

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

TECIDOS DO MUNDO
almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia

Carolina Souza Pedreira

**Brasília
Fevereiro de 2015**

Tecidos do mundo

almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia

Carolina Souza Pedreira

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Christine de Alencar Chaves

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Christine de Alencar Chaves (DAN/UnB) (presidente)

Prof^ª. Dr^ª. Miriam Cristina Marcílio Rabelo (UFBA)

Prof^ª. Dr^ª. Nei Clara de Lima (UFG)

Prof^ª. Dra^a. Liliana de Mendonça Porto (UFPR)

Prof. Dr. João Miguel Sautchuk (DAN/UnB)

Prof^ª. Dr^ª. Livia Dias Vitenti (DAN/UnB) (suplente)

Em memória de minha mãe.

Resumo

Essa tese apresenta uma etnografia sobre as trajetórias de três mulheres, Hildete, Marina e Carmozina, e as relações estabelecidas por elas e por outras moradoras da cidade de Andaraí, região da Chapada Diamantina, Bahia, com almas, espíritos e caboclos, entidades presentes em seu cotidiano e que, em diferentes medidas, compõem seu modo de viver. Estas relações são estudadas a partir de dois panos de fundo: o ritual de lamentação das almas, o ‘terno das almas’, um grupo de mulheres que rezam pelas almas dos mortos durante a Quaresma até a Sexta-Feira da Paixão relembrando a morte de Jesus, do qual Hildete é a responsável; e o jarê, religião de matriz africana existente somente na Chapada Diamantina e classificado, na literatura, como ‘candomblé de caboclo’ cujos líderes espirituais são chamados de ‘curadores’ ou ‘curadeiras’. Carmozina é curadeira e dona de um dos mais importantes terreiros da cidade, Marina, por sua vez, é a segunda na hierarquia do terreiro e também participa do terno das almas comandado por Hildete.

Pela lente do terno, do jarê e das trajetórias de vida, a tese busca entender os diferentes destinos que recaem sobre o espírito ou a alma depois da morte. A partir do ritual de lamentação e da devoção na qual ele se insere, observamos a vinculação entre devotas e almas na jornada anímica no Purgatório. Os destinos pós-morte dos espíritos, por sua vez, são estudados por intermédio de temas como reencarnação e a permanência ilegítima do espírito sobre a Terra, a qual é capaz de gerar doenças e perturbações nos vivos. Por fim, a tese se aproxima da relação entre os mortos e as entidades cultuadas no jarê, os caboclos, com a ajuda das mulheres que incorporam estas entidades.

Palavras-chave: devoção; etnografia; escatologia; religiões afro-brasileiras; jarê.

Abstract

This thesis presents an ethnographical analysis on the trajectories of three women, Hildete, Marina and Carmozina, and the relationships established by them and other Andaraí city residents, located in Chapada Diamantina, Bahia, with souls, spirits and *caboclos*, entities that are present in their lives and that made their way of life. These relationships are studied from two backgrounds: the mourning ritual called *terno das almas*, a group of women who pray for the souls of the dead during Lent until the Friday of the Passion recalling the death of Jesus, which Hildete is responsible; and the *jarê*, African matrix religion that only exists in Chapada Diamantina and is classified in the literature as *candomblé de caboclo*, whose spiritual leaders are called *curadores* or *curadeiras*. Carmozina is *curadeira* and owner of one of the most important *terreiros* of the city; Marina is the second in the hierarchy of the *terreiro* and attends the ritual led by Hildete.

By the path of the mourning ritual, the *jarê* and women's life trajectories, the thesis seeks an understanding of different destinations of spirits and souls after death. From the mourning ritual and devotion, we observe links between the devotees of the Holy Souls and the journey of the soul in Purgatory. The postmortem destinations of spirits, in turn, are studied through themes such as reincarnation and the illegitimate permanence of the spirit on Earth that is capable of causing diseases and other disorders in living humans. Finally, the thesis examines aspects of the relationship between the dead and the *caboclos* from the point of view of women engaged in *jarê* religion.

Key-words: devotion; ethnography; eschatology; afro-brazilian religions; *jarê*.

Agradecimentos

Às mestras Hildete Evangelista, a Didé, Marina Silva e Carmozina de Jesus pelas portas abertas desde sempre, pelo desvelo e por terem aceitado dividir comigo uma parte de seu vasto conhecimento sobre a vida, as almas, os espíritos e os caboclos. *A bênção.*

Às rezadeiras das almas de Andaraí, pelos preciosos ensinamentos e pela amizade: Alaíde de Jesus (Miúda), Carolina Marques (Lôra), Edite Mendes, Idene Rosa, Isabel Pedreira, Iraci Oliveira (Gracinha), Jessi Ribeiro, José Nascimento, Julieta Nunes, Lícia Neves, Lícia Passos, Manoel Messias Santos, Maria Suzana do Espírito Santo, Maurina Souza Pires (Maura), Nadir Silva, Nilza Marques, Otavina Marques, Valdelice Barbosa (Teté), Valdite Oliveira e Walter Ferreira.

A Ana Maria e Helder Madeira, por dias de abrigo e pelas agradáveis conversas. A Nildo Silva, Emílio Tapioca, Antônio Silva (Tonho) e Gabriela Astete, moradores de Andaraí que me ajudaram de diferentes formas, todas imprescindíveis para minha estada e permanência na cidade. A Kazuo Kajirajara, pela cessão de uma das fotos que compõe a tese.

Às mulheres do Terno das Almas de Igatu, por sua força e sabedoria: Antônia Santana (Toninha), Doralice de Sá (Dora), Liélia de Jesus, Maria de Lourdes Oliveira, Maria Vieira Costa (Bié), Rita Vieira dos Santos, Sônia Maria Alves e Zanair Bomfim.

A Dalva Alves, Joalita Rodrigues (Dona Lita), Joselita Alves, Maria José Jardim Azevedo (Zelita), Miralda Leite (Mira) e José Cruz, antigos rezadores das almas de Igatu com os quais aprendi muito sobre a ciência do Terno.

A Marcos Zacariades, Luis Paulo Gomes, Rodrigo Bomfim e Jamilli Dias pelo amparo e pelo trabalho; a Valdivina Santos, Neli Vieira, Aguinaldo dos Santos, Maria de Lourdes Cruz e toda a família de Seu Euclides e Dona Antônia dos Santos pelo carinho; e a Ynessa do Vale, pelo afeto e pelos ensinamentos sobre a lida no garimpo.

Ao povo de santo do Terreiro de São Jorge, em especial ao mestre e combone Orlando Reis, e a todos aqueles de quem estive mais próxima: Maria Creuza, Walasson, Jovina, Jacira, Alzira, Luzia e Zéti. Às filhas ‘carnais’ de Carmozina e Orlando: Claudinéia, Claudiane (Bia), Carliane, Leilsa, Crisléia, Maria da Conceição, Carlange e a Odair. A Luciene, Lucimara e Luciara, filhas de Marina, e a Doriana e Anna Márcia, filhas de Hildete.

Às moradoras do povoado da Passagem.

À memória de Seu Vitalino Rosa e Carmelina Nogueira, conhecida como Dona Vêa de Cabuquina, pelas tantas lições e pela chance de tê-los conhecido em vida.

À minha orientadora, Christine de Alencar Chaves, pela paciência e zelo, pelas muitas ideias surgidas de leituras cuidadosas e pelo amparo no decurso da pesquisa e da escrita. Obrigada por me ensinar a fazer etnografia.

À professora Marcela Coelho de Souza, pela ajuda inestimável, pela leitura do texto da qualificação e pela inspiração, aquela que faz a gente gostar de antropologia.

À professora Antonádia Borges pelas fundamentais considerações feitas na ocasião da defesa do projeto da tese.

Às professoras Miriam Rabelo e Renata Menezes e aos colegas do GT “Materialidades do Sagrado” da 29ª. Reunião Brasileira de Antropologia, cujos comentários sobre uma versão do segundo capítulo da tese foram fundamentais para sua posterior consolidação.

À professora Rita Segato e ao professor José Jorge de Carvalho, pelos ensinamentos compartilhados ao longo de toda minha passagem pela Universidade de Brasília.

