



MORTE NO CANDOMBLÉ:
do mito ao rito numa visão interdisciplinar

DEATH IN CANDOMBLÉ:
from myth to rite in an interdisciplinary view

MUERTE EN CANDOMBLÉ:
del mito al rito en una visión interdisciplinaria

Amanda Ayres*

Centro Universitário de Barra Mansa
Faculdade de Psicologia
Volta Redonda, RJ, Brasil
E-mail: amandaayres.psi@gmail.com
ORCID: [0009-0009-5684-7503](https://orcid.org/0009-0009-5684-7503)

Nilton Sousa da Silva**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Seropédica, RJ, Brasil
E-mail: niltonsousa@gmail.com
ORCID: [0000-0002-2663-3995](https://orcid.org/0000-0002-2663-3995)

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar a morte e o ritual fúnebre do Axexê no Candomblé, a partir das contribuições da Psicologia Analítica, de Carl Gustav Jung e sua perspectiva simbólica. O artigo visa estabelecer um diálogo interdisciplinar para entender fenômenos que constituem a psique, influenciando o modo de ser do humano, entre a vida e a morte. A partir da compreensão da filosofia presente na religião pesquisada, fundamentada nos mitos e ritos, é possível afirmar que a morte no candomblé é apreendida de forma diferenciada de outras religiões brasileiras e fortemente aliada à dinâmica da restituição do axé, representada no Axexê.

Palavras-chave: Morte; Candomblé; Psicologia Analítica; Axexê.

ABSTRACT

This article aims to analyze death and the funerary ritual of Axexê in Candomblé, based on the contributions of Analytical Psychology, as developed by Carl Gustav Jung, and its symbolic

* Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Especialização em Psicologia Analítica pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo. Graduação em Psicologia pelo Centro Universitário de Barra Mansa.

** Doutorado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestrado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Especialização em Problemas do Desempenho Escolar pelo Instituto Brasileiro de Medicina de Reabilitação. Licenciatura e bacharelado em Psicologia pela Universidade Gama Filho.

perspective. The article aims to establish interdisciplinary dialogue, to understand phenomena that constitute the psyche and influence the way of being of the human, between life and death. Based on the understanding of the philosophy of the researched religion, based on the myths and rites, it is possible to affirm that death in Candomblé is apprehended differently from other Brazilian religions, being strongly allied to the dynamics of the restitution of axé, represented in Axexê.

Keywords: Death; Candomblé; Analytical Psychology; Axexê.

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo analizar la muerte y el ritual funerario del Axexê en el Candomblé, a partir de las contribuciones de la Psicología Analítica, desarrollada por Carl Gustav Jung, y su perspectiva simbólica. El artículo tiene como objetivo establecer un diálogo interdisciplinario para comprender los fenómenos que constituyen la psique, influyendo en el modo de ser humano, entre la vida y la muerte. A partir de la comprensión de la filosofía presente en la religión investigada, basada en mitos y ritos, es posible afirmar que la muerte en el Candomblé es entendida de manera diferente a otras religiones brasileñas, y fuertemente combinada con la dinámica de la restitución del axé, representada en Axexê.

Palabras clave: Muerte; Candomblé; Psicología Analítica; Axexê.

1 INTRODUÇÃO

A proposta da Psicologia Analítica, pensada pelo médico psiquiatra e psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), aparece no contexto da psicologia clínica no final do século XIX e início do XX. Na clínica, Jung buscava elaborar uma compreensão de mundo junto ao paciente e verificar o seu lugar na dinâmica da sociedade, principalmente no contexto dos grupos sociais e familiares, permeada pelos aspectos dos valores culturais e pessoais, por exemplo, vida sexual, religiosa e profissional.

A visão de mundo que Carl Gustav Jung nutria para compreender fenômenos do comportamento humano, individual e/ou coletivo, não era uma visão linear de causa e efeito, determinada pela física clássica newtoniana e a filosofia do positivismo do final do século XIX. As ciências humanas, nesta época, são profundamente influenciadas tanto pela filosofia do positivismo quanto pelas descobertas da física clássica. Todavia, o trabalho que Jung desenvolve com o físico Wolfgang Pauli (1900-1958), Prêmio Nobel de Física em 1945, ratifica a visão não-linear que ele, Jung, quis imprimir para compreender o comportamento do ser humano. Hoje, o conhecimento sobre a filosofia da mecânica quântica confirma que os dois, o médico-psicólogo e o físico moderno, estavam além do seu tempo. A mecânica quântica ou física quântica é um fato, que começa no início do século XX e está em plena propagação no início do século XXI (Rosenblum e Kuttner, 2017).

C.G. Jung não dava primazia à sexualidade, sendo que para ele, o fundamento do comportamento humano estava na energia psíquica, semelhante ao conceito de energia

trabalhado no campo da física. A libido, para Jung, é a energia psíquica movente de comportamentos individuais e sociais e, ao mesmo tempo, está presente na potencialidade do inconsciente coletivo. Aqui existe uma mudança radical no postulado da psicologia profunda de Carl Gustav Jung, porque para ele é a energia psíquica que movimenta o comportamento humano tanto individual quanto coletivo, cultural (Jung, 2007).

Na interação indivíduo-sociedade dentro de todas as culturas, temos os complexos culturais e a contribuição dos mitos, contos e lendas de diferentes modos na formação da psique humana. O que muitos adeptos ou simpatizantes da psicologia de Carl Gustav Jung talvez não tenham conhecimento é que, na década de 1930, Jung repensou sua psicologia, indo além do consultório e da psicoterapia, e até mesmo conferindo-lhe uma outra nomenclatura: a Psicologia Complexa (Shamdasani, 2005).

A partir dessa abertura para o campo psicológico das complexidades, a Psicologia Analítica serve-se das demais ciências para olhar não apenas o elementar do humano, considerando todo o fenômeno em sua complexidade, abandonando aquele reducionismo da física clássica para melhor compreender e descrever o fenômeno humano. Desse modo, Jung nos apresenta a interdisciplinaridade como ferramenta para lidar com diferentes realidades, trazendo à análise do ser humano contribuições da antropologia, da sociologia, das ciências médicas, das ciências da religião, da história, da mitologia, entre muitas outras disciplinas, rompendo com o encapsulamento da psicologia e, assim, propõe uma revitalização da arte, da religião e da filosofia contemporâneas para reformular o caminho da humanidade (Shamdasani, 2005).

