu do “sou porque somos”.

O presente trabalho se baseia tanto numa pesquisa bibliográfica de obras sobre o tema, quanto numa pesquisa empírica qualitativa de campo. Ou seja, experienciamos e vivenciamos o Ilê Axé Opô Oxogunladê, dialogando com e escutando o babalorixá Ògún Tóòrikpe. Além disso, a memória afetiva da vivência no terreiro no ano posterior ao falecimento de Mãe Stella, no Olubajé¹¹ (homenagem dedicada aos orixás de origem jeje/nagô), também foi importante para a realização do presente empreendimento acadêmico.

Para continuarmos falando sobre a metodologia da presente pesquisa, se faz fundamental refletir sobre como podemos produzir uma ciência que não caia nas armadilhas do eurocentrismo e do academicismo, ou seja, que dialogue e entenda que inúmeros saberes fundamentais para compreensão do mundo atual estão sendo produzidos, neste exato momento, nas mais diversas partes do mundo, não só nos terreiros, como também nas ruas,

¹¹ Olubajé significa Banquete do Rei: festa em homenagem ao orixá Omolu/Obaluaiê.

nas batalhas de MC's, nos *slams* de poesia, nos quilombos urbanos, etc. Ahamos que o caminho para essa reflexão e busca de uma ciência não eurocêntrica passa justamente por uma tentativa inicial de compreensão de outros saberes, de entendimento de uma epistemologia em construção, de saída do lugar comum acadêmico pelo caminho da encruzilhada.

O imperialismo epistêmico, ou até o racismo epistêmico que gera o epistemicídio¹², tem que ser evitado e combatido, imediata e estruturalmente. É óbvio que a produção de um saber decolonial não vai, por si só, destruir a máquina imperialista e todo seu poder e opressão impregnado em nossa cultura e que até hoje controla o Estado brasileiro com mais ou menos força, mesmo em governos ditos de esquerda. Porém, é possível entender que o reconhecimento de outros saberes como válidos para a academia é fundamental como forma de abrir portas e caminhos para a compreensão da sociedade brasileira de maneira mais abrangente.

Ainda sobre o caminho metodológico desta pesquisa, partimos do ponto de que o (pseudo) distanciamento entre objeto e pesquisador não é a única fórmula válida de conhecimento. Ouvir quem já tem voz, mas que de alguma maneira foi silenciado pelo meio acadêmico, é tarefa dessa epistemologia da encruzilhada, buscando sempre romper barreiras impostas por um conhecimento produzido na Europa, que custava reconhecer o subalterno como alguém digno de atenção.

A ideia, portanto, é tentar driblar, de algum modo, a lógica judaico-cristã de entendimento do mundo. Nesse entendimento, a figura de Exu pode ser um guia para a construção de um saber baseado na alteridade, que só é porque nós somos, que divide o que aprendeu e que sobrevive às adversidades mais variadas.

No caso da pesquisa empírica qualitativa realizada para o desenvolvimento do presente estudo, o instrumento utilizado foi o do diálogo com o principal ator do Ilê Axé Opô Oxogunladê, tomando como parâmetro a relação com o episódio da passagem de Mãe Stella de Oxóssi e a relação de proximidade e ancestralidade do babalorixá do Ilê Axé Opô Oxogunladê com a ialorixá. É por isso que entrevistamos o babalorixá Ògún Tóòrikpe, Reginaldo Daniel Flores, que foi “feito” por Mãe Stella e tinha uma relação de toda a vida com a ialorixá. A escolha também se justifica pois Tóòrikpe participou *in loco* do axexê da

¹² Sobre epistemicídio na visão de Boaventura, Meneses nos revela que “Boaventura defende que, para combater o desperdício de experiência, não é suficiente propor outro tipo de ciência. Pelo contrário, é urgente construir uma nova postura epistemológica para recuperar as experiências e saberes relegados ou inclusive destruídos pela lógica colonial-capitalista, pelo que ele designa como epistemicídio.”. (BOAVENTURA, 2018, p. 27).

mãe de santo, o que nos proporcionou, graças à entrevista que fizemos, o conhecimento de vários detalhes fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.¹³

A esse respeito e para que a relação com o leitor e com a comunidade acadêmica seja transparente, é importante ressaltar que este pesquisador, neste caso, tem uma relação próxima como o “objeto”, visto que eu sou abiã (pré-iniciado) do Ilê Axé Opô Oxogunlandê desde meados de 2016, tendo participado de inúmeros eventos religiosos e tendo, desde o início, relação próxima e de muito afeto com o babalorixá entrevistado. Logo, a relação de confiança que considero ter estabelecido com o entrevistado antes da entrevista em si foi fruto de um processo de muita entrega ao egbé e às coisas do terreiro. Como abiã, fiz tudo que poderia fazer, além de ter sempre investido na relação interpessoal com nosso babalorixá, pela minha deferência e respeito que tenho por ele. Acredito que todas essas ações, além de terem fortalecido minha relação com meu ori e meu orixá, foram fundamentais para tornar possível a realização deste trabalho.¹⁴

Entretanto, também se faz necessário ressaltar que meu lugar de fala é de um homem branco que ainda inicia a vida em um terreiro de candomblé, o que, por outro lado, me faz um neófito em muitos sentidos e assuntos desta pesquisa. Por isso é importante ressaltar aqui que a entrevista realizada, portanto, serviu de ponto de apoio importante para a presente pesquisa. A relação de Mãe Stella com Ògún Tóòrikpe pode ser sentida por todo espaço do terreiro. A foto de Mãe Stella no barracão é um dos elementos que demonstram essa relação ancestral.

As mudanças do calendário litúrgico do Oxogunlandê no ano subsequente ao da passagem de Mãe Stella puderam ser percebidas por mim *in loco*, principalmente no Olubajé e que, quando da passagem de Mãe Stella, ao contrário dos outros anos, só teve a presença dos membros do terreiro e alguns pouquíssimos convidados. A entrevista, portanto, dá vida ao tema pesquisado e escuta quem mais conhece do assunto. A entrevista e a pesquisa bibliográfica, juntas, corroboram com a pesquisa no sentido de entender qual o alcance desse

¹³ Sobre a entrevista como momento privilegiado com os membros do terreiro pesquisado, Silva nos revela que, no “diálogo etnográfico que o antropólogo estabelece com os membros do terreiro, a entrevista é um momento privilegiado para a troca de informações e de percepções entre as pessoas que dela participam. Estabelecer uma relação de confiança, favorável à sua realização, é, muitas vezes, um processo complicado, exaustivo e que exige um conhecimento mínimo de certas etiquetas e códigos do grupo”. (SILVA, 2015, p. 41).

¹⁴ Até porque, sobre o conhecimento apresentado pelos adeptos de religiões afro-brasileiras, Silva (2015, p. 45) afirma que o “conhecimento é apresentado em forma de parábolas, de mitos, de casos aparentemente sem sentido imediato, em horas aparentemente inapropriadas, durante uma refeição, no intervalo de um ritual, enquanto se deparam na cozinha as aves sacrificadas ou se trituram as folhas para um banho. Um conhecimento que o ouvinte só lentamente vai juntando para construir sua compreensão da religião”.

direito ao projeto pós-vida pesquisado, ressaltando a importância do ritual fúnebre do *candomblé* (axexê) para a comunidade de terreiro.

Por sua vez, é inegável que o fato de o entrevistado também fazer parte do ambiente acadêmico ajudou e muito o trabalho deste pesquisador. O fato de Tóòrikpe ser uma das maiores figuras da história da Faculdade de Dança da Bahia fez com que ele, de certo modo, tentasse responder de acordo com o assunto pesquisado, com um nível de objetividade não comum no dia a dia do terreiro. Isso facilitou o trabalho de pesquisa, pois, “encontrar pessoas capazes de fazer a ‘tradução’ das categorias ‘nativas’ para as do antropólogo pode ser benéfico ao desenvolvimento do trabalho de campo”. (SILVA 2015, p. 48).

Além da entrevista realizada com o *babalaxé* do Oxogunladê, no sentido de investigar a relação ancestral com Mãe Stella, a pesquisa bibliográfica sobre o tema, principalmente em obras decoloniais, foi o outro foco dessa pesquisa. Para isso, foram escolhidas obras sobre morte, ritual fúnebre, povos originários e tradicionais, etc.

Uma preocupação ética para a realização deste trabalho é importante de ser ressaltada. Levando em conta que o ritual fúnebre é um tema cheio de mistérios e muito sensível, a ideia do trabalho é de refletir a respeito do direito ao projeto pós-vida, e não é, absolutamente, investigar detalhes ritualísticos do axexê de Mãe Stella. Na verdade, o objetivo principal desta pesquisa é captar os aspectos fundamentais da judicialização e da simbologia da ritualização fúnebre para a comunidade de terreiro, a partir da investigação do significado do evento para a comunidade de terreiro em geral, bem como para o terreiro especificamente analisado.

Para entender esse direito ao projeto pós-vida é fundamental refletir sobre a morte. Ela aqui será refletida a partir de um ponto de vista, qual seja, do ponto de vista da encruzilhada. A morte é um estado previsível e ao mesmo tempo não o é, pois todos sabemos que vamos morrer, mas não sabemos quando ou como. É presença e ausência. É dor e esperança. “Ainda nesse sentido, me cabe dizer que a função de Exu enquanto portador do axé é crucial para a compreensão dos conceitos de vida e morte na cultura iorubá e conseqüentemente nas culturas negras em diáspora”. (RUFINO, 2019, p. 268).

Para falar de morte é fundamental falar da vida, e nada mais vivo do que o axé e como Exu, a mais humana das divindades do panteão africano em razão de sua característica brincante e festiva, pode ser o seu portador. Exu nos diz sobre ordem e desordem, sobre o caos como possibilidade discursiva de conhecimento, sobre como ele pode ser um parâmetro ético de uma outra possibilidade de conhecimento e epistemologia. Neste sentido, é possível estabelecer um diálogo com o pensamento complexo de Edgar Morin, que nos mostra uma possibilidade de diálogo entre tipos de conhecimentos e epistemologias. Uma teoria do

conhecimento que se pretende diaspórica deve estar atenta aos estudos que foram produzidos e que podem servir de ponto de encontro com outras culturas, inclusive a europeia, desde que não seja aquela parte que exclui e subalterniza. Nos parece que Edgar Morin é um desses autores que podem servir de intersecção entre saberes, pois confronta o pensamento monista e entende a própria ciência como dialógica e complexa, sem receitas prontas. Além disso, a problematização do distanciamento regulamentar entre sujeito e objeto pregado pelos modernos foi feita também por autores europeus, tal qual encontramos na obra de Morin.¹⁵

A mitologia ligada a Exu, que estará presente principalmente no começo e no fim da dissertação, também pode nos ensinar, principalmente sobre a maneira com que devemos encarar os desafios que o século XXI apresenta aos subalternizados.¹⁶ Essa possibilidade de interpretação da figura de Exu empreendida por Rufino, que em verdade é baseada no corpo literário de Ifá, sistema que compreende mitos iorubás e principal base explicativa dessa cultura, pode servir de parâmetro para uma ética num mundo que é opulento, mas que ao mesmo tempo convive com a escassez e com a desigualdade.

Habilidade, artimanha e ginga, essa é a conduta de quem lida com a falta de estrutura, que também é vivenciada pelos cientistas do Brasil. Não esqueçamos que, em abril de 2019, o MEC bloqueou uma parte do orçamento das 63 Universidades e dos 38 institutos federais de ensino do Brasil. (TENENTE, L; FIGUEIREDO, 2019). Como lidar com isso e, ao mesmo tempo, continuar fazendo ciência e produzindo conhecimento? No neoliberalismo, que tem a austeridade como lema, construir um conhecimento que dialogue com vários atores, não só com a intelectualidade ligada à tradição, mas também com a intelectualidade das ruas e da música, tudo isso é questão de (sobre) vivência.

Na epistemologia da encruzilhada, que se pretende complexa e dialógica, deve haver resiliência, capacidade de adaptação aos mais variados cenários, capacidade de improvisação e abertura ao que é diferente. Objeto e sujeito em simbiose. Não à toa, uma das figuras mais

¹⁵ Como explica Barbosa, a respeito da obra de Morin (2018, p. 690): “A solução integradora para esse dilema é a abertura, tanto do sujeito quanto do objeto. Um sujeito “desprovido de resolubilidade nele mesmo” e um objeto, aberto simultaneamente sobre o sujeito e sobre o seu meio, o que constitui uma “brecha ontológica”, que conduz a um conhecimento “mais rico e menos seguro”, estabelecido como um sistema aberto capaz de ligar elementos que outrora pareciam contraditórios e irreconciliáveis.

¹⁶ Conforme Rufino (2019, p. 266) nos apresenta, de acordo com a sabedoria de Ifá: “o senhor do destino e da sabedoria seguiu os conselhos de seu amigo e, no dia marcado, cumpriu o combinado. Diferentes potências foram lançadas, os orixás correram para todos os lados, cada um buscando recolher o máximo de poderes que conseguia. Ogum, Okô, Xango, as Yabás, Obaluaiê... todos ali estavam jogando com a sua própria sorte, porém, Exu foi um dos mais persistentes e não hesitou em empurrar aqueles que estavam à sua frente. Com toda a sua habilidade, artimanha e ginga, Exu foi o que conseguiu apanhar grande parte dos poderes, entre eles o de ser o guardião do axé de Olorun. Assim, como guardião do axé, Exu passou a ser aquele que é respeitado e temido pelos seres humanos e demais orixás”.

discriminadas da religião de orixá no Brasil é Exu. O neopentecostalismo, por exemplo, utiliza-se da figura de Exu para acusar o candomblé de cultuar o diabo. Por que essa associação entre o diabo e Exu tornou-se tão comum no preconceito cotidiano sofrido pelo candomblé? Uma das explicações possíveis reside no fato de que Exu lida com a questão sexual sem tabus, tornando-a inclusive uma questão sagrada. A sacralização do sexo e o seu entendimento como algo sublime, portador de axé, se contrapõe ao entendimento do cristianismo de que o sexo é pecado e que não pode ser motivo de prazer, mas deve servir unicamente para a procriação. Tal fato pode ser simbolizado pelo costume de representar Exu através de um falo.

Outra explicação possível para a associação preconceituosa de Exu com o diabo feita recentemente por denominações neopentecostais, mas que já vem de antes, reside no fato de que a divindade iorubá tem um lado humano muito forte, relacionado com a festa e com a alegria. A música, a festa e a alegria são componentes indissociáveis de Exu, questões consideradas mundanas pelo cristianismo e que em certa medida se contrapõem a uma visão santificadora de divindades. A esta altura, é fundamental rememorar uma capacidade atribuída comumente a Exu, assim apresentada por Verger (1997, p. 8):

Laroyê!

Exu é o mais sutil e o mais astuto de todos os orixás.

Ele aproveita-se de suas qualidades para provocar mal-entendidos e discussões entre as pessoas ou para preparar-lhes armadilhas.

Ele pode fazer coisas extraordinárias como, por exemplo, carregar, numa peneira, o óleo que comprou no mercado, sem que este óleo se derrame desse estranho recipiente!

Exu pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje!

Nos importa aqui desenvolver outro importante ponto para esta epistemologia aqui levantada, no que diz respeito a este aspecto temporal relacionado à figura de Exu. A tão conhecida passagem em que Exu pode ter matado um pássaro ontem com uma pedra que jogou hoje nos remete a algumas reflexões que passaremos a expor.

O caráter do controle do tempo é tema fundamental da modernidade, mais precisamente do capitalismo pós-fordista. O tempo é capturado e vale dinheiro, ou seja, nós do ocidente temos uma tendência cultural forte de monetizar o tempo, sempre na perspectiva de sermos produtivos, ao ponto de pensarmos, inclusive, num ócio produtivo. É que, no capitalismo, até o tempo destinado a não fazer nada deve ser destinado a produzir algo.

Sobre a questão do tempo e espaço na modernidade, é interessante perceber que o “[...] espaço e o tempo parecem ter perdido toda diversidade qualitativa e toda variedade cultural, tornando-se uma estrutura única, contínua, moldada pela atividade ininterrupta das máquinas”. (LOWY; SAYRE, 2015, p. 60). Neste sentido, Exu é um contraponto à cultura ocidental, é um entre-lugar representado pela encruzilhada, que apesar de estar presente na nossa civilização, subverte a lógica da modernidade com a ginga, causando confusão, com o batuque sincopado do tambor, embaçando a paisagem com a fumaça do seu cachimbo. A figura de Exu, no aspecto temporal tão bem representado pela passagem da pedra e do pássaro, nos remete a um tempo em que o passado, o presente e o futuro se confundem. Todavia, essa confusão parece ser meticulosamente calculada, como se as coisas tivessem que ter um tempo necessário para acontecer e amadurecer, colocando em xeque, portanto, a cultura do imediatismo, a cultura do agora.

Além disso, o dinheiro como medida para o tempo não serve para Exu. O tempo de Exu é o tempo da alegria, o tempo não contado do terreiro, o tempo que não vemos passar quando estamos numa roda de samba. A subversão do tempo capitalista é outro grande trunfo de Exu, ao passo que significa um perigo eminente para a teologia da prosperidade resumida pela frase de que “Deus ajuda quem cedo madruga”. Exu madruga na rua, nas encruzilhadas, vendo o dia nascer numa roda de samba. Mais que isso, Exu nos coloca a possibilidade de consertar questões do passado com atitudes do presente. Esse aspecto de um possível acerto de contas a partir do que acontece agora é uma chave importante para pensarmos questões da diáspora negra relacionada à epistemologia da encruzilhada que defendemos aqui.

O racismo epistêmico ou epistemicídio pode ser representado pelo pássaro do Itã de Exu, e a epistemologia da encruzilhada como sendo essa pedra que tem a capacidade de ser lançada hoje para eliminar de uma vez por todas esse pássaro, desde ontem. O fato de o pássaro não ser eliminado a partir de hoje, mas já a partir de ontem, pode nos revelar esse caráter retroativo da temporalidade de Exu, como se ele pudesse não apenas cessar os traumas e as adversidades, mas conseguisse também os ressignificar, quase que com um apagamento da memória, pois, como diria Waly Salomão, “a memória é uma ilha de edição”.

O tempo, tal qual a morte, também é tema fundamental para as Ciências da Religião. É possível dizer, neste sentido, que estamos tratando de um tempo diferente quando falamos em religião, qual seja, um tempo sagrado. Mircea Eliade nos revela que

[...] a respeito do tempo sagrado pode se dizer que é sempre o mesmo, que é uma “sucessão de eternidades” (Hubert e Mauss). Seja qual for a complexidade de uma festa religiosa, trata se sempre de um acontecimento sagrado que teve lugar *ab*

origine e que é, ritualmente, tornado presente. Os participantes da festa tornam-se os contemporâneos do acontecimento mítico. (ELIADE, 1992, p. 47).

De qualquer forma, é importante ressaltar que quando tratamos de religiões de presença africana, a fronteira entre sagrado e profano deve ser refletida e referenciada como diferente da fronteira entre profano e sagrado encontrada comumente nas religiões cristãs.

O sagrado não se reduz a uma “religião”, uma organização que passa por um clero, ritos, coações e sanções. De que sagrado então se trata? Daquele que não está a “serviço do intervencionismo da religião do chicote”, que não se assenta no “sacrifício” como um “valor” per si, reificado como uma mercadoria. Mas como o que pode unir almas. O sagrado é o que une as almas, defende Julia Kristeva, é quando Eros e Tânatos, Exu e Pombagira se fundem, é quando sagrado e profano se tocam sem pecado e se transmudam em ternura, equilíbrio e amor. Amor pela diferença, na diferença. (FERNANDES, 2017, p. 62).

A relação de Exu com a morte é significativa também para assentar a epistemologia da encruzilhada como sendo importante para o estudo do axexê. Devemos lembrar, por exemplo, das estratégias de Exu para driblar a morte.

[...] a principal estratégia de Exu para enganar Icu (a morte) é fazê-la comer a comida de quem deseja matar, impedindo-a assim de levar a adiante seu intento. Vários outros mitos abordam este aspecto [...] Da mesma forma, quando um homem estava sendo perseguido pelos espíritos da Morte, da Doença e da Perda, Exu foi socorrê-lo colocando farinha de mandioca na boca destes espíritos, travando suas mandíbulas e causando-lhes a morte ou a doença. (SILVA, 2019, p. 128).

Já percebemos nessa estratégia de Exu a relação intrínseca entre a sacralização de animais e a vida, ou melhor dizendo, a sacralização como essa maneira de ludibriar a morte, sendo Exu o primeiro que come e parte fundamental nesse tipo de jogo. Nesse sentido, autores ressaltam também a importante relação entre Exu e a sacralização de animais no axexê.

Em geral os cauris indicam a origem do mal, designando ou as faltas cometidas pelo doente, ou a ação maligna de um inimigo. Trata-se de sacrificar determinado animal a certo Orixá, depositar no peji determinados tecidos ou alimentos. O sacrifício é função do sofrimento do Ipori. É a ‘minha cabeça imperecível colocada no céu que sofre por minha falta (ou pelo ato de um inimigo), cometida na terra’. O sacrifício é oferecido a Exu, Orixá mensageiro que liga entre si todas as diversas posições da rede referencial nagô, isto é, os diferentes Orixás. (ZIEGLER, 1977, p. 66).

Na epistemologia da encruzilhada, nem a morte nem a sacralização de animais podem ser tratados como tabu. A relação entre sacralização de animais e vida, ou entre sacralização de animais e morte, está presente desde os primórdios da nossa civilização, sendo a sacralização tratada como assunto interdito principalmente a partir da modernidade. A pergunta que surge novamente é: a quem interessa a criminalização da sacralização de animais? A proteção dos animais acaba tendo um viés seletivo e preconceituoso no Brasil, na medida em que o abate animal é permitido e incentivado, sendo o Brasil o país com o maior

rebanho bovino no mundo, maior inclusive que o da Índia, onde o animal é considerado sagrado.

Mesmo com essa carnificina animal praticada no Brasil para fins meramente comerciais e alimentícios, a sacralização de animais nas religiões de presença africana teve que ir o Supremo Tribunal Federal para garantir o seu direito, que se insere no escopo mais amplo da liberdade religiosa e de culto. Neste episódio, destaca-se a histórica sustentação oral do Dr. Hédio Silva Júnior que, a favor da sacralização, começou sua fala chamando atenção para o fato de que todos os que estavam contra a sacralização em plenário utilizavam sapatos de couro animal, o que dá o tom da hipocrisia relacionada ao debate sobre a sacralização animal no Brasil.

A questão da rejeição da sacralização de animais na modernidade foi, portanto, baseada justamente no esgarçamento da fronteira da diferença entre a violência purificadora e a violência banal e impura. Segundo Girard (1998), é aí que residiria a tragédia moderna, justamente onde se encontra a crise sacrificial.

Nestes termos, analisamos a cultura nagô sob a ótica da epistemologia da encruzilhada, uma epistemologia que é entre-mundos, fenda aberta na modernidade. Esse portal aberto, em plena pós-modernidade, nos permite analisar questões como a morte e a sacralização de animais de maneira diversa, sem tabus. Analisar a sacralização de animais na perspectiva da epistemologia da encruzilhada é entender um movimento que não banaliza a morte de animais, mas que, ao contrário, torna-a sagrada. Sem falar da função social da sacralização de animais no candomblé, responsável pela segurança alimentar de inúmeros adeptos. A sacralização de animais não humanos consistiria, portanto, “numa sobrecarga vital para compensar a perda de substância vital sofrida pelo Ipori”. (ZIEGLER, 1977, p. 67).

A pergunta que fica é: qual a razão da crise sacrificial da modernidade? A busca pela igualdade a qualquer custo, que tem como consequência um movimento de homogeneização das culturas. A laicização da sociedade também é fato determinante nessa crise, o que gera uma supressão de ritos, criação de novos ritos laicos, entre outras mudanças. Seguindo essa mudança, a banalização da morte animal desemboca nas atuais mortes em frigoríficos e abatedouros espalhados pelas esquinas das cidades, expondo, aí sim, animais a situações degradantes e de maus-tratos, em nome única e exclusivamente do lucro e do que se chama “economia”, sem contar a degradação do meio ambiente causada por parte da agropecuária no Brasil.

Portanto, tanto na religião primitiva quanto na tragédia grega, a ordem, a paz e a fecundidade se sustentam no pilar de uma diferença primordial, qual seja, da diferença

cultural. Já na modernidade a aspiração é pela igualdade a qualquer custo, não só pela igualdade econômica ou de condições de vida, mas pela igualdade da forma de vida, a igualdade cultural. Neste sentido, a tomada de posição antidiferencial pode por vezes falsear a perspectiva etnológica. (GIRARD, 1998).

Para compreensão da epistemologia da encruzilhada que tratamos aqui, necessário se faz entender Exu como princípio que sintetiza a existência de todos elementos tratados na perspectiva nagô. Sobre Exu como princípio, Juana Elbein (DOS SANTOS, 1977, p. 131) afirmou que ele é “um princípio e, como o àse que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria”.

