# Passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos: outra lógica sobre a finitude.

Mary DEL PRIORE
marydelpriore@terra.com.br

## Resumo

A existência de práticas fúnebres, assim como a consciência frente à finitude definia, no passado de nossos ancestrais africanos, categorias simbólicas e práticas sociais que apenas, muito recentemente, começam a ser repertoriadas. Nesse sentido, o tema morte requer uma análise pormenorizada de seu enfoque para além da morte biológica. Em seu aspecto multifacetado se apresenta como morte psíquica, morte social, morte espiritual, morte cósmica sem, contudo, deixar de abraçar um processo, universal e irremediável, que se reveste de inúmeras formas no tempo e no espaço: mortes individuais, mortes coletivas, suicídios, assassinatos, acidentes, catástrofes, guerras, massacres. Em outras palavras, "a morte não é privativa dos homens e dos viventes". Ela reflete a tudo que se inscreve no tempo, logo, objeto da história.

**Palavras-chaves**: práticas fúnebres, morte espiritual, morte individual, morte coletiva.

## Abstract

The existence of funeral practices as well as the conscience of facing finitude, defined in the past of our African ancestors, symbolic categories and social practices that only recently began to be repertoired. In this sense, the theme death requires a meticulous analysis of its focus to beyond the biological death. In its multifaceted aspect it presents itself as psychic death, social death, spiritual death, cosmic death, without, nevertheless, failing to embrace a process, universal and irremediable which is shown under innumerous forms in time and space: individual deaths, collective deaths, suicides, murders, accidents, catastrophes, wars, massacres. In other words, "*a morte não é privativa dos homens e dos viventes*". It reflects everything inscribed in time, hence, it is object of history.

**Keywords**: funeral practices, spiritual death, individual deaths, collective deaths.

*Em África, os mortos não morrem nunca. Exceto os que morrem mal...*

*Afinal, a morte é um outro nascimento."*

*Mia Couto*

A existência de práticas fúnebres, assim como a consciência frente à finitude definia, no passada de nossos ancestrais africanos, categorias simbólicas e práticas sociais que apenas, muito recentemente, começam a ser repertoriadas[1]. Apesar do ambicioso título deste capítulo, mais apresentarei ao leitor questões, do que conclusões sobre o tema. Isto, pois, se partirmos do princípio que as práticas funerárias a que nos referimos não são mero produto cultural, aberto e informe, mas formas complexas de conhecimentos e crenças há muito ainda por fazer.[2]Um dos poucos a se debruçar especificamente sobre a questão, no continente africano foi Louis Vincent Thomas, o autor que abordou o tema morte, como um conjunto eminentemente complexo de realidades interpenetrava[3]. De seu ponto de vista, a morte biológica é, simultaneamente, morte psíquica, morte social, morte espiritual, morte cósmica, mas, ela também abraça um processo, universal e irremediável que se reveste de inúmeras formas no tempo e no espaço: mortes individuais, mortes coletivas, suicídios, assassinatos, acidentes, catástrofes, guerras, massacres. Em outras palavras, "a morte não é privativa dos homens e dos viventes". "Ela atinge, - segundo ele -, tudo que se inscreve no tempo: sociedades que desaparecem, sistemas culturais e etnias que entram em decadência, objetos que envelhecem e se transformam em resíduos e ruínas enquanto mesmo as estrelas perecem".

De acordo com Thomas, se admitirmos que uma sociedade se funda, ontologicamente, na relação entre vivos e mortos, compreendemos melhor porque a transmissão da herança social, da educação e da cultura que se inscreve na dialética da continuidade e da descontinuidade, é, essencialmente, feita de relações entre gerações. Gerações reais ou inventadas, visíveis ou invisíveis. Toda a antropologia da morte é, pois, uma antropologia da vida. De sua perpetuação, de sua transmissão e de sua renovação. Assim como uma antropologia de relações inter e transgeracionais.

Em sua introdução a etnotanatologia, Thomas lembra que, se a aparentemente consoladora perspectiva monoteísta de nossa cultura percebe a morte como o fato que põe termo à vida, tal perspectiva é contraditória. Por um lado, ao ser considerado como algo que destrói o ser humano, se dá importância excessiva a morte. Por outro, ao ser pensado como um evento ou fato pontual, não se lhe dá a importância devida. Eis porque, para o homem moderno, os mortos não têm, jamais, o seu lugar, obcecando o inconsciente dos vivos que insistem em esquecê-los. Conseqüentemente, recusar o diálogo torna os defuntos mais cruéis e mais presentes. Thomas se pergunta se a cultura ocidental não se recusa a crer na morte porque se recusa a acreditar no poder todo poderoso da vida. O africano, por sua vez, minimiza a

[1] Este capítulo faz parte de um livro, em preparação, sobre a história da morte no Brasil. Quero deixar claro que o texto refere-se, de forma generalizante, a grupos étnicos da África atlântica. Aproveito para remeter o leitor para meu livro em parceria com Renato Venâncio *Ancestrais – uma introdução à história da África Atlântica*, Rio de Janeiro, Campus/Elsevier, 2003.

[2] Sobre a questão mais ampla da morte em abordagem antropológica, ver *Vida y muerte:la imaginación religiosa*, dir. Maria Jesús Buxó et allie, Barcelona, Anthropos, 1889.

[3] *Les chairs de la mort*, Paris, Sanofi-Synthélabo, 2000. Aproveito todas estas idéias de seu prefácio.

existência da morte. Ele faz dela um imaginário que interrompe provisoriamente a existência da singularidade do ser. Ele a transforma em acidente que só atinge provisoriamente a existência individual, poupando a espécie social. Daí a crença na onipresença dos ancestrais, na manutenção do *"phylum"* clânico graças à reencarnação, etc. O procedimento lhe permite, não apenas aceitar e assumir a morte, mas melhor ordená-la, integrando-a ao seu sistema cultural .

Juntando-se a estas teses, Robert Jaulin demonstra que, ao integrar a morte ao seu sistema cultural, por meio de conceitos, valores, ritos e crenças, mas, também graças ao fato de colocá-la "em toda a parte"- o que é a melhor maneira de domesticá-la, de imitá-la ritualmente por meio de iniciações - os africanos terminam por transcendê-la graças a um jogo pertinente e complexo de símbolos. Eles não ignoram a morte; ao contrário, eles a afirmam desmesuradamente. Entre eles e para eles, segundo o mesmo autor, "a morte é vida – quando esta é perdida, mal vivida. Vida é morte – domada, não ao nível biológico, mas, social[4]".