Partindo do exposto sobre a Psicologia Analítica e a preocupação de Jung com a questão da interdisciplinaridade e o comportamento do ser humano, aqui, entra em cena tecer considerações sobre a religião e a filosofia do Candomblé, que segundo Alves (2024), consiste em variados elementos da cosmo percepção africana (ancestralidade, espiritualidade, *axé*, memória, ritos, território, cuidado com a pessoa e louvação aos orixás etc), além de focar em um dos temas mais impactantes que o ser humano lida em vida: a presença real da morte. Trazer contribuições de outros saberes filosóficos e científicos para o conhecimento da religião dos orixás, sua cosmovisão e entendimento sobre a morte, além de um breve diálogo interdisciplinar, adquire relevância quando grande parte do mundo ocidental fala sobre a morte da natureza — solicita maior respeito humano por ela, através da expressão: educação ambiental — e desconsidera a riqueza das religiões de matriz africana.

2 BREVES CONTRIBUIÇÕES SOBRE A MORTE E O MORRER

Para um ser humano comum, geralmente o fenômeno morte vai além de um evento meramente biológico. Ele é entendido a partir de aspectos psicológico, social, filosófico, espiritual, antropológico (Santos, 2009). Nesse sentido, cabe olhar para a morte como um evento que possui características historicamente produzidas, tanto na maneira de ser entendida e considerada pelo homem, quanto pelos tratamentos posteriores com o cadáver – o corpo biológico –, durante os ritos funerários.

Na pré-história, a morte já configura um tema central na vida do homem durante o sepultamento. Na idade do Bronze já existia crença em algum modo de vida posterior que, segundo Santos, pode ser observada no modo de enterrar o cadáver em postura fetal, sugerindo ideia sobre um possível renascimento ou vida após a morte; porque instrumentos e objetos do morto também eram enterrados juntos com ele (2009). Historicamente mais próxima, na civilização egípcia, aparecem relacionados à morte os temas do renascimento e uma maior preocupação com o corpo e sua manutenção após a morte (Kramer, 1988).

Compreendendo um período em que a morte era mais familiar, próxima e mais íntima do moribundo, Ariès (2014) relata que o início da Idade Média era marcado pela naturalidade da morte, pela participação da família e da sociedade no processo de morte do doente, caracterizando assim a morte domada. Porém, já com as modificações na maneira de interpretar algumas crenças do Cristianismo idealizadas no Concílio de Nicéia (325 d.C), convocado por Constantino, e juntamente com a ideia de um julgamento que não acontece mais no final dos tempos, mas sim na hora da morte, surge a figura da morte personificada, representada por um esqueleto segurando uma foice, imagem que predomina durante todo o período da Idade Média (Santos, 2009), e que ainda alcança os nossos dias se manifestando nas imagens populares.

Assolada pelas guerras e pela peste, a morte, durante a Idade Média, sofreu mudanças significativas, o que levou a Europa, no fim do século XVIII e início do século XIX, a vivenciar os progressos da medicina e tecnologias de higiene e saúde pública. Segundo Santos (2009), o indivíduo já não é mais dono da sua morte, perdendo o controle sobre o seu morrer e começando a ficar dependente de seu ambiente. Inicia-se assim a medicalização da morte, onde o hospital e o médico são figuras centrais no adoecer. A morte torna-se vergonhosa e um tabu aos olhos da sociedade, relegando ao hospital o lugar de leito de morte do doente, um lugar da morte solitária. A morte, agora feia e suja, deixa de ser vista como algo natural e é associado com tudo o que há de ruim (Ariès, 2014). Nas palavras do

autor:

O quarto do moribundo passou do lar para o hospital. Por razões de ordem técnica e médica, essa transferência foi aceita, estendida e facilitada pelas famílias com a sua cumplicidade. O hospital se torna daí em diante, o único local onde a morte pode certamente escapar a uma publicidade – ou o que dela resta –, considerada, portanto, uma inconveniência mórbida (Ariès, 2014, p. 770).

A partir das profundas mudanças que a morte e o morrer sofreram nos períodos mencionados, uma série de teóricos contribui para o entendimento psicológico, sociológico e espiritual da morte. Nas obras de Carl Gustav Jung, a morte é compreendida como algo natural, e que deveria ser pensado pelo ser humano como algo equivalente da aceitação à plenitude da vida (2012). Em seu texto *A Alma e a Morte*, publicado pela primeira vez em 1934, Jung concebe a vida como um processo energético que, como qualquer outro, é irreversível, orientado por um objetivo que, no caso da vida em si, seria o estado de repouso (Jung, 2012).

A morte é comparada ao movimento do Sol, pois “na hora secreta do meio-dia da vida se inverte a parábola e nasce a morte” (Jung, 2012, p. 364, §800). Nessa perspectiva simbólica, considerando essa curva parabólica, a morte pode ser concebida como perda de valores e leis colocadas pelo ego tão rigorosamente durante a vida, o confronto com a sombra e sua conscientização, a dissolução de personas, um momento de pura transformação tão bem exemplificada em mitos heroico e em textos alquímicos trabalhados por Jung (Magalhães, 2012).

Carl Jung descreve o temor que a morte suscita nos seres humanos, levando-nos até mesmo a ignorar a questão. Afirma que, apesar de termos uma grande quantidade de conceitos sobre a vida e busquemos consolar os outros com frases como: ninguém é eterno ou todo mundo um dia vai morrer, é na hora em que nos defrontamos com a morte que “estamos sozinhos e é noite, e a escuridão e o silêncio são tão densos, [...] então a nossa sabedoria de vida se esgueirará para um esconderijo impossível de descobrir” (Jung, 2012, p. 362, §796).

Para o sociólogo Edgar Morin (1988) é justamente no medo da morte que ela se faz presente e é reconhecida com tal horror. Em seu livro *O Homem e a Morte*, o autor enfatiza que a dor da morte explicitada no funeral, o terror da decomposição do cadáver e a obsessão pelo próprio tema dá-se pelo medo da perda da individualidade. Afirma que “a dor provocada por uma morte só existe se a individualidade do morto tiver sido presente e reconhecida” (1988, p. 31). Ou seja, quanto mais o morto for familiar, íntimo, amado ou respeitado, mais intensa será a dor da sua perda.

