

“Quem são os donos dos mortos? - Conflitos entre família e religião.”

FLÁVIA REGINA DA CRUZ VIEIRA\*<sup>1</sup>

A morte é um tema frequente nos debates das ciências sociais. Muitos estudos foram realizados a partir da concepção da morte como evento social, *“como fato social e fenômeno cultural onde os ritos e cerimônias fúnebres organizados pela coletividade podem revelar as mudanças, as permanências e as contradições da sociedade.”* (MORAIS, 2008:1). A morte é vista, então, como desordem, sendo o sepultamento um reordenamento social. É também tratada como um reflexo da visão de mundo que representa a mentalidade de uma época, segundo o historiador Michel Vovelle (1987). A análise perpassa desde estudos clássicos, como os de Philippe Ariés (1990) e Norbert Elias (2011), até autores mais contemporâneos, como Mauro Koury (2008) e Isabela Morais (2007).

Em particular o que gostaria de desenvolver aqui é uma forma de pensar a partir do evento da morte e seus desdobramentos, como esse evento pode ser a chave para pensarmos outras questões presentes na esfera social.

Algumas discussões aqui presentes foram apresentadas ainda de forma prematura durante a 28ª Reunião de Antropologia-2012-PUC-SP, buscando mapear algumas questões e tornado-se um começo de uma discussão sobre candomblé e família.

Desenvolvi como tema em minha dissertação de mestrado uma análise sobre o impacto causado ao segmento religioso afro-brasileiro provocado pelo crescimento neopentecostal,<sup>2</sup>. Realizei três estudos de caso direcionados a essas transformações. O último capítulo da dissertação foi sobre as reações ao crescimento neopentecostal dentro de uma lógica particular, aquela dos adés (homossexuais masculinos) em um terreiro liderado por um pai santo assumidamente homossexual.

---

\*Universidade Estadual do Rio de Janeiro. PPCIS – Doutoranda.bolsista CAPES.

<sup>2</sup> Conflitos e reações do candomblé carioca aos ataques das Igrejas neopentecostais – Dissertação de Mestrado defendida em Agosto de 2011.

Foi durante o campo realizado nesse espaço que conheci Valter, um rapaz que trabalhava então em uma loja de conserto de aparelhos eletrônicos na zona norte do Rio de Janeiro, e lançava-se no espaço religioso como uma “nova promessa” entre os futuros jovens gays a alçarem a tão almejada posição de sacerdotes no culto.

Dentro da lógica particular dos adés, Valter atendia a todos os requisitos para galgar a posição que buscava: extrovertido, comunicativo, possuía um “santo pé lavado” (termo que classifica a energia ou orixá como um excelente executor das danças rituais), e era também “bom no feitiço”. Ganhava fama entre as casas de adés assim como críticas dos intitulados “axés tradicionais” do subúrbio do Rio de Janeiro e da Baixada Fluminense.

A concepção de “axés tradicionais” está aliada à construção de uma ideia de matriarcado no Candomblé. A imagem desse matriarcado perpetuou-se nas produções acadêmicas até a construção a posterior de análises mais críticas sobre a inegável presença dos homossexuais no Candomblé, principalmente desempenhando papéis sacerdotais:

*“Foi essa a imagem da mãe-de-santo que predominou na literatura especializada. Nesta, muito se explorou uma identificação positiva e normativa entre possessão, feminino e maternidade. Por mais que um campo de práticas “desviantes” saltasse aos olhos dos pesquisadores, por mais que todos os indicadores sociológicos apresentassem um quadro pouco compatível com a norma sexual dominante, prevaleceu a ideia de uma relação obrigatória entre as mulheres e a possessão associada ao atributo ideal destas- a maternidade e uma insistência em negar uma relação entre o culto de possessão e a presença avassaladora de bichas. (Birman:2003. 232)*

A dimensão do mundo dos adés: marginalizados, exibicionistas, declaradamente concorrentes de outras casas de culto, fofoqueiros e invejosos; é corajosamente apresentado pelos pais de santo homossexuais. Um campo de disputa por um glamour, e visibilidade construída através de luxuosas casas de culto e indumentária religiosa.