## Espaço e mortalidade

Para abordar nosso assunto, começaremos por um quadro geral relacionando espaço e mortalidade: a história desta região, que vai do Senegal a Angola, e de onde veio a maioria de nossos ancestrais africanos, revela a presença de povos, desde há muito, conhecedores da agricultura, do ferro e, sobretudo, de rituais fúnebres. Pertencentes ao milenar tronco lingüístico nígero-congolês, sua organização social ficou marcada por uma luta feroz contra a natureza hostil. Ampliar as sociedades, humanizar a terra e lutar contra um clima impiedoso foi tarefa que, desde a Antigüidade, empurrou colonos para as savanas em busca de melhores condições de vida. A crescente desertificação do Saara assim como o árduo desflorestamento de áreas ao sul do deserto convidava grupos a se estabelecer, embora de forma dispersa, em planícies inundáveis e sobre pequenas colinas. Estas eram regiões facilmente defensáveis contra ataques de feras ou gente inimiga. Desde o século X D.C, estas áreas de intensiva produção agrícola e cultural foram se multiplicando por vales fluviais e terras altas, em qualquer lugar onde a enxada de lâmina estreita ou um bastão para cavar, instrumentos da sobrevivência cotidiana, pudesse fecundar o solo. Foi assim que no século XI, um povo chamado por seus descendentes de *tellem*, se instalou nas falésias do Mali para cultivar as bordas do extenso planalto de Bandiagara. Nas frestas de pedras, em profundas cavernas, esses agricultores estocavam grãos, enterravam seus mortos e erguiam oferendas a seus deuses.

Entre eles, a familiaridade entre o mundo dos vivos e dos mortos era intensa. Apesar do enorme esforço de ocupação da terra, os habitantes da África atlântica tinham que lutar com afinco contra um mundo hostil, instável e agressivo. Pesquisas de historiadores e demógrafos

[4] La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad, Paris, Plon, 1981, p.255.

revelam que as doenças os atacavam impiedosamente, como sugerem as deformidades e dores que os artistas iorubás imprimiam às suas esculturas em terracota. É possível que a maior parte delas fosse crônica e não fatal, pois os parasitas tiveram muito tempo para se adaptar aos seus hóspedes humanos. Exceto nas regiões mais secas, a malária era o mais fatal dos males, ceifando recém-nascidos. A mosca tsé-tsé, portadora de tripanossomíase – parasita da doença do sono – infestava, por sua vez, inúmeras terras ribeirinhas da África central; ela era, em geral, crônica. Ruim era quando a doença se acompanhava de uma baixa de vitaminas e proteínas animais agravada com hemorragias, dores de cabeça, febres, cólicas, dores de estômago, como as reveladas no século XVII, na Costa do Ouro. Tais doenças se deviam ao consumo de água poluída. Água, que ao contrário de matar a sede, matava os sedentos. Igualmente cruéis eram os sofrimentos impostos pelo "verme da Guiné", nematóide que se instala sob a pele. A barreira do deserto do Saara protegeu, contudo, as populações africanas das grandes pestes que varreram a Europa durante a Idade Moderna. O século XVI conheceu algumas epidemias em várias aldeias da savana, mas, só no século XVIII aparecem registros sobre uma peste.

A fome, segundo os mesmos demógrafos, constituía em todas as regiões, salvo nas de culturas irrigadas, o segundo obstáculo ao crescimento das populações. A tradição oral, assim como as crônicas islâmicas das aldeias nas savanas sublinham seus efeitos devastadores. Arquivos portugueses revelam que, durante o século XVI, Angola sofreu uma grande fome que se repetia, a cada sessenta anos. O cortejo de epidemias que se seguiu matou um terço da população e neutralizou o crescimento demográfico de toda uma geração. Não se sabe se a situação teria piorado com a introdução, pelos europeus, de uma forma mais mortal de varíola; as fomes, contudo, eram horrivelmente destrutoras.

Segundo John Iliffe[5], estas terríveis realidades levavam os africanos ocidentais a dar a maior importância à sua descendência. Não à toa, um provérbio iorubá sublinhava: "Sem filhos, estás nu". Ter filhos era nevrálgico para o status social dos pais. Filhos garantiam seu bem estar na velhice, asseguravam suas sobrevivências como ancestrais, incentivando uma cultura fúnebre complexa, determinavam a existência de grupos familiares em sociedades muito competitivas e, por vezes, violentas. O risco que se corria, entre os sem descendência, era o de serem absorvidos por grupos cujas parentelas mais amplas e mais fortes absorviam as mais fracas. Eis porque a captura de prisioneiros era um dos principais objetivos da guerra. A proteção das futuras mães e dos recém-nascidos, uma das preocupações fundamentais da medicina e dos rituais de feitiçaria. E a fecundidade das mulheres, um dos temas recorrentes da arte. Na região de Solongo, no reino do Congo, por exemplo, esculturas em madeira lembram o lugar fundamental das mães de soberanos no terreno da política familiar e local. Estas estatuetas se caracterizam pelo porte do boné real, insígnia de poder, colares de dentes de leopardos e braceletes - o número de braceletes, indicando o nível da pessoa. Os ombros

[5] *Africans: the History of a Continent*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

cobertos de escarificações com variado motivo representam os "nós da eternidade", símbolos, portanto, ligados aos temas da vida, da morte e da renovação.

Não há dados confiáveis para avaliar as taxas de mortalidade dessa época, mas se presume que fossem altas. Historiadores e demógrafos acreditam que, ao nascer, a esperança de vida - como no Império Romano - não ultrapassasse os 25 anos. Tal situação se alterava radicalmente para aqueles que conseguiam superar as elevadas taxas de mortalidade infantil e infanto-juvenil: a partir de então era possível viver até alcançar a velhice[6].

Tal como ocorria na Europa moderna, é possível que 1/3 dos recém-nascidos morressem antes de completar um ano de vida. As demais crianças se finavam nos quatro anos seguintes, pois a primeira infância era ameaçada pela malária, a ausência do leite animal ou a práticas medicinais ineficientes. A mortalidade era tão elevada que, na Costa do Marfim, era preciso que uma criança fosse a quarta, da mesma mãe, a morrer, para ter direito a funerais. Tanta fragilidade explica, em parte, porque as taxas de natalidade não eram mais altas.

As atividades humanas essenciais eram restritas às áreas cultivadas. Era nelas que se fazia sexo e enterravam-se os mortos nas habitações ou nos campos lavrados. Só as vítimas de varíola, lepra, afogamentos, suicidas e condenados à morte eram enterrados na "má savana". Inversamente, a mata era associada à bruxaria e a magia e os que a praticavam podiam se transformar em animais selvagens. Isto equivalia a alimentar a intromissão do mundo do Além, do Outro mundo, neste mundo. Aqui. Era considerado de mau agouro que qualquer coisa vinda do mato, penetrasse o mundo civilizado. Mesmo os curandeiros tinham que aprender a submeter à natureza. Pesquisas recentes mostram que inúmeras receitas congolesas combinavam uma planta da floresta com outra, cultivada, numa tentativa de equilibrar influências negativas e positivas.