A afirmação da individualidade do homem se manifestará no triplo dado da morte, que segundo Morin consiste na consciência da morte, no traumatismo da morte e na crença na imortalidade. Analisando a relação entre esses componentes do triplo dado da morte, o autor enfatiza a dependência entre eles, pois “quanto mais o homem descobre a perda da individualidade por detrás da realidade putrescente de uma carcaça, tanto mais fica traumatizado” (Morin, 1988, p. 33). Ele propõe ainda que a imortalidade é a afirmação de uma individualidade para além da morte.

A crença na imortalidade, seja na forma de reencarnação, de ressurreição ou de qualquer outra forma, é algo que Edgar Morin acredita ser próprio das sociedades mais arcaicas, primitivas. Tais sociedades teriam nas experiências elementares de metamorfoses, desaparecimentos, reaparições e transmutações base para crer que toda morte e mudança suscitam um renascimento e que: “o ciclo da vida humana inscreve-se nos ciclos naturais de morte-renascimento” (1988, p.103). Nesse sentido, compreendemos que a questão da morte em certas sociedades e sistemas de crenças está muito mais inserida na vida do que apartada dela.

Indo ao encontro do pensamento de Edgar Morin, encontramos Aniela Jaffé (1995) que, ao citar Jung e suas ideias sobre a morte e a crença na imortalidade, endossa que ao crer numa vida após a morte organizada e num ser formulado de maneira organizada, o homem entra em sintonia com as imagens arcaicas impressas na alma. E, tal pensamento é ratificado pelo próprio Morin, citando Jung sobre sua experiência clínica com sonhos, tanto de neuróticos, quanto na atividade normal do inconsciente, onde a morte e sua possível aproximação eram representadas por símbolos arquetípicos que indicavam transformações e renascimento (1988).

Carl Jung, no volume dois de suas *Cartas*, aponta que tem motivos para deduzir que a vida não termina com a chegada da morte. Além disso, deixa claro acreditar que a vida é somente um intervalo numa longa história, que já existia antes dele e que continuará a existir quando este intervalo terminar (2002).

3 A COSMOVISÃO DO CANDOMBLÉ

A religião de matriz africana tem uma de suas bases na teologia iorubá, e é fortemente influenciada pela cosmovisão iorubana. Berkenbrock (2012) assinala que um dos motivos que contribuíram para a manutenção e transmissão dessas crenças, foi o fato de que foram justamente os escravos iorubás os últimos a chegarem ao Brasil, e apesar das transformações

que a religião iorubá sofreu durante a vinda para o país, seu esquema religioso básico não se modificou.

Segundo Berkenbrock (2012), o nível espiritual (*Orum*) é aquele que rege os níveis material e individual da existência do mundo, do plano terrestre (*Aiyê*), e este relacionamento é caracterizado pela troca, a oferta e restituição. Santos (2012) assinala que tudo o que existe num nível, existe no outro, ou seja, para toda representação material do *Aiyê* existe um duplo correspondente do *Orum*. E, é na configuração do terreiro de Candomblé, no seu culto que melhor pode ser constatado essa relação de correspondência e representação entre *Aiyê* e *Orum*.

O objetivo principal da religião dos orixás é a manutenção do equilíbrio entre o *Orum* e o *Aiyê*, e a harmonia da vida material e do próprio universo depende desse equilíbrio (Berkenbrock, 2012). De acordo com Santos (2012), o equilíbrio entre os níveis será alcançado através das atividades religiosas que servem para reanimar, reforçar e atualizar o *axé*, que para os iorubás é a força dinâmica, força da realização, que permite que a existência venha a ser.

Um dos pontos mais importantes para o entendimento das religiões de matriz africana é a dinâmica da oferta e do recebimento, que tem sua origem no *itan* (história, mitos) sobre a criação do ser humano e da morte. Nesse *itan*, Olodumaré determina que Ikú (a Morte), que apanha a porção de lama para que dela seja criado o primeiro homem, recoloca a lama em seu lugar, devolvendo o barro de onde veio (Berkenbrock, 2012). Desse modo, o relacionamento entre *Orum* e *Aiyê* e o das pessoas com os Orixás é sempre marcado pelo dar e receber, pela restituição do *Axé*.

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

Nessa dinâmica, podemos perceber que morte e nascimento estão relacionados entre si e não podem ser pensados separadamente. Assim, Ikú devolve a lama para que sempre haja novas criações e, trocando a lama pelas oferendas e sacrifícios, os praticantes do Candomblé restituem o *axé* e substituem a morte pela continuação da existência, pois de acordo com Santos (2012, p. 255) citando Bernard Maupoil, “o sacrifício é destinado antes de tudo a enganar a morte”.

4 A MORTE NA RELIGIÃO DOS ORIXÁS E A RESTITUIÇÃO DO AXÉ

Para entendermos melhor a concepção de morte que permeia tanto a crença iorubá quanto o Candomblé de origem brasileira, recorreremos a dois *itans* que segundo Bandeira (2010, p. 46), são um conjunto de mitos, canções, histórias e componentes culturais que versam sobre a mitologia iorubá. No primeiro *itan*, veremos a narração da criação da morte por Obatalá.

Cansado dos desmandos dos humanos, a quem criara na origem do mundo, Obatalá decidiu viver com os orixás no espaço sagrado que fica entre o *Aiyê*, a Terra, e o *Orum*, o Céu.
E Obatalá decidiu que os homens deveriam morrer; Cada um num certo tempo, numa certa hora.
Então Obatalá criou Ikú, a Morte.
E a encarregou de fazer morrer todos os humanos.
Obatalá impôs, contudo, à morte Ikú uma condição: só Olodumare podia decidir a hora de morrer de cada homem.
A Morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer.
O mistério maior pertence exclusivamente a Olorum (Prandi, 2001c, p.506-507).

Compreendido como a morte na mística africana, Ikú não é representado como na cultura ocidental, um ser em forma de caveira, com vestes negras e foice (Oliveira, 2012). Filho de Odudua com Obatalá, Ikú é uma divindade masculina de caráter dúbio, estando ligada tanto com a morte quanto com a criação, pois, como mencionado, ele é quem fornece a lama primordial para a criação do primeiro humano (Bandeira, 2010).