Às professoras Miriam Rabelo, Liliana Porto e Nei Clara de Lima e ao professor João Miguel Sautchuk por terem aceitado participar da banca de defesa da tese e pelos valiosos comentários e perguntas feitos ao texto apresentado.

A Jorge e Cristiane, secretários do Departamento de Antropologia da UnB, pelo apoio às questões burocráticas. A Rosa Venina, pela atenção e carinho durante minha passagem pelo DAN.

Aos amigos de perto e de longe que permaneceram ao meu lado ao longo destes cinco anos, em especial a meus compadres Walison Vasconcelos e Zenaide Castro; a Angelica Duarte, pelo afeto desmedido; a Marcus Póvoa, pelos quase vinte anos de amizade vívida e pela ajuda com a edição dos mapas; a Marina Rebelo, Leno Veras, Bárbara Macri, Giovani Goltara e Rafael Torezani pela atenção e carinho; a Lizia Carvalho, pelo cuidado e auxílio na revisão do texto, e a Gabriela Ortega pelo apoio decisivo na reta final da escrita da tese.

Às queridas Julia Otero, Andressa Lewandowski e Fabíola Gomes, pela presença constante e pelo companheirismo. Aos amigos e amigas que fiz na antropologia: Paula Balduino, Tiago de Aragão, Antônio Guerreiro, Marina Novo, Nicole Soares, Valéria Martins, Gleides Formiga, Rogério Campos e Pedro MacDowell.

A Rosângela e Heliomar, pela acolhida.

Ao meu pai, Célio, e à minha irmã e melhor amiga, Ana Luisa, por tudo e mais um pouco.

Ao Diogo, meu marido e colega, pela captura de algumas fotos e pela edições de todas elas, pelas transcrições musicais e pelas inúmeras leituras de diferentes versões dos capítulos. E sobretudo – e sempre – pelo grande amor.

Ao longo dos quatro anos de duração do doutorado, obtive financiamento público do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Sumário

| | |
|---|-----|
| Introdução | 2 |
| i. O mundo da vida e seus tecidos..... | 7 |
| ii. Notas sobre Andaraí..... | 10 |
| iii. Organização da tese..... | 15 |
| | |
| Capítulo um | 16 |
| 1.1. De estação em estação..... | 22 |
| 1.2. A morte de Jesus deu ao mundo as almas..... | 29 |
| 1.3. As almas são vivas..... | 37 |
| 1.4. A morte é toda azul..... | 44 |
| 1.5. Entre a clausura e o movimento..... | 54 |
| 1.6. Visões..... | 57 |
| 1.7. A jornada das almas..... | 61 |
| | |
| Capítulo dois | 72 |
| 2.1. Cuidado do mundo..... | 75 |
| 2.2. Velas que são almas..... | 80 |
| 2.3. O peso e a força..... | 88 |
| 2.4. É reza, não é música..... | 101 |
| | |
| Capítulo três | 114 |
| 3.1. Outra vez o vestido..... | 114 |
| 3.2. O primeiro começo..... | 120 |
| 3.3. Sombra de morto (I)..... | 125 |
| 3.4. O logo-após-a-morte..... | 128 |
| 3.5. Reencarnação..... | 133 |
| 3.6. A errância do duplo: espírito ‘dijunto’..... | 140 |
| 3.7. Sombra de morto (II)..... | 145 |
| 3.8. Guias e escravos..... | 149 |
| | |
| Capítulo quatro | 158 |
| 4.1. Noite de samba..... | 165 |
| 4.2. De encostos e caboclos..... | 176 |
| 4.3. A hora da precisão..... | 181 |
| 4.4. Gente quando quer pegar o passarinho diz ‘xô’..... | 188 |
| | |
| Epílogo | 194 |
| | |
| Referências Bibliográficas | 198 |
| Anexo 1 – Mapas | 206 |
| Fotografias | 208 |

Vinculados a los humanos como dobles que no pierden su primitiva identidad aunque se hallen en el mundo de los muertos, los fantasmas siguen hablando, sabiendo, reconociendo de modo parecido a como hacían cuando estaban vivos, no pierden el lenguaje que utilizaban cuando vivían en el mundo, no se les borra su primitiva memoria, mantienen — aunque distorsionados por la niebla del más allá — sus vínculos familiares y sociales no se sumen por completo en el silencio de la muerte. Eso es lo que les hace especialmente turbadores, amenazantes, peligrosos, para los humanos que quedan aquí. Aunque tampoco faltan los fantasmas positivos, idealizados, sublimados, que en vez de perjudicar o de aterrorizar a los vivos, los guían y los ayudan, como hacen desde el Virgilio dantesco hasta las hadas madrinas, o bien los santos cristianos que interceden o auxilian a sus fieles desde el más allá.

- José Manuel Pedrosa

introdução

A pesquisa que orienta esta tese foi realizada a partir de uma tentativa de aproximação à co-vivência entre vivos, mortos, devotas, almas, curadeiras e caboclos na cidade de Andaraí, situada na região da Chapada Diamantina, Bahia. A escrita acompanha os encontros entre pessoas e entre pessoas e entidades espirituais ao longo das trajetórias de três moradoras da cidade: Hildete, Marina e Carmozina. Dois aportes etnográficos sustentaram esse itinerário: o ritual de lamentação que recebe o nome de ‘terno das almas’ e o jarê, religião de matriz africana que, ao que tudo indica, só possui esta alcunha naquela região.

Em fevereiro de 2009, cheguei a Chapada Diamantina para realizar uma breve incursão etnográfica. O objetivo de minha pesquisa de mestrado era investigar a relação entre música e morte na lamentação das almas, mas acabei por escrever um texto focado na análise do ritual. No primeiro ano do doutorado, propus como tema de minha tese o jarê. À época do mestrado, eu havia conhecido apenas Carmozina de Jesus, distinta curadeira de Andaraí, e meu novo intuito era mapear os terreiros de jarê da cidade e conduzir a etnografia naqueles que obtivesse autorização. Conforme retomava o material de campo colhido em 2009 e era novamente afetada pela ideia primeira, a que relacionava música e morte, decidi enfrentar uma questão que havia deixado para trás porque me pareceu, durante a pesquisa inicial, demasiado intrincada: eu percebia a existência de uma relação entre almas, espíritos e caboclos, mas não sabia por onde começar a pensar nessas entidades de forma ‘discreta’, pois me deparava sempre com uma dificuldade imensa em distingui-las¹. Quando retornei a campo, em setembro de 2011, esta reorientação temática se consolidou. Hospedada na casa de minha principal interlocutora desde o princípio e a responsável pelo ‘terno das almas’ de Andaraí, Hildete – a Didé –, voltei a acompanhar o ritmo das atividades coletivas e das conversas sobre espíritos, almas e caboclos que tanto chamaram minha atenção em 2009, mas com as quais não dialoguei no texto escrito².

A lamentação, alimentação ou encomendação das almas é uma espécie de penitência em que um grupo de pessoas, em sua maioria mulheres, sai pelos becos e ruas das cidades

¹ Deixo expresso meu agradecimento à Profa. Dra. Antonádia Borges, quem primeiro sinalizou a importância dessa questão na ocasião da defesa da dissertação em 2010.

² O jarê de Carmoza é frequentado por muitas das mulheres que rezam no terno em Andaraí. A dona da casa participa do terno das almas de forma irregular, apesar da forte ligação que possui com Hildete.

envoltas em lençóis brancos e, ao som da matraca³, realizam sete estações (paradas), nas quais entoam preces, benditos e incelências como um coro polifônico em favor das almas daqueles que partiram. Em Andaraí, o grupo de mulheres que rezam para as almas é chamado de Terno das Almas. Terno, que vem de três, é também o nome que se dá aos grupos de reisado. Conquanto os Ternos de Reis da região se apresentem como tais pela referência aos Três Reis Magos que visitaram Jesus na manjedoura, o das almas é terno apenas por ser conjunto de gente. A reza que reza o terno, a reza das almas, é uma das expressões da devoção à entidade católica chamada Almas Santas Benditas. As rezadeiras do terno saem cobertas com seus lençóis brancos e rezam durante vinte e dois⁴ dos quarenta dias entre a Quarta-feira de Cinzas e o Domingo de Páscoa – a Quaresma. Pedem que Jesus, Maria, santos e santas intercedam por todas as almas do mundo. O luto pelo sofrimento e morte de Cristo revivido a cada ano é extensivo a todos que já se foram.