Exu, portanto, é a síntese da vida. Trazendo essa concepção para o campo do conhecimento, pode-se dizer que necessário se faz reconhecer o conhecimento como aquele que verdadeiramente porta vida. Ao contrário do conhecimento monista epistemicida, que apaga o que não considera conhecimento por não se encaixar na sua forma dogmática e positivista de entender a vida, a epistemologia da encruza, ao revés, entende que tudo que é verdadeiramente vivo porta conhecimento. A cultura viva e a brasilidade não acadêmica das escolas de samba e dos terreiros são verdadeiros marcos civilizatórios e bases do conhecimento por estas bandas. Sobre o caráter entre-mundos, dialético, mas não contraditório, de Exu, Juana Elbein afirma:

Èsù se identifica completamente com seu papel de filho. Como tal representa o passado, o presente e o futuro sem nenhuma contradição. Ele é o processo da vida de cada ser. É o Ancião, o Adulto, o Adolescente, e a Criança. É o primeiro nascido e o último a nascer. Representando o crescimento, simboliza também mudança; é o elemento dinâmico e dialético do sistema. Sendo o elemento procriado, condensa em seu eu mítico a natureza de cada objeto e de cada ser. Resume as morfologias dos ancestrais masculinos e femininos, pertencendo indistintamente a um grupo e outro grupo. (DOS SANTOS, 1977, p. 165).

A epistemologia da encruzilhada, portanto, como uma crítica subjacente à modernidade, pode guardar relação com o movimento do romantismo, no sentido de que guarda posição antagônica com a ausência de ritualização, com a pressa desmedida, com a alienação do mundo. Enquanto a epistemologia da encruzilhada trabalha para o re-encantamento do mundo, a modernidade insiste num desencantamento sem fim, tudo.

Feita essa breve introdução a respeito da justificativa, metodologia, objeto e demais elementos desta pesquisa, passamos agora à pesquisa em si, com a exposição das evidências encontradas e com objetivo de tentar responder ao problema central, qual seja, sabermos qual

a importância do direito ao projeto pós-vida para as comunidades de terreiro e se este direito está garantido no ordenamento jurídico brasileiro.

CAPÍTULO 2 – A MORTE COMO RENASCIMENTO NO RITUAL DO AXEXÊ

2.1 Morte e religião

Além de confortar o coração de quem está prestes a ir e de quem vai ficar, parece que as religiões, sobretudo as cristãs, também podem utilizar a enfermidade e a morte como momentos importantes para manter e arregimentar novos fiéis. Sobre doença e conversão, Pereira afirma que:

A “enfermidade se torna caminho de conversão” (idem, § 1502), e, à vista disso, é um meio de arregimentar os fiéis, enfermos ou não, mantendo-os, assim, sob seu domínio. Visto por este prisma, o sacramento da unção dos enfermos parece fazer apologia do sofrimento, mas sua função, na verdade, é outra; é aliviar a dor e, para isso, recorre aos rituais, cuja incumbência é exorcizar o infortúnio. (PEREIRA, 2012, p. 02).

A análise da relação entre morte, pecado, redenção, perdão e mercantilização pode ser importante para revelar a importância da ritualização fúnebre para o ideário religioso do Brasil. No âmbito desta pesquisa, a importância se localiza na possibilidade de estabelecer uma perspectiva comparada entre a ritualização fúnebre de presença africana no Brasil com as ritualizações fúnebres cristãs brasileiras. Neste sentido, se, por um lado, a religião cristã oferece a salvação para quem está no leito de morte, como meio de garantir a vida eterna e o ingresso no paraíso, tudo isso através do perdão aos pecados, tal "serviço" tem um "preço". Uma parte desse preço significa justamente aceitar Jesus Cristo como o salvador. Em outras palavras, seria preciso se converter ao cristianismo ao menos no leito de morte, como um dos últimos atos em vida.

Tal ideia é importante no âmbito deste trabalho também porque pretendemos discutir a necessidade de preservação da garantia do projeto pós-vida. A realização de um funeral cristão ou de uma missa de sétimo dia para quem morreu tendo vivido numa comunidade tradicional ou num terreiro pode parecer inofensiva à primeira vista, mas também pode significar a quebra de uma vivência para comunidades como os povos tradicionais ou originários, se traduzindo como uma violência simbólica que pode afetar toda comunidade.

Sobre a relação entre dialogismo, sincretismo e a diáspora negra nas Américas, Martins (2021, p. 75) promove importante reflexão:

Assim como o jazzista, metonímia das culturas negras nas Américas, retece os ritmos milenares, transcribando-os dialeticamente numa relação dinâmica e prospectiva, essa cultura, em seus variados modos de asserção, funda-se

dialogicamente, em relação aos arquivos das tradições africanas, europeias e indígenas, nos jogos de linguagem, intertextuais e interculturais, que performa. Esse dialogismo tem sido designado, geralmente, por *sincretismo*, termo que traduz com frequência certa fusão de códigos distintos, em manifestações religiosas e/ou seculares, reduzindo, a meu ver, as possibilidades de apreensão de outros processos constitutivos derivados de cruzamentos simbólicos.

Não se busca aqui criminalizar ou generalizar o sincretismo religioso como algo ruim, mas sim chamar atenção para o fato de que os povos tradicionais e originários devem ter o direito de preservação de sua cultura, inclusive de manutenção de seus ritos, durante e depois da vida. O sincretismo religioso brasileiro é assunto complexo, mas devemos perceber e analisar de maneira profunda o movimento de africanização do candomblé brasileiro, iniciado principalmente a partir dos anos 80 no Brasil, tendo Mãe Stella como uma de suas lideranças e signatárias.

Sobre o movimento político de questionamento e reflexão a respeito do sincretismo, do qual Mãe Stella foi importante liderança, Melo escreveu:

No ano de 1983, foi lançado um manifesto, assinado, entre outros, pelas mães-de-santo de quatro das casas de candomblé mais tradicionais da Bahia: Mãe Stella do Oxóssi, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá; Mãe Menininha do Gantois, Ialorixá do Axé Ilê Iyá Omin Iyamassé, o Terreiro do Gantois; Mãe Olga do Alaketo, Ialorixá do Ilê Maroia Lage, o Terreiro do Alaketo; Mãe Tetê de Iansã, Ialorixá do Ilê Iyá Nasso Oká, a Casa Branca do Engenho Velho. A Carta Signatária, como ficou conhecido o manifesto, preconizava a dessincretização da religião dos orixás com as demais religiões, sobretudo, com o catolicismo. O argumento utilizado era o de que a religião dos orixás prescindia do catolicismo para sobreviver; deveriam-se desvincular os orixás dos santos católicos". (MELO, 2008, p. 164).

A importância de Mãe Stella para o movimento de africanização do candomblé e consequente tentativa de separação do cristianismo é notória¹⁷, e esse movimento é evidência chave para essa pesquisa, no sentido do entendimento de que os povos tradicionais e originários, mesmo que em movimentos dialéticos e complexos como o do sincretismo ainda hoje existente na nossa sociedade, buscam caminhos para a auto-afirmação, para a autonomia de suas crenças e preservação de suas culturas. É aí que percebemos a importância dos rituais tradicionais, inclusive o ritual fúnebre. Ou seja, o projeto cultural e de vivência dos povos tradicionais e originários vai para além da vida, e o sincretismo estratégico não é mais tão necessário quanto era antes, ou pelo menos deve ser discutido e analisado de maneira crítica.¹⁸

¹⁷ Sobre a fala internacional de Mãe Stella na III Conferência Mundial em Nova Iorque, Neto descreveu: "Em 1986, em Nova York, Mãe Stella fala sobre a necessidade de o candomblé sair debaixo das asas da Igreja, buscando a superação do sincretismo religioso. Ela reconhecia o papel dele na sociedade escravista, mas defendia que não era mais necessário isto naquele momento. Sua fala durante a III Conferência Mundial de repercutiu no mundo todo, sendo um marco na história do candomblé brasileiro". (NETO, 2020, p. 98).

¹⁸ Sobre o viés estratégico do sincretismo religioso no Brasil, Nascimento escreveu: "E nesse sentido, isso que chamamos de "sincretismo religioso" – ao nos referirmos à ligação entre uma divindade africana e um santo da igreja católica – é menos religioso que estratégico, embora tenha efeitos religiosos nas práticas tradicionais de

Portanto, é preciso jogar luz no fato de que no Brasil idealmente laico e predominantemente cristão, tende a prevalecer o roteiro unção, morte, velório, enterro e missa de sétimo, num ambiente geralmente de tristeza e penúria.

Falar das exéquias é entrar ainda mais no âmbito dos ritos fúnebres, nas ritualizações por ocasião da morte que expressam ação social desencadeada pelo defunto, e nos procedimentos para lidar com a morte. É importante tratá-lo porque eles, os ritos fúnebres, assinalam os mais comoventes costumes da tradição católica, configurados nos diversos tipos de comportamento entre os vivos, ditados pelo episódio da morte. (PEREIRA, 2012, p. 07).

O velório católico, esse lugar em que é possível “reconhecer a existência de uma estrutura social da comunidade católica” (PEREIRA, 2012, p. 08), por sua vez, muito comum no Brasil, é quase generalizado, englobando praticantes e não praticantes, seguindo um roteiro semelhante nas mais distintas regiões do país.¹⁹ Em resumo, a ritualização fúnebre católica, mesmo que perdendo espaço, em determinado sentido, é generalizada e habita o ideário da lida com a morte no cotidiano brasileiro. Essa generalização simbólica e prática dos rituais católicos no cotidiano brasileiro, longe de ser inofensiva, demonstra de certo modo o processo continuado de catequização de toda uma população vulnerabilizada, uma espécie de religião oficial não institucionalizada, ou melhor, um determinado sentido de acumulação primitiva do capital simbólico e religioso perpetrada continuamente.²⁰

Na teoria, o Brasil é laico, e qualquer um pode escolher sua própria religião livremente. Porém, na verdade, existem religiões beneficiadas pelo suporte estatal, enquanto outras são perseguidas cotidianamente e tem seu funcionamento embaraçado e obstaculizado

matrizes africanas no Brasil. Tal prática sincrética foi muito mais produto de uma tática de sobrevivência dos sistemas de crenças africanos que um estabelecimento de um elo espiritual entre um santo cristão e uma divindade africana". (NASCIMENTO, 2017, p. 27).

¹⁹ A respeito do roteiro do velório, que se repete de uma forma geral em várias regiões do nosso país, Alves descreve: "Os que vão chegando ao local dirigem-se aos familiares, abraçam, pegam suas mãos, e proferem as seguintes frases: 'meus pêsames' ou 'meus sentimentos'. Alguns vão conversando, tentando confortar os outros. Às vezes escuta-se. 'Deus só leva as pessoas boas e estava precisando dele (a) no céu'". (ALVES, 2016, p. 76).

²⁰ Não se pretende, aqui, desenvolver essa ideia de acumulação do capital simbólico, mas é interessante notar que, ao desenvolver a acumulação primitiva do capital, Marx escolheu justamente fazer uma analogia com o pecado original, mostrando uma relação com a narrativa religiosa, nem que seja tratando-a ironicamente para demonstrar seu ponto de vista como nessa passagem: "Essa acumulação primitiva desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original da teologia. Adão mordeu a maçã e, com isso, o pecado se abateu sobre o gênero humano. Sua origem nos é explicada como uma anedota do passado. Numa época muito remota havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais. De fato, a lenda do pecado original teológico nos conta como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor de seu rosto; mas é a história do pecado original econômico que nos revela como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso". (MARX, 2017, p. 785).

pelo próprio Estado, principalmente pela polícia, braço estatal que reproduz de maneira cotidiana e ao mesmo tempo é vítima do racismo estrutural brasileiro.

O conceito de racismo estrutural foi desenvolvido de maneira contundente por Silvio Almeida, teórico do direito e da situação racial do Brasil, nos seguintes termos:

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo "normal" com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre "pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição". Nesse caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas. (ALMEIDA, 2019, p. 33).

Além do racismo estrutural, que se manifesta no racismo religioso, outras razões podem influenciar a escolha "informal" do Estado capitalista brasileiro pelas religiões cristãs, dentre elas o fato de que, se por um lado o capitalismo se desenvolveu auxiliado pelo cristianismo, por outro as religiões que não seguem a cartilha do capital podem ser interpretadas como uma ameaça ao sistema neoliberal. Sobre a relação imbricada e parasitária entre cristianismo e capitalismo, Tada escreve:

A partir do momento que se entende que o capitalismo se desenvolveu como parasita do cristianismo, deve-se questionar quais as consequências de tal fato para ambos os lados. Por ter se sustentado nas bases do cristianismo e, retirado do mesmo, sua força e seu sustento, o capitalismo encheu-se de conteúdo religioso. Por outro lado, o cristianismo deu ao capitalismo aquilo que lhe era vital, enfraquecendo-se nessa dinâmica. (TADA, 2013, p. 220).

Por tudo isso, é importante lembrar que o início do processo de "conversão" do Brasil ao cristianismo não foi ameno ou indolor. O sentido da colonização foi auxiliado pela catequização, e as marcas da cruz feitas a ferro e fogo no passado²¹ perduram simbolicamente até hoje em nossa sociedade, seja na perseguição estatal aos terreiros ou na demonização dos símbolos do povo de santo brasileiro por parte do neopentecostalismo em ascensão, sendo talvez a divindade mais estigmatizada justamente aquela que carrega um sentido epistemológico muito forte e potente, qual seja, Exu.

O panteão afro-brasileiro é especialmente alvo deste ataque, sobretudo a linha e categoria de Exu, que foi associada inicialmente ao diabo cristão e posteriormente aceita nessa condição por uma boa parcela do povo-de-santo, principalmente o da umbanda. No interior das igrejas neopentecostais são frequentes as sessões de

²¹ Sobre o terror do processo de catequização colonial, Jeha descreve: "O batismo cristão promovido por padres, fosse nos barracões onde os indivíduos esperavam para serem batizados e/ou embarcados, fosse nos navios, quando neles havia sacerdotes, também gerava marcas. Em Angola, uma ou duas cruzes seriam marcadas na região do peitoral de parte dos batizados. Há muitos escravizados da África central marcados com cruzes. ". (JEHA, 2019, p. 136).

exorcismo (ou "descarrego", conforme denominação da Igreja Universal do Reino de Deus - Iurd) dessas entidades, que são chamadas a incorporar para em seguida serem desqualificadas e expulsas como formas de libertação espiritual do fiel". (SILVA, 2015, p. 11)

Nestes termos, é importante destacar que a ritualização da morte não foge a essa regra. Por um lado, se tornou mais um produto a ser vendido e comprado²² e, por outro, se tornou alvo da violência simbólica de um sistema que insiste em esmagar quem ousa subverter a sua lógica. E quem ousa subverter essa lógica? Como vimos na primeira parte desta pesquisa, a cultura iorubá, por exemplo, bastante marcante no candomblé nagô brasileiro, escapa da lógica cristã ao não separar o material do transcendental e ao tratar a morte de maneira distinta, sem necessidade de salvação ou perdão de pecados.

Sobre a importância do mundo metafísico para os iorubás, Oyèwùmí escreveu:

Mais fundamentalmente, a distinção entre os povos iorubás e o Ocidente, simbolizada pelo foco em diferentes sentidos na apreensão da realidade, envolve mais do que a percepção – para os povos iorubás e, na verdade, para muitas outras sociedades africanas, trata-se de ‘uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo, no qual todas as coisas estão ligadas’. Refere-se aos muitos mundos que os seres humanos habitam; não privilegia o mundo físico sobre o metafísico. (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 44).

Também não se pode desconsiderar a face nefasta da desigualdade econômica e social brasileira, que acaba também por atingir as ritualizações cotidianas, inclusive os rituais fúnebres, visto que, enquanto alguns são enterrados e velados com pompa e circunstância, outros são relegados a valas rasas comuns.²³ Portanto, se é verdade que a vida pós moderna contemporânea acaba por dessacralizar os acontecimentos e promover a desritualização da vida, partimos aqui da premissa de que, pelo menos para algumas culturas que convivem com esse ambiente (pós) moderno, a ritualização da morte é fundamental para a sua (sobre)vivência, seja no contexto de análise para trabalhos acadêmicos como este, seja no cotidiano real dessas pessoas.²⁴

²² Sobre a mercantilização da morte no capitalismo urbano, Santos escreveu: "Assim, o que entendemos como mercado funerário apresenta-se como algo relativamente novo, característico de sociedades capitalistas, urbanas, cujos indivíduos são orientados por práticas cotidianas mercadologizadas". (SANTOS, 2019, p. 27).

²³ Sobre o direito fundamental ao sepultamento digno, Correia informa: "O direito fundamental a ser sepultado de forma digna visa à proteção da honra do morto após a sua morte, ficando demonstrado que nem sempre é respeitado, tanto em relação à segregação espacial a que está eternamente condenado, dada sua classe social, quanto no que diz respeito à preservação de sua memória para a posteridade". (CORREIA, 2016, p. 443).

²⁴ Sobre a dessacralização da morte nos tempos atuais, Pinho reflete: "A dessacralização da morte está intimamente associada com a privatização da morte e do luto; não estamos mais habituados a conviver com os agonizantes ou a assistir mortes no leito, nem a acompanhar velórios, enterros ou prestar visitas aos familiares do morto. Se no passado havia a exigência social dos ritos fúnebres, atualmente os cerimoniais, se ocorrem, são privativos, econômicos, discretos, entregues aos eficientes agentes das casas funerárias". (PINHO, 2015, p. 18).

Vale mencionar que o ritual fúnebre teria basicamente duas funções, quais sejam: dar um bom destino ao morto, seja ele material ou espiritual, e cuidar e apaziguar a dor de quem fica. Portanto, pode-se dizer que "a função terapêutica dos ritos fúnebres abrange duas dimensões que se recobrem de modo indissociável: uma que diz respeito mais ao cuidado do morto; e outra que se destina mais ao cuidado dos vivos". (PINHO, 2015, p. 111).

Daí tira-se que, além da função marcante de dar uma boa destinação ao "espírito" de quem morre, levando-se em conta o entendimento de determinadas crenças e culturas como as que analisamos aqui, também é fato que a ritualização fúnebre trata de cuidar de quem fica, apaziguar a dor das perdas e permitir a continuação saudável da vida de quem fica, mesmo que com a dor da perda de uma pessoa querida ou importante para a comunidade.

A relação entre morte e religião no Brasil perpassa, portanto, por dois aspectos fundamentais: a hegemonia cristã nas ritualizações, incluindo a ritualização fúnebre; e a perseguição e o embaraço das crenças tidas como minoritárias, principalmente as de presença africana.

Logo, o embaraço das tradições e ritualísticas dos povos de santo no Brasil acaba tendo um conteúdo mais gravoso do que uma "simples" ofensa à liberdade religiosa e de crença. Isso porque, com a difícil separação, nestes casos, entre crença e cultura, entre credo e vivência, o embaraço da ritualística tradicional ganha contornos de afronta à própria existência.

Se aprendemos que não se separa um indígena de sua terra, pois isso significaria tirar a sua vida, o mesmo pode valer para a separação de uma pessoa de axé de seus ritos, visto que tal ritualística é fundamental para a própria constituição desse sujeito. Não se trata apenas de liberdade religiosa e de crença, mas do próprio direito de existir: uma espécie de condição existencial. Nesse sentido, é importante retomar a ideia de ancestralidade e de tempo espiralar, justamente para explicar a lida *sui generis* dos nagô com a morte, como evidência da importância da ritualização da morte para sua cultura:

São agora, todos, nossos antepassados, mas também nosso presente. Nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta, nunca o mesmo, mas o semelhante. Em nós ressoam seus ensinamentos, os cantos e falas que nos deram, os timbres de suas vozes, suas histórias e reminiscências, sua presença e nunca seu abandono ou esquecimento. (MARTINS, 2021, p. 664).

A ideia de tempo espiralar é o caminho de compreensão da continuidade pós-vida para a cultura nagô. Para tal, para que não haja nem o abandono nem o aniquilamento da existência com o evento morte, se faz necessário cumprir com toda ritualística referente à passagem de

uma existência à outra. A quebra do vínculo com o terreno para que se inicie a existência nesse outro plano e para que haja a continuidade dessa proteção ancestral é condição fundamental para este modo de vivência, para a concretização desse projeto pós-vida.

Fala-se aqui da importância do ritual fúnebre, no compasso sincopado do tambor²⁵, onde a noção do tempo linear se esvai, transformando-se em tempo espiralar, onde passado, presente e futuro se (re)encontram, em forma de dança-memória onde a finitude do corpo físico não significa aniquilamento. Ao revés, se configura como recomeço de uma continuidade perene, fincada na oralidade e nas lições deixadas a partir desse conceito de antepassado, de ancestral.

Esse conceito de antepassado e de ancestral²⁶ em simbiose com a natureza é fundamental para entendermos a importância da ritualização fúnebre para os povos originários tradicionais, principalmente para as culturas banto, jeje e nagô. É neste sentido que nos afirma Martins:

Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. Por isso se ressaltam em importância os rituais fúnebres no universo afrodescendente. Roach, por exemplo, reserva particular atenção aos funerais dos negros em Nova Orleans. No Brasil, seja no âmbito das religiões de matriz Jeje e Nagô, seja nas de matriz Banto, como os reinados, o rito fúnebre é emblemático como retração e expansão da força motriz e como ambiente de exercício da ancestralidade. (MARTINS, 2021, p. 65).

A relação entre religião e morte, portanto, principalmente no candomblé de origem nagô no Brasil, é imbricada e aponta para um sentido de coletivização²⁷ do evento morte. Se, por um lado, no sentido individual e familiar comumente conhecido, a morte pode significar perda de um ente e sofrimento de quem fica, o ato de ancestralização de uma pessoa que morre, a partir de uma ritualização fúnebre coletiva que envolve toda uma comunidade, pode ressignificar o evento trazendo uma memória coletiva e sensações de proteção e conforto a partir de uma perspectiva de transgressão do tempo linear através de uma visão espiralar do

²⁵ A respeito da noção de tempo tambor, Martins reflete: "No movimento, nosso tempo-tambor gira para trás e simultaneamente para frente, na cadência de espirais que enovelam e fecundam o presente. Volver o olhar para o antes é virá-lo também para o depois, matizando os agoras. Assim cantamos, assim saravamos, assim dançamos e batucamos". (MARTINS, 2021, p. 667).

²⁶ A respeito da concepção ancestral africana, Martins reflete: "Canal de força vital, a ontologia na concepção ancestral africana inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementaridade necessária, em contínuo processo de transformação e devir". (MARTINS, 2021, p. 65).

²⁷ A respeito da ideia de morte no plano coletivo, Martins reflete: "Se, no plano familiar, a morte significa a perda do indivíduo, no plano coletivo ela traduz o seu enriquecimento. Assim, a importância dos ritos funerários, que atuam como forças de restauração do equilíbrio momentaneamente sofrido e rompido, um modo de domínio sobre a morte, as lacunas e os vazios, equilíbrio este restituído pelas performances dos cerimoniais fúnebres, que, "se em parte podem ser considerados como ritos de passagem, de outra se constituem em ritos de permanência, pois deles nascem os ancestrais". (MARTINS, 2021, p. 65).

tempo, onde as ideias de passado, presente e futuro não dão mais conta da cosmopercepção africana do complexo e instigante conceito de ancestralidade.

2.2 Da morte como renascimento na cultura nagô: a cerimônia do axexê

Cada cultura costuma tratar a morte de uma maneira distinta. Apesar da aculturação pela qual a cultura nagô foi submetida no Brasil, seus principais aspectos se preservaram, dentre eles uma maneira de encarar e tratar da morte. Sobre os nagô, Juana Elbein (DOS SANTOS, 1977, p. 29):

Todos esses diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de Yoru baland, são conhecidos no Brasil sob nome genérico de Nàgô, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos onde eles se originaram. Os Kétu, Sabe, Òyó, Ègbá, Ègbado, Ijesa, Ijebu importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião.

Assim, analisar a maneira com que a cultura nagô lida com a morte é fundamental para a presente pesquisa, tanto para a análise dos argumentos que permitiram o traslado do corpo de Mãe Stella para Salvador, quanto para a análise dos efeitos de seu axexê no calendário litúrgico do Oxogunladê, e, conseqüentemente, para estabelecermos a importância do projeto pós-vida para todo povo de terreiro.

Para fins dessa pesquisa, entendemos a cultura nagô de maneira ampla, como aquela originada pela ancestralidade dos diversos grupos que foram trazidos provenientes da Nigéria e que aportaram no Brasil trazendo sua cultura, resistindo até os dias de hoje como um dos principais pilares da cultura afro-diaspórica forjada no Brasil.

Considera-se, portanto, os terreiros aqui pesquisados e utilizados como parâmetro de pesquisa (Ilê Axé Opô Afonjá e Ilê Axé Opô Oxogunladê) como integrantes privilegiados desta cultura que, no Brasil, pelo menos na perspectiva acadêmica, costumamos chamar genericamente de origem ketu-jejê-nagô, exemplificando de maneira ampla as chamadas nações do candomblé.

Um primeiro ponto interessante deste modo peculiar de tratar a morte, principalmente se compararmos à maneira com que parte da cultura judaico-cristã a encara no espectro dos cristianismos brasileiros, está no fato da inexistência da dualidade céu e inferno, ao passo que

isso significa também a inexistência da ideia de pecado no candomblé.²⁸ Distintamente, há uma existência espelhada e em sincronia de dois mundos (orun e aiê), que nos revela a importância do ritual fúnebre, que contribui para cortar os laços do iniciado recém falecido com a existência terrena que sua vida firmou através dos ritos em que participou.