Aos ancestrais cabia cuidar de seus descendentes, abençoando-os ou punindo-os por maus costumes. As crenças diziam que os mortos viviam num mundo de sombras, reproduzindo as condições terrenas. Por isso mesmo os reis de Gana, antiga Costa do Ouro no golfo da Guiné, eram enterrados com seus ornamentos, sua comida, seus servidores. Em algumas destas cerimônias, segundo cronistas europeus, matavam-se dezenas de escravos. Na Costa do Ouro, os homens comuns endereçavam ao sacrifício uma de suas mulheres ou alguns de seus filhos. Em Bissau, entre Guiné e Senegal, quando da morte do rei, sacrificavam-se jovens que caminhavam para a morte cantando e dançando. As pessoas eram simplesmente decapitadas. Entre os dogon, as cerimônias funerárias incluíam danças no telhado da casa dos defuntos, na qual muitos mascarados participavam segundo regras precisas. O objetivo era afastar a alma do defunto, evitando que esta voltasse, apavorando os membros da família. Uma festa periódica permitia o uso de uma grande máscara em forma de serpente. Ela simbolizava o

[6] C.Fyfe e D. Mcmaster. African Demographical History, vol.I e II, Edimburg, 1977-88.

ancestral, elemento de ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Onde havia sistemas patriarcais dominando as sociedades, prosperava o culto aos ancestrais. De toda a forma, como resumiu o escritor angolano Mia Couto, "Em África, os mortos não morrem nunca. Exceto os que morrem mal... Afinal, a morte é um outro nascimento".

## Rituais

Rituais fúnebres sempre foram das cerimônias mais importantes na África. Verdadeiros reveladores, deles se extraem inúmeras informações sobre a organização familiar, a vida social e as tensões entre grupos. De maneira geral, - e quem conta é Jack Goody - eles – os funerais – são muito simples[7]. O enterro propriamente dito dura três dias. Três meses mais tarde há uma nova cerimônia de três dias. Seis meses passados outra. Em geral, as pessoas ficam sentadas. Acontece sempre alguma coisa. Há cantos, danças e oferendas. Há também discursos proferidos por parentes do morto, ao qual é oferecida cerveja de milhete ou de sorgo, a mesma bebida, aliás, pelos presentes. Gilberto Freyre observou que tais oferendas também acompanhavam o defunto em seus túmulos[8]. No fim, se dividiam os bens do morto. Dizia-se adeus ao corpo e era erguido um altar aos ancestrais. Durante os ritos, as pessoas conversavam e divertiam-se em fazer todo o tipo de perguntas: por que isto ou aquilo ocorreu ao falecido? Quem vai herdar? Nenhuma cerimônia é mais pública do que o enterro. Uma melodia executada num *balafon,* espécie de xilofone, avisava à vizinhança do passamento, convidando a todos que estivesse nas paragens às cerimônias do enterro. A outros, mais distantes, enviavam-se mensagens. Era quase uma obrigação comparecer. Os ausentes se tornavam suspeitos de ter provocado a morte do falecido por alguma prática de feitiçaria.

Funerais também eram - e são - momentos críticos para emitir opiniões desfavoráveis e críticas sobre certos membros da comunidade. De fato: um dos momentos mais importantes das exéquias consistia em descobrir a causa da morte. Em seus discursos, os participantes faziam insinuações sobre possíveis responsabilidades, iluminando questões em nível micro-político: desafetos, brigas de vizinhos, tensões familiares, dívidas comerciais podem servir como explicação. Enquanto o problema não fosse resolvido, ou seja, enquanto não se descobrisse "quem" causou a morte, persistia a tensão. Para as sociedades tradicionais, explica Thomas, o cadáver é ao mesmo tempo um vivo e um morto. Ele não tem mais voz, mas, fala à sua maneira. Eis porque ninguém hesita em interrogá-lo quer para conhecer a causa da morte, quer para saber de suas disposições em relação à distribuição de bens. Só as crianças e os "loucos", escapam ao questionário por não lhes ser reconhecido à capacidade de discernimento.

[7] Technology, Tradition and the State in Africa, London, International African Institute, Oxford University Press, 1971.
[8] Em torno de alguns túmulos afro-cristãos. Salvador, Livraria Progresso editora, UB, 1959.

Entre alguns grupos da região do atual Senegal, o morto é colocado numa padiola carregada por quatro homens. Perguntas lhe são feitas. Se ele avança, quando interrogado, a resposta é positiva; se recua é negativa. No Golfo do Benin, o mesmo procedimento é usado, o corpo do morto se comunicando por movimentos de oscilação da padiola. Entre os nagô, é possível substituir o morto por seus cabelos ou unhas presos a um tronco de árvore. De maneira geral, o cadáver sem voz, tem o papel de importante regulador social. Se o defunto foi morto porque fazia bruxaria, os funerais não têm prosseguimento. Nem pensar em enterrar o corpo na terra, que, poluída, o vomitaria. Nestes casos, o corpo é depositado numa fossa pouco profunda, perto de um rio, para que a água o carregue. O interrogatório do morto tem por objetivo saber qual a origem da morte: desejo de ver os ancestrais? Vingança com veneno feita por desafeto, pelo feiticeiro ou por uma falta cometida? Quando todas as respostas são negativas, há uma última questão: "Então, deverias morrer hoje?". Como se vê pela minudência do questionário, a causa da morte tem, portanto, uma importância fundamental nos rituais fúnebres.[9]

O homem bom tem como destino *post-mortem* a possibilidade de ver seu corpo apodrecer, enquanto sua alma pura vive numa aglomeração invisível, próxima da aldeia num estado de grande felicidade e, sobretudo, de quietude. Ele pode interferir no destino dos vivos de maneira positiva, protegendo-os. Ou negativa, encarnando, por exemplo, no ventre de uma mulher que terá uma criança fadada a morrer. Isto causaria desonra a família. Suicidas costumam voltar para puxar as orelhas e infligir humilhações aos seus desafetos. A boa alma é uma "força definitiva", um capital simbólico para o grupo. Quanto à má, esta se torna uma alma penada. Alimentando-se de térmitas, ela não corta o cabelo e chamas saem continuamente de sua boca. Errante na aldeia pode, contudo, ser percebida por iniciados, provocando terror nas crianças. Tal provação pode ser uma forma de penitência, havendo sempre possibilidade de regeneração[10].

## Tecidos de passagem

Em tais cerimônias, presentes em toda a África Atlântica, um objeto da vida material tinha lugar de destaque: "os panos ou tecidos do morto"[11]. Oferendas de grãos de algodão, de pedaços ou tiras de tecido presas às portas, aos galhos de arbustos, às raízes de árvores, jogados na água dos rios, demonstram que os tecidos são elementos importantes de rituais religiosos, sendo regularmente oferecidos aos deuses e aos mortos.

[9] Jack Goody, L' homme, lécriture et la mort, Paris, Les Belles Lettres, 1996, pp.140 e passim. Nesta obra, embora estudando os Lodaga, o autor inglês generaliza tal ritual para toda a África.
[10] Louis Vincent Thomas, les chairs de la mort.
[11] Michèle Coquet, *Textiles africains*, Paris, Adam Biro, 1998, especialmente "Les étoffes du mort" e também Annie M.D. Lebeuf, "L'ensevelissement des morts chez les Batéké du Congo" in *Systèmes de signes*, Paris, Hermann, 1978, p.317-340.