Ao longo da Quaresma, as saídas acontecem às segundas, quartas e sextas. Na Semana Santa reza-se todos os dias, completando a última saída na Sexta-Feira da Paixão. Juntamente com as duas semanas anteriores, a Semana das Dores e a Semana das Trevas, esse intervalo é considerado o mais importante da reza. Em cada uma das vinte e duas saídas do terno, o trajeto é diferente. Cada dia de reza compõe-se de uma caminhada por algum lugar que começa ou termina em um ponto sagrado (igrejas, capelas, cruzeiros, cemitérios, encruzilhadas), ao longo da qual são realizadas sete estações (paradas), momento em que todas sentam, acendem as velas e iniciam o canto/reza.

A obra mais completa sobre a reza das almas inscreve-se no contexto do interior paulista. Publicada em 1972, é de autoria de Oswaldo Elias Xidieh, estudioso da cultura popular brasileira. *Semana Santa Cabocla* é um exemplo clássico da minúcia e da contemplação folcloristas, ambos expressos em sua “intenção de trazer à tona uma série de costumes ligados à penitência, o culto das almas e à promessa.” (Xidieh 1972:35). Nesse marco, temos também o trabalho de Maria Salete Castro Gonçalves (1984), *Garimpo, devoção e festa em Lençóis, Bahia*, referência importante para a etnografia, visto que o sítio de sua pesquisa está localizado na região das Lavras – a cidade de Lençóis. Nele, a

³ Instrumento composto de três pedaços de madeira unidos por uma corda, que produz um estalo forte ao ser movimentado para cima e para baixo.

⁴ Contabilizadas pelo calendário, as saídas do terno cumprem vinte e dois dias. Porque nada na reza deve ser feito em número par, é comum que se ouça que a reza leva, na verdade, *vinte e um* dias. Algumas rezadeiras deixam, inclusive, de realizar uma das saídas com receio de que se completem dias pares, ao que Didé, cuja posição a obriga a sair todas as noites, costuma comentar – “Quer dizer que vocês não podem morrer e eu posso?”. Ela se refere à proibição numérica, pois diz-se que rezar dias pares pode levar à morte.

autora descreve as características da devoção das almas, chamada, no livro, de ‘alimentação das almas’ e transcreve algumas rezas. Os conteúdos dessas rezas são muito próximos aos encontrados em Andaraí.

A reza das almas é um ritual católico, porém gestada por um tipo de catolicismo particular. A pouca ramificação da Igreja Católica nos interiores do Brasil, cujo clero diminuto esteve desde o colonialismo responsável por imensas paróquias regionais, fez desenvolver um tipo de catolicismo distante da influência eclesiástica (Rabelo 1990:36). O catolicismo sertanejo, doméstico, rural ou popular é assentado na premissa de uma relação íntima entre devotos e santos e gestado ao largo da religião oficial. A abrangência dessa concepção de catolicismo se estende ao jarê. Na ocasião em que conversávamos sobre o porquê do termo ‘jarezeiro’ estar ausente do vocabulário do terreiro (e em toda cidade), Carmozina afirmou – “Se me perguntarem o que eu sou, vou dizer que sou católica. Sou católica de coração.”. Minutos depois, Hildete completou – “Minha religião é banda-voou, para onde minha asa bate eu vou. Mas se eu posso dizer que sou alguma coisa é que eu sou católica”. Não apenas Hildete e Carmoza, mas todas as rezadeiras e o povo de santo darão a mesma resposta diante da pergunta – “Qual é sua religião?”. O catolicismo popular, nomeado assim na vasta literatura sobre cultura popular brasileira, é o de tipo doméstico mais ou menos isento da relação com o clericalismo, dependendo da história de vida de cada pessoa, e calcado na profunda relação entre o devoto e seu santo de devoção. Para Carmoza, por exemplo, não há contradição entre ser católica e ocupar o mais alto cargo do jarê, o de curadeira. Enquanto as afiliações pessoais estão ligadas ao catolicismo, o jarê como religião é classificado e legitimado por seus membros como candomblé.

O jarê é uma religião de possessão, religião de matriz africana no Brasil; e aparece como uma variante do chamado ‘candomblé de caboclo’, o resultado de um encontro entre elementos do catolicismo popular, da umbanda, do espiritismo kardecista e dos cultos bantu-ioruba. ‘Curador’ e ‘curadeira’ são títulos usados para designar pessoas que exercem a função de líderes espirituais e que, geralmente, são donos ou donas de casa de jarê, os terreiros. ‘Caboclo’ é o termo geral usado para se referir ao vasto conjunto de entidades espirituais cultuadas no jarê. O jarê é candomblé como é candomblé *baiano*, distante contudo, da rígida hierarquia e da massiva presença africana na ritualística e mitologia dos candomblé jeje e ketu em Salvador e no Recôncavo. Na Bahia, o candomblé de caboclo é chamado de nagô, mas a chamada ‘linha nagô’ é aquela do candomblé jeje fundada na

mitologia Ewe e Fon do Reino do Daomé (atual Benin)⁵. O jarê está próximo ao candomblé bantu, que compreende a nação dos negros vindos de Angola e do Congo e mais afeito ao encontro com a espiritualidade indígena⁶.

São três as obras de referência para o estudo do jarê. Uma é o livro *Jarê: Uma Face do Candomblé*. Lançado em 1998, a obra descreve o culto em Lençóis, município vizinho a Andaraí, e é fruto da tese de doutorado defendida pelo antropólogo Ronaldo de Salles Senna na Universidade de Campinas em 1984. A segunda é a tese de Miriam Cristina M. Rabelo intitulada *Play and Struggle: Dimensions of the Religious Experience of Peasants in Nova Redenção, Bahia*, defendida em 1990 no Departamento de Filosofia da Universidade de Liverpool. Na época em que Miriam Rabelo realizou sua etnografia, Nova Redenção era formalizada como um distrito de Andaraí. Em sua tese, a autora discute a forma como a religião é experienciada por seus praticantes em dois contextos: o das Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB) e o das práticas rituais do jarê. A obra mais recente sobre o jarê é a tese de Gabriel Banaggia defendida em 2013 na Universidade do Rio de Janeiro/Museu Nacional sob o título *As forças do jarê: Movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina*, um estudo amplo e dedicado não apenas ao jarê de Lençóis, mas às forças e histórias que ele mobiliza. A tese e os artigos escritos por Ronaldo de Salles Senna, Miriam Rabelo e Gabriel Banaggia formam a base bibliográfica primária desse tópico da pesquisa e além do jarê de Carmozina, foi a partir destes autores, especialmente dos dois últimos, que pude aprender um pouco sobre esta religião que permanece, para mim, como um tema de pesquisa desafiador.

Foi Didé quem, em 2009, me levou ao primeiro ‘samba’, nome dado aos rituais abertos do jarê, no Terreiro de São Jorge, o jarê de Carmozina. Há mais de vinte anos atrás, Marina, ogã⁷ de Carmozina e melhor amiga de Didé começou a incorporar caboclos dentro de casa. No início, conta Didé, foi difícil convencê-la de que era preciso se consultar com um curador, isto é, cumprir com as obrigações que Marina tinha com os caboclos. Foi Didé quem a levou pela primeira vez para na casa de Carmozina, a quem ambas chamam de ‘Carmoza’, que à época era uma curadeira iniciante. Pouco tempo depois de sua chegada, Marina já ocupava o segundo posto de mais prestígio no jarê. Na pesquisa, desde o início,

⁵ (cf. Bastide, 1989 [1960]).

⁶ Parto da definição dada por Paulo Alves e Miriam Rabelo: “o jarê representa uma vertente menos ortodoxa do candomblé, resultante de um complexo processo de fusão, no qual à influência dos cultos Bantu-Yoruba, sobrepuseram-se elementos do catolicismo rural, da umbanda e do espiritismo kardecista.” (Alves e Rabelo 2009:2).