O axexê, portanto, ganha contorno fundamental na medida em que tem a função de romper o laço, numa espécie de libertação com relação à existência material. Posterior a esse desligamento, cumpre-se etapa fundamental para que o *egun*, agora como protetor ancestral, possa proteger quem fica no *aiyê*. Portanto, a morte é renascimento na cultura nagô. Principalmente para as grandes figuras que tiveram papel de destaque nos terreiros, a morte significa a possibilidade de renascimento, inclusive com a capacidade de que, agora como *egungun*, possa ter uma função espiritual importante de proteção do *egbé*.

As divindades mais relacionadas com o tema da morte na cultura iorubá no Brasil são Oyá, Iku, Omulu e Nanã. Vários são os itãs relacionando Oyá à morte, dentre eles o que consta na seguinte história, contada por Mãe Stella de Oxóssi:

Ao fim da sétima noite, Ôya acompanhada pelos Ôdç, foi depositar as ferramentas de caça de Odùlèkè nas profundas matas, ao pé de uma árvore sagrada. O pássaro *agbè*, de penas azuis e brilhantes, deixou o galho da árvore, voando para o firmamento. Ôlôrum, emocionado, concedeu a Ôya o poder de transportar os recém-nascidos numa outra vida, os espíritos, do *Àiyé* para o *Õrun*, transformando o Olú Ôdç em *Oríyá* e Ôya na mãe dos espaços sagrados. Ela retornou a *Irá*, sentando-se no trono que lhe era de direito. Estava criada a cerimônia do *Àjèjé*, “a vigília do caçador”. (SANTOS, 2010, p. 106).

Quanto a Omulu²⁹, especificamente, trata-se de uma divindade do panteão africano muito cultuada no Brasil e que guarda relação intrínseca com o tema da morte. Nanã e Omulu, ambos da mesma família de orixás, se relacionam de maneira importante com o tema da morte, no sentido da preparação e da facilitação do caminho de quem morre, sendo orixás que participam ativamente da cerimônia do axexê. Não podemos negligenciar a relação de Nanã com a morte na cosmologia iorubá. Correa (2008, p. 175) nos explica, ao estudar e experienciar as festividades da Irmandade da Boa Morte:

²⁸ Prandi resumiu a ideia de orun e aiê para os iorubás: “Para os iorubás, existe um mundo em que vivem os homens em contato com a natureza, o nosso mundo dos vivos, que eles chamam de aiê, e um mundo sobrenatural, onde estão os orixás, outras divindades e espíritos, e para onde vão os que morrem, mundo que eles chamam de orun. Quando alguém morre no aiê, seu espírito, ou uma parte dele, vai para o orun, de onde pode retornar ao aiê nascendo de novo. Todos os homens, mulheres e crianças vão para um mesmo lugar, não existindo a idéia de punição ou prêmio após a morte e, por conseguinte, inexistindo as noções de céu, inferno e purgatório nos moldes da tradição ocidental-cristã. Não há julgamento após a morte e os espíritos retornam à vida no aiê tão logo possam, pois o ideal é o mundo dos vivos, o bom é viver”. (PRANDI, 2000, p. 1).

²⁹ Junior (2021, p. 23) nos explica, ao estudar Omulu: “Não diferente no Candomblé, Omulu também é reconhecido como aquele que conhece os segredos da morte e do morrer, e por isso é também relacionado seu poder em demandar e curar doenças, pragas, pestes e epidemias. A vida e a morte passam por Omulu”.

Trajando a Beca que ostenta a cor preta e branca, de luto, e de Egun (pessoa morta), sinalizam a condição da Nossa Senhora da Boa Morte, um Egun, pessoa morta, porém, ao mesmo tempo, marcam a presença de Nanã, orixá que, por deter, segundo suas crenças e lendas, diante do jogo de espelhos das territorialidades, o poder legado pelo Filho da não putrefação (a assunção de Nossa Senhora ao Céu de corpo e alma), e, por Olodumare, a força da natureza, cujo elemento é a mistura do solo com a água formando a lama, princípio da vida no Ayiê e que encaminha os mortais para o Orun, é o responsável pelo legado de uma boa morte.

Em se tratando especificamente do axexê de Mãe Stella, investiga-se aqui as consequências simbólicas de seu axexê para a comunidade em que liderava e para essa outra comunidade com que guarda relação ancestral. A ancestralidade, nestes termos, é a chave para entender as consequências ritualísticas da morte da matriarca para o culto das duas casas. A esta altura, é necessário demonstrar a diferença entre orixá e ancestral, visto que “a separação das entidades em duas categorias bem definidas é terminante: de um lado os òrisà, entidades divinas, e de outro, os ancestrais, espíritos de seres humanos”. (DOS SANTOS, 1977, p. 103).

Logo, entender e analisar a relação ancestral entre Mãe Aninha, Mãe Senhora, Mãe Stella e Ògún Tóòrikpe torna-se também fundamental para esta pesquisa. Ziegler nos explica, ao analisar o axexê de Mãe Senhora:

Quando, em 1967, faleceu Mãe Senhora, as cerimônias fúnebres duraram sete dias. Toda a assistência comparecia diariamente, cerca de 21 horas, ao terreiro Opo Afonja. As portas eram fechadas pelas 21h30min e só reabertas ao amanhecer. Os sete dias são contados a partir do sepultamento e terminam com a celebração de uma missa católica [...] Durante todo o período do Axexe, os Iaô vestem-se de branco. Nenhum Orixá baixa, ninguém cai em transe, não se ouvem senão os cantos e as invocações dos Orixás da casa. (ZIEGLER, 1977, p. 62).

Pela investigação realizada, observa-se as semelhanças e a mesma base ritualística entre o axexê de Mãe Stella e o de Mãe Senhora, demonstrando que, apesar do lapso temporal considerável entre um ritual e outro, a cultura nagô guarda um núcleo ritual importante e que se conserva neste começo de século XXI, mesmo levando-se em conta que o axexê não é necessariamente um ritual muito comum de ser realizado nos terreiros e entre os filhos de santo. Se, por um lado, nas casas de forte raiz nagô realiza-se o tradicional axexê quando da morte de um babalorixá ou ialorixá, por outro lado é um ritual não muito costumeiro nas outras casas de axé, principalmente quando se trata da morte de um filho ou filha de santo sem alto posto na casa.

Sobre o luto vivenciado no Oxogunladê no ano subsequente ao da passagem de Mãe Stella, destaca-se justamente um olhar para dentro, uma preocupação em restringir os rituais apenas para os membros do terreiro. Tal mudança foi sentida em todo o ano de 2019, inclusive nas festas que antes contavam com a presença de vários convidados que não eram filhos e filhas da casa, como o Olubajé, por exemplo.

Especificamente sobre as influências do axexê de Mãe Stella no calendário litúrgico do Ilê Axé Opô Oxogunladê, percebeu-se uma espécie de suspensão parcial das atividades do terreiro. A esse respeito, Ziegler nos revela que:

Durante todo o ano que se segue à morte da mãe-de-santo, o terreiro permanece paralisado. Ali só se cumprem as obrigações consideradas indispensáveis. Ora, uma sociedade ritual da importância de Opô Afonjá dispõe de considerável poder político, religioso e econômico na cidade de Salvador e isso atrai inveja [...] A vasta multidão de fiéis fica desorientada e aflita com o silêncio brutal e prolongado da voz indiscutida da Ialorixá. (ZIEGLER, 1977, p. 63).

Nota-se que o sociólogo suíço cita outro aspecto que pode justificar a suspensão parcial dos ritos do terreiro depois da morte e durante o axexê da ialorixá. Não se pode desconsiderar, portanto, o caráter político da referida suspensão, visto que o egbé fica fragilizado quando ainda não há a concretização definitiva da sucessão da ialorixá morta, ficando suscetível à disputa pelo comando da casa e às pressões externas. Neste sentido, o terreiro deve “fechar” até o fortalecimento e resolução das questões pendentes do terreiro ainda sensível à passagem da sua principal figura e liderança.

No Oxogunladê não foi diferente no ano subsequente ao da passagem de Mãe Stella. Não era incomum que várias pessoas do Opô Afonjá aportassem no Oxogunladê antes da morte da matriarca, quando das obrigações e festas, auxiliando e emprestando a experiência no culto de orixá de maneira verdadeira e com muita energia, sendo que tal fluxo praticamente inexistiu no ano subsequente à sua passagem. Além disso, a relação ancestral e política entre as duas casas não pode ser desconsiderada. Logo, o Oxogunladê também ficou fragilizado graças ao luto pela passagem de Mãe Stella, sendo natural a suspensão dos ritos no ano subsequente ao da sua passagem, tendo voltado à “normalidade” ritualística um pouco depois da nomeação da sucessora de Mãe Stella, Mãe Ana de Afonjá, escolhida pelo oráculo em jogo realizado por Balbino de Xangô, do Ilê Axé Opô Aganju, uma das figuras mais proeminentes do candomblé brasileiro.³⁰

Sobre importância da manipulação do corpo na cerimônia do axexê, ponto crucial quando tratamos da pesquisa aqui empreendida, tem-se que

[...] na seqüência do axexê começa imediatamente após a morte, quando o cadáver é manuseado pelos sacerdotes para se retirar da cabeça a marca simbólica da presença do orixá, implantado no alto do crânio raspado durante a feitura, através do oxo (ver

³⁰ Sobre a escolha sucessória quando da morte de uma ialorixá, Ziegler (1977, p. 63): “Antes de terminado o axexê, as grandes Ialorixás e os Babalaôs da Bahia reúnem-se para consultar os cauris ou o colar de Ifá, pois o poder nagô-ioruba é um poder eletivo, onde a vontade eleitora dos homens procura seu caminho através dos caminhos dos Odun, extraordinária coleção milenar de situações e soluções políticas, vividas pelos reinos ioruba no passado”.

também Aquino, Idem.), cone preparado com obi mascado e outros ingredientes e fixado no couro cabeludo sobre incisões rituais. (SOGBOSI, 2011, p. 10).

De acordo com as evidências compiladas, destaca-se que a cerimônia do axexê divide-se basicamente em dois atos, quais sejam, a manipulação dos elementos simbólicos do morto e a manipulação do corpo em si. Neste rumo, destaca-se a importância do corpo presente, ou seja, o axexê não se resume apenas às questões simbólicas, mas também materiais e físicas.³¹

Como dito anteriormente, o axexê é cerimônia ritual que possibilita a passagem e ancestralização do defunto, sendo fundamental que se realize dentro dos preceitos para que tal viagem seja concretizada de maneira plena, principalmente quando se trata de uma figura proeminente de um terreiro.³²

É importante mencionar que, no âmbito dessa pesquisa, não se pretende descrever ou analisar pormenorizadamente todas as fases da cerimônia do axexê, mas sim analisar de maneira geral seus aspectos simbólicos e transcendentais. Isso se dá ao fato de que existem mistérios que não seriam revelados a um iniciante no culto dos orixás. Além disso, a pesquisa de tais detalhes poderia constranger a comunidade estudada, o que não coaduna com a preocupação ética que permeia esta pesquisa. Por fim, para entender a importância da decisão que permitiu o traslado do corpo de Mãe Stella e de seu axexê para a comunidade de terreiro estudada não se faz necessário entrar nos meandros da cerimônia em si, mas apenas entender a simbologia do que cada fase representa ou representou, destacando-se a necessidade de ter o corpo presente em uma cerimônia como esta.

Sobre os segredos que permeiam a cerimônia do axexê, Sogbossi escreveu:

No Brasil, a parte secreta dos rituais poderia constar desse fato, e não se permite a um não iniciado vê-la. Por isso sempre corremos o risco de narrar parcialmente o processo ritual. Depois, os carregadores correm para evitar talvez que se perceba ou se veja o que eles estão levando. Imediatamente arranca o carro em direção à rua. Sai o carro com extrema velocidade. Ninguém pode olhar na direção dos carregadores. Todo mundo tem que dar as costas ao pátio e olhar dentro do barracão. Todo mundo retorna depois ao templo. Começa um momento de espera para a volta, para o retorno do grupo de prestadores rituais. (SOGBOSI, 2004, p. 291).

³¹ Sobre a necessidade de lidar com os objetos de quem morre, Banaggia escreveu: "Este artigo argumenta que os modos pelos quais participantes destas religiões obvias a aniquilação dependem da manipulação satisfatória de uma energia vital que existe potencialmente em todas as coisas. Para tanto, e já que os espíritos de gente morta podem ser concebidos ora como compostos por esta energia, ora como agentes de sua extinção, lidar com eles é primordial para a sobrevivência". (BANAGGIA, 2018, p. 09).

³² Sobre a transformação de mortos em vodun, Brice explica que: "Deve se lembrar que os candomblés no Brasil estruturam-se sobre uma base familiar nova em terras de América. Da citação de Adoukonou, depreende-se também o fato da possibilidade de transformação de mortos em vodun, depois, em seres intermediários entre o mundo concreto, terrestre e o sobrenatural". (SOGBOSI, 2004, p. 292).

A morte é considerada uma espécie de tabu na cultura ocidental, mas isso não se repete em todas as culturas. A religião, por sua vez, é uma das vivências humanas que contribuem para lidar com esse tema de maneira menos dolorosa e traumática³³, dando sentido espiritual a esse fato social. Cada religião e cada cultura, apesar de algumas intersecções, costuma tratar a morte de maneira distinta.

Para dar conta do modo *sui generis* de encarar a morte pelos nagô, que ao mesmo tempo é atravessado devemos retomar o conceito de encruzilhada³⁴. Neste rumo, o modo nagô de lida com a passagem de seus sacerdotes e sacerdotisas está localizado no *locus*³⁵ da encruzilhada, na medida em que o hibridismo³⁶ cultural está presente, inclusive na tentativa de manutenção de uma cultura que seja tradicional, fíncada em raízes.

Nesses termos, ao mesmo tempo que falamos em cultura nagô, estamos falando também de uma cultura afro-diaspórica que se entrecruza com várias outras culturas forjadas no seio da nação brasileira, no sentido de influenciar e de se “contaminar” com outras perspectivas, tanto amigável quanto forçosamente.

A ideia de sincretismo não é a única chave para o entendimento desses entrecruzos culturais capazes de definir o que chamamos aqui de “modo como os nagô encaram a morte”. Se a cultura nagô se reivindica como portadora de uma linhagem africana de um ideal utópico de comunitarismo, e que encara a morte ou tenta encará-la de uma maneira alegre, certa de que a passagem não significa aniquilamento, por outro lado, as tensões de uma cultura

³³ Sobre o olhar psicológico para o luto, Bassani e Câmara escreveram: "No entanto, a psicologia não pode deixar de estender sua atenção também aos que ficam após a morte. O olhar clínico da psicologia para os enlutados pode encontrar na vivência da espiritualidade/religiosidade do paciente, uma força que potencializa o enfrentamento da situação". (BASSANI E CAMARA, 2019, p. 38).

³⁴ Lêda Maria Martins tem um trabalho paradigmático sobre o que nomeamos aqui de epistemologia da Encruzilhada, conceito fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa: "O termo encruzilhada, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registro, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos". (MARTINS, 2021, p. 70).

³⁵ Sobre a encruzilhada como *locus* tangencial, martins afirma: "A encruzilhada, *locus* tangencial, é aqui assinalada como instância simbólica e metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam. Da esfera do rito e, portanto, da performance, é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação". (MARTINS, 2021, p. 71).

³⁶ O conceito de hibridismo é fundamental para esta pesquisa. Sobre o sujeito híbrido e pós colonial, Martins afirma: "Nessa via de elaboração, as noções de sujeito híbrido, mestiço e liminar, articuladas pela crítica pós-colonial, podem ser pensadas como indicativas dos efeitos de processos e cruzamentos discursivos diversos, intertextuais e interculturais. Esses modos de constituição e reconstituição simbólicos advêm da encruzilhada, o operados sígnico que possibilita sua emergência, contemplando-os com os desdobramentos possíveis, mas que neles não se esgota". (MARTINS, 2021, p. 72).

judaico-cristã a influenciam. Porém, em hipótese alguma isso tiraria o seu caráter de cultura nagô, visto que o conceito de encruzilhada certamente auxilia nesse entendimento de que o hibridismo não é capaz de descaracterizar certo tipo de autodefinição.

O conceito de encruzilhada aqui é retomado no sentido de auxiliar esse caráter dúbio e dual da morte. Se, por um lado, a morte para os nagô não significa aniquilamento, ela deve ser encarada como um renascimento e, portanto, sem tristeza, por outro lado não se deve negar que a perda de um ente querido ou de um sacerdote importante para um grupo causa um certo tipo de desconforto, além é claro das tensões políticas geradas por tal fato.

Nesse sentido, as dualidades e tensões entre o ideal e a realidade devem ser encaradas com naturalidade, na medida em que o conceito de encruzilhada possibilita um olhar com a respectiva complexidade para os fatos da vida e da morte.

2.3 Da necessidade de garantir o direito ao rito do axexê como forma de preservação da cultura nagô

Como expressado anteriormente, a morte é considerada uma espécie de tabu na cultura ocidental, mas isso não se repete em todas as culturas. A religião, por sua vez, é uma das vivências humanas que contribuem para lidar com esse tema de maneira menos dolorosa e traumática, dando sentido espiritual a esse fato social. Sobre a importância do luto para quem fica, Bassani e Câmara afirmam que “[...] a psicologia não pode deixar de estender sua atenção também aos que ficam após a morte. O olhar clínico da psicologia para os enlutados pode encontrar na vivência da espiritualidade/religiosidade do paciente, uma força que potencializa o enfrentamento da situação”. (BASSANI E CAMARA, 2019, p. 38). Assim, cada religião e cada cultura, apesar de algumas intersecções, costuma tratar a morte de maneira distinta.

Ao longo deste trabalho, houve um esforço de compreensão para entender se de fato é *sui generis* a maneira com que certa manifestação da cultura nagô, mais especificamente o candomblé brasileiro vinculado a esse tipo de "nação", trata do tema da morte em geral, bem como da morte em si de seus sacerdotes e sacerdotisas.

Se faz necessário, neste momento, tentar definir o que chamamos aqui de cultura nagô, mesmo sabendo da complexidade desse empreendimento. Num primeiro aspecto, é importante destacar que o recorte para compreender especificamente a nação e a cultura nagô e sua influência no candomblé brasileiro se justifica pela sua importância e proeminência:

No Candomblé contemporâneo, a nação nagô – usualmente identificada apenas como ketu – é dominante e o panteão dos orixás e a liturgia a ele associada tornaram-se elementos distintivos da instituição religiosa como um todo. Uma pesquisa realizada em Salvador, em 1998 mostra que as casas de culto que se autoidentificavam como pertencentes à nação ketu, ou nagô-ketu, constituíam 56,4% do total (contra 27,2% dos angolas e meros 3,6% dos jejes). Numa pesquisa mais recente, realizada entre 2006 e 2007, essa percentagem aumentou para, aproximadamente, 64%. (PARÉS, 2010, p. 166).

O segundo aspecto a ser destacado, que justifica o recorte específico deste estudo para análise da cultura nagô é justamente o fato de que as duas casas estudadas aqui, o Ilê Axé Opô Afonjá (que, segundo Juana Elbein, constitui um modelo exemplar de candomblé nagô)³⁷ e o Ilê Axé Opô Oxogunladê, são casas nagô, sendo que o Afonjá, inclusive, tem na sua proeminência um dos motivos para que haja uma espécie de hegemonia nagô no candomblé baiano e brasileiro. Sobre a tríade principal de terreiros de Salvador, Parés escreveu:

Em grande medida, a crescente predominância ketu deve-se à visibilidade social e ao prestígio de três importantes casas de culto que reivindicam pertencer a essa nação: o Ilê Iyá Nassô (também conhecido como terreiro do Engenho Velho ou Casa Branca), o Gantois (ou Ilê Iyá Omin Axé Iyamassé) e o Ilê Axé Opô Afonjá". (PARÉS, 2010, p. 166).

Ao analisar a cultura nagô, não se pretende aqui defender que exista uma cultura "pura", mas justamente analisar a memória presente no cotidiano da diáspora africana no Brasil a partir da influência desta raiz no candomblé brasileiro e sua aculturação ativa, ou seja, queremos saber como a cultura nagô influencia e é influenciada pela sua interação com as outras culturas que formam e conformam o Brasil.

Sobre o processo de reafricanização pelo qual passou o candomblé brasileiro, Portugal constatou:

Assim, os procedimentos de reafricanização de alguns candomblés no Brasil, por exemplo, partem de um posicionamento estilisticamente romântico, pois reverbera, neles, uma disjuntura, admita-se ou não, neocolonialista ao avesso, que desestabilizaria a capacidade política do negro, em pleno período de globalização, de pensar-se a si mesmo e autoconstruir-se, isto é, lhe seria tolhido, por uma estratégia sorrateira de anti-reversão socioeconômica, o poder de decidir quais elementos da cultura constituiriam significado relevante em seus processos identitários. Contudo, se a reafricanização da afrobaianidade não significar purismo religioso, mas uma possibilidade de reivindicação política, o discurso sobre a originalidade africana pode tornar-se algo potencial e de largo alcance. (PORTUGAL, 2019, p. 23).

Nestes termos, importante perceber que, por mais brasileiro que seja, o candomblé, de uma forma geral, mas mais especificamente o nagô, é, concomitantemente, uma presença de

³⁷"Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no 'terreiro'. Fundamentalmente, a utilização do espaço e a estrutura social dos três 'terreiros' tradicionais Nãgô mantiveram-se sem grandes mudanças. Por sua extensão, reputação e organização complexa, o Àse Opô Afônjá da 'roça' de São Gonçalo do Retiro constitui um modelo exemplar". (DOS SANTOS, 1977, p. 33).

África no Brasil, com toda importância e simbolismos que tal marca carrega consigo. Logo, quando percebemos a grandeza milenar do continente africano e suas múltiplas facetas culturais, científicas e sociais, percebemos também a importância para a cultura brasileira, diaspórica ou não, do candomblé e de suas tantas vertentes e nações.³⁸

Além disso, essa diferenciação nacionalista chamada "nagô" carrega em si, de certa forma, uma dupla função, tanto para diferenciar certa forma de cultuar os orixás, quanto para servir de memória/homenagem de uma África presente no candomblé, mesmo que de forma utópica.³⁹

A morte, para a cultura nagô, como vimos tanto no tópico anterior quanto ao longo de toda essa pesquisa, não significa o fim, como nos parece significar a morte para a racionalidade ocidental, muito menos significa uma continuação a partir de um julgamento, como parece significar para a cultura cristã. Para os nagô, portanto, a morte significa um eterno renascimento, na medida em que a existência é continuada, desta feita, em outro plano:

Devemos novamente insistir no fato de que, para o Nàgô, 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. Sabe-se perfeitamente que *Ikú*, deverá devolver a *Iyá-nlá*, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado. (DOS SANTOS, 1977, p. 221).

A oposição entre céu e inferno presente fortemente nos cristianismos brasileiros difere da relação entre orun e aiyê presente na cosmologia do candomblé. A ausência da ideia de pecado também é decisiva para a diferença entre essas duas visões. Outro ponto fundamental que difere a cultura nagô das outras é a importância do conceito de ancestralidade. Nele, está contida a visão de acolhimento de uma geração com a outra que chega na sequência. Além disso, a ritualização da morte na cultura nagô tem, dentre outras funções, a tarefa de possibilitar a passagem de uma existência individualizada para uma existência genérica. A

³⁸ Sobre o candomblé como marca da presença africana no Brasil, Dias escreve: "Etnicidade, autodefesa, estruturas de poder, percursos históricos específicos: verdadeiras palavras-chave que se entrecruzam com esse fenômeno religioso tão embrenhado na história do Brasil – o Candomblé. O Candomblé se tornou, quer por sua historicidade, quer pela atenção dedicada por historiadores, antropólogos, sociólogos, entre outros, uma marca da presença africana no Brasil.". (DIAS, 2016, p. 65).

³⁹ Sobre o processo híbrido que resultou no candomblé, Dias escreveu: "Percebe-se, portanto, que o Candomblé, embora resultante de um processo híbrido que foi fortemente impulsionado pela amnésia, contém a premissa da idealização africana, bem expressa nas suas 'nações' nostálgicas, que criam um sentimento nostálgico e de pertença face a um lugar específico da África ocidental. Ora, um dos aspectos mais marcantes gerados por este processo, em particular a partir do início do século XX, foi o da utopia da continuidade entre o Brasil e África". (DIAS, 2016, p. 72).

passagem da ordem material para a ordem ancestral consiste num dos pontos de maior importância para os nagôs, ao passo que o axexê ganha contornos de essencialidade se tomarmos como parâmetro a necessidade e a importância da própria ancestralidade para esta cultura.

Analisamos a importância da matriarca do Ilê Axé Opô Afonjá para a comunidade de terreiro brasileira, e também nos debruçamos sobre como foi fundamental a realização de seu axexê para a própria continuidade do terreiro, visto que sua passagem representa significativamente a sua transformação em ancestral, motivo de orgulho e proteção para todo o egbé.