A morte, para os nagôs, não é vista como aniquilamento ou extinção total e sim como uma mudança de plano de existência que faz parte da dinâmica de vida individual e social do ser humano. Acreditam que a morte é a passagem do *Aiyê* para o *Orum*, caracterizando a transformação de elementos ligados à diferenciação da matéria. Assim, haverá no processo de morte a necessidade de reestruturação do terreiro e de suas atividades, principalmente quando morre alguém de muita importância para a dinâmica da casa (Santos, 2012).

É importante salientar aqui algumas diferenças entre crenças do Candomblé nagô e do povo iorubá. O Candomblé nagô é uma religião brasileira, formada através de elementos com bases mitológicas, linguísticas e estéticas dos iorubás, sendo reelaboradas devido às novas condições sócio-históricas que enfrentaram quando chegaram aqui como escravos (Silva, 2014). Para Prandi (2005) houve acentuadas mudanças na concepção de vida e morte dos africanos que chegaram ao Brasil, seja por sua maneira fragmentária, a qual foi se constituindo, e pela adoção simultânea de algumas práticas e crenças ligadas ao catolicismo.

Uma das crenças presentes e tão importantes para os iorubás é a crença na

reencarnação, que não aparece no Candomblé nagô, pois de acordo com Silva (2014), eles creem apenas que o morto deixou o *Aiyê* e foi para outro plano, seja o intermediário ou o próprio *Orum*.

Em seu artigo denominado *O Candomblé e o Tempo*, Reginaldo Prandi (2001a) traz um pouco da visão do povo iorubá sobre a morte atrelada à noção de tempo e ancestralidade. O autor relata que a noção de renascimento para os iorubás está intrinsecamente ligada à memória, pois o fato de o morto ser sempre lembrado pelos familiares é que garante seu renascimento dentro da família.

Destituído da noção ocidental de salvação ou de pecado, para os iorubás a lembrança do morto é importante por influenciar o destino do mesmo. Segundo Prandi (2001a, p. 50), quando o morto passa a ser lembrado e venerado além dos limites de sua família e comunidade, deixa de reencarnar como indivíduo e vai para o *Orum*, atuando no *Aiyê*, ajudando ou punindo os que aqui estão. E para além disso, ao ser cultuado por um povo inteiro, se relacionando com a humanidade, seu poder no mundo se eterniza e passa a ser considerado um orixá. Prandi (2001a) salienta que casos assim podem ser ilustrados com o que ocorreu na diáspora iorubá na América, por conta da escravidão. Esse processo de divinização do ancestral, pelo qual o morto passa, é de extrema importância, uma vez que colabora com a noção de continuidade e influência de um passado mítico, que responde pelo presente e que existe desde o começo dos tempos (Prandi, 2001a).

Apesar dessa significativa diferença, as religiões de matriz africana creem na construção e desconstrução dos indivíduos que será realizada ritualisticamente. Segundo Silva (2005) a morte é o momento em que uma determinada construção é desfeita com a falência do corpo e com o retorno de determinadas partes à sua origem mítica. Desse modo, podemos observar que a ideia de construção continuada do sistema permanece entre os iorubás e o Candomblé nagô, onde mesmo de forma ritualística e litúrgica predomina a noção de restituição do axé (Santos, 2012).

A restituição, manutenção e redistribuição de *axé* compreende um dos pontos mais importantes para o Candomblé e seu culto. Com a finalidade de manter o equilíbrio entre os orixás e os seres humanos, os rituais se baseiam na troca, onde o sacrifício será uma forma ativa de manter esse equilíbrio tão almejado entre *Aiyê* e *Orum*. Toda atividade religiosa do culto aos orixás baseada na troca, será acompanhada de um *ebó* (oferenda), que servirá para manter o *axé*, fortificá-lo e garantir o equilíbrio de uma maneira individual ou do grupo dentro das obrigações regulares, além de servirem também para os casos em que a harmonia foi perturbada e necessita ser reequilibrada novamente (Berkenbrock, 2012).

Para o tema em questão a oferenda-sacrifício dedicada à manutenção do *axé*, seja num nível individual ou comunitário, tem grande importância, pois, de acordo com Santos (2012, p.255) será através dessa troca, desse dar e receber que o indivíduo se protegerá da morte prematura, realizará seu ciclo de vida, além de permitir a ele ter uma velhice saudável e garantir sua imortalidade. A oferenda-sacrifício será escolhida pelo oráculo e deve respeitar as características do Orixá a qual é dedicada. Desse modo, os itens a serem oferendados obedecem a simbologia dessas entidades sobrenaturais, e permitirá assim, a restituição do *axé* por intermédio dos Orixás, utilizando-se dos elementos e funções representados por ele (Santos, 2012).

Refletindo sobre a dinâmica da oferenda-sacrifício, pode-se correlacionar o ritual funerário com um grande *ebó*, onde o morto também representa uma restituição, e de acordo com Santos (2012), tanto no primeiro caso, onde comumente é utilizado um animal como oferenda, quanto no ritual *Axexê*, ocorre a desintegração como unidades individualizadas e a reintegração em sua massa de origem.

5 O RITUAL DO AXEXÊ NO CANDOMBLÉ

Como já vimos, a cultura iorubá, que forma a base do Candomblé nagô, não considera a morte como o final definitivo e não a aparta da vida. Assim, inserida em sua cosmovisão através de suas histórias, a morte aparecerá novamente como um dos personagens centrais de outro *itan* iorubá, no qual segundo Prandi (2001a), Oiá cria o rito funerário como forma de homenagear seu pai adotivo que havia morrido.

(Oiá) Reuniu todos os instrumentos de caça de Odulecê e enrolou-os num pano.

Também preparou todas as iguarias que ele tanto gostava de saborear dançou e cantou por sete dias, espalhando por toda parte, com seu vento, o seu canto, fazendo com que se reunissem no local todos os caçadores da terra.

Na sétima noite, acompanhada dos caçadores, Oiá embrenhou-se mata adentro e depositou ao pé de uma árvore sagrada os pertences de Odulecê.

Olorum, que tudo via, emocionou-se com o gesto de Oiá e deu-lhe o poder de ser a guia dos mortos no caminho do *Orum*.

Transformou Odulecê em Orixá e Oiá na mãe dos espaços dos espíritos.