⁷ A segunda posição da hierarquia do terreiro.

a relação entre o terno das almas e o jarê passava por essas três mulheres – Carmozina, Marina e Hildete.

Voltei a Andaraí na noite de 24 de setembro de 2011. No dia seguinte, sem que ninguém soubesse do meu retorno, fui à casa de Hildete. Na manhã em que fui visitá-la, soube que já estava no Terreiro de São Jorge⁸. Subi a enorme ladeira que separa a rua da casa de Didé do bairro do Alto do Ibirapitanga onde reside Carmozina. Mesmo antes de entrar, notei a movimentação intensa nos arredores. A casa de Carmozina e sua família é contígua ao terreiro e havia gente em todo canto. Logo percebi que meu regresso havia coincidido com uma das datas mais importantes do Terreiro de São Jorge, a Festa de Cosme e Damião⁹. Ao adentrar o imenso quintal, encontrei Didé que, surpresa, veio me abraçar contando que há dois dias ela e Maura, outra rezadeira das almas, haviam conversado sobre meu sumiço. Carmoza estava a alguns passos comandando cinco enormes panelas no fogão à lenha. Depois da calorosa recepção de Didé, Marina, Carmoza e Calango, esposo da dona da casa e mestre dos tambores, me saudaram calorosamente. Ter voltado a Andaraí neste dia foi fundamental, eu não havia levado sequer um gravador ou um caderno de anotações e pude, pela primeira (e última) vez participar da festa como uma visitante prosaica.

Dias depois, no feriado de Finados, as conversas sobre a morte e sobre os mortos ressurgiram de forma vigorosa. Como pessoa e pesquisadora não são personagens distintas e porque naquele ano eu vivia um processo de luto bastante intenso, seguido por outras duas perdas pessoais nos dois anos seguintes, a morte – mais precisamente, o pós-morte – se tornou um tema perene nesta segunda trajetória em campo. Em 2012, o retorno ao terno das almas durante a Quaresma, período em que os modos de engajamento com o além-túmulo surgem com mais força no cotidiano, assinalou, por fim, o objeto que delimita a tese, qual seja, a relação entre pessoas ou ‘humanos’ e um sem-fim de entidades que habitam espaços cosmológicos distintos da Terra, quase todos relacionados ao mundo dos mortos, que, como veremos, é um mundo de vivos¹⁰.

⁸ Didé executa algumas atividades tradicionalmente atreladas às ‘equedes’ na hierarquia feminina do candomblé, amparando a ogã, Marina, a segunda no comando do jarê de Carmoza, durante a incorporação. Além disso, ajuda na arrumação das festas e costura roupas de santo. Sua relação com o culto, embora seja forte, é demasiado fluida para que se possa posicioná-la em um lugar dentro da hierarquia da casa.

⁹ O dia oficial de São Cosme e São Damião é 27 de setembro. Antes de voltar a campo, com base na data da festa em 2009, imaginei que a festa ocorreria no sábado seguinte.

¹⁰ Para a pesquisa do doutorado, o trabalho de campo foi realizado entre os meses de setembro e dezembro de

i. O mundo da vida e seus tecidos

A tese é sobre mundos que coexistem: o mundo terreno, território dos humanos vivos e seus cadáveres, não existe sem o mundo das almas, assim como o mundo dos espíritos e dos caboclos. Em Andaraí, as palavras ‘almas’, ‘espíritos’ e ‘caboclos’ não se referem a ‘seres sobrenaturais’, mas a entidades dotadas de capacidades intencionais e agenciadoras compartilhadas com os humanos – elas estão vinculadas tanto ao cotidiano das pessoas como a seus corpos e pensamentos, ao seu modo de viver; ao mesmo tempo, habitam realidades mais imbrincadas que ‘paralelas’, de onde, com maior ou menor facilidade, podem se ausentar.

Depois de ouvir dezenas de vezes que “as almas são vivas” ou “São Cosme é vivo” e de perceber o quanto os ‘mortos’ vivem com os vivos e sobre o quão complexas são as elaborações sobre o pós-morte em Andaraí, a vida deixou de ser um atributo humano, ficando apenas a morte como o acontecimento exclusivo àqueles que habitam a Terra. Em *Habu* (1972), Wagner define mortalidade, isto é, a inevitabilidade da morte pessoal, como o dogma definitivo comum a todas as culturas. Nesse marco, os construtos culturais mais poderosos seriam aqueles que adquirem sua força contra esse tipo de limitação humana (Wagner 1972:9). Em termos gerais, vale dizer que, segundo Wagner, a criação do significado cultural compartilha o ritmo da atividade humana e não forma – nem pressupõe – um sistema fechado. A inovação sobre o significado é parte necessária de toda a atividade cultural. Disso se segue que fantasmas, deuses e outras ‘criações religiosas’ são representadas metaforicamente como pessoas que compartilham as mesmas capacidades dos humanos, mas não sua mortalidade ou qualquer outra limitação. Os fantasmas são, para Wagner, inovações sobre a mortalidade humana:

The formation of metaphors takes place as a part of the normal course of events in a culture, and the contrasting meanings that these expressions elicit appear to us as paradoxes ([...] that men must die, but they live on after death). But these contradictions only assume a form of paradoxes when we think of them as simultaneously ‘valid’ corollaries of a consistent ‘belief-system’ and thus ignore their dialectical relationship. (ibid., 10).

Fantasmas, almas ou espíritos habitam a eternidade e podem ser atualizados ou

negados pelos humanos. Todavia, mesmo percebendo as discontinuidades ontológicas entre tais almas, espíritos, caboclos e nós, os humanos, a etnografia, aos poucos, mostrou como as almas, os espíritos e os caboclos compõem, por seu turno, a noção de pessoa ‘montada’ pelas mulheres com as quais convivi. Não parecia acurado dizer, portanto, que os mundos são apartados e que apenas nos rituais, fossem as rezas do terno, fossem os sambas do jarê, aquelas entidades se manifestavam. Em busca de um vocabulário que desse conta da multiplicidade de ‘mundos’, de ‘realidades’ ou de ‘ontologias’ inseparáveis que encontrei em campo, foi da concepção teológica dos Dinka sudaneses tal qual formulada por Godfrey Lienhardt (1961) que tomei de empréstimo a ideia de uma divisão entre mundos que compõe um mundo *uno*, o mundo da vida.

Naturalmente, o conceito de perspectivismo ameríndio advindo da etnologia sul-americana (Lima 2005; Viveiros De Castro 1996, 2002) tem forte impacto sobre essa etnografia. Não se trata, porém, de colocar os campos para conversar e não caberá resumir a argumentação dos autores, especialmente no que tange às complexas questões de parentesco, sobre as quais sou basicamente ignorante. Essa influência se dá tão-somente em uma afetação advinda do conceito, pela centralidade da noção de alma no mundo ameríndio¹¹ e por algumas de suas máximas tais como “é sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” (Viveiros de Castro 2002:372).

Na tese, além da ‘afetação’ pelas almas ameríndias está aditada uma tentativa de pensar a discontinuidade sociológica entre vivos e mortos como uma recomposição da ideia de pessoa ‘inteira’, influenciada pela discussão de Marilyn Strathern em sua principal obra, *The Gender of the Gift* (1988), na qual a autora versa sobre a ideia de pessoa compósita na Melanésia em contraste com noção euro-americana de que os indivíduos percebem-se a si mesmos em estado permanente de singularidade: ser um indivíduo significa ser um agente contido em uma mente uma contraposta ao corpo. De acordo com a Strathern, a concepção de uma mente dividida constitui-se como a base da noção de pessoa entre os Hagen, especialmente no que toca às relações de gênero. Também acerca da crítica da divisão entre indivíduo e sociedade, Marilyn Strathern aponta como a noção ocidental de pessoa influenciou as classificações etnográficas da relação entre indivíduo e

¹¹ “Neste mundo, todos os seres possuem alma, que é sua capacidade de participar como pessoa (geralmente sob forma humana) em uma relação, fazendo da humanidade um pano de fundo comum a todos os seres. Se a alma une tudo o que existe no cosmos, o corpo é o responsável por sua diferenciação: diferentes seres possuem pontos de vista específicos porque possuem corpos diferentes.” (Guerreiro Junior 2012:247).

vida social. “The individual person was situated within an order of sociality – descent and succession – whose identity clearly endured beyond the life of any one member. ‘Life’ as such became an attribute of abstract social systems” (Strathern 1992:87).