Tais lençóis e mortalhas tinham por objetivo sugerir a passagem, a regeneração, a vida contida na morte e pela morte. Muitos grupos reproduziam os desenhos geométricos de sua arquitetura doméstica em tais panos, ou ainda, as parcelas quadrilhadas de campos, o que evocaria a vida, o alimento, a fecundação da semente, expressão de renascimento. A mortalha equivale a uma placenta onde se aninha, promovido a novos nascimentos na lenta maturação das provas após a morte, o cadáver-feto.

Têxteis eram, por assim dizer, presentes oferecidos nas longas cerimônias fúnebres. Mesmo em sociedades que não praticavam a tecelagem ou o faziam de maneira ocasional se considerava indispensável que seus mortos fossem acompanhados de tecidos em suas tumbas. Há algumas, cujo único contato com os tecidos se fazem na hora dos funerais quando se fabricavam mortalhas em fibras. Mesmo as etnias que se cobrem apenas com um tapa-sexo não hesitam em envolver cuidadosamente seus mortos em pedaços de tecidos. No país Fali, ao norte dos Camarões, coveiros são denominados "os que envolvem". Depois de lavado, o corpo recebe tantas tiras quanto lhe são ofertadas pelos amigos e parentes e vizinhos. A operação pode durar o tempo de um dia e uma noite. Quanto mais importante o morto, mais volumosa é a sua "múmia".

O hábito de "envelopar" os mortos por camadas sucessivas de tecidos podia adquirir dimensões importantes. Entre os povos do Reino do Congo, as "embalagens têxteis" de defuntos impressionaram os viajantes estrangeiros. Louis de Grandpré, de passagem por Cabinda, no Reino do Congo, deixou impressionante descrição: depois de coberto de corais, o corpo era tão enrolado em panos que não se distinguiam mais, neste grosso envelope, as pernas ou braços do defunto. A cada dia se acrescentava um novo pano. A imagem, pintada pelo mesmo Grandpré, que ilustra o funeral de um dignitário no século Dezoito mostra perto de cinqüenta escravos puxando por cordas uma pesada carroça sobre a qual vai colocado um imenso pacote, ocupando todo o espaço. Teria "vinte pés de comprimento por quatorze de largura", conta o autor. As listras coloridas e variadas à volta do mesmo pacote revelavam o empenho em cobrir o corpo com belos tecidos. "Enrolavam-se panos, chorando o morto", explica. Atrás, o cortejo da família acompanha o féretro batendo palmas e erguendo o que parece ser o já mencionado xilofone[12].

Mais ao norte, no Daomé, as tumbas reais eram confeccionadas na forma de imponentes tetos cônicos, revestidos de palha. A palha, por sua vez, era enrolada em tecido de algodão sobre o qual se aplicavam vários motivos figurativos: desde as armas da casa real, às façanhas do monarca, animais e plantas. Tais representações aplicadas sobre o pano eram uma transcrição pictórica das divisas e eventos importantes concernentes à pessoa do rei e de seu reino.

[12] Voyage à la cote occidentale dans les années 1786 e 1787, Paris, Dentu, 1801.

Fortemente impressionado, também, ficou, quase 150 anos depois, o famoso viajante Adolf Bastian que tendo chegado à capital do Reino do Congo, São Salvador, em 1859, teve direito a assistir aos funerais do rei. Sua múmia, envolta em panos estava exposta à veneração, há oito meses. Na Câmara do tesouro se alinhavam objetos que datavam do período da colonização portuguesa: espadas, armaduras em ferro e alguns santos católicos, objetos usados como fetiches em cerimônias variadas pelo rei, significando a luta dos ancestrais contra o invasor branco. Tais objetos, carregados do mais variado sentido simbólico, reafirmavam a potência defensiva e ofensiva do clã, conservavam a força viva do defunto, lembravam sua pureza e perenidade[13]. O capuchinho Antonio Cavazzi de Monteccúcolo já registrara, no século dezessete o mesmo costume, costume que, como dizem os "historiadores das mentalidades" se inscreviam na longa duração, no tempo longo da História.[14]

Por sua vez, os tecidos não eram mera decoração. Eram, sim, valores de troca fundamentais, intervindo na maior parte das transações e das oferendas da coletividade aos seus mortos. Por meio do gesto de "enrolar", se consolidava a coesão e o entendimento entre o grupo e seus antepassados. No envelopamento do corpo do defunto, reconstituíam-se redes de alianças sociais, em particular as familiares e clânicas, permitindo ao morto ser reconhecido e dignamente recebido pelos ancestrais. Quanto aos vivos, a generosidade de seus presentes – em tecidos - lhes permitiria serem retribuídos com as boas graças do morto. Outro dado importante, é que a oferenda do tecido mantinha a continuidade entre passado e presente. Sim, pois entre os panos que enrolavam o corpo do morto, se encontravam os que pertenciam ao seu pai. Os panos que recobriam a tenda, por sua vez, serviam de mortalha aos herdeiros do rei morto, quando chegada a sua hora. Mesmo o movimento do pano enrolado à volta do corpo, significava para muitos grupos congoleses, o movimento em espiral da vida.

Os tecidos de ráfia dos cubas, da atual República do Gabão e antigo Reino do Congo, eram igualmente indispensáveis aos eventos da vida social. Para eles, a tecelagem era uma atividade fundamental e os bordados que ornamentavam as peças de ráfia, célebres por sua beleza, resultavam de trabalhos femininos coletivos. Cada morto devia levar consigo tais tecidos, cujos bordados assinalavam a pertença a um determinado clã. Examinados e escolhidos com imenso cuidado antes de serem colocadas sobre o corpo, seguiam uma ordem rigorosa. Os bordados deveriam ser numerosos, e sem eles, a família corria o risco de ser severamente criticada pelo público que viesse assistir aos funerais; ser enterrado com tecidos europeus seria como passar para o Além, desnudo. As conseqüências eram sempre as mesmas: o morto não seria reconhecido, nem integrado à comunidade dos ancestrais defuntos. A grande quantidade de tecidos e a profusão de motivos decorativos revelavam a abundância e saúde de um clã.

[13] Sobre o assunto ver Vincent-Thomas, op.cit. p.165 e passim.e Henri Maurier, Philosophie de l'Afrique Noire, Saint Augustin, Instituti Anthropos, 27, 1976, p.165-166.

[14] Na Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965, vol.1, p.127. ele se refere a objetos de uso de nobres e plebeus colocados sobre seus túmulos.