A dimensão festiva e performática marca esse comportamental dos adés numa construção própria dentro do culto que valoriza uma possessão marcada pela teatralidade e sexualidade, de um caráter carnavalesco em muitos momentos. Como analisa Birman:

*“Se considerarmos, então, que o que instaura o candomblé é a construção de seu modelo de alteridade e do feminino, quanto melhor esse modelo puder ser realizado mais efetivo ele se faz presente. Os adés são assim valorizados por trazerem para as festas o melhor do candomblé, a linguagem do santo na sua expressão mais bem feita, com sua coreografia mais caprichada e com todo o brilho possível. Exploram como ninguém a linguagem do santo como linguagem do sexo e da diferença de gênero, valorizando um caráter transgressor do feminino associado à possessão.” (2003.239).*

Surpreendo-me ao receber um telefonema em novembro de 2011 avisando-me de seu precoce falecimento. A notícia me deixou particularmente abalada já que depois de conhecê-lo no campo desenvolvemos uma boa relação durante anos e sempre conversava com o mesmo sobre “as novidades” do mundo candomblecista, sobre a circulação que os adés possuem e o fluxo que desenvolvem entre os terreiros.

Durante os cinco anos que mantivemos contato, fui convidada para os festejos que o tornaram pai de santo assim como para as primeiras iniciações de seus filhos. Tornou-se um sacerdote como sua trajetória previa e possuía o reconhecimento religioso que tanto buscara no seu grupo.

O telefonema não tinha apenas o objetivo de me deixar ciente de seu falecimento, mas sim de me colocar a par de um conflito que esse fato acabara por iniciar: A mãe do falecido proibia terminantemente a realização dos ritos fúnebres e a presença de sua família de santo no velório de Valter.

O que busco nessa comunicação é propor uma reflexão sobre o conflito que se desenhou diante da morte do jovem sacerdote a partir de dois pontos distintos e complementares: a ligação do ocorrido com a transformação do panorama religioso brasileiro recente fortemente marcado por um pluralismo permeado por tendências religiosas exclusivistas desenvolvidas no campo evangélico neopentecostal. E também sobre a oposição entre “família de santo” e “família de sangue” que se apresentou no decorrer desse episódio.

I- Entrando no circuito: A “família de sangue”:

Assim que fui avisada sobre o falecimento de Valter me coloquei a disposição para ajudar no que necessário fosse para realizar seu enterro. Carlos (a pessoa que me telefonou) era um dos amigos mais presentes na vida de Valter e a pessoa que me traçou um panorama dos acontecimentos:

*“O que aconteceu foi que ele estava doente. Ele estava doce (forma de denominar um homossexual soropositivo) entendeu? Acho que escondeu de todo mundo por que você sabe que ele era muito vaidoso. Só que como ele não se cuidou acho que chegou no limite a situação: acabou ficando muito mal, há dois meses ficou cego e passou a morar na casa da mãe. A mãe cuidou dele o tempo todo e se ela já não era muito fã dele ser de santo piorou mais ainda porque ninguém lá do terreiro aparecia pra visitar e nem ligava pra saber dele. Aí é que ela disse mesmo que agora que ele morreu não vai permitir que ninguém toque e chegue perto dele.”*

Cheguei acompanhada de Carlos na Santa Casa de Misericórdia no centro do Rio de Janeiro onde a mãe de Valter cuidava dos tramites burocráticos do sepultamento. Eu a havia conhecido em uma festa de aniversário de Valter e foi aproveitando esse encontro anterior que me dirigi a mesma:

*“A senhora lembra-se de mim? Eu era amiga do seu filho e fomos apresentadas há alguns anos atrás no aniversário dele. Nós estamos aqui pra ajudar no que for preciso.”*

Ela lembrou o episódio e também que o filho mencionara que eu fazia uma pesquisa sobre religião. Relatou os últimos meses que passara junto com ele e de como a doença o deixara enfraquecido e debilitado.