Para Strathern, não existe algo como um princípio de organização que pode ser encontrado na constituição da pessoa, seja ela ocidental ou não, o que inviabiliza a ideia de que o corpo físico do indivíduo é uma parte da ordem social – do todo a que chamamos, na teoria antropológica clássica, de sociedade. Referindo-se a sua etnografia entre os Hagen das Terras Altas da Papua Nova Guiné, a autora argumenta que para capturar a natureza do ‘perspectivismo melanésio’, deve-se entender que, nesse marco, a pessoa não é parte da ordem social, mas ela própria derivada das mesmas relações que constitui:

During a lifetime, a singular person exist as an integral part of relations, if we wish to figure that way, but only in the sense that the part is made from the same material as the whole. Relations also appear as an integral part of persons [...] [And] What makes the person, then, is no different from what makes up these relations.” (ibid. :84-5).

Assim, afirma Strathern, entre os Hagen não se observa uma oposição entre *self* e outro mas, antes, uma relação em que “a self who is acting with respect to another alters the relations within which she or he is embedded” (Strathern 1988:274). Inspirada pela ‘pessoa fractal’ proposta por Roy Wagner (1991), que por sua vez, é tributário da noção de pessoa compósita de Strathern, Tânia Stolze Lima (2005) escreve:

Da pessoa fractal não se poderia dizer onde ela começa e acaba sem uma certa arbitrariedade. E se nos acontece seccioná-la ora como um ser humano, ora como um clã, o que estamos fazendo é criar, algo arbitrariamente, identificações ou pontos de referência em um campo relacional. A pessoa fractal não é um todo, não é um princípio de totalização, mas o que seccionamos e tratamos como ponto de referência e certo campo relacional. Tampouco é uma parte, pois não pode ser destacada de um todo. Ela só se evidencia por sua relação com outras, depende das relações externas que tem com outras e, o principal, suas relações externas são suas próprias relações internas, as mesmas que a constituem por dentro. Wagner propôs designá-las como ‘relação integral’ (*integral relationship*). Não é qualquer relação, portanto, que pode originar uma pessoa fractal, somente aquela capaz de constituir o seu dentro e o seu fora. (ibid. :122).

A ‘pessoa compósita’, contudo, não está dada, o mundo do vida não está pronto para vivermos e nos compormos em diferentes relações de parte e todo – este território de ‘singularidades múltiplas’ precisa ser fabricado fio a fio. O que é tese apresenta são processos de fabricação de multiplicidades, de montagens de pessoas e de seus mundos ou,

para usar a metáfora do título, uma costura de tecidos. Uma costura de costuras, é certo, e sobretudo a costura de uma aprendiz. Além de rezar coberta por um lençol branco e sambar com saias longas e coloridas, durante todo o trabalho de campo estive em meio a panos, linhas, botões, forros e rendas: Hildete é costureira de profissão, e além das encomendas de várias moradoras da cidade, é ela quem faz grande parte da roupa de santo do Terreiro de São Jorge. Em sua casa, na casa de Marina e na casa de Carmoza, as três principais personagens deste texto, acompanhei as costuras das roupas ao passo que aprendi sobre as costuras do mundo¹².

ii. Notas sobre Andaraí

Conheci Seu Vitalino¹³ depois de ser convidada por Idene, sua filha mais nova e uma das rezadeiras do terno de Hildete, para ir a sua casa para um almoço. Eu já havia expressado o desejo de saber mais sobre a lida no garimpo e o nome de Seu Vitalino surgiu ligado a isso. Por sua certidão de nascimento, ele teria noventa e nove anos, mas, como me alertou seu neto Pedro, havia de ter mais, dado o conhecido atraso na expedição dos registros de nascimento em épocas passadas. Seu Vitalino começou a garimpar aos dezesseis anos. Foi também barbeiro, curtidor de couro e tocador de tambor no terreiro de Zezão, um conhecido curador da Passagem, povoado que dista cerca de sete quilômetros de Andaraí. Trabalhou na fazenda do Coronel Aurélio, o ‘Chefe’, como era chamado na cidade. Em 1918, perdeu sua irmã na epidemia de varíola, a ‘bexiga’, que durou até 1920. Em Andaraí, Igatu e Mucugê existiram cemitérios em que só se enterravam pessoas que sucumbiram a esse mal¹⁴. Em 1933, ele sobreviveu a outra epidemia, dessa vez de febre amarela, ‘a febre que cozinhava o cérebro’. Em 1947, perdeu a mãe. A mãe de Seu Vitalino era nagô¹⁵ e

¹² À despeito da patente centralidade das três mulheres no texto, com as quais convivi mais intensamente desde minhas primeiras ida a Chapada em 2009, a etnografia foi realizada em Andaraí e Igatu, distrito desse município, com quarenta e duas pessoas, a maioria mulheres entre trinta e cinco e oitenta anos, além de quatro homens nessa faixa etária, alguns jovens e adolescentes que compõem o Terno das Almas de Igatu e três jovens iniciados no jarê.

¹³ Seu Vitalino faleceu no dia 6 de novembro de 2009, pouco antes de minha segunda incursão a Andaraí à época da pesquisa de campo do mestrado.

¹⁴ Em Andaraí e Igatu, os ternos rezam nos lugares que abrigaram esses corpos, os ‘cemitérios dos bexiguentos’. Em Andaraí, o cemitério dos bexiguentos deu lugar à rua de Santa Isabel. Em Igatu, permaneceu em um descampado e ainda se pode divisar duas ruínas de túmulos entre as árvores e o matagal.

¹⁵ “O termo nagô é como os fon designam os yoruba. Originariamente, é um termo pejorativo, sendo neutro na América.” (Bastide 1974:110). De acordo Maria Cristina Dantas Pina (2001), a população escrava das Lavras já na segunda metade do século XIX era, em sua maioria, composta por brasileiros, sendo estes filhos ou netos de africanos; em sua investigação, a autora encontrou apenas poucos registros de nagôs e angolas na região após o fim do tráfico. Banaggia (2013), em sua etnografia sobre o jarê de Lencóis, pontua que segundo seus adeptos, o jarê foi elaborado pelas ‘nagôs’, senhoras negras advindas do Recôncavo Baiano que, no século XIX, vieram para a região no surto à época da descoberta de diamantes na Chapada. Uma dessas

assim ele também se considerava – “Nagô é uma nação. É o povo das forças. Na descoberta, eles vieram para cá”. Nas palavras de Seu Vitalino, os nagô possuem características que os distinguem de outros grupos. Eles podem ver e conversar com seus parentes mortos – ‘seu povo’ – e por eles são protegidos. Em Andaraí, os nagô moravam na Rua dos Pretos onde, de acordo Seu Vitalino, existiu um quilombo, onde os nagô rezavam e tocavam seus tambores antes do samba de roda e o jarê serem proibidos pelo Coronel Aurélio na década de 1920. Segundo seu Vitalino, os ex-escravos que ali viviam detinham o conhecimento do trabalho no garimpo – “Os nagô foi quem fez o serviço aqui, fez tudo. Até a ciência era deles.”¹⁶.

Foram os nagô quem construíram, em meados do século XVIII, a igreja matriz de Andaraí, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, também chamada de Igreja do Divino, situada na antiga Rua dos Pretos, hoje conhecida como Rua da Igreja. Mas a padroeira da cidade – ou a padroeira dos brancos – sempre foi Nossa Senhora da Glória, que tinha sua própria igreja a poucos metros da Igreja Matriz. Aquela igreja, porém, desabou em 1975 e a santa que emprestava seu nome foi obrigada a ir morar na ‘Igreja dos Pretos’, onde permaneceu por dez anos. Em 1985, como forma de arrefecer a ira comunidade eclesiástica de Andaraí, que não aceitava ter a padroeira da cidade habitando a ‘casa alheia’, foi construído um oratório no lugar da edificação desmoronada. Ainda que a Paróquia tenha o nome de Nossa Senhora da Glória, diz-se que em Andaraí quem manda é Nossa Senhora do Rosário, a santa dos pretos.