Desde então todo mundo que morre tem seu espírito levado ao *Orum* por Oiá.

Antes, porém, deve ser homenageado por seus entes queridos, numa festa com comidas, cantos e danças.

Nasceu assim o funerário ritual do *Axexê* (Prandi, 2001c, p. 310-311).

Chamado de *sirum* pelo povo Fon, de *mukundu* ou *ntambi* pela nação Bantu e *Axexê* pelo povo iorubá e no Candomblé nagô, o rito funerário teve início através de Oiá, também

conhecida como Iansã (Bandeira, 2010, p. 49). Esse orixá, representado por uma mulher guerreira, com espada na mão e vestes vermelhas é considerada a deusa dos raios e dos ventos. Sendo dividida em nove partes por Ogum, sua última parte, ou último filho é Egungum, que é o antepassado fundador de cada família, o ancestral que fundou cada cidade (Rosa, 2005).

Em relação à sua constituição, para os iorubás o ser humano é formado por um corpo material, chamado *ara*, que se decompõe e retorna para a terra, e sua alma, ou seja, parte espiritual é concebida de várias partes reunidas, cada uma com existência própria (Prandi, 2000). O sopro vital, ou *emi*, é representado pela respiração e será o primeiro elemento a deixar o corpo material na hora da morte, reintegrando-se à massa coletiva que contém o princípio genérico e inesgotável de vida. Santos afirma que segundo algumas histórias, o *emi* se acumula no *Orum* para mais tarde corporizar-se em outros indivíduos (2012). O *ori*, também chamado de cabeça, contém a individualidade e destino do indivíduo, após a morte, desaparece. E ainda o *egum*, a memória do vivo em sua passagem pela terra, representa a identidade e ligação social, biográfica e concreta com a sociedade. Na cultura iorubá, o *egum* é a parte que vai para o *Orum*, podendo retornar e renascer em algum membro da família biológica (Prandi, 2000).

Completado seu ciclo de vida, o iniciado no Candomblé que falece deve se desintegrar e restituir-se às massas progenitoras, em parte, para que seja reforçado o axé das mesmas. Para que essa passagem seja feita de maneira tranquila, realiza-se um ciclo de rituais mortuários denominado de *Axexê*. Santos, salienta que o status do iniciado e a consulta ao oráculo determinarão alguns detalhes do ritual (2012). Tem proximidade com os ritos funerários dos antigos egípcios.

Porém, antes mesmo de se dar início ao *Axexê* propriamente dito, alguns elementos que constituem a pessoa dentro do Candomblé deverão ser cuidadosamente manipulados por um sacerdote qualificado para isso. Ao manipular o corpo, este sacerdote irá retirar simbolicamente o *osù*, cone feito de vegetais, minerais e animais colocado no topo da cabeça do indivíduo na sua iniciação (Previtalli, 2014). Os cabelos dessa área serão cuidadosamente retirados e juntamente com outras substâncias passadas nesse local, serão envolvidas em algodão e depositadas em algum lugar indicado por Exú Eleru, responsável pelo transporte do carregamento (Santos, 2012; Prandi, 2001b). Essa lavagem da cabeça representa a inversão do primeiro rito de iniciação (Prandi, 2000).

Após o enterro do iniciado, inicia-se o *Axexê* que em sua fase preparatória tem como uma das características o levantamento de um recinto provisório junto ao *Ile-Ibo-Aku*, casa

onde os mortos são adorados e onde se encontram o conjunto de objetos que os representam, chamado de assento (Santos, 2012). Nesse lugar, separado do resto do terreiro, onde o acesso é permitido apenas aos sacerdotes preparados, os assentos individuais da pessoa falecida são levantados e depositados no chão desse recinto provisório (p. 265).

Os cinco primeiros dias de *Axexê* são iguais e as cerimônias são as mesmas. Inicia-se com a celebração do *Padê*, rito privado e carregado de grande perigo por conta de seu poder sobrenatural (Santos, 2012). Todos os participantes do *Axexê* têm seus corpos cobertos por roupas de cor branca e as mulheres, em especial, cobrem seu dorso e cabeça durante toda a cerimônia, a fim de se camuflarem aos olhos dos *Eguns* (Barbosa, 2006). Em volta de uma cuia vazia e uma vela acesa, que representa o falecido, ocorre uma sessão de danças e reverências. Essa parte do ritual é precedida de uma saudação aos ancestrais na porta do barracão.

Uma série de cantigas são entoadas e várias reverências ao morto são realizadas, as comidas especialmente preparadas para a ocasião, a cuia, a vela e o *obi* (espécie de noz) são transportados para o recinto exterior ao barracão, a casa dos *Eguns*, e colocados junto aos pertences individuais da pessoa falecida (Santos, 2012). Na última parte dessa fase do *Axexê*, cantigas são entoadas reverenciando o orixá da pessoa falecida e os ligados à morte. Cada membro do terreiro passa pela porta de entrada do barracão, fazem gestos típicos de quem está se limpando e tirando coisas ruins de si (Barbosa, 2006).

Repetindo-se o que foi realizado nos outros dias, inicia-se a última fase do *Axexê*. Barbosa (2006) salienta que nestes dois últimos dias de ritual os membros do terreiro não podem voltar para a cidade para seus compromissos rotineiros, tendo que permanecer no local para dormir. De início, são colocados ao lado da cuia, as comidas, o *obi* e os animais que serão oferecidos e um sacerdote amarra no punho dos participantes uma tira de *mariô*, que identificará os filhos de santo e os protegerá (Santos, 2012).

Os sacerdotes especialmente iniciados para o culto aos *Eguns*, dirigem-se para o *Ile-Ibo-Aku* e ali realizam os sacrifícios e preparam o carregamento. Segundo Santos, o destino que será dado aos assentos da pessoa falecida dependerá do grau ocupado por ela e de seus *status* dentro do terreiro (Santos, 2012). No *Ile-Ibo-Aku* o sacerdote de grau mais elevado invoca o morto três vezes para que venha pegar seu carregamento e levar e separá-lo do terreiro. Na terceira invocação tudo é destruído pelo sacerdote utilizando um *isan*, grossa tala de palmeira, rasgando as vestimentas e colares pertencentes ao morto.