O processo burocrático que envolvia a morte para alguém pertencente as classes populares no Rio de Janeiro causava-me indignação: Os papéis, a certidão de óbito a liberação do corpo, a procura por um horário no crematório aumentavam e tornavam mais dolorosa a perda dos familiares.

Por termos de esperar que tudo isso se resolvesse passamos a madrugada inteira resolvendo todo esse processo o que acabou por nos aproximar e deixá-la à vontade para falar da posição que tomara a respeito dos ritos fúnebres religiosos do filho e sobre sua resistência em dialogar com a “família de santo” de Valter.

Fátima era costureira, casada e mãe de três filhos sendo Valter o mais velho dos irmãos. Morava no subúrbio do Rio de Janeiro no bairro de Anchieta há vinte anos. Nasceu na Baixada Fluminense onde conheceu o marido. Conseguiram mudar para o subúrbio do Rio “melhorando muito de vida”, um fruto dos trabalhos que ambos realizavam: suas costuras e as obras e biscates do marido que era pedreiro. Ela me narrou sobre a dificuldade de criar os filhos, do valor que a família tinha em sua vida e do seu esforço para ser uma boa mãe.

Os dramas narrados por Fátima eram constituintes de uma típica família de classe popular carioca. Ela era uma mulher simples, de pouca escolaridade que ressaltava sempre que os filhos pelo menos haviam conseguido terminar o nível médio. Dizia-se feliz por ter conseguido construir uma casa própria e fugir do aluguel. Falou sobre diversos aspectos de sua vida e acabamos chegando à questão da decisão que tomara em relação aos ritos religiosos que deveriam ocorrer com o filho:

*“Eu avisei várias vezes para esse menino não se meter nessa coisa de candomblé. Mas filho parece que nunca quer escutar a gente. Ele começou indo sempre para esses lugares e eu olhava aquilo sabendo que não ia acabar bem Meu filho era cheio de defeitos: era viado e eu sabia disso desde sempre. A mãe sempre percebe essas coisas. Durante muito tempo rezei pra isso não ser verdade, mas Deus me deu um filho tão bom que eu aceitei assim mesmo. Nunca virei às costas pra ele por isso. Mesmo sabendo que não é certo diante de Deus essas coisas. Um dia ele resolveu me dizer que ia lá fazer o tal do santo. Eu sofri muito mas no final já estava até ajudando no que podia, não colocava a mão nessas coisas de feitiçaria mas sempre dava um trocadinho por que via ele se matando de trabalhar pra comprar tudo que precisava para fazer esse troço. Só vi esse menino fazer tudo que a tal da mãe de santo mandava e no final eles largaram ele sozinho, estava doente e não servia mais pra eles. E me doía ver ele ficar triste esperando aquela gente ir visitar e ninguém chegar.”*

É perceptível que os processos de conversão à uma religião diferente da familiar não se dão sem tensões. Fátima educara os filhos dentro da lógica religiosa da Assembleia de Deus e a escolha de Valter colocava em risco a construção de uma herança religiosa familiar. Valter transgredia a lógica familiar em dois aspectos: pela opção religiosa e também pela sexual.

A postura acusatória da família com o convertido ao segmento religioso distinto dos demais ocorre independente da religião adotada por ele. Ressalto aqui que isso é igualmente percebido na relação entre famílias católicas com conversões ao neopentecostalismo:

*“De acordo com a percepção católica, há uma desvalorização dos laços consanguíneos após uma conversão evangélica. Os irmãos agora são eles! disse a liderança católica da família, com certa mágoa e tom de acusação, expressando o novo sentido da família que os convertidos adquirem. As festividades evangélicas, (religiosas ou não) além de serem vistas como um chamariz ostensivo passam a ser consideradas como espaço de competição.”(Duarte &Gomes ,2008:154).*