Além disso, Mãe Stella tem um legado de iniciação e relacionamento com vários outros terreiros brasileiros. No nosso trabalho, tomaremos como referência o Ilê Axé Opô Oxogunladê, localizado no Caípe Velho, em São Cristóvão/Sergipe. A relação da matriarca com o babalorixá Ògún Tóòrikpe revela a importância e a ramificação do seu legado, revelando também as implicações de sua morte para o calendário litúrgico do nosso território sagrado localizado na grande Aracaju.

A ausência da sacralização de animais e a restrição da presença de visitantes nas festas, testemunhadas por mim *in loco* no Oxogunladê, exatamente no ano subsequente ao da passagem de Mãe Stella, nos revela a relação intrínseca entre sacralização de animais e o ritual do axexê.

Outro ponto que deve ser destacado é a decisão judicial que permitiu o traslado do corpo de Mãe Stella de Nazaré das Farinhas para Salvador, garantindo assim a realização do axexê. Se o candomblé é cultura perseguida e discriminada no Brasil, decisões como essa, como também a do Supremo Tribunal Federal, que reiterou como constitucional a sacralização de animais, servem de alento e mostram que a comunidade de terreiro está mobilizada para garantir a liberdade de culto e a preservação desta cultura no Brasil.

Analisar o legado ancestral de Mãe Stella de Oxóssi passa também por entender o conceito de matripotência, categoria estranha ao *ethos* ocidental, mas cuja presença em continente africano ainda se pode sentir com força.

A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá. A eficácia de Ìyá é mais pronunciada quando são consideradas em relação à sua prole nascida. O *ethos* matripotente expressa o sistema de senioridade em que Ìyá é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá. (OYEWÚMÍ, 2016, p. 03).

Outro ponto importante para entendimento do conceito de matripotência é a questão da senioridade, não só na perspectiva cronológica de que os mais velhos portam mais conhecimento e, portanto, teriam mais a nos ensinar, como também na perspectiva mais geral da força (pro) criadora, sendo aquela força que gera, que nutre e que cuida eternamente. Como nos disse Oyèwùmí (2016, p. 06), a “[...] relação Ìyá-prole, no entanto, é construída como mais longa, mais forte e mais profunda que qualquer outra. A relação é percebida como pré-terrena, pré-gestacional, vitalícia e, até mesmo, persistindo no pós-morte, em sua vitalidade”.

Portanto, podemos assimilar que, dentre outros motivos, o axexê é condição *sine qua non* para a preservação da cultura nagô, em virtude da importância dos ancestrais e voduns nesta cosmologia. A existência concomitante entre ancestral e materialidade se relaciona com a simbiose entre corpo material e natureza nesta cultura, na medida em que podemos enxergar que a separação comum no ocidente entre natureza e humanos não se opera deste modo entre os nagô. Sobre a relação entre vodum e natureza, Abiou (2016, p. 159) escreve:

Toda a vida, a existência do sujeito religioso é modelada por sua relação cultural com o Vodum, sem que esse último considere os “elementos da natureza” no sentido de um cosmos que teria uma existência extrínseca. Existe, pelo contrário, uma relação com cada “elemento” considerando-o como provido de uma vontade humana. Não são coisas, tampouco elementos da natureza, são vidas às quais o homem se dirige considerando-as como tendo certa inteligência humana.

O tempo espiralar identificado como elemento central da cultura nagô dá conta de uma coexistência entre vivência espiritual e material, entre visível e invisível. Partindo-se do pressuposto de que a visão não é o único sentido a ser levado em conta na cosmologia nagô, a existência material do corpo, portanto, não é o único elemento significativo da existência. A finitude da existência física não significaria o aniquilamento do sujeito quando da sua morte, tendo em vista a relação imbricada entre o visto e o não visto, entre percepção e intuição. Sobre a relação entre vodum, intuição e percepção, Abiou (2016, p. 159), mais uma vez:

Diante da diversidade de vida, o culto Vodum é o processo que procura dar conta de vidas entrelaçadas de maneira pontual com a motivação de viver melhor. Questionar o passado, presente e futuro entrelaçado para melhor se comportar. Na vida de um noviço, o vodun a partir do Fâ inicia a descoberta das vidas ligadas a existência do noviço. Visível e invisível existem de par em uma imbricação profunda entre intuição e percepção. Os que falecem não voltam. Há certa continuidade na morte pela qual a vida não se desencarna, ela se inova no processo biológico e social.

Por fim, Abiou, sobre os elementos da natureza e a relação com a ancestralidade:

A tradição oferece uma relação de sociabilidade pluridimensional com as formas de vida, cachoeiras, mares, trovão, selvas, árvores, serpentes, ancestrais e assim por

diante. Ela oferece uma noção do desenvolvimento que não é tábula rasa. É uma busca para manter o equilíbrio seguindo e respeitando as linhas entrelaçadas entre os seres vivos. (ABIU, 2016, p. 162).

Nestes termos, defender o axexê como marca fundamental da preservação da cultura e cosmogonia nagô, longe de frear o "desenvolvimento" ou a modernização da sociedade, significa, ao contrário, defender uma sociabilidade que protege a simbiose entre humano e natureza, característica dos povos originários e tradicionais.

CAPÍTULO 3 - Sobre a necessidade de se garantir um ritual fúnebre condizente com a vivência religiosa de quem morre

3.1 Ògún Tóòrikpe

Dando início ao trabalho empírico qualitativo relacionado à pesquisa de campo, entrevistei Ògún Tóòrikpe, o babalorixá do Ilê Axé Opô Oxogunladê, no dia 14 de abril de 2021. Por 41 minutos, pude ouvir e observar a força da tradição diante dos meus olhos. Foi possível perceber a presença de Mãe Stella no momento do diálogo, diante de tantas histórias baseadas no conceito de ancestralidade, cujas impressões descreverei. O diálogo foi realizado na mesa localizada no centro da sala no apartamento de Ògún Tóòrikpe em Aracaju.⁴⁰ Por questões de logística e oportunidade, o diálogo não foi realizado no terreiro.

Sobre como eu conheci Tóòrikpe e consegui estabelecer a relação de confiança necessária para dialogar sobre assunto tão importante e sensível, são necessárias as seguintes considerações: fui abiã do Oxogunladê de 2016 até janeiro de 2022, quando tive feito meu assentamento e o meu primeiro contato no terreiro foi justamente Tóòrikpe. Entrei lá já com um encaminhamento, escutar pela primeira vez o que o oráculo tinha para me dizer, pelo jogo e pela boca do babalorixá. Nesse dia também fiquei sabendo do privilégio que tinha de ter como meu orixá, Omolu, o rei da terra, orixá das doenças e da cura.

Minha relação com Tóòrikpe, desde 2016, é de muita proximidade. Sempre me dediquei da maneira que pude ao nosso território, além de sempre ser prestativo nas tarefas civis que pude me fazer útil. Além disso, pude auxiliar e acompanhar de perto Tóòrikpe em diversas lives desde o começo de 2020, o que acabou sendo uma oportunidade fundamental de conhecer mais sua história. Tais considerações são importantes para esta pesquisa na medida em que me situo como um pesquisador que tem relação importante com o “objeto” de pesquisa, além de tal relação interferir diretamente no “método” do diálogo, principalmente na maneira como os temas surgiram ao longo da conversação.

Em nossa conversa, Tóòrikpe começou falando de sua infância, sobre como, quando garoto, chegou no Afonjá com pouca noção da força ancestral que carregava, trazendo marcas

⁴⁰ Diálogo realizado em 16/04/2021 na casa de Tóòrikpe entre Maurício Soares e o babalaxé Ògún Tóòrikpe. Esse diálogo foi um dos muitos contatos que o pesquisador teve com o babalorixá desde 2016. Além da intimidade e amizade existe uma relação sacerdotal entre os participantes, pois o pesquisador também é abiã da casa comandada pelo sacerdote.

de uma vida difícil, visto que sua mãe biológica não tinha plenas condições materiais de cuidar dele, pelo menos não da maneira que gostaria.

Maurício - Queria primeiro que falasse um pouco sobre a sua relação com Mãe Stella, como se deu, que eu já conheço um pouco, mas queria conhecer mais.

Tóòrikpe - A minha relação com Mãe Stella é desde garoto, lá no axé. Era uma pessoa que tinha uma aproximação com minha vó Senhora muito grande. E depois da morte de vovó, que eu já estava um adolescente, em 1967, e tive que enfrentar um mundo sem esse apoio da mãe, que cuida, que bota no colo, que se preocupava comigo, eu tinha uma realidade dura. Porque minha mãe biológica não tinha um preparo material, e eu precisava ajudar minha mãe. Eu comecei fazendo a 5ª série, e Mãe Stella, e a família dela, suas irmãs, eram professoras. Eu consegui fazer mecânica, aprender a arte de mecânica de automóveis, com um afilhado do meu padrinho, uma pessoa ligada ao Axé Opô Afonjá.

De início, percebe-se a importância do candomblé por duas perspectivas. A primeira, de reafirmação de uma ancestralidade interdita pela cultura dominante brasileira. A segunda perspectiva é a função social do candomblé, no sentido de apoio num contexto de descaso estatal para uma parte da população brasileira. Não chega a surpreender, mas não deixa de nos tocar, a parte que Tóòrikpe destaca a questão da ajuda material que Mãe Stella lhe ofereceu, ajuda esta decisiva na sua formação.

Maurício - Padrinho é mestre Didi, né, pai?

Tóòrikpe - Sim... Sim... Então, voltando pra Mãe Stella. Ninguém consegue realmente crescer de barriga vazia. Eu saía pra ir pra escola e de tarde ia pra oficina. Na 5ª série eu tive oportunidade de frequentar duas escolas. Uma onde a irmã de Mãe Stella ensinava, em Nazaré. Acredito que deveria ser uma instituição filantrópica que dava aula para jovens e adultos. E de manhã eu estava na escola normal, que eu não deixei, que foi onde eu conclui. E nessa tentativa de recuperar, ou de melhorar as questões que eu estava vivendo, Mãe Stella me alimentava pra eu não ir pra escola de barriga vazia.

Um ponto não tocado com muita frequência, quando se trata de pesquisas sobre o tema da sacralização de animais nas religiões de matriz africana reside na questão de que muitas pessoas se alimentam nos terreiros. Pela localização e situação de vulnerabilidade alimentar de muitos dos frequentadores e da comunidade ao redor, discutir a questão da sacralização pela perspectiva dos direitos dos animais sem levar em conta que aqueles animais servem de única refeição para muitas pessoas não deixa de ser uma forma de violência. Quer dizer, associado ao direito à liberdade de culto, no caso dos sacrifícios animais, também está o direito à soberania alimentar, e isso, me parece, deve ser levado em conta pela justiça.⁴¹

⁴¹ Sobre a relação entre sacralização de animais, vivência nos terreiros e segurança alimentar, afirmam Chagas, Lima; Neto, Oliveira e Oliveira (2020, p. 203): “Assim, discute-se aqui que, para além da função religiosa, os povos e comunidades de terreiro, têm importância crucial – dentre tantas outras, tais como a proteção ao meio ambiente e a preservação do patrimônio histórico e cultural **afro**-brasileiro – na garantia do direito à alimentação dos integrantes da comunidade de terreiro e da população que vive nos arredores dele, explicitando-se, por fim, a

Logo, pelo fato de que muitas das pessoas que frequentam o terreiro não tem a garantia de sua soberania alimentar, o candomblé acaba funcionando e auxiliando na brecha deixada pelo Estado que acaba por não garantir o mínimo existencial de grande parte da população.

Assim como Tóòrikpe, graças à ajuda de Mãe Stella, pôde comer para poder “crescer”, muitas pessoas, entre elas crianças, têm a oportunidade de, nos terreiros, ou através de laços feitos nos terreiros, garantir complementos para as suas refeições. Esse é um ponto com muita frequência negligenciado, quando se trata de pesquisas sobre o tema da sacralização de animais nas “religiões” de matriz africana.

De acordo com Tóòrikpe, Mãe Stella começa a se destacar a partir da passagem de Mãe Senhora, por volta de 1967. Mestre Didi, grande artista e padrinho de Tóòrikpe, que, na época, ainda se chamava Reginaldo, tratou de cuidá-lo e orientá-lo quando da morte de Mãe Senhora, com um conselho para que fizesse um curso de mecânica.

Tóòrikpe já começa revelando um grande conselho de Mãe Stella: não fale muito e estude. Destaca também o ano de 1975 ou 1976, quando Mãe Stella assume o comando do Afonjá. O babalorixá também citou o já conhecido compromisso com Mãe Aninha, que deu conselho público para todos filhos e filhas para que estudassem, afirmando que gostaria que seus filhos e filhas de santo tivessem diploma na mão. E assim Tóòrikpe o fez, postergando um pouco suas obrigações no terreiro para assumir uma empreitada, a de entrar na Escola de Dança da Universidade Federal da Bahia.

Com a morte de sua mãe biológica em 1973, que já não o podia ajudar tanto em vida, Tóòrikpe começou uma jornada épica até se tornar uma das referências da dança afro-brasileira na Bahia, isso antes de iniciar sua jornada sacerdotal propriamente dita. Com muita perseverança e ajuda dos amigos, além da força ancestral que sempre faz questão de lembrar, Reginaldo Daniel Flores colou grau em 1982, na Universidade Federal da Bahia, dedicando o diploma a Xangô. Era mais um filho de Xangô Afonjá com anel no dedo.

Já com a promessa do estudo cumprida, podia se dedicar de maneira plena ao caminho sacerdotal. Foi só pegar o diploma e já se recolheu no Afonjá para sua iniciação propriamente dita, sob a supervisão de Mãe Stella de Oxóssi. Depois de sua iniciação no Afonjá, realizada

conexão estreita da liberdade de culto e crença com o abate religioso de animais não-humanos nessas comunidades e, com o papel delas na garantia do direito à segurança alimentar e nutricional”.

logo depois de receber seu diploma na UFBA como mãe Aninha havia pedido, os caminhos do trabalho e da dança trouxeram Reginaldo Daniel Flores para Sergipe.

Após doação do terreno no Caípe Velho, onde viria a ser o Oxogunladê, ele atendeu o chamado para a fundação de um Ilê, desta feita já como Ògún Tóòrikpe, agora babalorixá do Ilê Axé Opô Oxogunladê. Para ele, e identidade e a ancestralidade, ambas forjadas no Afonjá, foram essenciais para a fundação e manutenção do Oxogunladê.

Tóòrikpe - Em 1982 eu fechei a minha graduação. Colei grau em agosto, em 20 de agosto de 1982, e voltei, saí da UFBA e fui direto pra roça pra apresentar o diploma pra Xangô. Você conhece essa história. Que vó Aninha dizia que queria todos os filhos dela, de Xangô, com anel no dedo. E me coloquei nas mãos de minha Mãe Stella porque nessa situação eu não tinha mais pra onde correr. E ela teve toda uma boa vontade. Não só porque eu tinha uma descendência do terreiro, né. Então... ela ter me visto crescer... Ela foi uma pessoa que cresceu lá dentro do Axé Opô Afonjá, com minha mãe biológica. Então tem toda uma relação histórica que dava a ela essa responsabilidade de fazer alguma coisa comigo. E foi o momento que eu fui iniciado. Não sei exatamente lhe dizer como, mas ela se empenhou, e eu só sei que fiquei lá pra resolver uma coisa e resolveram tudo que podiam (risos) resolver.

O nome de cada um já mostra a ligação entre os dois terreiros. O Ilê Axé Opô Afonjá e o Ilê Axé Opô Oxogunladê têm justamente o Opô no nome como símbolo dessa representação, representando, nesse sentido, o firmamento, a sustentação ancestral dessas duas casas.

Tóòrikpe - Onde se falar do Axé Opô Afonjá, “olhe... Tem o Oxogunladê...”, assim como se fala do Axé Opô Afonjá que Mãe Aninha deixou no Rio de Janeiro. Então, precisamos, inclusive, dialogar com essa ancestralidade. Não é querer ser isso, mas é estar nisso. Porque por mais que a gente queira ser o Axé Opô Afonjá da Bahia, assim como, por mais que o Axé Opô Afonjá do Rio queira ser, são lugares e tempos diferentes, mas que têm uma ancestralidade, têm uma gênese. E aí o Oxogunladê pôde, exatamente por essa minha percepção, continuar e respeitar o renascimento. Porque a morte pra a gente não é uma finalização, é um renascer. É você passar, justamente, da existência material para a existência espiritual. Então todos nós vamos estar, em algum momento, agradecendo a Mãe Stella pelo apoio que ela pode estar dando a gente, pra que a gente continue sendo o melhor que a gente puder ser.

Quando fala em ancestralidade, Ògún Tóòrikpe faz questão de colocar como ponto central a questão do tempo e espaço, como essas noções dialogam e como são importantes para entender essa relação.

Pelo recorte metodológico deste trabalho, a nossa entrevista, depois dessa breve introdução, foi conduzida para o tema objeto deste estudo, qual seja, o axexê de Mãe Stella de Oxóssi.

Ògún Tóòrikpe logo afirma que não foi para os rituais de corpo presente, mas apenas para os rituais internos. Tóòrikpe afirmou que os rituais fúnebres geralmente acontecem no mesmo dia, mas que no caso de Mãe Stella ocorreram apenas dois dias depois de sua morte, devido ao atraso pelas questões judiciais que envolveram o axexê. Ou seja, ela morreu no dia 27, sendo enterrada apenas dois dias depois.

Tóòrikpe - Então, na morte de mãe (Stella) eu estava aqui. Cuidando do que ela me autorizou. Mas não pude ir para os rituais de corpo presente. Cheguei na roça já pra começar os rituais fúnebres internos. E as pessoas tinham acabado de chegar do falecimento.

Mãe teve um ritual fúnebre excepcional. Porque é da tradição que quando o sacerdote morre, ele tem que ser enterrado dentro do que é estabelecido. E os rituais fúnebres internos devem começar no mesmo dia. Só que ela morreu e ficou um dia a mais do que é determinado. Ela só foi enterrada um dia depois do que deveria ser. Ela morre no dia 27, me parece, de dezembro, e só foi ser enterrada no dia 29. Porque teve toda uma questão política de traslado do corpo, de preparação do corpo, de onde é que ia enterrar. E até pra cerimônia, pros cerimoniais de corpo presente. E estive os 7 dias completos, que são 7 dias de rituais internos. Eu participei.

Tóòrikpe afirma que esteve presente nos 7 dias de rituais internos, sendo que depois de um ano houve a consulta ao oráculo para saber quem iria suceder Mãe Stella no comando do Opô Afonjá. Foi justamente um membro da linhagem biológica de Tóòrikpe, o sr. Balbino Daniel de Paula, que fez o jogo para definir a sucessão.

Maurício – Foi até Balbino, né, pai, que fez o jogo de sucessão?

Tóòrikpe – O jogo de sucessão foi feito por um primo meu, filho de santo de Mãe Senhora, Balbino Daniel de Paula, primo carnal de minha mãe. E a sucessora também é minha prima.

Existem duas famílias centrais lá no culto de *egungun*. A família Daniel de Paula e a família Santos. E entre a família Daniel de Paula e a família Santos, há aí vários cruzamentos, primos... O que criou uma grande família. Então Balbino é chamado pra fazer a consulta oracular, e Xangô vai escolher uma filha, uma irmã de santo minha, pra ser a nova mãe de Santo.

Ana de Afonjá acabou sendo a escolhida para suceder Mãe Stella de Oxóssi.

Tóòrikpe – Os líderes, no Brasil, têm um ritual fúnebre a partir do dia em que morrem. Dura sete dias. Depois mais sete, de três meses. Depois mais sete, de seis meses. E depois mais sete, de um ano, que é quando é feita a consulta oracular para se verificar quem será o novo sucessor do falecido. Mas no caso de Mãe teve um acordo, e foi feito o de sete dias. Foi feito o de um mês. Não foi feito o de seis meses. E aguardou-se pra fazer o de um ano.

Sobre a repercussão do axexê no calendário do Ilê Axé Opô Oxogunladê, Tóòrikpe explica que a liturgia fúnebre do Afonjá também serve para o Oxogunladê. Ou seja, quando morre uma ialorixá, o terreiro tem que fazer apenas obrigações internas, sem festa e sem público externo, inclusive os terreiros tocados pelos filhos e filhas da ialorixá que morreu, como é o caso do Oxogunladê.

Maurício – Só pra finalizar, pai, a questão do nosso calendário litúrgico no ano subsequente. Aquela questão de a gente não poder receber as pessoas. Se o senhor puder falar um pouco disso...

Tóòrikpe – Tá... No momento em que a mãe de santo ou pai de santo de um pai de santo que tem um terreiro sob sua liderança, morre, ele deve respeitar a liturgia fúnebre. Então, se o terreiro da mãe de santo que morreu vai estar um ano com

obrigações internas e fúnebres, os terreiros dos filhos de santo daquela mãe de santo devem acompanhar o mesmo calendário. As obrigações podem ser internas, sem festa. Isso vai depender da consciência do pai de santo e da relação que ele tem com essa casa.

Tóòrikpe também se coloca como devedor sacerdotal de Mãe Stella, justamente quando fala da necessidade de lealdade à ancestralidade.⁴²

Tóòrikpe - Então... Eu entendo que nenhum pai de santo nasceu pai de santo. Então ele deve essa conformação sacerdotal a alguém e a algum lugar. E mesmo quando ele, por alguma incompatibilidade, sai desse lugar que o deu a primeira sagração, e vai concluir em outro lugar, ele jamais vai poder cortar o cordão umbilical com esse lugar, porque cada um só nasce uma vez. Agora, como você vai manter essa vida nascida, é problema seu. O melhor é que você, independentemente de qualquer coisa, nasça e cresça onde você nasceu. Porque morrer... você morre em qualquer lugar. Não é verdade? Então essa é minha visão. E a minha ligação com Mãe Stella passa por Xangô, pelo dono da casa, que eu aprendi a amar convivendo com vovó Senhora. E lembro de uma frase que ela sempre usava. Ela não queria assumir a liderança do Axé Opô Afonjá, e Xangô disse a ela que, se ela assumisse, não faltaria nem o que comer nem o que ela calçar.

Portanto, quando ele explicita que “só se nasce uma vez”, pude entender a frase como uma necessidade de valorização da iniciação, da primeira casa que toca a nossa cabeça. Neste sentido, o babalorixá também valoriza muito sua relação com Xangô, orixá que dá origem ao nome do Ilê Axé Opô Afonjá.

A palavra em iorubá presente no nome das casas do Ilê Axé Opô Afonjá e Ilê Axé Opô Oxogunladê significa justamente o firmamento, a ligação umbilical e ancestral com os orixás que dão nome às casas. Xangô, Ogun e Oxum têm, portanto, papel fundamental nas casas.

Falando especificamente sobre o tema da morte, Tóòrikpe a coloca como significando renascimento, como a passagem da existência material para a existência espiritual. Para que essa passagem decorra da melhor maneira possível é que se indicaria, portanto, o luto, significando uma suspensão nas festas para os orixás. Seria esse o encaminhamento espiritual para quem se vai.

No momento posterior ao luto, quando da possibilidade de retomada das festas, o terreiro voltaria fortalecido. No fim do nosso diálogo, Tóòrikpe afirmou que todos membros do nosso ilê renasceram com Mãe Stella.

⁴² Tóòrikpe - Então... Eu entendo que nenhum pai de santo nasceu pai de santo. Então ele deve essa conformação sacerdotal a alguém e a algum lugar. E mesmo quando ele, por alguma incompatibilidade, sai desse lugar que o deu a primeira sagração, e vai concluir em outro lugar, ele jamais vai poder cortar o cordão umbilical com esse lugar, porque cada um só nasce uma vez. Agora, como você vai manter essa vida nascida, é problema seu. O melhor é que você, independentemente de qualquer coisa, nasça e cresça onde você nasceu. Porque morrer... você morre em qualquer lugar. Não é verdade? Então essa é minha visão. E a minha ligação com Mãe Stella passa por Xangô, pelo dono da casa, que eu aprendi a amar convivendo com vovó Senhora. E lembro de uma frase que ela sempre usava. Ela não queria assumir a liderança do Axé Opô Afonjá, e Xangô disse a ela que, se ela assumisse, não faltaria nem o que comer nem o que ela calçar.

Acreditamos que o objetivo primordial desta entrevista foi alcançado, qual seja, o de perceber a relação de ancestralidade e, portanto, de muita proximidade, tanto de Tóòrikpe com Mãe Stella, quanto do Ilê Axé Opô Oxogunladê com o Ilê Axé Opô Afonjá. Além disso, pude averiguar as primeiras impressões tidas por quem participou *in loco* do axexê de Mãe Stella, pelo menos de uma parte dele. Tais dados são fundamentais para responder à problemática da presente pesquisa, sendo fundamental o trabalho de pesquisa empírica qualitativa realizada como evidência da fundamentalidade do direito ao projeto pós-vida.