Em toda a África vicejava o horror de ver partir seus mortos, sem uma bagagem importante de generosos tecidos. Além de raros e preciosos, tais tecidos tinham que ser belos. Em muitos casos, os mais belos mais se destinavam à morte do que à vida. Na Nigéria, antiga Costa dos Escravos, a exposição de tecidos era mais importante do que a exposição do próprio morto. Ao sudoeste, entre os ibos, os iorubás e os axantes usavam-se ornamentar três câmaras nas quais o defunto pernoitava antes de ser enterrado. Cada peça compreendia um leito sobre o qual se dispunham têxteis de todo o tipo, numa rebuscada composição feita por mãos femininas. Trançados ou torneados os tecidos mais antigos eram sempre colocados em destaque. A preparação destas câmaras era longa e tinha por objetivo produzir um conjunto harmonioso no qual se mantinham panos nas paredes e tetos, mas trocavam-se os da cama, há cada dois dias. Tais panos eram propriedade da família. Nela, cada qual possuía um cofre com panos destinados à decoração funerária. Quando os ritos terminavam, recuperava-se um patrimônio. Os tecidos constituíam um tesouro cuja exibição testemunhava a importância do morto e a extensão da família.

A arrumação variava também de acordo com os papéis de cada câmara no desenrolar dos funerais. A primeira era a câmara privada do morto. Lá, ele seria exposto no primeiro dia. Tal peça era toda coberta, inclusive o leito de panos vermelhos, como os que portam as mulheres que acabavam de dar a luz. Mais tarde, durante o dia, transportava-se o morto para a segunda câmara, a coletiva, aquela onde a família costumava se reunir. Aí, a variedade e riqueza dos tecidos tinham que ser exibida com esplendor. Colocava-se em evidência todo o tesouro familiar. À meia noite, do mesmo dia, o morto passava ao terceiro quarto, no qual seus vizinhos, amigos e passantes vinham lhe dar adeus sob uma decoração de vermelhos e azuis. Os ritos fúnebres se desenrolavam, pois, ao longo de três dias, em três aposentos onde a variedade de panos sinalizava as etapas da cerimônia.

A escolha das cores dos tecidos não era tampouco aleatória e, de acordo com sua função na vida cotidiana, dava um sentido singular ao percurso enfrentado pelo corpo no dia que precedia seu enterro. O tecido vermelho da primeira câmara é um bom exemplo: reservado às parturientes, ele remetia ao nascimento do defunto, ao lugar que o viu nascer e onde entrou na vida. A segunda câmara valorizava aos tecidos de produção local, sublinhando o papel da família e do cotidiano na vida, mas também, na morte. À terceira se reservavam tecidos importados ou feitos fora da comunidade, sublinhando a abertura para o mundo, o trânsito e a partida para um outro mundo cujo distanciamento era marcado pelos panos estrangeiros. Logo, em todas as etapas, tecidos configuravam mensagens para os que ficavam ou para os ancestrais que aguardavam quem viesse a seu encontro.

## Ancestrais e práticas fúnebres

Não era só o esplendor e a variedade de tecidos que marcava a partida deste mundo. Objetos e arte cemiterial revelavam, entre muitos grupos, a preocupação em registrar a morte. Escavações realizadas recentemente trouxeram a luz necrópoles na região do rio Kwanza, ao sul de Ambaca, em Zonguegue, Quibanda e Massa Dois, em cujos túmulos se acharam cerâmicas e figurinhas de barro. Na antiga capital de Angola, Pungo Adongo, necrópoles e cerâmica funerária encontrada em túmulos de pedras já tinham sido observada pelo explorador Livinsgtone no século XIX.[15]

Se os rituais funerários guardam informações que só agora começamos a tatear, não faltaram, contudo, cronistas que, no passado, registraram suas impressões sobre as diferentes formas de marcar ritos fúnebres. Um espectador privilegiado registrou a envergadura que podiam ter tais cerimônias denominadas, na região de Angola, por "entambes". Trata-se de Dom Francisco Inocêncio de Souza Coutinho, governador de 1764 a 1777, o melhor dos representantes lusos aí colocados para executar a política pombalina em África e que, em Luanda, os viu – aos entambes - passar. Num documento, a autoridade portuguesa registra seu profundo horror em relação a rituais que envolviam a complexa presença de escravos, quicumbis ou uma variante do congo e da congada, vivida entre os quiocos como rito de iniciação, acompanhado de um choro convulsivo ao som de palmas e música.

Em bando, pois, diz ter *proibido*

> "nesta capital e na cidade de Benguela os Entambe na ocasião de morte como um resto de barbaridade que os negros praticavam e que os brancos, com horror o digo, aproveitaram sem razão e sem discernimento; cujos entambes; quando parece que a mesma comodidade, e a experiência que no abuso da primeira idade tinham adquirido bastaria a determinar os pais de famílias a proscrever de suas casas um tão desordenado costume; como, porém ainda lhe resta outro meio de iludir sobre a dita santa e sábia proibição por um modo bem mais criminosos nos vícios do gentilismo qual é o de saírem da capital para fazerem o Entambe nos arrimos do campo, e mandarem praticá-lo pelos escravos das ditas fazendas, ordeno, que debaixo de penas dobradas às que impõe o Bando de 24 de dezembro de 1768 a não possam fazer. E porque toda a serenidade das leis deve exercitar-se contra as casas vulgarmente chamadas quicumbis, nas quais, negras debaixo de invocações diabólicas e das mais grosseiras superstições na presença de embusteiros e de ridículos ídolos, vão receber as preparações e ensaios de prostituição e consta que alguns brancos esquecidos do respeito e fidelidade que devem à nossa Santa religião, de medo e horror que devia causar-lhe este bárbaro procedimento em uma capital cristã, em uma capital conquistada por Deus, permitem as suas próprias

[15] - Ver sobre o tema as várias informações dadas por Alberto da Costa e Silva em A enxada e a lança, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992 e A manilha e o libambo - a África e a escravidão 1500 a 1700, Rio de Janeiro, Nova Fronteira - INL, FBN/MINC, 2002.

> escravas e se tem aproveitado em idades pouco advertidas dos bárbaros despojos daquela cruel dissolução de depravados costumes {...} capitães ficarão responsáveis assim nos entambes como nas sobreditas casas; bem entendido que a casa ou senzala onde o entambe se praticar será presa toda e remetida às obras reais desta cidade para trabalhar o tempo que o primeiro bando declara. E porque na epidemia que se seguiu à guerra dos Maungos houve embusteiros que tiveram a malignidade de introduzir nos povos que aquela doença. Era mandada por um defunto que fora potentado, e morto em uma batalha, e se achava entre os quilundos ou deuses; entraram logo a fazer-lhe sacrifícios, fabricando para este efeito uns terríveis alpendres a que chamam guiquangos nos lugares públicos e estradas reais para que os viandantes adorassem o motivo [...] expuseram a pública veneração um ídolo com o nome de Bumba [...] anatomizam com mil superstições as negras que morrem pejadas..."[16].