O que ocorre no caso de Fátima e sua família é que a conversão do filho ao Candomblé tornava ainda mais legítima e pública sua opção sexual. A religião em questão não regulava a prática afetiva e sexual de Valter o que significava segundo a visão da mãe um “incentivo” à sua escolha:

*“Depois que ele entrou para isso ele ficou cada vez mais sem limites. Falando gírias, desmunhecando, usando umas roupas esquisitas. E como tudo era normal pra esse povo eu só pedia a ele que não se comportasse assim na frente do pai para não envergonhá-lo. Se ele atendia alguém no telefone era assim: Oi bicha! Isso é forma de um irmão tratar o outro? Se é uma coisa religiosa então onde está o respeito?”*

Conforme Fátima discorria eu percebia que havia outra questão central no incômodo que a conversão do filho ao candomblé havia lhe causado: o modo que o candomblé se organiza recriando uma estrutura de família religiosa que acabava por diminuir a importância de seu papel social de mãe na vida de Valter.

Havia um estranhamento devido a uma pessoa (nesse caso outra mulher) ganhar na vida do filho um lugar materno. Em outras palavras a “mãe de santo” também se tornara mãe daquele

indivíduo causando para Fátima a ideia de ter sido usurpada do lugar que considerava único e garantido.

*“Aquela lá virou tudo pra ele. Como ela pode ser mãe dele? Carregou ele na barriga? Criou ele por acaso? Estava com ele no supermercado um dia e chegaram dois Rapazes e um apresentou o meu filho falando que ele era filho dessa mãe de santo para o outro. Me deu uma dor no peito, parecia que me enfiaram uma faca. Essa feitiçaria é tão boa que enfia na cabeça das pessoas que elas tem outra mãe, outro pai outros irmãos. “*

Desconfio que um dos principais problemas na adesão de Valter ao candomblé esteja intimamente ligado à nova mãe-religiosa que ele adquirira. Não era o conceito de uma irmandade religiosa que incomodava tanto à Fátima, sim essa maternidade que outra mulher adquirira já que podemos comparativamente pensar que a lógica pentecostal também recria uma nova família de fé onde a liderança religiosa não assume esse lugar de forma tão explícita, mas não deixa de ocupar lugar privilegiado nas relações do crente:

*“Nas conversões ao campo evangélico as relações de aliança assumem uma dimensão que extrapola aquelas da família de "sangue". A família extensa é substituída pela "família de fé", que promove a construção de núcleos familiares de preferência intraconfessional. Nesse sentido, não se trata de um mero abandono da ideia de família, mas de um outro formato e constituição da família. Além de privilegiar os "irmãos de fé", o convertido adota comportamentos distintos dos de antes da conversão. Essas mudanças podem ser encaradas pelos membros da rede familiar como positivas ou negativas. No primeiro caso, a conversão é positiva quando promove mudanças individuais de comportamento que levam ao abandono de práticas vistas como desordens ético-morais, relacionadas a alcoolismo, drogas, sexualidade, entre outras. Por outro lado, a perspectiva católica percebe as conversões de forma negativa quando as novas práticas adotadas pelo convertido substituem a relação com os familiares consanguíneos.”(Gomes 2006.749)*

A morte trazia novamente para Fátima a legitimidade de decidir sobre o destino de Valter. Ela acaba optando exatamente pela decisão contrária a da vontade do filho, segundo a mesma diversas vezes explicitada por ele em vida: o cumprimento de todos os rituais fúnebres praticados pelos candomblecistas.

*“Ninguém vai tocar no meu filho. Eu não vou permitir isso nunca. Sei muito bem que eles não podem ser cremados e é por isso mesmo que escolhi isso. Não quero meu filho com roupa nenhuma de santo algum. E nada no pescoço dele. Acabou isso tudo! Não vão colocar a mão e nem chegar perto. Morto é da família e de mais ninguém. Eu sou a mãe eu é que sei o que é melhor pra ele.”*

Eis o eixo que gostaria de sublinhar durante esse trabalho: Sendo a morte o limite do poder de decisão sobre a vida, passa então o corpo do morto, ou a ideia do que resta de Valter a suscitar então uma nova questão: Quem respondia pelo corpo de Valter? Quem possuía o “direito” de decisão sobre o morto?