Nesses últimos momentos do ritual, o grande carregamento é preparado e será levado pelo sacerdote a um local determinado pelo oráculo para que Exú Eleru disponha dele (Santos,

2012). Os membros do terreiro esperam no barracão pela volta desse sacerdote, que depois de prestar conta de sua missão na casa dos *Eguns*, avisa aos participantes do *Axexê* que tudo foi cumprido e que o falecido teve suas ligações cortadas do *Aiyê* (Barbosa, 2006). Com uma roda de dança e cantigas de adeus ao morto, encerra-se o sexto dia de *Axexê*.

No sétimo dia, faz-se uma refeição coletiva, revestida de grande importância simbólica (Barbosa, 2006). Neste momento, canta-se o *Padê* de encerramento e inicia-se o sacudimento do barracão, no qual o *Ilê* e a sala são varridos, lavados e sacudidos com ramos de folhas especiais. Durante um ano, o terreiro ficará de luto, não havendo festas de santo nem iniciações, apenas obrigações internas; após o término desse período, outro ritual é realizado, com uma oferenda especial (Barbosa, 2006; Santos, 2012).

É importante salientar que os detalhes do *Axexê* serão modificados de acordo com o grau de iniciação do falecido e de sua importância para o terreiro, além de variarem de nação para nação de Candomblé (2000).

6 UM OLHAR INTERDISCIPLINAR SOBRE A MORTE NO CANDOMBLÉ: DO MITO AO RITO

O mito, narrativa que se apresenta em todos os sistemas de crenças, cumpre diversas funções para a comunidade ou sociedade em que se insere. Muitos deles estruturam o universo, falam da formação da própria sociedade, da criação do homem e, não menos, nos ajudam a entender e lidar com a vida e a morte (Alvarenga, 2006). O mito traz sentido às vivências sociais e às experiências, sejam elas individuais ou coletivas e, tais forças míticas, se dão muito antes de chegar à consciência as coisas empíricas (Cassirer, 2004).

Segundo Eliade (1991) todo mito expressa uma história verdadeira e não obstante, o mito da morte expressa uma verdade incontestável dentro da realidade que se situa, pois é provado pela imortalidade do homem. Carl Jung (2014, p. 14. § 7), além de considerar o mito como forma de expressão psíquica, na qual a alma revela sua natureza, afirmou, em suas memórias que, a crença na imortalidade não seria apenas especulação metafísica, mas uma manifestação de processos psíquicos profundos (2016). Assim, a crença na imortalidade torna-se ponto principal como justificativa para a crença no mito como um todo, trazendo à reflexão aquilo que Edgar Morin cita como sendo próprio das sociedades que trazem experiências ligadas à metamorfoses, desaparecimentos, reaparições e outras situações semelhantes. Como foi visto anteriormente, certas experiências são básicas para a crença de que a morte está mais inserida na vida, natural e intimamente ligada aos ciclos de morte-

renascimento. “Toda a morte evoca um nascimento e, inversamente, todo o nascimento evoca uma morte. [...] É por isso que o apelo se faz nos dois sentidos: morte-renascimento e nascimento-morte. A esse respeito, os ritos de iniciação, quaisquer que sejam, não dão lugar a equívocos (Morin, 1988, p. 111).

A morte é representada de diversas formas em cada sociedade ou sistema religioso, sendo que tais formas transitam entre os polos negativo e positivo do significado, mesmo que muitos não consigam apreendê-la em um sentido que não seja aqueles que a tornam um tabu. Na psique, a morte aparece não somente como extinção, finalização, negação e aniquilamento, mas também como fonte de transformação, renascimento, mudanças, revelação e, não menos importante, como rito de passagem (Magalhães *et. al.*, 2012). Na Psicologia Analítica pensada por Jung, uma de suas maiores ideias, a dos arquétipos do inconsciente coletivo, defende que as diferentes culturas possuem uma base arquetípica em comum apesar de parecerem distintas entre si. De acordo com Magalhães *et. al* (2012) essa base arquetípica permanece latente e independente da época em que se situam tais culturas, porém será sempre vivenciada e atualizada de acordo com as circunstâncias da história na qual se expressam.

Desse modo, entende-se que a morte tem sua simbologia ligada não exclusivamente à finitude, pois há também um caráter arquetípico de transformação que sua figura traz em sua representação, principalmente por estar ligado aos opostos destruição-renascimento ou morte-criação. A representação da morte, enquanto imagem arquetípica da transformação está presente em diversas culturas e sistemas de crenças como, as ideias sobre a mutabilidade e transformação das coisas de Heráclito de Éfeso, a destruição e criação que fundamentam as crenças hindus nas figuras de Shiva e Kali, e até mesmo na simbologia do arcano da Morte no Tarô (Magalhães, 2012), curiosamente aparecendo na metade da sequência dos arcanos. No Candomblé, Ikú, Nanã e Iansã estão intimamente ligadas ao binômio morte-vida, pois se inserem na perspectiva cíclica de morte e renascimento, ritual de partida e retorno à origem (seio da Terra, lama primordial).

A morte como tabu pode ser pensada na dinâmica de opostos que Jung propôs ao discutir sobre consciente, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, bem como os arquétipo. Essa dinâmica, que acontece visivelmente na psicoterapia, pressupõe confronto das polaridades dos arquétipos podendo levar à consciência ao desequilíbrio, à unilateralidade (Martins, Bairrão, 2009). Jung aponta que, nesses casos, o inconsciente sempre cria uma terceira via e partindo desses opostos emergirá com algo inesperado, incompreensível, mas com profundo valor unificador (2012). Na perspectiva da morte no

Candomblé, esse fenômeno pode ser apreendido como algo transformador, que a partir de momentos com características bem opostas, presente nas fases do *Axexê*, dará um novo significado não só para os entes do morto como também para a coletividade.

Como foi mostrado, o *Axexê* é um ritual repleto de particularidades que dão a ele um sentido único no Candomblé, desde os objetos utilizados e cuidadosamente manipulados até os rituais, repletos de complexidade não só para quem está de fora, como também para os próprios iniciados que participam dele. Jung (2007, p. 441, §581) acredita que o ritual sagrado eventualmente se converte em seu oposto, e no *Axexê* podemos observar uma busca pela celebração da vida na morte, através do sacrifício, dos elementos simbólicos e da restituição do axé. Através dos objetos sagrados utilizados nesses rituais, revelando o caráter transformador de energia da natureza, percebe-se que, “[...] a situação tantas vezes tão complicada de tais cerimônias mostra o esforço que é preciso fazer para desviar a libido de seu curso natural, ou seja, dos hábitos do dia a dia, afim de ser conduzida a uma atividade não habitual” (Jung, 2013, p. 57, §87).