Ainda sobre entambes, D. Francisco Coutinho em bando de 20/061764, sublinhava:

> "e porque os chapéus dos negros de tanga, as festas pelas ruas e os entambes na ocasião dos mortos dentro de casa se encerram mil desordens contra a religião e o Estado; ordeno que mais os não haja, de forma que se ouça na rua a menor voz, seja de dia ou de noite debaixo das penas seguintes cem açoites e trabalho em obras públicas (para os que fizerem) festas nas ruas e cantigas a sua porta ou entambes na ocasião de mortes que se ouçam fora, de maneira que a casa donde forem apreendidos a chorar por aquele ridículo modo será toda presa debaixo das penas já referidas [...] com cuja ordem respeito aos entambes se conformarão as pessoas graves de todo este Reino e encargos aos ministros do mesmo executem a pragmática de 24 de maio de 1749 e a lei de 17 de agosto de 1761 que proíbem lutos e nojos desordenados; e porque tais entambes como gentílicos e bárbaros não foram contemplados naquelas leis pela falta de notícia de um tão estranho procedimento, condeno em duzentos mil para as obras reais cem, cinqüenta para a Misericórdia e cinqüenta para quem os denunciar, ou prender pagos da cadeia em que estarão dois meses, toda a pessoa branca em cuja casa se ouvirem gemidos de entambe na ocasião de morte, ou se congregarem gentes para chorarem em casa e acompanharem os mortos".

Tudo indica que Coutinho se refere aos cortejos fúnebres, nos quais cantos e choros acompanhavam o corpo e cujas marcas encontraremos mais tarde no Brasil colonial fielmente retratada por Debret e Rugendas. Suas ordens buscavam impor aos "angolanos" a expressão européia mais corrente diante da morte: o silêncio. Não era o caso para a África Atlântica onde

[16] Códice 83.202,a8.

tudo se passa como se, dentro do ritual funerário, silêncio e ruído remetessem a práticas completamente diferentes das ocidentais. Silêncio, sim, diante de alguns interditos: não se fala, por exemplo, perante um cadáver não lavado e durante os rituais de purificação do corpo; fala-se em voz baixa diante da tumba e não se chama o nome do morto.[17] Quanto aos gritos, eles são profusos e codificados, o que deve ter escapado ao governador. Eles são a maneira privilegiada de exteriorizar uma emoção profunda. São especialmente as mulheres que gritam. Tais gritos podem ser desesperados, esganiçados ou gemidos e queixumes. Nos segundos, recorre-se à habilidade de mulheres idosas capazes de soluçar alto. Uivos ou gritos mais fortes, como os de animais perseguidos sublinham o caráter trágico de um determinado desaparecimento. Outros gritos têm valor de encorajamento, quando se trata do enterro de um grande guerreiro, admirado pelo grupo. Outros mais, fortes ou agudos, tentam neutralizar o grito emitido pelas máscaras, representantes dos ancestrais do morto ou do guardião de almas errantes. O barulho de tambores, cabaças ou mesmo de cerâmicas, batidas umas contra as outras, sinônimo de barulho, é, também, sinônimo de vida. Ele simboliza a fecundidade e o renascimento. O ritmo desenfreado de batidas e sons apenas representa a outra vida, a futura ou próxima vida do morto.

Mas há, também, outros registros europeus sobre rituais fúnebres. Certas "*Memórias anônimas sobre o Reino de Guiné e ao Rei do Daomé"*,[18] da pena de Luís Antônio de Oliveira Mendes, baiano, inventor de máquinas e advogado do final do século Dezoito contam sobre sacrifícios humanos durante funerais de valentes guerreiros e monarcas:

> *"Os seus sacrifícios e festividades são celebrados com morte de animais e de gado de todas as qualidades, e quanto maior a mortandade, maior é o sacrifício e a festividade. Em cada um ano impreterivelmente há uma grande festividade, que excedendo a todas as outras, em o dia que o Rei e o primeiro sacerdote determinam. Nele se observa a alternativa, de que em um ano o sacrifício se celebra com a morte de muito gado, e no seguinte com a morte de gente humana; o que chega a 300 pessoas, e nesta [...] entram os cativos na guerra que foram mais rebeldes, e esforçados, e aqueles outros do mesmo reino que por velhos e impossibilitados não podem ir à guerra, vindo a ser por tudo isto sacrificados aos Deuses.*
>
> *Serve de pena de aparato ao Rei, que vai a esta [...] na levarem certas[...] as cabeças daqueles que morrendo na guerra mais se distinguiram, indo as receber no palácio do*

[17] Louis Vincent-Thomas, Le Cadavre. *De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Complexe, 1980 e Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1980.

[18] IHGB, DL310,79, Memória histórica sobre costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao Reino de Guiné e nele com respeito ao rei do Daomé. Trata-se de uma coleção de informações, baseada na lembrança de escravos fons e de embaixadores daomeanos enviados a Salvador em 1795. Transcrição de Flávia Cezar da Cunha. Agradeço à profa. Regina Wanderley a indicação deste precioso documento. Alberto da Costa e Silva publicou um ensaio exaustivo sobre o mesmo, "*A Memória Histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao Reino da Guiné e com respeito ao Rei do Daomé, de Luís Antonio de Oliveira Mendes*", in Afro-Ásia, 28 (2002), 253-294.

*Rei, aonde se acham depositados, mostrando com este fato que conserva deles memória, a que sendo inseparáveis do Rei se consideram vivos ainda para assistir deste modo àquela festividade, e as mulheres escolhidas e nomeadas para este fim, recebem nisto grande honra. Quando a cabeça dos falecidos na guerra são conservadas de pouco tempo, as mulheres que as conduzem, e todos suportam aqueles maus cheiros, enfatuados, por um mero capricho e espécie de sacrifício feito à imortalidade daqueles que contam no número de seus heróis.*

*Quando o rei morre é conduzido com grande pompa e aparato fúnebre ao palácio de Bomé – refere-se a Abomei no Daomé - e ali estando feita uma grande, funda e espaçosa cova, sobre um girau (no solo se fincam quatro ou seis forquilhas curtas, e iguais, duas a duas paralelas, entre si, porém sempre iguais e da mesma altura [...] gradeamento de paus cobertos por vime preso por cipós aos paus ou cama leito com varas, se deposita o cadáver e sendo escolhidos e nomeados quatro dos fidalgos mais anciães e respeitados, por tempo de oito dias, dois da parte da cabeceira e dois da parte dos pés, servindo-lhe de companhia e de assistência, se ocupam em enxotar as moscas, e talvez que deste antigo rito os fidalgos na sua Antigüidade derivassem o nome de cabeceiras. Findo os oito dias, indo ali ter o Rei, os seus grandes e muito povo, se faz uma das maiores festividades como se deixa dito e indicado. Depois de um grande jantar e dos festins, se manda introduzir no sepulcro ancorotes de aguardente, todo gênero de comidas, entre muitas coisas, como Zimbo (conchas que serviam como moeda no Congo. No Daomé eram usados os cauris.) peças de seda, rolos de tabaco e mais ofertas, e fazendo-se com varas uma espécie de abóbada com altura competente, sem que a terra possa passar, e chegar ao cadáver, por cima dessa abóbada e grade de madeira e de varas fazem lançar terra até que a cova fique cheia, assegurando-se que aqueles quatro assistentes ficam igualmente sepultados e de guardas e de guardas ao Rei. Porém como tudo isso se conclui com proximidade a noite, havendo variedade nesse ponto histórico, alguns dizem, que esta disposição se ordena de tal modo, que de noite são tirados esses assistentes e para que nunca mais sejam vistos, são mandados para um remoto e afastado degredo, o que tem por honra e distinção. No dia do aniversário do Rei falecido, ou logo depois conforme o Rei determina, em Bomé (ou Abomey) há uma outra, e precedendo o jantar, e os festins, se trata demandar um recado ou embaixada ao rei falecido, o qual consiste em fazer-lhe significar o filho muitas saudades e lembranças que tem dele, mandando lhe dar uma fiel conta de tudo quanto tem feito, cobrado depois de sua morte, expondo-lhe as causas, motivos, e também lhe manda propor certas coisas, interrogar e consultar sobre pontos e artigos em que tem dúvida, e melhor se quer deliberar. Este recado ou embaixada se efetua de maneira seguinte. Entre as mulheres nobres, para o que há empenhos e estímulos na preferência, se escolhe aquela que é mais bem feita, mais formosa, e de perfeita idade, a qual depois de jantar, e dos festins se apresente ricamente vestida muito alegre e satisfeita, e tendo perante todos uma larga conversação com o Rei, sobretudo quanto ele lhe mandar dizer, dando-lhe ósculos, abraços para entregar ao pai falecido, sustentando a mesma presença de espírito, porque dá todas mostras disso, rindo-se,*