A mãe optou pela cremação pois tinha a certeza que essa decisão ia contra tudo aquilo que pregava a religião a qual o filho pertencia. Ela como familiar direta do morto cuidou para que o processo burocrático fosse feito sem consultar ninguém ligado ao segmento religioso que o filho pertencera em vida.

Sobre o que diz a lei convém esclarecermos alguns pontos principais. A cremação de cadáveres é regulada pelo Decreto Municipal nº 24.986/2004<sup>3</sup>. De acordo com o artigo 6º, cabe a cremação para cadáveres oriundos de morte natural e morte violenta.

O artigo 6º, inciso I, regula a cremação no caso de morte natural. De acordo com o artigo, a pessoa deve deixar em vida a manifestação de vontade de ser cremada por meio de um documento público (feito em Cartório de Títulos e Documentos) ou particular. Nesse caso, aconselha-se usar o modelo que a Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, concessionária municipal de serviços funerários, dispõe. O documento particular deve ter firma reconhecida em Cartório de Títulos e Documentos, sem a obrigatoriedade de testemunhas.

---

<sup>3</sup> Sobre as leis municipais de cremação de cadáveres: <http://jus.com.br/revista/texto/10075/a-cremacao-e-suas-implicacoes-juridicas#ixzz20lvXxKmy>

A existência desse documento deve ser comunicada a alguém, geralmente a pessoa da família, pois com a morte o documento deve ser anexado ao pedido administrativo encaminhado à concessionária administradora do crematório para que seja liberada a cremação, nos termos da legislação municipal. Além desse documento é necessário também Atestado de Óbito assinado por dois médicos ou por um legista.

O Decreto não cita, mas se o *de cuius* não tiver deixado em vida sua manifestação de vontade de ser cremado, ainda existe a possibilidade de se proceder à cremação. Para isso, seus descendentes, ou ascendentes, ou cônjuge, podem requerer autorização judicial (geralmente no plantão judiciário) para a cremação. Se for concedida, a concessionária deve realizar o serviço, já que a responsabilidade por eventuais danos posteriores a possíveis herdeiros ou interessados passa a ser do Estado. E foi esse o caminho que a mãe de Valter percorreu burocraticamente já que o filho não havia deixado nenhum documento que expressasse sua intenção de não ser cremado ou autorização para realização de qualquer rito funerário de cunho religioso.

Durante a cerimônia de cremação do corpo de Valter nenhum membro de seu terreiro esteve presente. Seu companheiro, Gláucio, um jovem de vinte e cinco anos que manteve com Valter uma relação de três anos, dizia-se perplexo diante da decisão da mãe do parceiro. Também candomblecista estava visivelmente incomodado pelo companheiro não ter tido o direito de ser enterrado de acordo com os ritos religiosos da fé que professava. Ressaltou que não conseguiu convencer Fátima a permitir a realização dos ritos e nem sequer que minimamente o enterrassem, “*o devolvessem a terra como deveria ser*”.

A mãe de Valter escolheu o cântico evangélico que tocava durante os vinte minutos que são concedidos para despedida do corpo antes de iniciar a cremação. Aproximaram-se do morto os pais e os irmãos muito emocionados. O companheiro dizia cabisbaixo: “*Me desculpe, eu não pude fazer nada*”.

Fátima tinha dentro de sua família o papel de maior autoridade. O marido declarou que a apoiava em todas as decisões, mas manteve-se tímido durante todo o processo. Os irmãos de

Valter visivelmente abalados apenas perguntaram preocupados com possíveis aborrecimentos e escândalo público se o companheiro de Valter tinha convencido a mãe de santo a não comparecer no crematório.

A mãe despede-se de todos e declara estar tranquila com a certeza de o filho era agora amparado por Jesus em seu novo caminho e que Deus o perdoaria dos erros cometidos durante sua vida.