Andaraí é uma cidade situada na encosta leste da Serra do Sincorá, que vem de Minas Gerais pela Serra do Espinhaço e adentra a região central da Bahia¹⁷. Às margens do Rio Baiano, a cidade também é cortada pelo Rio Santo Antônio e Rio Utinga, afluentes do Rio Paraguaçu, seu principal marco geográfico. Andaraí está localizada na mesorregião do

senhoras, poderia, portanto, ser a mãe de Seu Vitalino.

¹⁶ Referindo-se a um período histórico anterior, nos idos de 1888, Herberto Sales, célebre escritor andaraense, traz, em sua prosa menos fictícia do que sociológica, uma conversa entre dois garimpeiros que poderiam, considerando a narrativa do romance, ser contemporâneos de Seu Vitalino: “Nesse tempo, é bom que você saiba, não havia meias-praças. Os donos de serra trabalhavam era com escravos. O finado Cornélio, por exemplo, nos garimpos dele, só tinha negros cativos. O resultado é que, quando a escravatura terminou, o diamante também quase se acaba. (Sales 1975 [1944]:67).”.

¹⁷ Ver Mapa 1 e 2 do Anexo 1.

Centro-Sul Baiano e é um dos seis municípios que integram o Parque Nacional da Chapada Diamantina. Nas chamadas terras altas ou Alto Sertão baiano¹⁸, as propriedades climáticas são as do semiárido ou caatinga. A altitude da Chapada Diamantina varia entre 220 metros a 2033 metros, sendo que Andaraí está a 440 metros acima do nível do mar. Com uma área de aproximadamente 1.862 km², as características topográficas do município diferem muito quando comparamos a sede a seus muitos distritos. Um dos principais distritos de Andaraí é Igatu (também conhecido como Xique-Xique) e o único que consta como tal desde a primeira divisão territorial de 1911¹⁹. A sede possui 7.610 habitantes e a zona rural soma 6.418 habitantes. O trabalho de campo que origina esta tese foi conduzido em grande parte na sede de Andaraí e em menor medida, no distrito de Igatu.

A partir do século XVII, o início da exploração aurífera e as missões catequéticas sob o comando da Igreja Católica estimularam a ocupação da região da Chapada Diamantina pelo Rio São Francisco. O declínio da produção aurífera e o esgotamento do ouro de aluvião estimularam o início de um novo ciclo de mineração, a de diamantes, responsável pelo surgimento de novos povoados na região. A partir de Mucugê, município situado ao sul da Chapada, a lavra de diamantes expandiu-se, intensificando a ocupação de vilarejos como Xique-Xique (Igatu), Andaraí e Lençóis. A historiografia oficial sobre a Chapada Diamantina esteve – e ainda está – fortemente vinculada aos ciclos econômicos da exploração de ouro e, principalmente, de diamantes e ao longo de todo o século XIX, essa fatia do sertão baiano foi repetidamente descrita como uma região selvagem e inóspita (Pina 2000:20). De início a meados do século XX, a história das chamadas Lavras Diamantinas, formadas pelas cidades de Andaraí, Lençóis e Mucugê, foi explicada por meio das sucessivas descobertas desse tipo especial de carbono cristalizado. Segundo Ronaldo Salles Senna (Senna 1998:21), de fato, foram as descobertas de diamante as responsáveis por um vultoso êxodo para a Chapada Diamantina, região de povoamento escasso onde muitos mineiros e, em alguns casos, suas famílias, fizeram morada (ibid. :38-9).

Ofuscada pelas narrativas acerca da exploração e da comercialização de diamantes, a atividade agrária teve menos impacto no conteúdo historiográfico. Na região de ocupação das Lavras, o cultivo de roças de subsistência datam de início a meados do século XIX

¹⁸ O Alto Sertão da Bahia foi definido por Erivaldo Neves como a região “referenciada na posição relativa ao curso do rio São Francisco na Bahia e ao relevo baiano, que ali projeta as maiores altitudes” (Neves, 2010:157).

¹⁹ Dados colhidos no site do IBGE: www.ibge.gov.br

(Rabelo 1990:80). Teodoro Sampaio (2002 [1906]) relatou ter encontrado pequenas fazendas ao redor do Vale do Paraguaçu, quase todas ligadas à produção de cana de açúcar para consumo local, especialmente com vistas à fabricação de aguardente e rapadura, mas a considerável distância do litoral colocava esses produtores rurais fora do circuito internacional do comércio de açúcar. Com a Lei da Terra de 1850, que substituiu o regime de sesmarias²⁰, extinto em 1822, as terras não-ocupadas do governo central foram transferidas para os Estados locais e depois passadas às oligarquias regionais. Com o processo de abolição da escravatura, o monopólio sobre a terra se tornou o modo básico de assegurar a dominação sobre trabalhadores rurais livres (Rabelo 1990:81). Em um artigo de Colin Henfrey sobre a história agrária do Vale do Paraguaçu, encontramos o seguinte esclarecimento:

The centre and the head of the valley, from the modern municipalities of Ruy Barbosa to Andaraí, were a world away from Gilberto Freyre's symbiotic colonial order: until the end of the 18th century they were dominated by retreating Indians, notably the Maracás, and maroon communities of escaped black slaves known by their Bantu name of *quilombos*. (Henfrey 1989:2, grifo do autor).

Ronaldo de Salles Senna (Senna 1998:66), assim como Seu Vitalino, afirma que Andaraí foi, em sua origem, um quilombo. Para o autor, os negros que o habitavam foram absorvidos pela nova ordem garimpeira a partir surgimento da vila naquele espaço, remodelando-o como um novo povoado. Contudo, não há referência capaz de esclarecer se o chamado Quilombo de Andaraí, destruído em 1707, coincide com aquele da afirmação de Senna²¹. O aspecto importante nesse ponto é que, ao longo do século XIX e início do século XX, negros e indígenas habitantes da região não foram apenas “absorvidos pela ordem garimpeira”, mas também participaram do mundo da roça como trabalhadores-cativos. Junto aos migrantes camponeses, lavraram a terra, trabalhando arduamente nas fazendas e, em alguns casos, mantendo pequenas produções de subsistência. Em meados do século XX, o cenário econômico na região pouco havia se alterado em relação ao mundo agrário. A terra continuava concentrada nas mãos de alguns proprietários e os

²⁰ Sesmarias foram doações de terras concedidos a indivíduos da Coroa Português durante o período colonial (Rabelo 1990:392).

²¹ O Quilombo de Orobó, destruído na mesma época, pertencia a Vila de Cachoeira, mas seu antigo território hoje é considerado parte da cidade de Itaberaba, distante cerca de 90 km de Andaraí. Sabemos apenas que no Dicionário da Escravidão negra no Brasil consta o seguinte verbete: “ANDARAÍ, Quilombo de. Pequeno quilombo baiano existente no século XVIII, de cuja organização interna se têm poucas informações. Sabe-se somente que foi destruído, juntamente com o Quilombo de Orobó, pelo capitão-mor Severino da Silva Pereira, em 1797, o qual demonstrou ‘atividade e zelo’ nessa diligência.” (Moura 2004:39).

trabalhadores rurais viviam em condições de pobreza extrema. Até o meados da década de 1990, a região viveu sob as reminiscências da política econômica do regime militar que catapultou privilégios aos latifúndios em detrimento das pequenas propriedades.