> *saudando a todos e levando em gosto ir o semelhante fim quando o rei lhe entrega o bastão para testemunhar que a embaixada é verdadeira, na presença dos circundantes, lhe corta a cabeça."*

Tais práticas foram confirmadas, no século XIX, pelo estudioso Jacolliot e reproduzidas por Câmara Cascudo que nelas identificou o reincidente tema da fecundidade agrícola. No Benim, "milhares de escravos são imolados sobre as sepulturas reais, degolando cada ganga, três homens, três mulheres e três crianças. Depois desta carnificina recolhem todo o sangue numa bacia monstro, preparando em seguida o feitiço anual que deve garantir a vida do rei até a próxima festa do inhame, isto é, durante o ano seguinte [...] o sítio onde encontram o primeiro inhame maduro fica brutalmente inundado de sangue humano que fazem correr a jorros". Os escravos sacrificados, explica Cascudo, voltariam à terra no corpo de homens livres, chefes, sacerdotes, soberanos" Os voluntários eram numerosos. A intenção, na maior parte das vezes, era enviar uma mensagem aos antepassados[19].

Alberto da Costa e Silva, nosso maior africanista, explica serem tais rituais: "uma forma elevada de imolar escravos aos grandes que morriam. Eles eram mortos, nos funerais do rei, do chefe ou de quem fora seu proprietário. Nos ritos para honrar ou aplacar os deuses. Nas cerimônias propiciatórias das chuvas e das colheitas. E até mesmo para levar mensagens, no além, aos antepassados. Atesta-se o sacrifício de escravos às divindades e aos mortos em quase toda a África subsaariana. Desde o II milênio a.C, às dezenas e às centenas em Querma[...] em Meroé, em sepultamentos do início de nossa era, encontraram-se esqueletos no chão dos túmulos dos poderosos. Seriam escravos? E seriam escravos os que foram sacrificados em grandes números – para não sair da Núbia – nos sepulcros do século IV e VI, de Balana ao Custul? Ou seriam mulheres e homens livres, esposas e servidores aristocratas do rei e de seus palácios? Walter B. Emery, um dos arqueólogos que escavaram, presumia que cada monarca morto levava com ele, não só a rainha, mas todos que dele tinham estado próximos, pagens, guardas, escravos, cavalos e cachorros. A maioria, pela ausência de adereços, talvez fosse escrava. Não é também de todo claro o que se passava em Gana. Em 1086, o cordovês Al-Bakri registrou que o rei era inumado sob um grande domo, na companhia de todos aqueles que costumavam servir os alimentos, sem esclarecer se eram livres ou escravos. Mas Ibne Hawkal, que andou por Sijilmessa e Audagoste em 951, assevera que em Gana os ricos ou notáveis eram sepultados com suas escravas, e Ibne Batuta, quatrocentos anos mais tarde, refere que no Sudão Ocidental se enterrava o rei com alguns de seus íntimos e de seus escravos, além de trinta filhos de notáveis após lhe partirem os ossos das mãos e dos pés. Mais de 16.000 túmulos em domo, como o descrito por Al-Bakri, foram encontrados nas atuais repúblicas do Mali e Senegal.

[19] George Peter Murdoch, Our primitive contemporaries, 1934.

Esses cômodos artificiais, com suas câmaras funerárias misturam-se na região de Sine-salum com outros tipos de sepulcros, característicos da bacia do rio Gâmbia: os monólitos ou *cromlechs,* círculos de pedras trabalhadas e em pé. Desses monumentos líticos já se localizaram na Senegâmbia, quase sete mil. Os mais antigos datariam do primeiro milênio de nossa era. Os mais novos, talvez do século XVII, pois continuaram a ser erguidos por muito tempo.

De que os reis mandingas, no início do Quinhentos ainda se enterravam sob domos de terra e seguindo rituais semelhantes aos de Gana, ficou registro em Valentim Fernandes (que conta) "quando morria algum régulo, enterravam com ele, mulher principal, o maior privado e o melhor escravo assim como algumas vacas, cães, cabras e galinhas". Cem anos mais tarde, conta Costa e Silva, o holandês Pieter de Marees escreveria sobre povos da Cota do Ouro, que ao finar-se um rei, cada um dos nobres que o tinham servido oferecia um escravo para acompanhá-lo no túmulo, enquanto que os homens comuns endereçavam ao sacrifício uma de suas mulheres ou algum filho. Todas essas pessoas eram decapitadas, e seus corpos, sapecados de sangue enterrados junto com o soberano. As cabeças arrumavam-nas à volta do sepulcro. No Benim, as pessoas importantes eram enterradas com certo número de escravos (ele cita o exemplo de uma mulher com 78 escravos). O mesmo faziam os *dadás* daomeanos que dispunham de escravos de guerra para tais sacrifícios.[20] Da mesma época é o testemunho do capitão Francisco de Lemos Coelho. Vivia ele em Bissau, quando morreu um rei negro chamado Mahana. Durante todo o ano que duraram as cerimônias fúnebres, sacrificaram-se 104 moças e rapazes, dos mais formosos e que embora escravos iam, talvez por efeito de bebida, cantando e bailando para o pé do túmulo onde seriam arrojados. Confirmando as observações de Jacolliot, vale lembrar que um dos maiores comerciantes de escravos da costa do Benim, o mulato baiano Francisco Félix de Souza, foi enterrado com duas crianças: um menino e uma menina. Decapitados, ambos eram presentes do rei Guezo a este que foi, durante muitas décadas, seu maior intermediário no negócio do tráfico.[21] Sacrifícios são, portanto, exigidos, pois são uma forma de alertar as potências sagradas da intervenção dos ancestrais em favor do defunto. Os ancestrais têm papel fundamental na liturgia sacrifical e servem de intermediários fundamentais.