## II- O outro lado da moeda: a “família de axé”

O companheiro de Valter havia combinado com a mãe de santo que ao terminar a cerimônia da cremação dirigir-se-ia ao terreiro para encontrá-la. Carlos e eu o acompanhamos.

Levamos mais de uma hora para chegarmos até o bairro do Valqueire no subúrbio do Rio de Janeiro. Realizamos antes de entrarmos no espaço sagrado alguns ritos já que uma vez vindos do cemitério não era permitido entrar no terreiro sem que os mesmos fossem praticados.

Mãe Ritinha na época era uma mulher de quarenta e dois anos, cujo terreiro tinha, segundo ela mesma, mais de trinta filhos de santo, alguns desses já por ela formados sacerdotes. Durante toda conversa procurou ressaltar sua preocupação e pesar por não ter cumprido sua obrigação como sacerdotisa de dar ao filho morto que ela frisava o tempo todo já ser também um sacerdote o direito de ser enterrado segundo as tradições religiosas que o mesmo fazia parte.

*“Acho que estou fazendo alguma coisa pela metade. É isso que sinto. Estamos de luto e fiz com os orixás dele o que deveria fazer. Agora deveríamos estar realizando um monte de obrigações que não podemos fazer como se deve porque não o preparei como deveria. Isso pra não dizer que não pude nem tocar no meu filho, ainda mais entregá-lo como eu queria e como era da minha responsabilidade fazer. São coisas séria que precisavam ser cumpridas e que agora por implicância e ignorância não foram feitas”.*

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.

Segundo Santos (1984), existem representações, mecanismos e rituais, que estão relacionados como nascimento e a individuação dos elementos que asseguram a realização pessoal:

*“Neste momento ocorre a passagem dos seres humanos do aiê (terra) para o orum (céu), passagem essa que significa uma nova transformação dos elementos relacionados com a diferenciação da matéria. Esta passagem é marcada por ritos complexos: aqueles que correspondentes aos funerais propriamente ditos, isto é, os concernentes à manipulação dos elementos-símbolos ou espirituais.”(SANTOS.1984.15).*

Nas mais diferentes culturas, a concepção religiosa da morte está contida na própria concepção da vida e ambas não se separam. Os iorubas e outros grupos africanos que formaram a base cultural das religiões afro-brasileiras acreditam que a vida e a morte alternam-se em ciclos, de tal modo que o morto volta ao mundo dos vivos, reencarnando-se num novo membro da própria família. São muitos os nomes iorubas que exprimem exatamente esse retorno, como Babatundê, que quer dizer "O-pai-está-de-volta". Para os iorubas, 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 orum.

Quando alguém morre no Aiê, seu espírito, ou uma parte dele, vai para o Orum, de onde pode retornar ao Aiê nascendo de novo. Todos os homens, mulheres e crianças vão para um mesmo lugar, não existindo a ideia 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.

Os espíritos dos mortos ilustres (reis, heróis, grandes sacerdotes, fundadores de cidades e de linhagens) são cultuados e se manifestam nos festivais de egungun no corpo de sacerdotes mascarados, quando então transitam entre os humanos, julgando suas faltas e resolvendo as contendas e pendências de interesse da comunidade.

A mãe de santo deixou clara a dificuldade de dialogar com a “família carnal” de seus filhos de santo quando essas famílias são evangélicas. Citou episódios em que familiares dificultavam, se posicionavam contrários e até de rompimento de relações com alguns filhos durante o processo de iniciação dos mesmos. Confessou que nunca havia vivenciado um conflito com a família de seus iniciados envolvendo a morte. Conhecia relatos de outros pais de santo de enfrentarem algumas dificuldades para a realização dos ritos fúnebres, mas era toda uma resistência inicial a permissão da realização dos preceitos que acabaram culminando em uma negociação aceitável com os familiares do morto.