Sem dúvida, não se trata de uma cerimônia simples, mas repleta de mistério envolvendo toda a mística do Candomblé, seus princípios sobre a criação e a partida do ser humano, inseridos numa lógica cíclica de compreensão da existência.

Para Eliade (1992), os rituais de nascimento (batismo), puberdade, casamento e morte são ritos de passagem e caracterizam sempre uma iniciação, pois deslocam o indivíduo de um regime ontológico para outro, além de possibilitar uma mudança no estatuto social do mesmo. No *Axexê*, o morto é restituído, em parte, à massa progenitora e, dependendo de seu status, parte de seu *axé* continua no terreiro, e como vimos, pode ser adorado como ancestre. Nesse sentido, Eliade (1992) salienta sobre a importância do reconhecimento da morte através das cerimônias funerárias, onde o morto alcança uma nova morada, no caso do Candomblé, o *Orum*, tema presente também nos rituais funerários do Egito Antigo, nos quais o morto, por meio de práticas rituais, é conduzido ao além sob a regência de Osíris.

Embora muitas cerimônias tenham como objetivo a restituição do *axé*, como visto anteriormente, é no *Axexê* que o grande sacrifício é amplamente simbolizado e ritualizado, desde a preparação do corpo da pessoa falecida, em que seu *osú* e cabelo são cuidadosamente manuseados, passando pelo manejo dos pertences da pessoa e até o fechamento do ritual, onde todo o carregamento será despejado em algum lugar previamente estipulado por Exu. Morin (1988) salienta que o homem, ao utilizar-se do sacrifício, apropria-se, de maneira mágica, da força nascente de vida que se apresenta na morte. Por meio da substituição, na qual um

ser, objeto ou substância assumirá a representação de uma espécie, grupo ou princípio, através da identificação projetiva (Santos, 2012), a oferenda-sacrifício pode vir a se tornar uma transferência purificante que afasta, deslocando para outro elemento (ser), a necessidade de morte do indivíduo (Morin, 1988).

Alterando o fluxo de energia no terreiro, a morte para o Candomblé pode significar também a transformação do *status* e da estrutura da autoridade e hierarquia do terreiro, como é no caso da morte de ialorixás e babalorixás, os sacerdotes do Candomblé (Pereira, 2012). O conceito de drama social, elaborado por Victor Turner (1972), nos leva a refletir sobre algumas características presentes na dinâmica ritual, sejam elas explícitas ou não. De acordo com Dawsey (2005, p. 165), são quatro os momentos que caracterizam o drama social: 1) ruptura, 2) crise e intensificação da crise, 3) ação reparadora e 4) desfecho. Esta última fase pode levar, segundo o autor, à reparação ou cisão social.

Após a morte do iniciado, caracterizando a fase de ruptura do drama social, o terreiro tem suas atividades suspensas e todos os pertences do morto serão levados para o quarto dos *Eguns*, como vimos anteriormente. O momento de crise que aparece com a morte é demonstrado tanto pelas emoções dos membros do terreiro ou pelos familiares do morto quanto na crise de hierarquia na sucessão do sacerdote falecido. Pereira (2015, p. 107) acrescenta que a liminaridade, também estará presente durante o rito de passagem, pois será um período em que o morto já não está mais no *Aiyê* e ainda não é considerado um ancestral.

Será através do *Axexê*, podendo ser considerado uma ação reparadora, que o morto irá alcançar o *Orum* e terá sua imortalidade assegurada por conta dos rituais realizados, caracterizando o momento de reintegração à estrutura social como Egum. Segundo Pereira (2012), desse modo dá-se o desfecho do drama social com a restituição de parte do axé do morto ao *Orum*, a hierarquia é revista pelos demais membros (no caso da morte de algum sacerdote) e a casa se reorganiza após o período de luto. O luto para os iorubás e culturas afro-brasileiras é simbolizado pelo branco, cor de Oxalá, energia geradora e pai dos orixás. Com a morte, o branco vem simbolizar o retorno do indivíduo à massa da ancestralidade e está presente desde a iniciação do indivíduo no Candomblé, seja nas suas vestimentas ou no primeiro fio que recebe (Lemos, 2005).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho trouxe à reflexão o fenômeno da morte no Candomblé e seu ritual fúnebre, tendo como base as contribuições de conhecimentos científicos como a Psicologia

Analítica, antropologia, história, ciências da religião, entre outras. O tabu histórico é retratado como algo maléfico e destruidor, visto que a morte alcança outras perspectivas no sistema de valores e crenças da religião pesquisada: o Candomblé. Esta religião de matriz africana com sua cosmovisão e maneira singular de pensar a construção e desconstrução do indivíduo, aponta para uma continuidade do ser, seja ela individual ou coletiva, através da memória ancestral.

A dinâmica do sacrifício tem papel fundamental na compreensão da morte para o Candomblé, uma vez que estará presente desde a construção da pessoa até o grande *ebó* que é o *Axexê*, onde será realizada a grande despedida e homenagem ao morto através de danças, cantos, reverências e da própria representação do falecido através do assentamento. A celebração do *Axexê*, com todas suas particularidades, mostra o valor simbólico e prático de um ritual, cercado de mistérios, perigos e magia. Tais características refletem a riqueza do inconsciente ontológico que abarca o Candomblé, tanto por sua história e hereditariedade cultural quanto por sua ampla simbologia e aspectos transcendentais.

A morte pode trazer um sentido renovador e transformador aos seres que a experienciam, seja de forma concreta, através da crença na imortalidade, ou até mesmo no sentido simbólico, ao considerar a morte como um símbolo capaz de representar a transformação anteriormente citada. Assim, cabe olhar para a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, como um saber rico em contribuições para o trabalho com o campo psíquico e social, principalmente ligado às descrições do fenômeno religioso compreendido como dinâmica natural da alma humana.