## Outras lógicas

Na África atlântica, os mecanismos para conjurar a tristeza são muitos e rigorosamente codificados. Eis porque o defunto preside muitas vezes seu próprio funeral, vestido das mais belas vestimentas, e às vezes, majestosamente sentado e dando a impressão de ainda estar vivo.

[20] - Alberto da Costa e Silva, Francisco Félix de Souza, mercador de escravos, Rio de Janeiro, Nova Fronteira/UERJ, 2004, p.52.
[21] - Costa e Silva, Alberto, Francisco Félix de Souza, op.cit.., p.166.

As cerimônias mais próximas do passamento implicam em reunião de membros da linhagem para comer, beber, cantar louvações ao desaparecido, que constituem uma maneira de prolongar sua existência aqui embaixo. Sacrifícios são realizados para ajudar ao espírito do morto a passar ao mundo dos espíritos, sem causar problemas aos que aqui ficam. Depois de muitas honras, o defunto carregado de presentes (a oferenda serve de viático para o Além) resolve encerrar seu *pós-mortem*. Entre os iorubá (Nigéria e Daomé) e os Mosi (Alto Volta) ocorre que um parente do defunto _ sua mulher de preferência – vista-se com suas roupas, imite seus gestos, sua maneira de falar, suas eventuais desgraças físicas, usando sua bengala ou lança. Os filhos do morto a chamam "Pai", as esposas, "Marido". Entre os iorubá um homem mascarado representando o morto tranqüiliza os vivos sobre seu novo estado prometendo-lhes uma abundante progenitura. Há vários procedimentos de recusa ou de incorporação da morte que protegem contra a extinção da personalidade, pois a morte não atinge apenas o indivíduo, mas, também, sua família ou clã. Tais procedimentos permitem ao grupo garantir sua unidade e estabilidade, momentaneamente perturbados. Tudo indica, segundo Thomas que as técnicas para o adestramento da dor protegem eficazmente a comunidade contra as síndromes de melancolia; elas se revelam, segundo o autor, pouco freqüentes na África, onde os suicídios seriam igualmente raros.[22]

À guisa de conclusão poderíamos, como fez Roger Bastide, distinguir "sociedades de enriquecimento progressivo da personalidade" – caso daquelas em que se passa do status inferior de adolescente ao de adulto, depois ao de ancião e enfim, ao mais elevado, o de ancestral (a morte não sendo mais do que uma etapa obrigatória da ascensão do homem) e sociedades guerreiras; onde, ao contrário, a morte sonhada é aquela que colhe, os jovens, num combate. Só o guerreiro pode acender ao status de imortal consagrado. Se ele escapa à morte, seu status decresce ao longo da vida. De toda a maneira, os que morrem de acidente, os que são mortos criminosamente ou os suicidas tornam-se almas errantes sobre a terra, prontas a perseguir os vivos com ódio. [23]

Qual a significação da morte, entre africanos da costa atlântica? Segundo Thomas, ela tem várias interpretações. Há a morte física que se exprime com a parada de funcionamento do coração, a impossibilidade de movimento e a decomposição do cadáver; há a morte social, que se dá com a extinção da linhagem, quando a lembrança do defunto desaparece Há a pseudo morte, provocada pelo desaparecimento da "alma leve" constituindo o melhor exemplo do sono profundo ou da doença mental Há, também, a morte simbólica que faz parte dos ritos iniciáticos que constitui o modo social por excelência da luta contra a morte física. Há, finalmente, a distinção entre a boa morte – a do velho, notadamente - e a má morte que libera forças anômicas - como as do louco, do leproso, do afogado, da mulher grávida – que têm nas

[22] - Ver *Vie et mort en Afrique*, in Ethnopychologie. Revue dePsycologie des peoples, n.1 ("La vie et la mort"), 27 année, mars 1972.
[23] - Roger Bastide, "À travers les civilizations", in Échanges, n.98, Le sens de la mort, Paris,novembre, 1970, p.12.

crenças escatológicas, tanto quanto no ritual, um papel preponderante. Assim entendida, a morte não é mais do que uma série de etapas dramáticas da vida individual: da parada cardíaca à viagem no Além, à reencarnação e à vida ancestral. Nossos ancestrais da África atlântica sabiam que deviam morrer para que sua alma e espírito pudessem começar uma nova aventura. Para eles, a morte não era mais do que uma passagem.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ANNIE M.D. Lebeuf, "L'ensevelissement des morts chez les Batéké du Congo" in *Systèmes de signes*, Paris, Hermann, 1978, p.317-340.

FREYRE, Gilberto. Em torno de alguns túmulos afro-cristãos. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959.

FYFE, C. e MCMASTER, D. *African Demographical History*, vol.I e II, Edimburg, 1977-88.

COSTA E SILVA, Alberto da "A Memória Histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao Reino da Guiné e com respeito ao Rei do Daomé, de Luís Antonio de Oliveira Mendes", In: *Afro-Ásia*, 28 (2002), 253-294.

COSTA E SILVA, Alberto da. *A enxada e a lança*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.

COSTA E SILVA, Alberto da. *A manilha e o libambo* - a África e a escravidão 1500 a 1700, Rio de Janeiro, Nova Fronteira - INL, FBN/MINC, 2002.

COSTA E SILVA, Alberto da. *Francisco Félix de Souza*, mercador de escravos, Rio de Janeiro, Nova Fronteira/UERJ, 2004.

ZAHAN, Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1980.

MAURIER, Henri, *Philosophie de l'Afrique Noire*, Saint Augustin, Instituti Anthropos, 27, 1976, p.165-166.

GOODY, Jack. *L' homme, lécriture et la mort*, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

ILIFFE, John. *Africans*: the History of a continente. Cambridge: Cambridge university Press, 1995.

JESÚS BUXÓ, Maria *et allie*. *Vida y muerte:la imaginación religiosa*, dir., Barcelona, Anthropos, 1889.

JAULIN, Robert. *La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Plon, 1981.

THOMAS, Louis Vincent. *Les chairs de la mort*, Paris, Sanofi-Synthélabo, 2000.

THOMAS, Louis Vincent. *Le Cadavre*. *De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Complexe, 1980.

MEMDES, Oliveira Luís Antônio de. Memória anônima sobre o Reino de Guiné e ao Rei de Daomé. In: *Afro-Ásia*, 28 (2002), pp.253-294.

COQUET, Michèle. *Textiles* africains, Paris, Adam Biro, 1998.

PRIOFI, Mary del. e VENÂNCIO, Renato. *Ancestrais – uma introdução à história da África Atlântica*, Rio de Janeiro, Campus/Elsevier, 2003.

BASTIDE, Roger. "À travers les civilizations", in *Échanges*, n.98, Le sens de la mort, Paris, 1970.

GOODY, Jack. Technology, Tradition and the State in Africa, London, International African Institute, Oxford University Press, 1971.

GRANDPRÉ, Louis de.Voyage à la cote occidentale dans les années 1786 e 1787, Paris, Dentu, 1801.