3.2 Dos aspectos jurídicos envolvidos na contenda judicial que tratou da passagem de Mãe Stella de Oxóssi

Sogbossi afirma que o estudo a respeito do axexê deve ser estimulado. O pesquisador do Benim justifica sua posição ao conceber que o conhecimento pode romper com os estigmas religiosos, contribuindo assim com a tolerância religiosa representada na preservação dos ritos fúnebres do candomblé. (SOGBOSSI et al. 2019). Por sua vez, garantir juridicamente o rito fúnebre do candomblé é fundamental para a garantia da própria liberdade de culto, além de preservar a continuidade dessa face fundamental da cultura brasileira. Por fim, pode servir como referência para maneiras alternativas ao modo ocidental de tratar e encarar a morte.

Neste tópico de pesquisa, pretendemos analisar a decisão proferida no bojo do Processo nº 8000796-64.2018.8.05.0176 (BAHIA, 2018, p. 2) e o que ela representa como precedente importante para a garantia da liberdade de culto “pós-vida” no Brasil. O referido comando judicial que determinou a transferência do cadáver de Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxóssi) da cidade de Nazaré das Farinhas para o Ilê Axé Opô Afonjá, na cidade de Salvador, pode vir a ser considerado um marco de proteção ao livre exercício de culto para a religião da qual Mãe Stella de Oxóssi era uma líder, bem como é um precedente importante para a proteção do patrimônio histórico e cultural das religiões de presença africana no Brasil. Portanto, com a proteção jurídica deste rito específico, possibilita-se que os membros de determinada comunidade possam

[...] cultivar sua memória, que pode ser invocada através de um altar ou assentamento preparado para o egum, o espírito do morto, como se faz com os orixás e outras entidades espirituais. Sacrifícios votivos são oferecidos ao egum que integra a linhagem dos ancestrais da família ou da comunidade mais ampla. Representam as raízes daquele grupo e são a base da identidade coletiva [...] (PRANDI, 2000, p. 2-3).

Prandi (2000), ao mencionar que a maioria dos iniciados acaba não recebendo sequer um dia de axexê, dentre outros motivos, por falta de interesse da família carnal do morto que muito frequentemente não participa do candomblé, permite a consideração da importância da decisão proferida no Processo nº 8000796-64.2018.8.05.0176 (BAHIA, 2018, p. 2) que determinou a transferência do cadáver de Mãe Stella justamente pelo caráter prioritário que a sentença deu à vontade da família de axé, em detrimento da vontade expressada pela família consanguínea ou de convivência.

Isso porque a garantia de que fosse realizado o ritual de passagem referente à religião que praticou em vida, mesmo contra eventual vontade da família, pode ser considerada como importante elemento de preservação do direito inviolável ao livre exercício de culto religioso e de liberdade religiosa pós-vida. Nesse sentido, espera-se investigar, neste tópico de pesquisa, portanto, o quanto a referida decisão, ao se opor à vontade de parte da família da falecida e defender a prática do ritual referente à religião que ela praticou e liderou durante toda a vida, levou em consideração a importância do axexê para o candomblé, enxergando tal rito como fundamental para a preservação tanto das tradições africanas que deram origem à religião dos orixás no Brasil, quanto da própria garantia constitucional da liberdade de culto.

O Brasil é um país que possui a escravização de seres humanos como uma marca da sua história. Como se sabe, não houve política pública de reparação consistente e duradoura relacionada a esse crime contra a humanidade. As consequências da ausência de políticas públicas de reparação são muitas e as vemos no racismo cotidiano e estrutural. A intolerância religiosa perpetrada contra os cultos de presença africana pode ser considerada um sintoma do racismo estrutural brasileiro, fruto direto do contexto econômico e social forjado na sociabilidade da escravidão. A relação, portanto, é imbricada entre escravidão, racismo e a intolerância religiosa praticada contra o candomblé e a umbanda.

Nesse contexto, vale mencionar que a laicidade estampada no inciso VI, artigo 5º da Carta Magna de 1988, é atravessada pela hegemonia da Igreja Católica no Brasil e, mais recentemente, pelo crescimento vertiginoso do neopentecostalismo.

O poder legislativo, executivo e judiciário, por sua vez, não estão imunes à influência de instituições religiosas. Ao contrário, mesmo o Brasil sendo um Estado oficialmente laico, é pública e notória a cada vez mais acentuada inserção na vida pública brasileira de pautas trazidas e defendidas justamente pela moral religiosa, mais especificamente pela vertente judaico-cristã. Diante desse cenário, surge a necessidade de se debruçar sobre a possível relação de causalidade entre o tipo de fé professada pelo templo religioso autor ou réu em ação judicial e a decisão proferida pelo judiciário.

Uma possível formulação neste sentido é que o tipo de fé professada pelo templo religioso afeta a decisão judicial a ser proferida, tendo os templos de religiosidade afro-brasileira menos acesso ao judiciário e menos chances de lograr êxito em ação judicial. Como recorte metodológico para viabilizar esta parte da presente pesquisa, será feito um breve estudo de caso a respeito da decisão proferida que tratou da passagem de Mãe Stella de Oxóssi.⁴³

A justificativa para este tópico reside na importância de se estudar a influência da religião no judiciário, sendo importante falar mais uma vez do caráter interdisciplinar das Ciências da Religião nesse sentido, sendo a teoria do direito instrumental cada vez mais necessária para análise da questão da liberdade religiosa no Brasil.

O estudo a respeito de ações em que figuram como parte templos religiosos deve ser estimulado, visto que o conhecimento pode romper barreiras e jogar luz em questões como a do racismo estrutural, contribuindo assim com a busca pela obtenção da laicidade concreta de nossas instituições. Garantir a paridade de armas no judiciário, mais especificamente nas ações intentadas pelos templos religiosos, é fundamental para a garantia da própria liberdade de culto.

No que diz respeito aos possíveis benefícios à comunidade acadêmica advindos da análise qualitativa das decisões judiciais em que figuram como parte os templos religiosos, tem-se a possibilidade de conhecer melhor como o judiciário se comporta ao analisar demandas a respeito de temas religiosos, inclusive analisando sua porosidade em relação a outras instituições com grande destaque social, como as igrejas evangélicas e católicas, por exemplo.

A importância desse tópico de estudo, aliás, não fica restrita à comunidade acadêmica do direito, pois nos parece também fundamental para as Ciências da Religião de um modo geral, já que segue sendo necessário discutir a proteção do direito fundamental à liberdade religiosa, pois muitas dessas demandas dizem respeito justamente à concretização do art. 5o, inciso VI da CF/88.

Da análise dos estudos empíricos desenvolvidos a respeito da magistratura brasileira, surgem questionamentos ligados à influência da conjuntura e ao processo de socialização da

⁴³ O presente tópico de pesquisa é também interessante por trazer um importante instrumento para a pesquisa jurídica, qual seja, o estudo de caso. “Nos limites deste texto, e neste momento da exposição, é possível caracterizar ‘o estudo de caso’ como uma estratégia metodológica de construção de um objeto empírico muito bem definido e específico, potencialmente revelador de aspectos e características de uma problemática que não seriam facilmente acessados por intermédio de outras estratégias”. (MACHADO, 2017, p. 361).

carreira na atividade judicante. A situação instaurada quando da análise do trabalho judicante nos traz fundamentalmente uma necessidade de se debruçar de maneira crítica sobre a forma como se decide. Sobre o elitismo cheio de pretensões da linguagem jurídica, Kaufmann escreveu:

O discurso é hoje elitista, cientificista, universalista, moralizador, técnico e teórico. Não há dúvida de que estamos em excelente ambiente para o jurista, que, a cada decisão, reafirma, na figura do juiz, do advogado ou do doutrinador, a sua importância central no regime republicano. Este trabalho, entretanto, coloca dúvida em relação à utilidade desse discurso, hoje, para a democracia e para a implementação tolerante e honesta dos direitos humanos." (KAUFMANN, 2011, p. 383).

O tema das decisões judiciais normalmente tem recebido um tratamento no qual indicam-se formas corretivas para os problemas do sistema judiciário, considerando-se, na parte teórica, principalmente a dicotomia entre neoconstitucionalismo (caráter mais subjetivo das decisões, baseado em princípios) e positivismo (caráter mais legalista e formal, baseado na letra fria da lei). Embora se possa admitir alguma disfuncionalidade na questão da justificação das decisões, sugerimos aqui a ideia de que uma grande possibilidade de análise das decisões judiciais pode estar na pesquisa empírica em direito, mais especificamente no estudo de caso. Tal metodologia pode nos revelar questões importantes a respeito das decisões judiciais, no sentido de entender o perfil e a maneira como decidem os magistrados. Neste rumo, iremos utilizar o conceito de constitucionalização simbólica como dispositivo teórico para explicar a sobreposição do sistema político sobre o direito, também no caso da decisão judicial que tratou do tema de Mãe Stella de Oxóssi.

Com relação à sobreposição da política sobre o direito, a pesquisa empírica nos possibilita averiguar, por exemplo, se determinadas características dos litigantes podem influenciar diretamente no resultado de procedência ou não dessas ações judiciais. A análise qualitativa das decisões, portanto, pode desvelar justamente essa sobreposição da política sobre o direito na prática. É a questão da influência do poder de determinadas instituições religiosas sobre o direito, podendo ser qualitativamente obtida pela análise das decisões judiciais a respeito do tema.

Se faz necessário aprofundar, portanto, o aspecto da constitucionalização simbólica a partir da pesquisa empírica em direito e dos referenciais teóricos que dão conta da ideia da relação entre poder religioso e atividade judicante. Ao passo que, verificando-se a constitucionalização simbólica característica do Brasil, faz-se necessário, portanto, um aprofundamento empírico a respeito das influências do poder nas decisões judiciais.

A questão que surge, a esta altura, reside no fato da importância do Afonjá para a cidade de Salvador. Logo, questiona-se a dificuldade que terreiros de menor porte teriam em acessar a justiça de maneira rápida para decidir a respeito de um ritual fúnebre, por exemplo. A importância política e histórica do Afonjá e de Mãe Stella de Oxóssi pode ter sido, portanto, decisiva para que a liberdade religiosa pós-vida seja respeitada no caso de decisões favoráveis a pleitos parecidos.

A influência do poder na atividade judicante não pode ser entendida de maneira estanque. Por exemplo, podemos, com ressalvas, tomar o direito como um aparelho estatal restrito às mãos de determinada classe, que faz uso dele para defender e atuar de acordo com os seus próprios interesses. Tal forma instrumentalizada não é suficiente, até porque o “fato da subordinação do direito ao poder político no contexto da constitucionalização simbólica não deve, entretanto, levar à ilusão da autonomia do sistema político”. (NEVES, 2011, p. 151). Ainda sobre essa relação entre político e jurídico, é importante atentar que um não se subordina diretamente ao outro, mas se relacionam dialética e estruturalmente. Sobre a relação imbricada entre mundo jurídico e mundo político, Mascaro escreve:

A forma jurídica preserva seu núcleo necessário em face do Estado, não porque o jurídico seja maior que o político, mas porque ambas as formas não podem ser submetidas uma à outra a ponto de deixarem de existir. Derivam todas de uma mesma forma comum, do valor e da mercadoria, que demanda não uma ou outra, mas sim uma e outra. (MASCARO, 2013, p. 134).

Um dos aspectos teóricos importantes, neste sentido, é o de situar o conceito de constitucionalização simbólica como uma sobreposição parcial do político sobre o direito que ocorre em sistemas disfuncionais. O conceito de constitucionalização simbólica é importante no âmbito desta pesquisa na medida em que se tenta obter a laicidade na prática no Brasil. Sobre a constitucionalização simbólica Marcelo Neves escreveu:

Nesse sentido, a constitucionalização simbólica também se apresenta como um mecanismo ideológico de encobrimento da falta de autonomia e da ineficiência do sistema político estatal, sobretudo com relação a interesses econômicos particularistas. O direito fica subordinado à política, mas a uma política pulverizada, incapaz de generalização consistente e, pois, de autonomia operacional. (NEVES, 2011, p. 152).

A análise da constitucionalização simbólica carece do domínio da noção de que a Constituição significa um acoplamento estrutural entre política e direito, e que seu caráter meramente simbólico poderia significar justamente uma disfuncionalidade neste encaixe.

Neste sentido, é importante mencionar que, através da “Constituição como acoplamento estrutural, as ingerências da política no direito não mediatizadas por mecanismos especificamente jurídicos são excluídas e vice-versa” (NEVES, 2011, p. 66).

Entender a constitucionalização simbólica no âmbito desta pesquisa significa dar parâmetro teórico para a análise de caso, no sentido de entender se a eventual existência de um efeito de causalidade entre a fé professada por um templo religioso sobre o resultado da ação em que figure como parte pode ser fruto de uma sobreposição do poder político sobre o direito, mesmo que indiretamente, tudo isso no sentido de analisar a porosidade do sistema jurídico diante de instituições político-religiosas.

É fundamental também investigar a relação entre religião, raça e lei no Brasil. Isso porque “o Brasil republicano, tanto quanto a colônia e o império, não registra um único período histórico no qual a lei, notadamente a lei penal, permaneceu infensa ao modelo de relações raciais” (JUNIOR, 2015, p. 304). Situação não muito diferente desta foi apontada por Oliveira, ao analisar a situação histórica da “proteção” dos templos de presença africana em Sergipe.

[...] fica evidenciado como que as religiões de origem africana foram historicamente alvo de diferentes modelos de acusação e perseguição. Em cada região ou estado ela se apresenta com peculiaridades, mas, de modo geral, traz a marca da atuação estatal no controle do estranho e do supostamente perigoso para a ordem estabelecida. (OLIVEIRA, 2014, p. 81).

A correlação entre constitucionalização simbólica, religião e lei, no nosso entendimento, emerge do seguinte exemplo dado por Junior:

Na cidade de São Paulo ainda hoje nenhum templo de candomblé tem assegurada a imunidade tributária, os ministros não conseguem obter inscrição no sistema de seguridade social (na qualidade de ministros religiosos) e os cartórios se recusam a reconhecer a validade dos casamentos celebrados no candomblé. Boa parte dos ministros, geralmente pessoas de origem extremamente humilde, envelhece e morre sem ter acesso à previdência social, e são frequentes as denúncias de invasão dos templos, praticadas por agentes de segurança pública, sem mandado judicial e a qualquer hora do dia ou da noite. (JUNIOR, 2015, p. 315).

Tratando-se especificamente da decisão que permitiu o traslado do corpo de Mãe Stella de Oxóssi para Salvador, vale destacar a seguinte passagem:

Analisando-se os bens jurídicos em conflito, verifica-se que o autor pretende ver protegido o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição, de outra monta, o exercício do seu direito é barrado pelo direito à personalidade que em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente, nestes autos. Presente o *fumus boni iuris* da pretensão do Autor, visto a iminência do sepultamento na cidade de Nazaré e, incontroverso é também o *periculum in mora*, fato de que, a não realização do ritual religioso, importará no sepultamento da Iya Stella de Oxóssi, medida irreversível, o que porá em risco continuidade dos ritos religiosos da sociedade autora. (BAHIA, 2018, p. 04).

Algumas observações a respeito da decisão sobre o axexê de Mãe Stella merecem destaque, levando-se em conta a transdisciplinaridade das Ciências da Religião e a possibilidade de análise da questão também na perspectiva jurídico-religiosa.

Sobre a relação entre direito e candomblé, na medida em que essa cultura/religião necessita de uma quebra da visão preponderantemente monista típica do judiciário, deve-se atualizar de maneira compatível o conceito de sujeito de direito. Neste sentido, Adad afirma:

Tal é o novo sujeito de direito que, deslocado da concepção monista, agora não é aquele dotado de direitos e deveres concedidos pelo Estado, mas aqueles que continuamente lutam pelo reconhecimento de seus direitos perante esse mesmo Estado. São os sujeitos críticos que buscam um novo projeto de sociedade e ações contínuas de resistência ao projeto da modernidade. É nesse conceito, pois, que se inserem as comunidades de candomblé que lutam ancestralmente pelo direito de existir, de serem o que são. (ADAD, 2015, p. 78).

O primeiro aspecto a ser analisado no caso de Mãe Stella de Oxóssi deve ser o conflito entre bens jurídicos colocado pela juíza da causa, uma espécie de confronto entre os dois mais importantes bens jurídicos tutelados no caso, quais sejam, pleno exercício do culto religioso versus o direito à personalidade exercido pela companheira sobrevivente.

Percebe-se de pronto uma questão a ser levada em conta no direito brasileiro, qual seja, o fato de que o direito à personalidade no caso era indiscutivelmente exercido pela companheira sobrevivente de Mãe Stella, nem se cogitando, com base na dogmática jurídica e no positivismo, que a família de axé pudesse exercê-lo, mesmo que em concorrência.

Portanto, no direito brasileiro só tem a titularidade da personalidade de quem morre os familiares biológicos ou juridicamente registrados, não se levando em conta a família de axé. Esse é um ponto fundamental na análise de caso aqui apresentada, destacando-se o fato de que, pelo menos para o campo do direito, a relação de Mãe Stella com seus filhos e filhas de santo seria hierarquicamente inferior à relação biológica ou de convivência matrimonial, significando tal fato uma restrição legal à relação constituída no âmbito do egbé.

Outro ponto importante a ser analisado é o fato da ponderação dos bens jurídicos tutelados colocados pela juíza. Ou seja, mais uma vez, exercício pleno do culto religioso versus direito à personalidade. Neste sentido, leva-se em conta o aspecto de que de fato a garantia do axexê é fundamental para o pleno exercício do culto religioso, que chamamos aqui de liberdade religiosa pós-vida.

No âmbito deste trabalho, consideramos “liberdade religiosa pós-vida” justamente as garantias necessárias para a conclusão dos rituais fúnebres de cada religião ou religiosidade, sendo necessário que o julgador, caso haja judicialização do processo, leve em consideração o referido conceito como instrumental para auxiliar nos julgamentos desse tipo.

Obviamente, o direito à liberdade religiosa pós-vida não seria absoluto, podendo ser relativizado caso o religioso ou religiosa deixe sua vontade de não realizar o ritual fúnebre registrada antes de morrer. O que discutimos de forma crítica nesta pesquisa é o

questionamento pós-vida da própria vivência religiosa de quem morreu, por parte da família ou de qualquer outra pessoa próxima. Ou seja, se, até o fim da sua vida, Mãe Stella de Oxóssi notoriamente preservava, difundia e atuava em conformidade com os ritos da religião que escolhera como sua, inclusive sendo a figura maior de uma casa de importante contribuição para a tradição nacional do candomblé, porque haveria de ser diferente em sua morte?

No caso de Mãe Stella, pelo menos no que consta nos autos do processo que decidiu sobre seu axexê, não há notícia ou elemento que aponte uma expressão de vontade em vida para que não se realizasse seu ritual fúnebre nos moldes tradicionais. Neste sentido, entende-se que a decisão que liberou o traslado do corpo para Salvador levou em consideração a ampla vivência da matriarca no candomblé, mesmo em detrimento da vontade de sua companheira à época do falecimento.

A Corte Interamericana de Direitos Humanos, por exemplo, tem importante precedente que pode ser importante para a construção do conceito que chamamos aqui de liberdade religiosa pós-vida. É o caso da comunidade Moiwana.⁴⁴ Esse caso mostra um entendimento do Direito Internacional que referenda a decisão sobre o axexê de Mãe Stella no âmbito local. Tanto no caso da comunidade Moiwana quanto no caso de Mãe Stella de Oxóssi, a realização do ritual fúnebre significa condição fundamental para a continuidade das próprias comunidades originárias e tradicionais. Logo, com a não realização do ritual fúnebre, haveria uma quebra de preceito fundamental necessário à continuidade plena e saudável do caráter comunitário das respectivas sociedades.

Percebe-se, portanto, que nos dois precedentes analisados, tanto o nacional, no âmbito da justiça estadual baiana, quanto o internacional, no âmbito da Corte Interamericana de Direitos Humanos, a tendência da interpretação contemporânea do direito caminha na direção do reconhecimento da liberdade religiosa pós-vida, tratando com a necessária importância o tema da garantia do ritual fúnebre que tenha compatibilidade e coerência com a vida e cultura da pessoa humana que morre, principalmente se tratando de povos originários e comunidades tradicionais de terreiros, visto que o respectivo ritual fúnebre tem importância não só para a pessoa que morre, mas também, e principalmente, para a comunidade que fica.

⁴⁴Piovesan fez um breve resumo sobre o caso Moiwana: “Por sua vez, o caso Comunidade Moiwana vs. Suriname foi submetido à Corte pela Comissão Interamericana, sob a alegação de que, em 1986, membros das forças armadas de Suriname teriam atacado gravemente a comunidade Moiwana, com o massacre de 40 pessoas, entre homens, mulheres e crianças, arrasando a comunidade [...] Nesse julgado, desenvolveu a Corte a reflexão acerca da responsabilidade dos vivos com relação aos mortos, endossando a garantia do direito à vida *lato sensu* – compreendendo não só o direito a um projeto de vida, mas a um projeto após a vida (right to project of life and right to Project after life)” (PIOVESAN, 2019, p. 210).

Passemos agora à análise da decisão em si do caso de Mãe Stella de Oxóssi. Utilizamos o modelo analítico sintético por entender ser o que melhor se adequa à análise do presente caso, em virtude deste método ser importante instrumento de observação da ponderação de valores e princípios. Em primeiro lugar, é importante um quadro de análise da construção da argumentação decisória, nos seguintes termos indicados por Peixoto (2017, p. 04):

Justificada a mudança do modelo, para analisar a incidência da lei de colisão e do sopesamento, foram retirados os dois itens finais da tabulação original e acrescentadas à tabulação três etapas. A primeira será a identificação dos princípios contraditórios ou valores constitucionais em rota de colisão. A segunda etapa é a identificação das configurações típicas do caso e as condições de precedência, isto é, nas observações em que um ou outro princípio teria precedência. Na terceira, a identificação objetiva das escolhas das condições que importaram no resultado decisório.⁴⁵

Quanto ao primeiro passo da tabulação, qual seja, a identificação do caso, podemos descrever como uma Ação de Obrigação de Fazer cumulada com Tutela de Urgência de números 8000796-64.2018.8.05.0176. e 8000797-49.2018.8.05.0176/BA, julgados em 28 de dezembro de 2018, decisão monocrática de primeiro grau da juíza Caroline Rosa de Almeida Velame Vieira. A discussão central da Ação de Obrigação de Fazer foi sobre a transferência do cadáver de Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxóssi) da cidade de Nazaré das Farinhas para o Ilê Axé Opô Afonjá na cidade de Salvador, intentada pela Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, representado por seu presidente, José de Ribamar Feitosa Daniel, e Edite Santos de Andrade, Iyakekere do Ilê Axé Opô Afonjá.

Sobre os fatos do caso, tem-se que, com a morte de Mãe Stella, ocorrida em 27/12/2018, a sua companheira à época pretendia realizar o sepultamento na cidade de Nazaré das Farinhas, o que ensejou o pleito feito pelo Ilê Axé Opô Afonjá para que o juízo determinasse a transferência do cadáver para a cidade de Salvador, onde o sepultamento se daria seguindo os rituais da casa.

⁴⁵ Peixoto desenvolveu em sua pesquisa um roteiro para a análise das decisões utilizando-se do método aqui escolhido: "Portanto, como base modelo para análise da ponderação serão utilizados: 1. identificação-A identificação e a situação temporal e espacial do caso em análise. 2. fatos-Relato objetivo dos fatos juridicamente relevantes narrados na decisão. 3. questões jurídicas-A identificação das questões jurídicas gerais que estão sendo discutidas no caso concreto 4. teses-As teses jurídicas (holding). 5. razões A enumeração das razões ou argumentos para se sustentar o holding (teses jurídicas). 6. princípios colidentes-Identificação dos princípios contraditórios ou valores constitucionais em rota de colisão. 7. condições de precedência-Identificação das configurações típicas do caso e as condições de precedência. 8. escolhas-Identificação objetiva das escolhas das condições que importaram no resultado decisório." (PEIXOTO, 2017, p. 04).

Com relação às questões jurídicas envolvidas no caso, pode-se enumerar algumas: 1 - quem decide o destino do corpo de quem morre; 2 - garantias atribuídas a uma sacerdotisa no sentido de garantir que os preceitos de sua religião serão respeitados quando da sua morte; 3 - titularidade dos direitos de personalidade da pessoa falecida; 4 - conflito entre o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição, em contraponto ao direito à personalidade, que, em caso de morte, é exercido pela companheira sobrevivente, como no caso dos autos.

Quanto às teses elencadas na decisão analisada, observa-se: 1 - a proteção constitucional do artigo 5º, inciso VI, da Constituição brasileira, à liberdade de crença, em especial ao livre exercício dos cultos religiosos e a garantia da proteção aos locais de culto e a suas liturgias; 2 - a proteção do direito à personalidade, que, no caso dos autos analisados, em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente.

No que diz respeito às razões da decisão, têm-se que: 1 - a não realização do ritual religioso, medida irreversível, põe em risco a continuidade dos ritos religiosos da sociedade autora; 2 - causa menos prejuízo evitar que todo um culto religioso seja violado ante a alteração do lugar do sepultamento, ainda que indo contra o exercício da companheira de escolher o local de sepultar o corpo conforme o direito que lhe assiste; 3 - não havendo, nos autos, prova de manifestação da falecida de lugar de preferência de local de sepultamento, pelo melhor interesse social, é possível mitigar o direito de disponibilidade da família da falecida, sobrepondo-se à proteção do patrimônio cultural, ante a supremacia do exercício livre da religião, bem como a proteção do patrimônio histórico e cultural do exercício da religião de matriz africana.