Dentro dessa perspectiva, e à luz da importância da interdisciplinaridade, a psicologia de Carl Jung, em diálogo com outras áreas do saber, possibilita um olhar diferenciado, ao convidar à reflexão sobre a evitação da morte na cultura contemporânea e sua possível ressacralização. Compreender a manifestação da morte no psíquico de outras culturas, propondo uma ampla e profunda reflexão sobre questões que constituem e influenciam a alma do humano. Tendo como exemplo o conteúdo do presente artigo, pode-se compreender como a morte consegue ter desdobramentos diversos em seu sentido mítico religioso, constituído fenômeno de inigualável importância nas questões: histórica, psicológica, antropológica e sociológica, através do valor do rito e a apreensão dos aspectos simbólicos pela coletividade.

REFERÊNCIAS

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

ALVES, Adeir Ferreira. **Vidante**: um filosofar de candomblé. Brasília, 2024. Tese (Doutorado em Metafísica) – Programa de Pós-Graduação em Metafísica, Universidade de Brasília, Brasília, 2024. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/51994>. Acesso em: 04 mai. 2026.

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

BANDEIRA, Luis Cláudio C. A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras. **Último Andar**, São Paulo, n. 19, p. 45-52, 2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/article/view/13304>. Acesso em: 20 dez. 2024.

BARBOSA, Dalva. **A escuta do filho de santo sobre a morte**: entre o silêncio do ocidente moderno e a fala do candomblé. 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/handle/123456789/1867>. Acesso em: 10 dez. 2024.

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

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

DAWSEY, John C. Victor Turner e antropologia da experiência. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 163-176, 2005. Disponível em: https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/pt_BR/article/view/50264. Acesso em: 20 dez. 2024.

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

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

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

JUNG, Carl G. **Cartas (1946-1955)**. v. 2 Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNG, Carl G. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 2007. (OC v. 5).

JUNG, Carl G. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2012. (OC v. 8/2).

JUNG, Carl G. **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2013. (OC v. 8/1).

JUNG, Carl G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2014. (OC v. 9/2).

JUNG, Carl G. **Memórias, sonhos, reflexões**. Petrópolis: Vozes, 2016.

KRAMER, Kenneth. **The sacred art of dying: how world religions understand death**. Nova York: Paulist Press, 1988.

LEMOS, Guilherme Augusto. Fios de Tempo. **Hispanista**, 2005, n. 22, jul./ago. 2005. Disponível em: <http://www.hispanista.com.br/revista/artigo187esp.htm>. Acesso em: 23 jun. 2026.

MAGALHÃES, Gilzete P. *et al.* Redes da vida: uma leitura junguiana sobre o envelhecimento e a morte. **Revista Kairós Gerontologia**, São Paulo, v. 15, n. 4, p.133-160, ago. 2012. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/kairos/article/viewFile/17045/12668>. Acesso em: 20 dez. 2024.

MARTINS, Júlia R.; BAIRRÃO, José F. M. H. A criança celestial: perambulações entre aruanda e o inconsciente coletivo. **Fractal**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 487-505, dez. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/fractal/a/ZpsYqq8hbBjMKdd6syQfVLs/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 dez. 2024.

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

OLIVEIRA, Ricardo Moreira de. Rituais aos Mortos da Tradição do Batuque e do Candomblé. **Habitus**. Goiás, v. 10, n. 2, p. 259-270, 2012. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2830>. Acesso em: 21 dez. 2024

PEREIRA, Rodrigo. “A morte ronda a casa”: etnografia do rito do axexê. In: CONTINS, Marcia (org.). **Religiosidade e Performance**. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda., 2015.

PEREIRA, Rodrigo. No reino de duas senhoras: a análise do rito do axexê e da reestruturação do Terreiro Ilê Omo Oyá (São Gonçalo, Rio de Janeiro). In: SIMPÓSIOS DA ABHR, 13., 2012. **Anais [...]**. [S. l.]: ABHR, 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/390>. Acesso em: 10 dez. 2024.

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual da axexê: Tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. In: MARTINS, C; LODY, R. **Faraimará: o caçador traz alegria**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

PRANDI, Reginaldo. Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001a. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/BZgDYKY47Nn3gdPDwRTzCLf/?lang=pt>. Acesso em: 05 maio 2026.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, n. 50, p. 46-63, 2001b.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001c.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados:** orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PREVITALLI, Ivete Miranda. Tradição oral e novas tecnologias no candomblé da metrópole. **Revista Brasileira de História das Religiões**, [S. l.], v. 7, n. 20, p. 275–287, 2014. DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v7i20.25134>.

ROSA, Laila Andressa Cavalcante. **Epahei Iansã!** Música e resistência na Nação Xambá: uma história de mulheres. 2005. 293 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Escola de Música, Salvador, 2005.

ROSENBLUM, Bruce; KUTTNER, Fred. **O enigma quântico:** o encontro da física com a consciência. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

SANTOS, Franklin S. Perspectivas histórico-culturais da morte. In: SANTOS, F. S. **A arte de morrer: visões plurais**. Bragança Paulista: Comenius, 2009.

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

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

SILVA, Fábio Ferreira S. O sentido da morte entre os iorubás e no candomblé nagô. In: Simpósio do GT História das Religiões e das Religiosidades da Associação Nacional de História (ANPUH), 3., 2014, Maringá. **Anais [...]**. [S. l.]: ANPUH, 2014. p. 205-219. Disponível em: https://www.academia.edu/download/56514968/Anais_GT.pdf. Acesso em: 10 dez. 2024.

SILVA, Vagner G. da. Representações sobre a vida e a morte nas religiões afrobrasileiras. In: OLIVEIRA, Marcos Fleury de; CALLIA, Marcos H. P. (orgs.). **Reflexões sobre a morte no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2005.

TURNER, Victor W. **Schism and continuity in an African society:** a study of Ndembu village life. Manchester University Press, 1972.

Apoio: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

Contribuição na coautoria: Concepção e planejamento do estudo: AA; NSS. Coleta, análise e interpretação de dados: AA. Elaboração ou revisão do manuscrito: AA, NSS. Aprovação da versão final: NSS. Responsabilidade pública pelo conteúdo do artigo: AA.

Conflito de interesses: Coautora e coautor declaram não haver conflitos de interesses.

Recebido em: 23-03-2025

Aprovado em: 10-06-2026

Editora de seção: Soraya Cristina Dias Ferreira