O universo camponês possui o mesmo peso da atividade garimpeira na história de Andaraí. E isso é verdade não apenas para a zona rural. Nas áreas marginais ao centro da cidade, que outrora foram fazendas e pequenas propriedades, grande parte da população possui uma ligação muito estreita com o campo. Na definição de Carmoza, a cidade é “metade de pedra e metade de areia”. O centro histórico está à beira da encosta da Serra do Sincorá²² e abriga o casario tradicional, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e a antiga prefeitura. Essa é a parte de pedra, a que conta em suas ruas a saga da exploração do diamante e reserva, na praça principal, um monumento em homenagem aos garimpeiros. A porção de areia, a nova e imensa periferia da cidade, corresponde a antigas propriedades rurais e a extensas faixas de terras cedidas pela Igreja há cerca de cinquenta anos. Nessa região, poucas ruas são pavimentadas. Além de todo tipo de construção – casas de adobe, tijolos ou tábuas – existem ali algumas plantações e criação de galinhas ou bode em terrenos residenciais mais amplos. É o caso, por exemplo, da casa de Carmoza, situada no bairro do Alto do Ibirapitanga, o qual, conjugado ao bairro Santa Bárbara, formam a metade de areia de Andaraí.

O garimpo foi e ainda é muito presente na vida dos moradores. O trabalho no garimpo envolve um esforço coletivo, quase sempre familiar. Pai, mãe e filhos saem de madrugada nas rotas de busca dos diamantes. Eles se intercalam na apuração e, se vão passar mais de um dia garimpando, na feitura do feijão que irá alimentá-los. Apurações malogradas são o mais comum. A garimpagem depende do olhar para o cascalho e para a serra, da época do ano e principalmente, da sorte. Aguinaldo Leite dos Santos, seu Guina, dono do Bar Igatu, uma das duas vendas do povoado homônimo, gosta de contar sobre quando, há alguns anos atrás, pegou cento e quarenta diamantes em apenas uma semana. A maior parte do valor da venda das pedras foi para seu patrão, mas ele afirma que é ainda possível viver de garimpo na região. Contudo, não se vive de garimpo na Chapada – ou melhor, quem vive são os donos de dragas, máquinas que exploram ilegalmente o diamante nas serras e rios.

Mas a atividade garimpeira nunca foi exclusiva naquela região. Assim, existem tantos garimpeiros e garimpeiras quanto pescadores, lavadeiras, costureiras, pedreiros,

²² Ver Mapa 2 do Anexo 1.

agricultores, curadeiras e vaqueiros em Andaraí. E com estas pessoas, com almas, com espíritos e com caboclos que a pesquisa que originou esta tese foi realizada.

iii. Organização da tese

O principal objetivo da tese é oferecer uma costura do mundo da vida a partir das costuras feitas pelas moradoras de Andaraí entre o mundo terreno e o mundo das almas, dos espíritos e dos caboclos, entidades que serão apresentadas gradualmente ao longo do texto.

No capítulo um, intento apresentar o cotidiano da cidade pelas atividades e temas que perpassam a vida de algumas mulheres, sendo Didé a principal delas. Pela lente do terno, descrevo tanto a devoção as Almas Santas Benditas e mundo das almas, o Purgatório, pontuando sua relação com os universo pós-morte e com os espíritos. Neste capítulo, busco dar os primeiros passos no entendimento do mote da tese, a saber, a montagem da noção de pessoa feita pelas mulheres com as quais convivi.

O capítulo dois apresenta uma releitura da análise do ritual que empreendi na dissertação (Pedreira 2010), recuperando uma descrição mais detalhada dos principais elementos do terno e da ‘ciência’ que orienta a devoção às almas. Ele faz referência, em grande medida, ao período do ano que vai de Finados à Semana Santa, e intenta mostrar como o terno, além de um ritual de lamentação, é uma forma de cuidado do mundo.

O capítulo três recupera as elaborações sobre o pós-morte por intermédio das trajetórias de Carmozina e Marina e se debruça sobre questões que ligam os espíritos dos mortos aos dos caboclos do jarê, partindo das distinções nativas dos caboclos entre ‘guias’ e ‘escravos’.

No capítulo quatro, com a ajuda da descrição de um ritual do jarê, intento mostrar como a ontogênese de uma classe de caboclos, os ‘escravos’, entidades de esquerda consideradas responsáveis pela execução dos feitiços, está vinculada tanto ao pós-morte quanto à noção de pessoa.

Graficamente, benditos e incelências do terno e cantigas de caboclos serão apresentados de forma distinta, os primeiros justificados como o texto corrido, os segundos alinhados à margem direita e em itálico, recurso que alude a uma diferença classificatória: os primeiros são rezas e os segundos, músicas.

Noutro quadrante surgem no Brasil fantasmas que constituem tradições da Europa fidalga, figuras com nobres pergaminhos testificadores da ancianidade crédula. Espectros já velhos quando São Luís, Rei da França, vivia. Viajaram mais nas mentes que nos olhos. Denunciam finalidade benéfica pela ausência de aspectos monstruosos, impressões terríficas, consequências dolorosas. São "almas em pena" há mais de sete séculos, pertencentes às imaginações aristocráticas da Idade Média. Agora participam do humilde patrimônio anônimo do povo brasileiro.
- Luis da Câmara Cascudo em *Coisas que o povo diz*

Em Andaraí, segunda é dia de feira. Já na madrugada, a cidade se adensa com a chegada dos barraqueiros. Moradores dos distritos e das roças, turistas e andaraienses passeiam pela Praça do Garimpeiro em busca de toda sorte de gêneros alimentícios, de vestimentas, de panelas e artigos em couro, de eletrônicos, de peixes e de frangos. Alguns itens só podem ser comprados nesse dia, como o legítimo requeijão caipira, o que não tem adição de batata, e que é consumido com café no quebra-jejum. Carros de outras cidades baianas chegam com suas bancas jorrando peças de roupas a cinco reais. Bancas de música tocam os últimos sucessos de Pablo do Arrocha e Silvano Salles. Os mercados da praça e da Rua da Glória ficam saturados de gente e sacolas. As compras de um mês são anotadas nas cadernetas para serem pagas no mês vindouro. A prefeitura, o fórum, a delegacia e o hospital exibem extensas filas. Segunda é dia de tirar cópia de documentos, jogar na loteria, pegar um exame feito semanas antes e marcar uma consulta no dentista. O burburinho costuma durar até às quatro horas da tarde.

É o dia em que viajantes aparecem vendendo peças de pano, roupas de cama, mosquiteiros e cobertores. A corrida pelas peças de pano começa cedo. Ainda que nem sempre a estampa ou a qualidade do tecido agradem as compradoras, os baixos valores compensam. Às nove da manhã, já não é possível encontrar boas peças disponíveis, exceto na última segunda-feira do mês, período em que todos estão mais parcimoniosos com os gastos. Passando uma manhã de segunda-feira na casa de Hildete, é possível ouvir três ou quatro histórias sobre um pano que fulana queria comprar, mas que foi arrematado por outra enquanto fulana conversava com sua comadre que passava pela rua naquele momento. Ao menos duas pessoas irão aparecer com encomendas para suas peças novas nessa mesma manhã e Didé, não tendo conseguido sair para analisar o tecido que queria para si, irá pedir para que eu vá até a banca garimpar algo entre o que restou e, para

aproveitar a viagem, traga um maço de coentro para o peixe cozido que irá fazer no almoço. Volto com um pano do qual ela gosta um pouco, mas que, aprendo depois, só serve para fazer bolsa ou capa para almofadas. Eu – neta de duas costureiras, uma delas, há algumas décadas atrás considerada pelas freiras dominicanas de uma cidade do antigo Goiás a melhor fazedora de hábitos da região – acho difícil distinguir as tramas.

As manhãs são quase sempre atribuladas na casa de Didé. Em época de festas na cidade, ela mal sai do quarto de costura. Na virada do ano, costura as roupas brancas de baiana para quem vai sambar para caboclo na beira do rio e entregar o ano para Iemanjá e roupas de festa para quem vai passar o *réveillon* na seresta, na noite em que um sem fim de pessoas se reúne às margens do Rio Paraguaçu ao som de um cantor e seus teclados. Em abril, começam os preparativos para a tradicional celebração da cidade que acontecerá em maio ou junho, a Festa do Divino, tempo em que Didé costura as roupas das meninas e dos meninos que acompanham, de um lado, a imperatriz e, de outro, o imperador, pelas ruas do casario da cidade. As vestes do cortejo imperial são altamente complexas e tanto as ceroulas quanto os casacos de manga bufante e os vestidos de camadas possuem ricos detalhes em lantejoulas douradas. Além desse tipo de vestimentas, Didé faz uniformes e reforma todo tipo de roupas, costura colchas de retalho, cortinas e até capas para sofá.