No episódio da morte de Valter a mãe de santo declarou que acreditava que a resistência da mãe em autorizá-la a realizar os ritos fúnebres e impedi-la de se aproximar do morto tinha uma relação com o fato de durante os anos que Valter esteve com ela no terreiro, ela e o filho de santo construíram uma “relação sincera e verdadeira”. A sacerdotisa a colocou na categoria de “uma mãe ciumenta”. E sinalizou o que causava segundo ela o mal estar estabelecido entre as duas famílias:

*“Meu filho quando chegou aqui era muito triste. Acho que ele sempre se sentiu muito assim por ser gay e saber que era muito criticado pela família. Quando ele era mais novo a mãe tinha mania de pedir pra ele se curar, levava na igreja pra ficar curado. Eu fui muito mãe porque o apoiei muito nessa situação. Aqui pra gente isso não faz a menor diferença. O candomblé é o único que entende que isso não tem nada demais. Eu quero que as pessoas sigam aquilo que o santo determina. Meu filho era gay mesmo. Apoiei muito quando ele foi morar com o namorado. Ele queria e merecia ser amado do jeito que era e hoje eu sinto porque perdi um filho dedicado, os filhos de santo dele estão sem pai e tudo isso me dói muito.”*

Muitos antropólogos trataram da relação entre os cultos de possessão e a orientação homossexual (Segato: 1986, Birman: 1995, Fry: 1977 e Prandi: 1991), existindo um consenso no reconhecimento da afinidade eletiva entre a possessão no Candomblé e as sexualidades desviantes. A explicação da grande atração exercida por este culto junto aos homossexuais Birman (1995:44-47) vai buscar na associação da possessão no candomblé com o gênero

feminino. Segundo Birman, a Umbanda e Candomblé são modalidades de possessão distintas: enquanto na primeira o espírito possuído expressa certa continuidade com o plano social; a possessão no Candomblé rompe com este referencial -a vida social-, criando novas possibilidades a pessoa no plano dos gêneros. Assim, enquanto os terreiros de Candomblé estão mais abertos ao homossexual masculino, reservando-lhe lugar específico na ordem de gênero criada nos rituais - o Adé-; as restrições às transgressões sexuais se reproduziriam na Umbanda.

A mãe de santo responsabilizava então a própria família de Valter e sua moral religiosa pelo afastamento do mesmo e conseqüentemente por uma identificação maior com a “família de axé”. Alegando que no espaço religioso o filho “podia ser ele mesmo” era segundo ela natural que criasse com a família religiosa relações profundas e identificação.

Em determinado momento ela conclui de modo acusatório que a escolha de esconder das pessoas que o mesmo “estava doente” (era soropositivo), provavelmente ocorrera pelo medo que Valter deve ter sentido de assumir essa condição para sua família carnal.

*“Eu não sabia disso e posso jurar pelo que eu acredito que não sabia. Percebi que ele foi se afastando um pouco, que perdeu muito peso e também não posso negar que as línguas afiadas de alguns começaram a falar que ele tinha a doença. Me revolta porque se tivesse dividido isso comigo passava a mão nele e levava pro médico. Tanta gente que tem isso e tá vivendo bem, tomando os remédios. Fico preocupada com o marido dele, e meu filho não era santo (risos), me preocupo também se não andou espalhando isso por aí. Pra mim ele não falou nada porque teve medo da reação dos pais e dos irmãos, sabia que tudo de errado a mãe ia culpar o candomblé. Só pode ter sido por isso.”*

Para ela o “preconceito burro” e a “ignorância” da família tinham grande responsabilidade no desfecho da estória de Valter. Restava então para o grupo religioso que tentava reagir à perda daquele membro vivenciar e tentar construir a sua versão do ocorrido através de acusações, buscando o lugar de vítimas da intransigência da família do morto ou de qualquer outro modo que fosse possível.

## Considerações Finais

Através do que poderíamos definir como dois dias de um relato de campo inusitado tentei propor algumas reflexões ligadas a um objeto anteriormente por mim debatido em minha dissertação- as transformações ocorridas com o inegável crescimento neopentecostal e de que forma isso impactou o candomblé carioca.