Quanto aos princípios colidentes, tem-se: 1 - patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição (P1); 2 - direito à personalidade que em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente, no caso dos autos analisados (P2).

Quanto às condições de precedência, percebe-se que: 1 - a garantia do pleno exercício do culto religioso (P1), tendo como condição de precedência a violação do culto ante a alteração do lugar de sepultamento (C1), prevaleceria; 2 - a proteção à personalidade (P2), tendo como condição de precedência a prova de manifestação da falecida de lugar de preferência de local de sepultamento ou pelo melhor interesse social (C2), prevaleceria.

Por fim, quanto à escolha entre os bens jurídicos em conflito, têm-se a seguinte fórmula: se não há prova de manifestação da pessoa falecida sobre o lugar de sepultamento de preferência, e se há risco de continuidade dos ritos religiosos em razão da não realização do

ritual religioso fúnebre, a proteção do patrimônio cultural tem precedência sobre o direito de disponibilidade da família da falecida. Portanto, no caso, significou a transferência do cadáver de Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxóssi) da cidade de Nazaré das Farinhas para o Ilê Axé Opô Afonjá, na cidade de Salvador, com a consequente realização do axexê.

De toda a análise da decisão do caso Mãe Stella é importante ressaltar que os fatos carregam uma importância intrínseca, visto que a matriarca do Ilê Axé Opô Afonjá dedicou sua vida ao candomblé e, na hora da sua passagem, houve a pretensão de que ela fosse enterrada em Nazaré das Farinhas, intentada por sua companheira à época, o que configura uma causa que envolve direito à personalidade e liberdade religiosa como fruto da disputa espacial acerca da realização do seu ritual fúnebre.

Com relação às questões jurídicas envolvidas no caso, a questão sobre quem decide o destino do corpo de quem morre é ponto chave na análise aqui realizada, pois, principalmente nos casos de sacerdotes de grande importância para as comunidades tradicionais, percebe-se a importância de se relativizar o poder dos familiares "de sangue" sobre o corpo, visto que é fundamental para a memória do morto e para o grupo religioso como um todo que os preceitos fúnebres sejam respeitados e realizados de acordo com o sacerdócio exercido em vida.

Já sobre a garantia de que os preceitos da religião de uma sacerdotisa sejam respeitados quando da sua morte, é necessário refletir se o racismo religioso perpetrado contra o candomblé influencia nessa questão. Será que algum parente de um padre falecido questiona o enterro católico com a mesma frequência que os parentes de mães e pais de santo falecidos questionam e embaraçam a realização dos seus axexês? Por fim, sobre este ponto, o conflito entre o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição, em contraponto ao direito à personalidade, que em caso de morte teria sido exercido pela companheira sobrevivente, é de fato o ponto crucial da análise do caso Mãe Stella, visto que a juíza baiana acabou por colocar o pleno exercício do culto religioso acima do direito à personalidade. Aqui, podemos perceber um certo condão de direito coletivo do patrimônio cultural, em contraponto a uma natureza privada e individual do direito à personalidade.

Quanto às teses elencadas na decisão analisada, a proteção constitucional do artigo 5º, inciso VI, da Constituição brasileira, à liberdade de crença e, em especial, ao livre exercício dos cultos religiosos e a garantia da proteção aos locais de culto e a suas liturgias foi ponto chave na argumentação utilizada pela parte autora, qual seja, o Ilê Axé Opô Afonjá, tendo sido a tese vencedora da demanda. Em contraponto, a proteção ao direito à personalidade, tese

defendida pela companheira sobrevivente de Mãe Stella no caso dos autos analisados foi mitigada, por um lado porque não havia nenhuma declaração de vontade de Mãe Stella no sentido da não realização do axexê e, por outro lado, porque a vontade expressa pela companheira sobrevivente em não realizar o axexê acabaria por causar danos imateriais à toda a comunidade do Ilê Axé Opô Afonjá, sem contar os efeitos simbólicos negativos e imprevisíveis que toda a comunidade de terreiro brasileira poderia experimentar.

No que diz respeito às razões da decisão, têm-se que a julgadora optou por seguir a trilha da defesa da liberdade religiosa, reconhecendo que a não realização do ritual religioso poria em risco a continuidade dos ritos religiosos do egbé, mesmo que indo contra o exercício da companheira de escolher o local de sepultar o corpo conforme o direito que lhe assistia. Neste caso, a juíza optou pela solução que causasse o menor prejuízo, visto que uma solução pode ter causado um dano individual, mas a outra causaria danos coletivos incomensuráveis. Além disso, o fato de não haver, nos autos, prova de manifestação de Mãe Stella sobre o lugar de preferência para o sepultamento, abriu caminho para que a julgadora optasse pelo melhor interesse social, ou seja, o direito de disponibilidade da família da falecida foi relativizado, tudo em nome da proteção do patrimônio cultural e do exercício livre da religião, justamente pela importância do ritual do axexê de Mãe Stella para a comunidade de terreiro.

Quanto aos princípios colidentes, ou seja, a ponderação e o sopesamento entre o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição em contraponto ao direito à personalidade, que em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente, avista-se de modo nítido que prevalece o princípio com maior capacidade de irradiação, ou seja, o caráter coletivo de determinado fundamento principiológico deve sobrepujar um princípio de caráter individual e sem ramificações difusas.

Quanto às condições de precedência, percebe-se que a garantia do pleno exercício do culto religioso prevalece sobre a proteção à personalidade, desde que não haja a manifestação de vontade de quem morreu e desde que esse pleno exercício religioso tenha caráter coletivo, em contraponto a uma proteção meramente individual da personalidade.

Logo após este sopesamento, portanto, pode-se retirar do precedente analisado um roteiro que poderá ser utilizado em sacos semelhantes. Ou seja, se não houver prova de manifestação da pessoa falecida de lugar de preferência de local sepultamento, e se a realização do ritual religioso fúnebre tiver a característica coletiva de proteção do patrimônio cultural, tal conteúdo deverá prevalecer sobre o direito de disponibilidade da família sobre o corpo de quem morreu.

A transferência do cadáver de Mãe Stella de Oxóssi da cidade de Nazaré das Farinhas para o Ilê Axé Opô Afonjá na cidade de Salvador, com a consequente realização do axexê, significou um importante precedente no que diz respeito à relativização do direito à personalidade, de caráter individual e liberal, em prol de um direito coletivo e irradiante, qual seja, a liberdade religiosa constituída a partir de um direito ao projeto pós-vida de todo o egbé.

3.3 Liberdade religiosa pós-vida como efeito irradiante não só do direito fundamental à liberdade de crença, mas essencialmente da dignidade humana

Retomando o assunto exposto na subseção sobre os aspectos jurídicos relacionados ao ritual fúnebre de Mãe Stella de Oxóssi, depois de todos os dados expostos sobre o processo que decidiu pelo traslado de seu corpo para que o axexê fosse realizado, surge um problema importante que deve ser enfrentado, qual seja: os efeitos irradiantes do direito fundamental de liberdade religiosa englobam o direito à realização de um ritual fúnebre condizente com a vivência religiosa de quem morre? A necessidade de se garantir um ritual fúnebre condizente com a vivência religiosa de quem morre deve ser regulamentada, a partir de uma inserção na sistemática que versa sobre os direitos de personalidade do ordenamento jurídico brasileiro?

Anteriormente, citamos como paradigma importante para o estabelecimento da ideia de liberdade religiosa pós-vida o caso *Moiwana vs. Suriname*. Neste sentido, é importante partir da construção já formulada sobre a proteção ao projeto religioso de pós-vida, inclusive o mesmo paradigma utilizado por esta pesquisa:

Deste modo, tem-se por certo que o direito fundamental à liberdade de crença engloba a proteção ao projeto de pós-vida, e sua consequente reparação, em caso de violação, como também a de que é necessária a consolidação do direito ao projeto de pós-vida no ordenamento jurídico brasileiro, e, conseqüentemente, de uma nova categoria de dano, qual seja, o de dano espiritual, haja vista serem questões relacionadas à liberdade de crença do indivíduo, que é direito fundamental decorrente da liberdade religiosa, aspecto essencial da dignidade da pessoa humana. (COSTA; MORAIS; SILVA, 2019, p. 41).

A partir da ideia de que a liberdade de crença engloba a proteção de um projeto pós-vida, exemplificada no paradigma *Moiwana vs. Suriname*, têm-se que é provável que, para as comunidades tradicionais, a realização de um ritual fúnebre condizente com os preceitos culturais é condição importante para um projeto pós-vida, não só de quem morre como de toda a comunidade.

Fazendo um paralelo do caso Moiwana com o caso Mãe Stella de Oxóssi, têm-se que, como visto na primeira parte desse trabalho, a realização do axexê da sacerdotisa do Afonjá só foi possível em razão de precedente importante da Justiça baiana, que acabou por evitar danos irreparáveis à comunidade de terreiro, que acabaram acontecendo no caso da comunidade tradicional do Suriname, justamente porque lá não houve a devida realização da ritualística fúnebre.

Note-se que aqui, tal qual o entendimento da CIDH⁴⁶, tratamos de danos coletivos, não necessariamente individuais, pois, como vimos na abordagem antropológica e das Ciências da Religião sobre o tema, a impossibilidade de realização do axexê de acordo com a tradição, portanto, com o corpo presente, acabaria por não permitir que Mãe Stella se tornasse um ancestral que hoje protege todo o egbé, pelo menos de acordo com a visão de mundo da comunidade do Afonjá.

Sobre o dano espiritual coletivo que certamente aconteceria caso Mãe Stella não tivesse seu axexê realizado:

Através do julgado perceberam-se e consolidaram-se as características do dano espiritual. Este deve ser coletivo, uma vez que para ser configurado deve atingir as crenças de um povo, não somente configurar uma ingerência na esfera particular; deve, também, envolver uma colisão entre culturas distintas provocando uma reação de uma delas; deve gerar um sofrimento em relação a todos os membros de uma comunidade, sendo este aspecto coletivo o que o diferencia do dano moral. (COSTA; MORAIS; SILVA, 2019, p. 37).

Estamos tratando aqui, portanto, de um potencial dano a toda uma comunidade, muito maior do que o dano moral encarado hodiernamente pelos tribunais. Neste sentido, tendo em vista se tratar de um dano religioso, espiritual, coletivo e que atingiria toda uma comunidade, muito mais do que falar em reparação, se faz necessário tratar de prevenção, ou seja, de evitar que esse tipo de dano, de dimensões irreparáveis, aconteça.

Eis que surge a questão da necessidade de se garantir um ritual fúnebre condizente com a vida espiritual e religiosa de quem morre, que aqui nomeamos de direito à liberdade de crença pós-vida, justamente como forma de prevenir e evitar que danos irreparáveis sejam cometidos contra comunidades inteiras.

⁴⁶ Sobre a importância da ritualização fúnebre para os povos tradicionais e originários no âmbito dos julgados da Corte Interamericana de Direitos Humanos, Bernardi e Osmo escreveram: "Em casos sobre povos indígenas e comunidades afrodescendentes, a CIDH e a Corte IDH relacionaram o dever dos Estados de garantir a possibilidade dos rituais de luto e despedida com um direito coletivo de identidade e integridade cultural. Reconheceu-se que, em várias crenças espirituais indígenas e afrodescendentes, é preciso manter extremo cuidado com os restos mortais, ritos e locais de enterro, a fim de manter a devida ligação entre vivos e mortos, condição indispensável para a coesão do tecido social e reprodução dos modos de ser e viver das comunidades". (BERNARDI E OSMO, 2021, p. 16).

Algo já se escreveu sobre o direito à honra pós-morte⁴⁷ ou sobre o direito ao sepulcro.⁴⁸ Neste caso, entendemos que o direito à liberdade de crença pós-morte se diferencia destes conceitos, pois irradia muito mais do direito à liberdade de crença do que propriamente dos direitos de personalidade. Não negamos que haja uma questão individual relacionada, visto que se deve preservar a dimensão pessoal relacionada à existência religiosa e espiritual de quem morreu. Todavia, no caso dos povos originários e tradicionais, a dimensão pessoal se desloca para uma questão coletiva, pois, como vimos neste trabalho, principalmente no capítulo 1, o caráter coletivo e comunitário do ritual fúnebre pode ser percebido nas evidências compiladas, inclusive na entrevista realizada e exposta nesse capítulo.

Para se ter uma ideia da importância da garantia do ritual fúnebre para os povos tradicionais, é fundamental entender a importância dos mortos⁴⁹ ancestralizados para essas culturas. Frise-se que, quando mencionamos o termo “ancestralizados”, reafirmamos aqui a ideia de que a realização do ritual fúnebre de acordo com a tradição é condição importante para que a comunidade possa gozar dessa proteção que o morto, tornado ancestral, pode proporcionar. Mais uma vez, destacamos o entendimento de que a morte, pelo menos a morte ritualizada, não significa o fim para estas culturas.⁵⁰ Sobre a morte como recomeço na perspectiva Ubuntu, Castiano: “A morte não é o fim. É antes o início de uma nova relação, mais transcendental, que se realiza e renova através da obra deixada. Ubuntuisticamente diríamos que esta nova relação se atualiza através. A obra se vê pelo exemplo”. (CASTIANO, 2015, p. 196).

Ponto importante para este trabalho é observar, de alguma forma, as implicações que a realização de um ritual fúnebre não condizente com a vida espiritual do morto pode causar, principalmente em um país dito laico e com um sincretismo religioso que, de certa forma,

⁴⁷ Sobre a honra pós morte, Craveiro (2012, p. 155): “Em síntese, ocorrendo abusos no velório por meio da publicação de fotografias do morto sem a prévia anuência da família (a qual raramente se encontra em condições psicológicas satisfatórias para anuir algo), é manifesta a violação do direito à intimidade da família e da honra *post mortem* do morto, devendo, pois, haver responsabilização civil”.

⁴⁸ Sobre o direito ao sepulcro, Craveiro (2012, p. 156): “O *ius sepulchri* consiste no direito que tem a família do falecido de utilizar o sepulcro, mediante o cumprimento dos requisitos legais para tal, para inumações e de vê-lo devidamente conservado por quem administra o cemitério em que estão localizados”.

⁴⁹ Sobre a força dos mortos para a tradição religiosa de presença africana, Lopes (2005, p. 159-160) afirma: “Os mortos são os verdadeiros chefes de um povo, e sua vontade é decisiva. Eles velam por seus descendentes noite e dia e lhes distribuem riquezas, saúde. Paz, colheitas abundantes, fecundidade. Por meio de sonhos, avisam dos perigos e propiciam benefícios análogos aos concedidos pelas divindades. Os mortos procuram ser úteis e gostam de tomar parte nos assuntos humanos [...] Para apaziguar sua cólera e assegurar sua ajuda ou lhes render graças, os homens da família precisam realizar os sacrifícios rituais”.

pode-se dizer também que se apresenta como uma das consequências da perseguição às religiões de presença africana.⁵¹ Necessário também se faz estabelecer a relação entre liberdade religiosa e o metaprincípio jurídico da dignidade humana, no sentido de analisar a questão da garantia dos preceitos de determinada religião como corolário da liberdade de crença, sem perder de vista que a laicidade relativa tipicamente brasileira acaba por embaraçar na prática os preceitos das religiões não cristãs, enquanto as religiões cristãs gozam de proteção e incentivo estatal.

Especificamente, o direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos de matriz africana consagra-se no artigo 24, com a prática de cultos, celebração de reuniões, fundação e manutenção de lugares reservados [terreiros] para tais fins (I), bem como a celebração de festividades e cerimônias de acordo com os respectivos preceitos (II), comunicando-se ao Ministério Público, para fins de persecução penal, atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e noutros locais. (NETO; SARLET, 2020, p. 33).

O racismo estrutural perpetrado pelo Estado brasileiro acabou, historicamente, embaraçando a cultura de terreiro no Brasil, seja explicitamente ou de maneiras mais sutis. Fato é que não faltam exemplos de decisões judiciais que, ao contrário da decisão do caso de Mãe Stella, acabam por negar direitos aos povos de terreiro.⁵² A esse respeito, podemos citar uma decisão emblemática proferida pela Justiça do Rio de Janeiro, um dos berços das religiões de matriz africana no Brasil, que sequer reconheceu o candomblé como uma religião a ser protegida. A decisão foi pesquisada e discutida na dissertação de Clara Jane Costa Adad, que tratou justamente desta relação entre direito e candomblé.⁵³

Decisões como essas não são incomuns no ordenamento jurídico brasileiro e nos mostram o longo caminho a ser trilhado para que seja possível a conquista de uma igualdade/equidade de direitos entre as denominações religiosas no Brasil. Aliás, a própria

⁵¹ Sobre o enterro de pais e mães de santo em territórios católicos, Filho escreveu “Atenta também para o fato de muitos dos antigos pais e mães de santo estarem enterrados nos antigos ossuários das principais igrejas do Recife, em especial a da Nossa Senhora do Carmo, como no caso da família de mãe Lu, e também de outras famílias que compunham as principais casas Nagô antigas” (FILHO, 2020, p. 153).

⁵² Sobre a seletividade penal e o racismo religioso, Junior em seu trabalho alerta que: “Pesquisando julgamentos de charlatanismo e curandeirismo no Brasil, desde o início do século passado, Ana Lucia Pastore Schirtzmeyr (1997) observa a frequente associação entre tais delitos e práticas religiosas de origem africana, vistas como bárbaras e primitivas”. (JUNIOR, 2015, p. 310).

⁵³ Convém, portanto, relativizar os critérios de avaliação de suas vidas porque são totalmente redutores do outro, levando os avaliadores e decisores a falsas interpretações, induzindo a decisões preconceituosas, a exemplo dos tribunais. A esse respeito podemos citar a referida decisão exarada pelo juiz monocrático da 17ª vara da Justiça Federal, proferida no dia 28 de abril de 2014, da Seção Judiciária do Rio de Janeiro, na qual ao se pronunciar acerca dos cultos de matriz africana afirma que: “No caso ambas manifestações de religiosidade não contem os traços necessários de um religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado”. (BRASIL, 2014, p. 154). (ANEXO A). (ADAD, 2015, p. 86).

essência do direito é eurocentrada e costuma não ser compatível com a cosmopercepção africana e nagô aqui analisadas.

A dignidade humana dos povos tradicionais e originários no Brasil perpassa indubitavelmente por uma manutenção e proteção de seus ritos, sejam eles ligados ao projeto de vida ou ao pós-vida como analisamos especificamente no âmbito desta pesquisa. Se, por um lado, a luta pela manutenção dos ritos em vida das comunidades de terreiro está relativamente consolidada, vide a disputa judicial que iniciou no âmbito do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul⁵⁴ e foi até o STF, a respeito do direito à sacralização de animais, percebemos, entretanto, que ainda são incipientes os estudos e as ações para a garantia do projeto pós-vida dessas comunidades tradicionais e de terreiro.

Não é de hoje que a relação imbricada entre Estado brasileiro e cristianismo produz opressão contra os negros no Brasil, tanto no aspecto religioso quanto no econômico. Como evidência desse histórico de uma aliança que produziu chagas, têm-se inúmeros exemplos da utilização do aparato jurídico para ferir o povo de santo em suas mais diversas ritualísticas.⁵⁵

Trata-se aqui, portanto, a partir do novo paradigma fornecido pela Constituição de 1988, de consolidar de maneira plena a ideia de uma liberdade religiosa completa, que abarca a ideia de um projeto pós-vida para os povos tradicionais e de terreiro. A partir dessa ideia, nos cabe investigar de maneira crítica os motivos pelos quais a Constituição de 1988, mesmo com dispositivos que deveriam garantir essa liberdade plena, não o fazem, visto que o racismo estrutural e religioso brasileiro continua produzindo seus efeitos devastadores.

Analisa-se aqui as decisões do caso Moiwana e Mãe Stella, por um lado, como sopros de esperança, e, por outro lado, como pontos fora da curva que na verdade desmascaram um estado de coisas inconstitucional, na medida em que o estado real das coisas no Brasil nos leva a crer que a liberdade religiosa plena, incluindo aí o projeto pós-vida de que tratamos aqui, está longe de ser concretizada.

Retomando os dois casos, é fundamental observar que, tanto no caso Moiwana, de maneira mais explícita, quando no caso de Mãe Stella, de maneira latente, o direito à liberdade religiosa é tido como direito fundamental a ser protegido, inclusive no pós-vida, sob pena de

⁵⁴ “No dia 18 de abril de 2006 o tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, por maioria de votos rejeitou uma Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADIn proposta contra a lei estadual n. 12.131/2004, especificamente seu art. 2o, que isenta as religiões afro-brasileiras da observância de certos procedimentos preparatórios do abate de animais”. (JUNIOR, 2015, p. 320).

⁵⁵ “O apelo a essa ortodoxia constituiu um poderoso mecanismo, de longuíssima tradição, que o cristianismo, tanto em sua vertente católica como protestante, pôs em funcionamento para demonizar, quando não suprimir, as crenças, as práticas e os agentes religiosos rivais. Tradição de que se fez largo uso no Brasil da primeira metade do século XX para embasar acusações e discriminações de cunho religioso, policial e judicial contra os ‘feiticeiros’ e as ‘seitas’ de plantão neste país”. (MARIANO, 2015, p. 127).

afetação não só das liberdades individuais, mas de toda comunidade que porventura vive sob a égide daquela cultura e modo de viver. Nestes termos, configura-se como evidência da importância primordial do direito fundamental à liberdade religiosa nestes casos, visto que a liberdade de culto, para os povos tradicionais e de terreiro, significa condição para sua própria existência, tendo como base a relação imbricada entre religião, cultura e modo de vida. Sobre a liberdade religiosa como primeira das liberdades em sentido histórico, lógico e antropológico, Costa, Morais e Silva (2019, p. 26) escreveram:

No sentido histórico, haja vista terem os textos constitucionais e fundamentais de muitos países ocidentais reconhecido a liberdade religiosa anteriormente a outras liberdades. Em sentido lógico porque referida liberdade implica ou pressupõe outros direitos fundamentais, tais como a liberdade de consciência, de expressão, de associação. Por fim, em sentido antropológico, tendo em vista o fato de ser a liberdade religiosa um elemento constante na história da humanidade, desde a sua mais remota origem.

Outra semelhança entre os dois casos analisados e outros já estudados em outras pesquisas⁵⁶ é o fato de que o direito ao projeto pós-vida, corolário do direito à liberdade religiosa, busca evitar danos espirituais. A respeito do conceito de dano espiritual e projeto pós-vida, tratando da relação entre ambos, Costa, Morais e Silva (2019, p. 27) escreveram:

O dano espiritual é uma forma agravada de dano moral, se relacionando estreitamente com a parte mais íntima do gênero humano, abrangendo em seu conceito sua crença no destino da humanidade e suas relações com os falecidos. Por sua vez, o direito ao projeto de pós-vida pode ser conceituado como o respeito referente à relação que os vivos estabelecem com os mortos, sendo um liame fundamental com os antepassados, no que se refere à unidade e à perpetuidade de algumas comunidades indígenas.

No caso Moiwana, a Corte Interamericana lidou com danos espirituais já causados na comunidade. No caso Mãe Stella, a juíza baiana, ao permitir o traslado do corpo para Salvador, evitou que danos espirituais fossem causados a toda a comunidade de terreiro, justamente por proteger o projeto pós-vida da sacerdotisa ao possibilitar a realização do axexê.

Retomando a pergunta formulada para guiar esse tópico de pesquisa, qual seja, se o próprio ordenamento jurídico brasileiro já possui os elementos necessários para a garantia de

⁵⁶ Sobre um dos vários casos que podemos exemplificar no sentido de comparar com os casos Moiwana e Mãe Stella, têm-se o caso Legacy, estudado em artigo por Costa, Morais e Silva (2019, p.27), que o resumiram nos seguintes termos: “Assim, apresentados os conceitos de dano espiritual e de direito ao projeto de pós-vida, é necessário apresentar o caso Legacy, que serviu de parâmetro para a presente discussão. No dia 29 de setembro de 2006, um avião modelo Boeing 737 da Gol Linhas Aéreas, após um choque com outro avião modelo Legacy, caiu nas proximidades do município de Peixoto de Azevedo no Estado de Mato Grosso, matando as 154 pessoas que estavam a bordo, inviabilizando uma área de cerca de 1.200 km² da terra indígena Kapoto-Jarina, uma circunferência com um raio de vinte quilômetros, correspondente a quase um sexto do total da terra indígena. Após a queda, a companhia aérea não retirou da floresta os destroços da aeronave, incumbência que lhe caberia, o que, de acordo com a população indígena dos arredores, provocou danos espirituais à tribo”.

um direito ao projeto pós-vida ou se, ao revés, ainda carece de uma regulamentação distinta da que já existe, alguns elementos podem ser acrescentados para incrementar esse debate. Podemos apresentar aqui possibilidades de inclusão mais direta de povos originários, tradicionais e de pautas antirracistas no sistema constitucional brasileiro, a partir de exemplos internacionais do que chamamos aqui de constitucionalismo de inclusão. Se, por um lado, é certo que a Carta Magna brasileira de 1988 foi fruto inegável de lutas populares contra a ditadura, é certo também que o setor empresarial e outras forças dominantes do *establishment* brasileiro e internacional também tiveram peso na feitura da nossa Constituição. Podemos resumir esse ponto do raciocínio dizendo que a nossa Constituição foi fruto de um processo democrático, mas não revolucionário.