Considerando a morte como a incapacidade do indivíduo de fazer valer suas escolhas religiosas feitas durante a vida, essas ficam a cargo daqueles que oficialmente passam a responder por ele, de acordo com a lei e as instituições de seus familiares.

Apresenta diante de nós um panorama religioso de relações conflituosas entre neopentecostais e o segmento afro-religioso. Vemos que o ataque sem trégua ao candomblé e à umbanda e a seus deuses e entidades é constitutivo da própria identidade neopentecostal.

Os ritos funerários podem exemplificar uma situação limitante da tensão entre atribuição (herança) e aquisição (escolha), representada na aceitação ou recusa de participação ativa e conjunta das diferentes correntes religiosas na condução dos rituais familiares. (Gomes, 2006)

A morte se torna o evento que desencadeia ações efetivas com relação ao conflito existente em vida entre as duas famílias de Valter. É na morte do indivíduo que um grupo definido (o familiar) consegue se impor diante do outro campo de disputa (o religioso).

No caso aqui tratado onde a recusa em considerar a escolha individual de um membro da família percebemos que a morte do mesmo faz com que se conduzam os ritos de acordo com a escolha religiosa familiar.

O disputado lugar de mãe do morto é recuperado por sua mãe biológica de forma exclusivista com o evento da morte. Há então um rompimento forçado com sua religião de escolha e uma aproximação com a de herança, assim como se elimina a possibilidade da “outra mãe” de exercer seu papel no drama.

Desta maneira, morrer não significa pura e simplesmente deixar o mundo dos vivos, e não se resume no momento da passagem desta para outra esfera transcendental. Mais que isso, é uma construção social que assume papel de evento importante na própria existência do indivíduo, ainda que por vezes esse aspecto possa parecer contraditório (ARIÉS, 1990), isto é, deve-se pensar na morte para bem viver.

Considerando o pluralismo religioso lançamos aqui um breve olhar sobre seus reflexos em uma família da classe popular e as implicações e transformações nas suas relações. A morte funcionando como um eixo para pensar religião e família.

#### BIBLIOGRAFIA

ARIÉS, Philippe. O homem diante da morte. Vol.2. Francisco Alves: Rio de Janeiro, 1990.

BIRMAN, Patrícia. Fazer estilo, criando gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. Futilidades levadas à sério: o candomblé como linguagem religiosa do sexo e do exótico. In: Hermano Vianna. (Org.). Galeras Cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais. 2º ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003, v., p. 224-242.

DUARTE, L. F. D; GOMES, E. C- Três Famílias: Identidades e Trajetórias Transgeracionais nas Classes Populares. 2008.

ELIAS, Norbert. A solidão dos moribundos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FRY, Peter- "Mediunidade e sexualidade" in: Religião e Sociedade, 1 (1) pp. 105-123, Rio de Janeiro: ISER.1977

GOMES. E.C- Morte em família: ritos funerários em tempo de pluralismo religioso. Revista de Antropologia, USP, SP. V. 49 N° 2. 2006.

KOURY, Mauro. Você fotografa os seus mortos? In: KOURY, Mauro (org.) Imagem e Memória: ensaios em Antropologia Visual. Rio de Janeiro: Garamond, 2001: 51-94.

MARIZ, C. L. & MACHADO, M. D. C. “Mudanças recentes no campo religioso brasileiro”, *Antropolítica*, n. 5: 21-43. 1998

MORAIS, Isabela. Quando o campo é um espaço privado: o cemitério. In: Reunião Equatorial de Antropologia, 2007, São Cristóvão, Sergipe- Brasil. \_\_\_\_\_ .Significado do corpo e o sentido do consumo fúnebre. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 26, 2008, Porto Seguro, Bahia.

PRANDI, J. R.: Os candomblés de São Paulo. São Paulo, Hucitec - EDUSP.1991

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

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1990.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SEGATO, R. L.: "Inventando a natureza: Família, sexo e gênero no Xangó do Recife". In: Anuário Antropológico 85. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1986.