Assim, resgatar experiências constitucionais inclusivas e revolucionárias, como a boliviana e a haitiana, podem servir como paradigma de processos de constitucionalização com textos que realmente destacaram a importância dos povos originários e tradicionais. O processo revolucionário haitiano, já mencionado anteriormente no âmbito deste trabalho, possibilitou a construção de uma constituição que pode servir de parâmetro para iniciativas de inclusão para um país como o Brasil que, tal qual o Haiti, também enfrentou e ainda enfrenta a chaga do processo de escravização de seres humanos. Como bem destacou Queiroz (2021, p. 95):

[...] a visão que a teoria política moderna tem sobre liberdade e igualdade deve ser deslocada a partir das lutas imprimidas por sujeitos da diáspora africana, em que articulações alternativas foram pensadas e praticadas em torno dos direitos fundamentais e princípios constitucionais tendo como ponto principal o enfrentamento do problema colonial, do racismo e da escravidão.

Do mesmo modo, para que tenhamos uma constituição que de fato inclua de maneira satisfatória os povos originários e tradicionais no Brasil, mais do que uma Carta Maior liberal e democrática como a que temos hoje, necessitamos de mudanças estruturais de poder, devendo-se deslocar a atenção da nossa nação para as articulações em torno do enfrentamento ao problema colonial, no sentido de superar definitivamente, com o necessário apoio do Estado e através das políticas públicas, o problema do racismo, consequência direta da política escravista.

Descortinar e rememorar a experiência constitucional haitiana⁵⁷ é tarefa fundamental para um devir constitucional anticolonial e antirracista, fundamental, portanto, para a inclusão

⁵⁷ A respeito da experiência constitucional haitiana, Queiroz escreveu: "Nessa experiência constitucional, a igualdade racial foi determinada com o reconhecimento do exclusivismo da experiência daqueles que foram escravizados; o combate a escravidão foi trazido como razão de Estado e programa fundacional da estrutura

no programa nacional de direitos, como o do projeto pós-vida dos povos originários e tradicionais. O combate ao racismo estrutural no Brasil não pode ser uma bandeira genérica ou programática, mas sobretudo baseada em políticas públicas urgentes e institucionalizadas num programa constitucional objetivo que de fato priorize a superação da chaga colonial da escravização.

Outra experiência que pode contribuir para a emancipação dos povos originários e tradicionais no Brasil é a da Constituição indígena boliviana. A “revolução” boliviana nos aponta uma perspectiva de centralidade da experiência indígena, também a partir de um contraponto à experiência eurocêntrica. Para isso, Gladstone Júnior aponta para a necessidade de uma transformação ontológica do direito, devendo ser capaz de “ouvir os clamores do povo, das lutas sociais, dos sentimentos mais profundos dos sujeitos sociais vitimados por um sistema então dominante”. (JÚNIOR, 2014, p. 124).

O olhar e a análise das duas experiências citadas, a boliviana e a haitiana, apesar das diferenças entre si, podem apontar para uma possibilidade de direito mais avançada que a do Brasil atual. Se, por um lado, podemos entender que a liberdade religiosa pós-vida como um efeito irradiante não só do direito fundamental à liberdade de crença, mas essencialmente da dignidade humana, de certa forma está prevista e contemplada pelo ordenamento jurídico brasileiro em diversos dispositivos legais da Constituição e do Código Civil, principalmente os que tratam sobre liberdade religiosa, proteção dos povos originários e tradicionais e busca da igualdade. Por outro prisma, pode-se vislumbrar possibilidades de uma melhor estruturação do ordenamento jurídico pátrio no sentido de conformar e contemplar de maneira mais efetiva os direitos fundamentais dos povos originários e tradicionais a partir de uma mudança de paradigma que consistiria numa verdadeira revolução anticolonial que só seria efetivada através das lutas populares, tendo que vir de baixo, e não de cima, como seria uma mudança institucional.⁵⁸

nacional, não sendo mera metáfora nem parte de uma lista abstrata de direitos políticos; o antiescravismo radical, como parte de um movimento transnacional e transimperial, foi firmado como agenda para as relações internacionais; e a cidadania diaspórica foi estabelecida como regra, na qual a pessoa se tornava cidadão não apenas pelos laços sanguíneos ou territoriais, mas por potencialmente ter sido vítima da escravidão ou do genocídio, independentemente do seu local de nascimento ou ascendência". (QUEIROZ, 2021, p. 98).

⁵⁸ Sobre a ruptura paradigmática da experiência boliviana, Júnior escreveu: "O paradigma, ou modelo de um sistema político, não emergirá da vontade de juristas progressistas, que almejam mudanças. A ruptura paradigmática deverá ser realizada pelo povo, pela hiperpotência, capaz de subverter a ordem injusta estabelecida com sua práxis. As lutas sociais concebidas por um bloco contrahegemônico deverão ir além da busca de saídas individuais, tais como observadas atualmente, mas cultivando a formação de um novo paradigma popular e latino-americano.". (JÚNIOR, 2014, p. 124).

Outra possibilidade de devir anticolonial e antirracista é pensar num caminho que dialogue com o afrofuturismo para a formação de uma utopia antirracista, ou seja, pensar em como construir a ideia de um futuro sem racismo. Aqui trabalharemos o termo afrofuturismo num sentido amplo, não apenas como um movimento artístico que junta a ficção científica com o ideário negro. A elevação de narrativas negras, o resgate da mitologia negra e dos heróis e heroínas negros e negras apagados da nossa história são fundamentais para a construção, inclusive no campo institucional e jurídico, de novas formas de inclusão e protagonismo negro na sociedade brasileira. Como bem aponta Souza, quando “[...] há narrativa, o afrofuturismo pode mudar o passado, elevar a imaginação para além das convenções da realidade, questionar os problemas do presente e criar outros parâmetros de expectativa para pessoas negras”. (SOUZA, 2019, p. 34).

Ressaltar a ciência negra de ontem e de hoje é fundamental para a construção de um caminho de protagonismo negro na sociedades. As tecnologias sociais e não sociais criadas no contexto de África e na diáspora, inclusive nos dias de hoje no âmbito dos terreiros e dos povos originários e tradicionais, é caminho para contornar o epistemicídio e o apagamento do saber negro em nossa sociedade, inclusive do saber “jurídico” de mediação de conflitos para além do método contencioso ocidental, europeu ou estadunidense. Neste sentido, mais uma vez, Souza (2019, p. 49) pontua:

Por isso chamei a recuperação de cientistas negras e negros de ato afrofuturista porque acredito no poder que essas discussões, sejam teóricas ou ficcionais, têm de modificar as imagens cristalizadas sobre a população negra. Alondra Nelson inclui nas preocupações do afrofuturismo, para além da ficção científica e dos temas futuristas, discutir também sobre as “inovações tecnológicas na diáspora africana” [...] Mostrar as realizações científicas de pessoas negras no passado e no presente também é uma forma de construir novas noções de futuros e possibilidades.

O afrofuturismo pode, com relação a um caminho institucional e constitucional mais inclusivo e radicalmente democrático e antirracista, enaltecer figuras como Luiz Gama e José do Patrocínio como verdadeiros heróis nacionais que são, valorizando suas produções científicas, como caminhos tecnológicos de superação da chaga do escravismo. Pensar em figuras visionárias do passado, reconhecendo que estavam muito à frente do seu tempo e que tiveram produções de fato fundamentais para superação de problemas, inclusive atuais, é caminho para desvelar o racismo histórico brasileiro, contornando o apagamento dessas figuras da nossa história e do ideário brasileiro.

O conhecimento jurídico europeu, até hoje dominante no Brasil, não é o mais avançado em termos de tecnologia social e jurídica para a superação dos problemas nacionais.

Ao revés, mostra-se insuficiente para a superação da desigualdade e do racismo estrutural, mostrando o preço do epistemicídio, que simplesmente apagou o conhecimento milenar de civilizações que aportaram no Brasil em diáspora e poderiam, caso fossem escutadas e levadas em conta, ter contribuído para a formação nacional de um estado que poderia ser muito mais avançado em termos de civilização ao lidar de maneira radicalmente aberta com o “diferente”, com o fora do padrão branco e europeu.

Com relação às três experiências constitucionais aqui apresentadas superficialmente neste tópico de pesquisa, podemos apontar para as seguintes hipóteses: a experiência constitucional brasileira, fruto de um amplo processo democrático, que ocorreu depois de mais de 20 anos de ditadura, e que representou uma acomodação de forças, inclusive das militares, é insuficiente para a inclusão radical e objetiva dos povos originários e tradicionais na vida institucional nacional e no orçamento das políticas públicas. O resultado é um racismo estrutural fruto do problema da escravização ainda não superado. Nestes termos, o racismo religioso é sintoma da doença da desigualdade social baseada no racismo e, portanto, o reconhecimento de direitos como o do projeto pós-vida acaba sendo obliterado, dependendo do entendimento pontual de um juiz ou de uma corte internacional, como nos casos Mãe Stella e Moiwana.

Sobre o processo revolucionário que culminou na independência do Haiti, Baptista escreveu:

O processo revolucionário que culminou com a independência do Haiti em 1804 é uma das páginas mais significativas da história do Ocidente. A independência da ilha de Saint Domingue causou profundos abalos no sistema colonial, gerando um verdadeiro pânico com a possibilidade do fim do sistema escravista [...]. Naquele momento, o Haiti despontava como um sinal de uma transformação mais profunda no quadro das relações sociais onde o fim da escravidão e a independências nacionais são normalmente vistos como processos meramente marcados pelas novas necessidades da economia mundial do período. No entanto, é preciso entender o papel que desempenhou o processo de libertação do Haiti do domínio colonial francês e seu significado mais amplo no plano das relações internacionais naquele período. (BAPTISTA, 2014, p. 26).

Com relação à experiência haitiana, podemos vislumbrar uma inovação constitucional fruto de um tratamento revolucionário do problema da escravização. A revolução haitiana, simbolizada pelo ritual Bois Caiman⁵⁹, nos mostra como o resgate e a afirmação da identidade

⁵⁹ Sobre a importância da cerimônia Bois Caiman no Haiti, Baptista escreveu: "Descrita como uma grande reunião de escravos fugitivos numa clareira próxima ao Morne Rouge, na Plaine du Nord, conhecido como Bois Caïman, liderada por um dos chefes militares da revolução haitiana, o jamaicano Boukman, a quem se atribui o fato de ter sido um ougân, um sacerdote vodu, ou que teria sido secundado por uma mambo, sacerdotisa vodu. Nesta reunião, segundo a literatura sobre a história do Haiti, os escravos fugitivos teriam firmado um pacto, através de uma cerimônia: o sacrifício de um porco aos loas, divindades vodu, mais precisamente à divindade

negra é fundamental para a mudança estrutural em países com a marca da diáspora em sua formação nacional. O ebó revolucionário chamado de Bois Caiman pode nos apontar que a revolução negra brasileira terá que vir com a marca espiritual dos terreiros, tudo isso para além das questões políticas que terão que vir. Tomando como base a experiência haitiana, a revolução brasileira virá também dos terreiros ou não virá.

Por sua vez, com relação à experiência boliviana e às bolivarianas em geral, marcantes no final do século XX e início do século XXI na América Latina, têm-se que a Constituição que se pretende modificadora da realidade nacional deve priorizar uma radicalidade democrática, no sentido de atender os interesses de fato da maioria da população, principalmente das populações marginalizadas e vítimas do descaso histórico estatal.

Obviamente que, aqui, não se trata de encampar uma visão romântica no sentido de restabelecimento das instituições pré-coloniais, mas sim de possibilitar o posicionamento dos povos originários e tradicionais na ordem do dia das decisões nacionais, além de incluir os excluídos no orçamento e nas políticas públicas. É o poder não só emanando do povo, mas de fato sendo exercido por ele. Como bem demarcou Júnior em seu trabalho sobre a experiência boliviana e bolivariana.

Assim, está posto um enorme desafio para os juristas latino-americanos. Pensar um modelo constitucional e, para além disso, repensar um direito, não para o seu povo, mas com e a partir dele; revisitando toda uma história de submissão e importação de modelos exóticos à dinâmica cultural própria. Certamente, não é o caso de conceber instituições desde o que eram os povos originários destes continentes, mas a partir da lógica peculiar de reprodução social e com caráter emancipatório, em uma perspectiva de contraposição aos métodos e modelos dominadores e neocoloniais. (JÚNIOR, 2014, p. 144).

Por fim, em busca de sentido numa amarração de encruzilhadas, pode não parecer óbvia a relação entre tantos elementos distintos: Casos Mãe Stella e Moiwana, experiências do Haiti e Bolívia e afrofuturismo. O que tais elementos teriam em comum? A hipótese levantada neste tópico de pesquisa é que: se, por um lado, podemos vislumbrar o direito ao projeto pós-vida já contido no arcabouço jurídico e constitucional brasileiro, vide a justificativa jurídica do caso Mãe Stella, inclusive pela abertura do direito nacional aos julgados internacionais, como o caso Moiwana, também é fato que a constituição de 1988, mesmo recheada de elementos do que seria uma constituição de um estado de bem-estar social, não é e nem será suficiente para viabilizar a superação do principal problema nacional brasileiro, o racismo estrutural.

guerreira Ogou, marcaria o início de uma grande investida escrava contra os senhores, o ato inicial da grande luta de libertação do Haiti (LAW, 2000; GEGGUS, 2000; HOFFMANN, 1990)." (BAPTISTA, 2014, p. 28).

Tomamos aqui as experiências haitiana e boliviana como aportes para uma utopia brasileira radicalmente inclusiva dos interesses dos povos originários e tradicionais.

No caso do Haiti, a sua independência foi marcada pelo combate radical à chaga da escravização, além de incorporar de maneira simbólica e transparente na cerimônia revolucionária um ritual vodu, mostrando a importância da cultura negra para o seu processo, no sentido de que um processo revolucionário deve ser protagonizado de fato por quem pretende-se beneficiado pela revolução em si.

Já no caso boliviano, as constituições bolivarianas, de um modo geral, nos mostram a necessidade de modificação estrutural das bases liberais do direito, devendo-se priorizar uma radicalidade democrática, no sentido de priorizar a participação popular nos processos decisórios, de destinação dos recursos nacionais e no direcionamento das políticas públicas. Além disso, uma reforma radical do judiciário deve ser pensada para que este poder possa ser acessado e constituído também populares, quebrando o sentido de casta que possui hoje no Brasil, por exemplo.

Por fim, o afrofuturismo nos aponta uma possibilidade artística de construção cultural da utopia antirracista brasileira. A ideia de superação do racismo no Brasil deve ser fruto de um processo artístico e cultural de resgate dos heróis e heroínas nacionais negros e negras. A representatividade histórica negra deve ser resgatada no Brasil. Se, por um lado, o epistemicídio acabou por promover o apagamento das tecnologias negras do ideário do desenvolvimento nacional, o afrofuturismo pode ser um caminho de resgate das tecnologias sociais apagadas, que certamente serão mais funcionais que as europeias no sentido de superação e resolução dos problemas nacionais.

CONCLUSÃO

O calendário do Oxogunladê foi modificado no ano subsequente à morte de Mãe Stella em razão da relação de ancestralidade entre ela e Ogun Torikpè, tendo o referido luto como característica a reclusão do terreiro, incluindo a não sacralização de animais por um ano. Esse é um dos elementos que servem de evidência para a importância do direito ao projeto pós-vida e a realização da ritualização fúnebre condizente com os modos de vida comunitários da comunidade de terreiro.

Ao se chegar ao fim desta pesquisa, portanto, pode-se perceber a importância da reflexão a respeito dos aspectos jurídicos, simbólicos e ritualísticos do axexê de Mãe Stella de Oxóssi, tomando como base de observação as repercussões no calendário litúrgico do Ilê Axé Opô Oxogunladê. Não à toa, para esta pesquisa foi realizado diálogo com Ògún Tóòrikpe, babalorixá do Ilê Axé Opô Oxogunladê, detentor de grande conhecimento, poder ancestral, representante importante da cultura nagô no Brasil e que teve relação próxima com a matriarca do Afonjá.

A discussão sobre o ritual fúnebre do candomblé passa, necessariamente, pelo diálogo com quem vivencia e tem autoridade para falar sobre a cultura nagô, além da observação e utilização de bibliografia decolonial, sob uma nova perspectiva entre mundos, que aqui nomeamos de epistemologia da encruzilhada. Desta forma, ao se buscar a compreensão dos aspectos jurídicos, simbólicos e ritualísticos do axexê de Mãe Stella de Oxóssi, tomou-se como ponto de partida a concepção de um marco teórico que possibilitasse a apreensão, na perspectiva decolonial, de todos os elementos que estavam envolvidos e as razões da influência do ritual fúnebre no calendário litúrgico do Ilê Axé Opô Oxogunladê.

Tais razões foram provisoriamente detectadas através do entendimento da relação ancestral das duas casas, Afonjá e Oxogunladê, bem como do sacerdote e da sacerdotisa, Tóòrikpe e Mãe Stella. A verificação desta relação através do diálogo com Tóòrikpe, bem como da função desempenhada pelo axexê – de desligamento material com o aiyê – foram desenvolvidas através da análise empírica qualitativa e da bibliografia sobre o tema.

A perspectiva da pesquisa empírica qualitativa tomou como base o conhecimento portado por quem de fato vivencia a religião de orixá cotidianamente no Brasil, considerando de particular importância a análise não só do axexê de Mãe Stella, como também aspectos do relacionamento dela com Ògún Tóòrikpe, demonstrando uma relação não só religiosa, mas social e de ajuda mútua.

Após a exposição do marco teórico e dos aspectos introdutórios da presente pesquisa, buscou-se apreender a forma pela qual a cultura nagô encara a morte, tanto historicamente quanto ao observar se existiram modificações relevantes na forma como ela é encarada na atualidade. Para tanto, foi realizada uma análise de bibliografia específica a respeito do tema da morte na cultura nagô. Terminada esta parte do trabalho, tentaremos agora descrever as estratégias de realização dos objetivos da presente pesquisa.

Com fundamento na primeira parte do trabalho, buscou-se deixar o mais evidente possível a forma pela qual o axexê de Mãe Stella foi realizado, tomando como base os aspectos simbólicos, sempre com o cuidado ético de não revelar informações que possam de alguma maneira constranger a comunidade de terreiro pesquisada. Buscou-se também apontar as possibilidades que a decisão judicial que possibilitou a realização do axexê de Mãe Stella teria de garantir a liberdade religiosa em si mesmo e, por via de consequência, o direito à liberdade religiosa pós-vida.

Neste sentido, na segunda parte desta pesquisa fizemos um paralelo jurídico entre a decisão sobre o axexê de Mãe Stella e o precedente da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre o caso *Moiwana vs. Suriname*. O conceito de projeto pós-vida contido na decisão da Corte Internacional nos trouxe importantes elementos a respeito da irradiação deste direito fundamental no ordenamento jurídico pátrio como um elemento de consolidação do direito à liberdade religiosa e de crença.

No caso *Moiwana vs Suriname*, quando a Corte Interamericana de Direitos Humanos entendeu que, para além da violência da execução de membros de uma comunidade originária, constatou-se a violência referente à frustração do projeto pós-vida de toda uma comunidade, justamente por não terem sido realizados os rituais fúnebres dos indígenas assassinados. Nos coube transportar tal entendimento para o ordenamento jurídico pátrio, concluindo-se que a decisão proferida pelo judiciário baiano que decidiu sobre o traslado do corpo de Mãe Stella trilhou caminho semelhante, por entender que o patrimônio cultural do Afonjá era um valor a ser protegido naquele caso, em prol da comunidade, mesmo que em detrimento do direito à personalidade exercido pela companheira de Mãe Stella quando da morte da Yalorixá.

Neste trabalho, buscou-se, ao longo dos capítulos, descrever com o maior detalhamento possível e, ao mesmo tempo, de uma maneira bastante concisa, os elementos que determinaram a situação descrita relacionada ao axexê de Mãe Stella de Oxóssi. As limitações do tempo do trabalho em si, bem como o direcionamento dado, impedem (de qualquer sorte esse nunca foi o objetivo desta pesquisa) um estudo exaustivo sobre o axexê.

Desta forma, ao invés de empreender uma análise exaustiva das fases e detalhes do ritual de axexê de Mãe Stella, pretendeu-se tão somente fazer uma avaliação simbólica de suas influências no calendário litúrgico do Oxogunladê e entender tais elementos através do diálogo com personagens que puderam vivenciar de perto a referida passagem.

Concomitantemente, estabelecendo um diálogo entre as Ciências da Religião e o Direito, buscou-se evidenciar, a partir dos casos Mãe Stella e Moiwana, a existência de um direito fundamental ao projeto pós-vida, tanto no direito internacional quanto no ordenamento jurídico brasileiro. Partimos da ideia de que a liberdade de crença como garantia constitucional abarca aspectos relacionados ao pós-vida, principalmente no que diz respeito à garantia de um ritual fúnebre condizente com a vivência religiosa do falecido ou falecida.

Perguntar por que, como, o que, para que e para quem foi fundamental a realização da cerimônia do axexê de Mãe Stella constitui o passo mais importante a ser dado no esforço de compreensão da importância da matriarca do candomblé do Brasil, e tal esforço ajuda a desvendar e consolidar a ideia desse projeto pós-vida.

Em uma possibilidade de análise decolonial do axexê, existem alguns exemplos que permitem vislumbrar a possibilidade de compreensão de alguns conceitos fundamentais para o presente trabalho de pesquisa: os estudos realizados por Juana Elbein a respeito deste ritual fúnebre; os estudos realizados por Sogbossi a respeito da morte nas culturas jeje e nagô no Brasil; as obras de Noguera, Simas e Rufino apresentadas como marcos teóricos fundamentais para o presente trabalho, dentre outros.

Tais movimentos do conhecimento decolonial constituem o potencial transformador que o saber pode e deve ter, mas ainda podemos utilizar como exemplo e parâmetro para esta pesquisa as batalhas coletivas dos terreiros, que contribuem para a transformação da sociedade como um todo. Neste sentido, a contribuição de Mãe Stella foi fundamental, num processo conhecido como africanização do candomblé no Brasil e de sua dessincretização. Mãe Stella foi fundamental com sua fala e vivência potentes que disseram em alto e bom tom que o candomblé não era obrigado a aceitar o sincretismo e que orixá não tem nada a ver com o santo católico. Assim, sem a ideia de transformação da sociedade como um todo, de concretização de um processo inacabado de libertação, não faria sentido o esforço de transformação social contido nas ideias e na prática de Mãe Stella de Oxóssi, empreendidas durante toda sua trajetória.

No entanto, um dos principais cuidados deste pesquisador neste empreendimento de pesquisa é ético, no sentido de não adentrar em assuntos que possam de alguma maneira ferir o nosso egbé, pois como mesmo nos ensinou nossa matriarca:

Nossa religião é tão forte e misteriosa que aguça a curiosidade daqueles que estão de fora. Pensam que um turbilhão de perguntas curiosas, às vezes impertinentes, é sinônimo de sabedoria. Tais caminhos são perigosos, levam a resultados funestos, verdadeiros labirintos. Dou um conselho aos visitantes e amigos do Àse: não perguntem, observem! Faço questão de que esta posição seja analisada por muitos, até além de nossas fronteiras. (SANTOS, 2010, p. 137).

Logo, as pesquisas de temas relacionados a religiões de presença africana deve ser feitas com imenso respeito e cuidados éticos, de preferência com a análise e utilização de referenciais bibliográficas decoloniais e com realização de pesquisa de campo que dialoga de maneira direta e transparente com os verdadeiros portadores de conhecimento.

O conceito aqui nomeado de liberdade religiosa pós-vida é assunto urgente que deve ser pesquisado nas Ciências da Religião com o auxílio interdisciplinar de várias áreas do conhecimento. Se, por um lado, a liberdade dos templos religiosos de presença africana, candomblé e umbanda, é violada no cotidiano de “guerra santa” empreendida no território brasileiro atualmente, por outro lado, é dessa liberdade fundamental que deriva uma outra, mais específica, a liberdade religiosa pós-vida. Devemos, pois, estar cientes de que a análise necessária à elaboração de uma ideia de liberdade religiosa pós-vida redundará em uma luta pelo direito fundamental de liberdade religiosa.

Os problemas gerados pela intolerância religiosa foram expostos ao longo desta pesquisa. Obviamente, tais problemas não são apenas frutos de atitudes pontuais tomadas por determinada denominação cristã neopentecostal, mas sim frutos e sintomas da doença chamada racismo estrutural, impregnada na sociabilidade capitalista brasileira.

O estudo aprofundado sobre a liberdade religiosa pós-vida pode servir de contribuição para uma possibilidade de desvelamento do mito da laicidade do Estado brasileiro, no sentido de revelar o quanto a justiça ainda favorece as religiões dominantes e subjuga (literalmente, subjuga) as religiões marginais.

Se o estudo, a luta e os questionamentos a respeito de embaraços aos ritos em vida das religiões de presença africana estão relativamente consolidados no Brasil, têm-se ainda como incipiente a consolidação de uma ideia de defesa do projeto pós-vida nas comunidades de terreiro no Brasil.

Estudar sobre o caso de Mãe Stella de Oxóssi a partir de um paralelo com outros casos, como o Moiwana vs. Suriname, nos revela a importância de garantir a realização dos rituais fúnebres para os sacerdotes de religiões perseguidas no Brasil. Tal garantia virá de várias formas e será fruto de um esforço integrado entre academia e Estado brasileiro.

Uma primeira solução prática que apontamos aqui seria o estabelecimento de uma espécie de testamento sobre a ritualização fúnebre que a pessoa pretende passar. O incentivo

para que os sacerdotes e sacerdotisas dos terreiros brasileiros deixem consignado que pretendem cumprir a ritualização fúnebre de suas respectivas vivências religiosas pode ser um primeiro passo para a garantia do direito ao projeto pós-vida aqui analisado.

Outro ponto importante é a realização de pesquisas com conteúdo decolonial no âmbito da academia, principalmente em cursos mais conservadores como o Direito. Se, por um lado, passou-se muito tempo com uma visão eurocêntrica de que o Brasil deveria se espelhar na Europa e nos EUA como grandes exemplos a serem perseguidos, o fato é que essa perseguição improdutiva nos fez oprimir o que temos de melhor, qual seja, nossa pluralidade cultural nacional.

A tentativa de analisar os problemas nacionais pela cosmovisão ocidental, inclusive no âmbito da academia, nos fez reproduzir o epistemicídio e nos tornou cegos para as soluções, que podem estar bem à frente dos nossos olhos, como é o caso do reconhecimento dos conhecimentos produzidos nos terreiros sobre proteção ambiental, comunitarismo, enfrentamento à insegurança alimentar, lida com a morte, etc.

O epistemicídio não é apenas errado sob um ponto de vista humanitário ou referente à dignidade da pessoa humana, mas também sob o ponto de vista pragmático. Uma ausência de olhar do Brasil para suas próprias riquezas advindas da diversidade é fruto de um projeto colonial que ainda não foi interrompido de maneira completa. A absorção acrítica das culturas europeias e norte-americanas por parte da classe burguesa brasileira é compatível com a economia colonial, ou seja, vendemos commodities e importamos tecnologias.

Outro ponto fundamental desta pesquisa, no que diz respeito ao entendimento da importância da ritualização fúnebre para a cultura nagô, é a noção de tempo espiralar, imbricada com o modo de pensar que chamamos de epistemologia da encruzilhada. A noção ocidentalizada e moderna de tempo, bastante relacionada com o tempo linear cristão/protestante, nos diz que tempo é dinheiro, transformando todos os momentos de nossas vidas em oportunidades de consumir ou de ser consumido. Além disso, para a cosmovisão ocidental é o corpo que nos diz tudo sobre quem se vê. Com a centralidade do sentido visão, formou-se uma sociedade que racializou e generificou os corpos, tomando como base a existência física acima de qualquer outro tipo de cosmosentido.

Em oposição, apresentamos como contraponto a esse tipo de pensamento a cosmopercepção iorubá, baseada em outros sentidos além da visão, como, por exemplo, o paladar e a audição. Para esse tipo de pensar o mundo, o corpo não nos informa tudo, ao revés, pode nos enganar pois não é 100% confiável. A visão não faz curva, olha apenas o que está em nossa frente, não tendo um sentido de perspectiva ou uma percepção periférica. É

justamente essa percepção periférica e para além que a cosmo percepção iorubá nos traz em sua complexidade de perceber as coisas materiais e transcendentais.

Nesta cosmo percepção Iorubá, a física e a metafísica têm a mesma importância, ou seja, a existência física e a transcendental podem coexistir em termos temporais e de importância. O corpo material e sua existência física não é a única condição para se considerar que existe vida ou que uma pessoa está viva. Neste sentido, o projeto pós-vida ganharia contornos especiais, visto que a morte deste corpo físico não significaria um aniquilamento da pessoa simplesmente morta para os ocidentais. Ao contrário, o perecimento do corpo material significaria apenas o início de um outro tipo de existência, mais metafísico e imaterial, mas que de certo modo pode interferir nas coisas terrenas, seja pela proteção ou pela reprimenda do ancestral ou do antepassado.

A diferença de uma cosmovisão para uma cosmopercepção é evidente. Quando tiramos a visão do centro de nossos sentidos e passamos a perceber os outros sentidos que ignoramos, o mundo passa a ter outros significantes. Falamos muito na epistemologia da Encruzilhada de que exu, tal qual a capoeira, é tudo que a boca come.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIYOU, Sena Annick Laetitia. **Religião além da vida**: estudo comparativo de práticas religiosas entre os Vodunsi do litoral sudoeste do Benin, na África subsaariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil. 2016, 202 f. Tese (Antropologia Social) - Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2016.

ADAD, Clara Jane Costa. **Candomblé e direito**: o encontro de duas cosmovisões na problematização da noção de sujeito de direito. 2015, 124f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) - Centro de Estudos Avançados Interdisciplinares da Universidade de Brasília. Brasília: 2015.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALVES, José Felipe de Lima. **"Segura na mão de Deus e vai..."**: Etnografia dos rituais de despedida na cultura fúnebre do Crato-CE/Brasil. João Pessoa: UFPB, 2016.

BAHIA. Tribunal de Justiça do Estado da Bahia. Ação de Obrigação de Fazer cumulada com pedido de Tutela Antecipada nº 8000796-64.2018.8.05.0176. e 8000797-49.2018.8.05.0176. Autor: SOCIEDADE CRUZ SANTA DO AXÉ OPÔ AFONJÁ. Juíza Caroline Rosa, de Almeida Velame Vieira. Salvador, 28 de dezembro de 2018. Disponível em: <<http://www.tjba.jus.br>>. Acesso em: 25 nov. 2020.

BANAGGIA, Gabriel. Canalizar o fluxo: lidando com a morte numa religião de matriz africana. **Mana**, vol. 24, nº 3. 2018, p. 09-32.

BAPTISTA, José Renato. Bois Caiman: as metáforas da história e a realidade dos mitos na construção da identidade (inter) nacional do Haiti. **Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF**, vol. 9, nº 2, p. 22-23, jul/dez 2014.

BARBOSA, Adriel Moreira. A teoria do pensamento complexo como aporte à discussão epistemológica dos estudos de Religião. **Revista Reflexus**, vol. 12, nº 20, fev. 2018.

BASSANI, Marlise A.; CÂMARA, Sergio Lucas. **Estudos em psicologia sobre morte, luto, religião e espiritualidade**: uma revisão da literatura brasileira. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, vol. 39, nº 96, jan. – abr. 2019, p. 129-140.

BERNARDI, Bruno Boti; OSMO, Carla. In: CALAZANS, Marília; TELES, Edson. (Org.) **Direito ao luto e prevenção do desaparecimento de pessoas no contexto da pandemia:** parâmetros da Comissão Interamericana de Direitos Humanos. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2021. p. 12-23.

BOAVENTURA, De Sousa Santos. **Construindo as Epistemologias do Sul:** Antologia Essencial. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas / Boaventura de Sousa Santos; compilado por Maria Paula Meneses et al. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

CASTIANO, José P. **Filosofia Africana:** da sagacidade à intersubjectivação (com Viegas) Maputo: Editora Educar, 2015.

CORRÊA, Aureanice de Mello. **Espacialidades do sagrado:** a disputa pelo sentido do ato de festejar da boa morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira. Salvador: EDUFBA, 2008.

CORREIA, Arícia Fernandes. Desigualdade até depois da morte: ensaio sobre segregação socioespacial e direito cemiterial. **Revista do arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro, nº 11, p. 425-449, 2016.

COSTA, Rafaela Cândida Tavares; MORAIS, Márcio Eduardo Senra Nogueira Pedrosa; SILVA, Bárbara Martins Duarte. A liberdade de crença como direito fundamental: uma discussão acerca da reparação do dano espiritual ao direito ao projeto de pós-vida nas aldeias da terra indígena Capoto-Jarina. **Revista Prisma jur.** São Paulo, v. 18, n. 1, p. 25-47, jan./jun. 2019.

CRAVEIRO, Renato de Souza Marques. **O direito à honra post mortem e sua tutela.** 2012. 177 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CRUZ, Eduardo R. Estatuto Epistemológico da Ciência da Religiao. **Revista Ciberteologia.** São Paulo, v. X, n. 47, p. 67-80.

DIAS, João Ferreira. “Candomblé é a África”. Esquecimento e Utopia no Candomblé jeje-nagô. **Revista Cadernos de História.** Belo Horizonte, v. 17, n. 26, p. 64-82, jan./jun. 2016.

DOS SANTOS, Juana Elbein. **Os nagô e a morte.** Petrópolis: Vozes, 1977.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FANON, Frantz. **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Exu: sagrado e profano. **Odeere**: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. v. 3, n. 3, p. 53-76, jan./jun. 2017.

FILHO, Olavo de Souza Pinto. **A família Nagô: Composições entre o sangue e o santo no candomblé do Recife**. 2020. 272 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

GOMES, Verônica Maria da Silva. **“Kò sí ewé, kò sí òrìsà” (sem folha, não há orixá): vivências ecológicas no Ilé Àse Opó Osogunlade**. 2015. 200 f., Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de Brasília, Brasília.

GROSS, Eduardo. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de et al. (Orgs.). **Religião, Política, Poder e Cultura na América Latina**. São Leopoldo: Faculdades EST, 2012. p. 13-24.

HANDERSON, Joseph. **Vaudou en Haiti Candomblé au Brésil: identités culturelles et systèmes religieux comme conceptions du monde afro-latino-américaine**. 2010. 183 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2010.

JEHA, Silvana. **Uma história da tatuagem no Brasil: do Século XIX à década de 1970**. São Paulo: Veneta, 2019.

JÚNIOR, Gladstone Leonel da Silva. **A constituição do estado plurinacional da Bolívia como um instrumento de hegemonia de um projeto popular na América Latina**. 2014. 345 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília.

JUNIOR, Hédio Silva. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) **Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2015. p. 303-323.

JUNIOR, Lourival Andrade. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento. **Revista Diálogos**, v. 25, n. 3, p. 8-37, dez 2021.

KAUFMANN, Rodrigo de Oliveira. **Direitos Humanos, Direito Constitucional e Neopragmatismo**. São Paulo: Almedina, 2011.

LOPES, Nei. **Kitábu**: o livro do saber e do espírito negro-africanos Rio de Janeiro: Editora SENAC, 2005.

LOWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e Melancolia**. São Paulo: Boitempo, 2015.

MACHADO, Maíra Rocha. In: MACHADO, Maíra Rocha. (Org.) **Pesquisar Empiricamente o Direito**. O estudo de caso na pesquisa em direito. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017. p. 357-386

MARIANO, Ricardo. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) **Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2015, p. 119-147.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória [recurso eletrônico]: o Reinado do Rosário no Jatobá**. Belo Horizonte: Mazza, 2021.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e Forma Política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MELO, Aislan Vieira de. Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, v. 19, ano 12, p. 157-182, 2008.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. **Revista Calundu**, v. 1, n. 1, p. 21-36 jan./jun. 2017.

NETO, Jayme Weingartner; SARLET, Ingo Wolfgang. **Constituição, religião, feriados e racismo**. Revista Dir. Gar. Fund, v. 21, n. 1, p. 11-48, jan./abr. 2020.

NETO, João Augusto dos Reis. Odé Kayodê: as palavras de mãe stella ecoam no tempo perpetuando a força das mulheres de axé. **Revista Calundu**, v. 4, n. 1, p. 96-104, jan./jun. 2020.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 6, p. 147-150, nov. 2011 – fev. 2012.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. **Calem os tambores e parem as palmas: repressão as religiões de matriz africana e a percepção social dos seus adeptos sobre o sistema de justiça em Sergipe**. Rio de Janeiro: PUC, 2014.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. **O discurso do judiciário sobre as ações afirmativas para a população negra da Bahia**. 2008. 130 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos et al. In: GAMBÁ, Fabio Brega; JR, Gilson Porto; PIRES, Bruno Ricardo Carvalho; SQUAREZI, Sandro Benedito; ZOIA, Alceu. (Orgs.) **Povos originários e comunidades tradicionais**. Povos de terreiro, abate religioso de animais não-humanos e a efetivação dos direitos à liberdade religiosa e à segurança alimentar e nutricional. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 202-221.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **Matripotência: òyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. **Revista Esboços**, vol. 17, n. 23, p. 165-185, 2010.

PEIXOTO, Fabiano Hatmann. **Análise da argumentação jurídica em decisão judicial: desenvolvimento e aplicação de modelo analítico-sintético**. Revista Brasileira de Direito. vol. 13, n. 3, p. 01-09, 2017.

PEREIRA, José Carlos. A morte como tabu. **Revista Nures**, ano VIII, n. 21, p. 01-21, set./dez. 2012.

PINHO, Mírian Ximenes. **O rito (fúnebre) individual do neurótico em tempos de dessocialização da morte e do luto:** Uma leitura psicanalítica das tatuagens *in memoriam*. 2015. 260 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e Justiça Internacional:** Um estudo comparativo dos sistemas regionais europeus, interamericano e africano. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.

PORTUGAL, Danielson Santiago. **Ritmologia nagô:** delineamento de memórias culturais nos candomblés. Salvador: UFBA, 2019.

PRANDI, R. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul. (Orgs.) **Conceitos de vida e de morte no ritual do Axexê:** tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. Faraimará - o caçador traz alegria. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p.174-184.

QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. Constitucionalismo negro: Elementos de teoria e história constitucional a partir da revolução haitiana. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, Unisinos, vol. 13, n° 1, p. 85-109, jan./abr. 2021.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. Orí, na tradição dos Orixás: um estudo nos rituais do Ilé Àsé Òpó Afonjá. 2009. 209 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhadas: Exu como educação. **Revista Exitus**, Santarém, vol. 9, n° 4, p. 262-289, out/dez 2019.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo:** Análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. 2005. 229 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SANTOS, Lígia Prada. **Consumo e rituais de despedida:** processos de escolha e decisão de compra nas cerimônias fúnebres premiums da cidade de São Paulo e região metropolitana. 2019. [243 f.]. Dissertação (Programa de Mestrado Profissional em Comportamento do Consumidor) - Escola Superior de Propaganda e Marketing, São Paulo.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora.** Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SAPEDE, T. C. Racismo e dominação Psíquica em Frantz Fanon. **Sankofa**, São Paulo, vol. 4, nº 8, p. 44-52, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: “o guardião da casa do futuro”. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) **Intolerância Religiosa**: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2015. p. 09-28.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp, 2015.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Uma metodologia para as Ciências da Religião: impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. **Revista Paralellus**, Recife, v. 7, n. 14, p. 73-98, jan./abr. 2016.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SOGBOSI, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil**: Bahia e Maranhão. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

SOGBOSI, Hippolyte Brice. Morte e Parentesco na Bahia em Perspectiva Comparada: O Bogum e o Axé Opô Afonja. **35º Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, MG, 24-28 de outubro de 2011, p. 01-33.

SOGBOSI, H. B. et al. In: ESTEVES, L.L; VIANNA, Beto. (Orgs.). **Criação e processamento de dados sobre a morte em perspectiva comparada Brasil-Benim**. São Cristóvão: Editora UFS, 2019, p. 158-186.

SOUZA, Wadson Gomes de. **Afrofuturismo**: o futuro ancestral na literatura brasileira contemporânea. 2019. 102 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Faculdade de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

TADA, Elton Vinicius Sadao. O capitalismo como religião entre Walter Benjamin e Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 12, nº 24, p. 215-227, dez 2013.

TENENTE, L.; FIGUEIREDO, P., 2019. **Entenda o corte de verba das universidades federais e saiba como são os orçamentos das 10 maiores.** mai. de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/05/15/entenda-o-corte-de-verba-das-universidades-federais-e-saiba-como-sao-os-orcamentos-das-10-maiores.ghtml>. Acesso em: 07/06/2021

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos Orixás.** Salvador: Currupio, 1997.

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

ANEXO A

Processos no 8000796-64.2018.8.05.0176. e 8000797-49.2018.8.05.0176

DECISÃO

Trata-se de AÇÃO DE OBRIGAÇÃO DE FAZER CUMULADA COM TUTELA DE URGÊNCIA PARA TRANSFERÊNCIA DO CADAVER DE MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS (MÃE STELA DE OXOSSÍ) DA CIDADE DE NAZARÉ DAS FARINHAS PARA O ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ NA CIDADE DE SALVADOR intentada por

SOCIEDADE CRUZ SANTA DO AXÉ OPÔ AFONJÁ, representado por seu presidente JOSÉ DE RIBAMAR FEITOSA DANIEL e EDITE SANTOS DE ANDRADE, IYAKEKERE do ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ tombada sob no 8000796-64.2018.8.05.0176.

Relata na inicial que:

Maria Stella de Azevedo Santos, mais conhecida como Mãe Stella de Oxóssi, nasceu no dia 02 de maio de 1925, em Salvador – Bahia, a quarta filha de Esmeraldo Antigno dos Santos e Thomázia de Azevedo Santos, estudou no colégio Nossa Senhora Auxiliadora e formou-se pela Escola de Enfermagem e Saúde Pública, exercendo a função de Visitadora Sanitária por mais de trinta anos. Sua história no candomblé deu-se por grandes mistérios e segredos, tendo como ápice a data de 19 de março de 1976, quando foi escolhida para ser a quinta iyalorixá do Ilê Axé Opó Afonjá. Desde então, destacou-se de forma brilhante na tradição yorubana, visitou diversos países de África e mostrou-se de forma influente e honrosa nas questões atinentes ao espaço religioso. [...]

Acontece que, no dia 27 de dezembro do corrente ano, a emérita iyalorixá faleceu, necessitando, para tanto, da realização das obrigações religiosas referente a religião de matriz africana candomblé, o ritual do sepultamento e, subsequente, do axexê. O axexê é o momento religioso de desligamento do corpo físico de um iniciado no culto dos orixás para que se desvincule do

plano material, tornando-se um ancestral. Nos ritos de religião de matriz africana, o sepultamento e o ritual do axexê é fundamental, sobretudo, para uma líder religiosa, para tal

desiderato é necessário que seu corpo físico, mesmo que morto, esteja dentro do espaço religioso no qual foi sacralizado, no caso de Mãe Stella de Oxóssi esse lócus é o terreiro do Ilê Opô Afonjá, localizado no bairro de São Gonçalo do Retiro, ritual fundamental para a conjuntura do candomblé. O velório e sepultamento fora do espaço religioso é um agravo e afronta a toda a uma tradição religiosa Africana e a sua comunidade. Importante ressaltar, que Iya Stella de Oxossi foi iniciado nos idos de 1925, e sempre viveu intra muros no candomblé do São Gonçalo, sendo entronizada Iyalorixá, ou seja, a suma sacerdotisa do culto dos orixá em 1976, passando a residir desde então neste espaço sagrado.

Pede em sede liminar que as requeridas se abstenham de REALIZAR O SEPULTAMENTO DE MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS e seja determinada a TRANSFERÊNCIA DO CADAVER DE MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS (MÃE STELLA DE OXOSSI) DA CIDADE DE NAZARÉ DAS FARINHAS PARA O ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ NA CIDADE DE SALVADOR.

Juntou o Estatuto da SOCIEDADE CRUZ SANTA DO AXÉ OPÔ AFONJÁ. Sobre o mesmo fato, nesta data também foi ajuizada a ação tombada sob no 8000797-49.2018.8.05.0176 tendo como requerente ADRIANO DE AZEVEDO SANTOS FILHO, sobrinho de MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS e presidente da SOCIEDADE CRUZ SANTA DO AXÉ OPÔ AFONJÁ. Em sede liminar requereu o IMPEDIMENTO do sepultamento de MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS, MÃE STELLA DE OXÓSSI, IALORIXÁ DO ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ, no CEMITÉRIO NOSSO SENHOR DOS AFLITOS, situado na cidade de Nazaré/BA; e o imediato traslado do corpo da de cujus para a cidade de Salvador/BA, de modo que sua família possa proceder com o sepultamento nos ditames do Candomblé de Tradição da Nação Ketu.

Instado a se manifestar, o Ministério Público opinou pelo deferimento do pleito liminar.

Relatado, fundamento e decidido. Trata-se de fato notório acerca da morte da Iya Stella de Oxossi ocorrida em 27 de dezembro de 2018.

Inicialmente, ante a conexão entre os feitos de no 8000796-64.2018.8.05.0176. e 8000797-49.2018.8.05.0176, versando sobre o mesmo fato e com pedidos idênticos, determino a reunião dos processos e passo a decidir.

O antropólogo Lévi-Strauss, sugere que o primeiro ponto a ser considerado em relação à morte é a força que essa possui de abalar o cotidiano das pessoas e do mundo, e que a religião busca integrar a morte na ordenação de sentido da existência humana. A religião seria, então, com suas práticas e crenças, responsável por legitimar a morte e permitir ao indivíduo continuar vivendo em sociedade, após a perda de seus entes queridos. Ainda segundo Lévi-Strauss, os “rituais mortuários são providências concretas para a manutenção da realidade em face da morte”. O autor segue destacando a importância dos rituais para aqueles que se confrontam com a morte, como forma de “retomar/recomeçar suas realidades sustentando o diálogo social”. (Barbosa, 2006).⁶⁰

Versa o processo acerca de pedido liminar para que se proceda o sepultamento de MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS (MÃE STELA DE OXOSSI), nos moldes e preceitos do candomblé, obedecendo os ritos religiosos da religião a qual a de cujus era líder.

Na interpretação do Candomblé o morrer é passar para outra dimensão e permanecer junto com os outros espíritos, orixás e guias. Trabalha com a força da natureza existente entre o mundo material (Àiyé) e o céu (Órun). No candomblé, a morte não significa a extinção total, ou aniquilamento. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência; fazendo parte do ciclo, ao mesmo tempo religioso e vital, que possui início, meio e fim. (Bandeira, 2010).⁶¹

Ante o relato dos autos a segunda requerida, companheira de MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS pretende realizar o sepultamento na cidade de Nazaré o que ensejou o presente pleito para que este juízo determine a transferência do cadáver de MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS para a cidade de Salvador onde o sepultamento se dará seguindo os rituais do Candomblé.

O art. 5º da Constituição Federal dispõe:

⁶⁰<https://perdaseluto.com/2016/06/07/o-significado-da-morte-e-o-processo-de-luto-nas-religoes-de-matrizes-africana-candomble/>

⁶¹<https://perdaseluto.com/2016/06/07/o-significado-da-morte-e-o-processo-de-luto-nas-religoes-de-matrizes-africana-candomble/>

Art. 5o Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

(...)

Analisando-se os bens jurídicos em conflito, verifica-se que o autor pretende ver protegido o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição, de outra monta, o exercício do seu direito é barrado pelo direito à personalidade que em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente, nestes autos.

Presente o *fumus boni iuris* da pretensão do Autor, visto a iminência do sepultamento na cidade de Nazaré e, incontroverso é também o *periculum in mora*, fato de que, a não realização do ritual religioso, importará no sepultamento da Iya Stella de Oxossi, medida irreversível, o que porá em risco continuidade dos ritos religiosos da sociedade autora.

Nesse nessa monta, ante a precariedade da decisão vê-se que causará menos prejuízo se o velório se der em Salvador, visto que assim se estará evitando que todo um culto religioso seja violado ante a alteração do lugar do sepultamento da Iya Stella de Oxossi, ainda que indo contra o exercício da companheira de escolher o local de sepultar o corpo conforme direito que lhe assiste.

Não havendo nos autos prova de manifestação da de cujus de lugar de preferência de local sepultamento, pelo melhor interesse social, é possível mitigar o direito de disponibilidade da família da de cujus, sobrepondo-se a proteção do patrimônio cultural, entendo que se deve conceder à comunidade o exercício do culto religioso, ante a supremacia do princípio que aqui seria violado, de forma irreversível, do exercício livre da religião da qual a Iya Stella de Oxossi era líder, bem como a proteção do patrimônio histórico e cultural do exercício da religião de matriz africana.

Ante o quanto exposto, em harmonia com parecer ministerial, determino que a requerida obste de REALIZAR O SEPULTAMENTO DE MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS E determino a TRANSFERÊNCIA DO CADAVER DE MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS (MÃE STELLA DE OXOSI) DA CIDADE DE NAZARÉ DAS FARINHAS PARA O ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ NA CIDADE DE SALVADOR.

Defiro a gratuidade de justiça.

Citem-se os requeridos.

Cópia desta decisão servirá ao requerido CEMITÉRIO NOSSO SENHOR DOS AFLITOS, na pessoa do seu representante legal, como MANDADO DE INTIMAÇÃO, para cumprimento, e de CITAÇÃO, para, querendo, contestar o pedido no prazo de lei. Autorizo a utilização de força policial, se necessário, para o integral cumprimento desta decisão.

Serve este de mandado e ofício.

Encerrado o plantão judicial, encaminhe-se os autos ao Juízo Competente.

Demais expedientes necessários.

Nazaré/BA 28 de dezembro de 2018.

CAROLINE ROSA DE ALMEIDA VELAME VIEIRA

Juíza de direito