Quando nos conhecemos, em 2009, Didé costurava em um ponto comercial que funcionava como seu ateliê e onde vendia, além das roupas e bolsas feitas por ela, calçados, perfumes, bijuterias, brinquedos e gelo. Em 2011, ao se separar do marido, teve de trazer para dentro de casa o material de trabalho, pois o ponto deveria ficar com o antigo parceiro. No início, ela adaptou seu quarto de dormir, que ficou reduzido a uma pequena cama de solteiro no canto, às duas máquinas de costura, à mesa de corte, às caixas de retalhos e à *overlock*. O lugar ficou muito pequeno e ela teve de se desfazer de sua primeira máquina, uma *Elgin* branca e azul que a acompanhara por mais de vinte anos. Didé está agora com cinquenta e oito anos, mas o corpo esguio, a pele negra e os cabelos que, sem tintura, são desprovidos de um fio branco sequer e conservam nela uma jovialidade invejada pelas vizinhas. Moram na casa de três quartos sua filha do meio com o namorado e o filho recém-nascido e a esposa de seu filho mais velho com seus quatro filhos: uma menina de catorze anos, um menino de doze, uma menina de oito anos e a caçula de quatro anos. Em 2012, Didé construiu no espaço restante do terreno uma casa para a nora e seus netos. Em seguida, fez uma pequena reforma em sua casa, o que a permitiu organizar o quarto de costura em uma saleta anexa à cozinha. Em Andaraí, as

casas da ‘parte de pedra’ são construídas nas encostas dos lajedos e os cômodos se dispõem um após o outro em uma orientação vertical, muitas vezes com um ou dois degraus entre um cômodo e outro. As residências possuem fachadas curtas e se alongam pelo terreno. Hoje, o penúltimo cômodo da casa de Didé é o quarto de costura. Ele se comunica com a cozinha e com a área de serviço que dá para o diminuto quintal.

Entre os cortes no pano e os pontos mecânicos estão as refeições e as visitas de amigos, clientes ou parentes. Junto com o gole de café forte e doce que inaugura o dia, Didé recebe a primeira visita mais ou menos esperada, a depender do mês do ano e dos últimos acontecimentos. Na Quaresma, ocasião em que Didé está à frente da reza das almas, é certo que será Maura, a segunda na liderança do ritual, aquela que convenceu Didé a receber a matraca das mãos da enferma Dona Bete. A casa de Didé fica no caminho para o hospital onde Maura trabalha como técnica de enfermagem. Ela virá comentar sobre a saída da noite anterior, sobre o bendito tirado errado por alguma de suas companheiras e para perguntar qual será o itinerário da próxima saída. Se estamos em setembro ou outubro, é provável que seja Marina a entrar na casa por volta de sete da manhã indagando em que loja o metro de cetim está mais barato. Didé vai costurar para ela, como faz todos os anos, uma nova bata de cetim azul para a festa de Cosme e Damião no Terreiro de São Jorge, o jarê de Carmozina, de quem Marina é ogã. Faltam cinco dias para a festa, mas Didé está com muita costura acumulada e pretende coser a bata antes das outras encomendas. As duas conversam rapidamente sobre a dívida que Marina precisa cobrar *na rua*²³ de um conhecido de ambas. Ela revende peças de roupa e aparatos domésticos que compra de caixeiros viajantes e possui uma clientela antiga e fiel. Até pouco tempo atrás, as duas costumavam ir anualmente a São Paulo comprar mercadorias para revender na cidade. Marina é a melhor amiga de Didé. São comadres uma do filho da outra. Os laços entre as duas, porém, estão mais fortemente atados por outro tipo batismo: Didé é madrinha de todos os caboclos de Marina.

É na casa de Marina, que fica cerca de trezentos metros da sua, que Didé almoça algumas vezes por semana. No cotidiano urbano, o almoço ao meio-dia é a refeição mais

²³Textualizar saberes e experiências é tarefa da etnografia. A linguagem sígnica da escrita é uma parte dessa tarefa. Por isso, uma atenção especial deve ser dada às marcações convencionadas para o presente texto, lembrando que a escolha de aspas ou itálico para marcar o discurso nativo obedece à necessidade de codificar a força de palavras e expressões em um contexto de oralidade. Assim, foram utilizadas aspas duplas para indicar discurso direto, assim como trechos de livros e artigos e aspas simples para termos nativos, como os que se referem às almas e ao jarê, regionalismos e conceitos de outros autores. O itálico fica reservado para termos estrangeiros e ênfase.

importante. Na roça e no garimpo, ou se come antes da lida ou depois dela, pois uma refeição deve sustentar todo o dia de trabalho. Em todas essas variantes, apenas duas coisas não podem faltar: farinha e feijão. As duas quase sempre relembram a comida de outrora se estão juntas no almoço, especialmente quando Didé reclama do arroz escorrido e da falta de tempero na comida da comadre. Nessa hora, Marina retruca “Até esses dias você estava comendo rapadura com farinha e achando bom.”. É a deixa para as histórias do passado na roça, histórias sobre suas infâncias, época em que a única refeição do dia se resumia a rapadura com farinha e, com sorte, algum feijão. Didé nasceu no povoado das Piranhas, distante cerca de trinta quilômetros de Andaraí e que hoje compõe a zona rural de Nova Redenção²⁴. Marina nasceu e foi criada em Nova Vista, um dos distritos rurais de Andaraí. Elas se conheceram em 1979, seis anos depois que Didé, então com dezesseis anos, mudou-se para Andaraí.

Nessa época, além fazer farinha, apanhar lenha e vender coisas, Didé era lavadeira. Lavava mudas de roupa de senhoras abastadas e do hospital municipal no Rio Baiano, afluente do Rio Paraguassu, como ainda é comum que se faça na cidade, exceto na estiagem, período em que o rio fica seco e sujo. Foi principalmente ‘lavando para fora’ que, cerca dez anos depois, comprou sua primeira máquina de costura, a *Elgin*. Antes disso, costurava esporadicamente em máquinas nas casas de conhecidos, como na de Marina, por exemplo, que sempre tivera uma antiga *Singer*. Em 1992, conheceu Carmozina e passou a costurar roupas para o terreiro logo nos primeiros anos de sua existência. Tornar-se costureira em tempo integral garantiu-lhe uma relativa independência financeira. O ex-marido trabalhava ora como garimpeiro, ora na roça, e oscilava nas contribuições familiares. O sustento e a família se consolidaram ao redor dos panos e pontos de Didé.

Didé é a personagem central do terno das almas em Andaraí. Recebeu a matraca de Dona Bete em 2004 e, desde então, vem comandando a reza na cidade. Ainda menina, sua mãe, Amélia, havia sido dona de terno de almas e de reis e sempre se envolvia com toda sorte de festas religiosas, samba de roda e o que mais aparecesse pelos arredores. Depois da morte da mãe, em 1975, jurou nunca mais se envolver com reza nenhuma. Jogou fora as

²⁴ Ver Mapa 3 do Anexo 1. O povoado das Piranhas é conhecido pelas terras férteis para cultivo e pelo garimpo de mergulho, menos popular nos dias atuais, mas em voga no auge da exploração diamantífera das Lavras. Foi ali que entre o final de 1950 e a década de 1960, o mais famoso curador de Andaraí, Zé da Bastiana, construiu seu primeiro terreiro, o Olho d’Água, frequentado por Didé ainda criança, por sua mãe, por sua vó e por sua madrinha.

imagens dos santos que tinha em casa e os que sua mãe deixara.

Quando minha mãe morreu, eu falei – Eu não quero santo. Morreu lá na rua do Bugalhou. Peguei e larguei, que a casa era de aluguel, saí e larguei os santos lá na casa. Larguei de mão. Depois apareceu um Santo Reis no balde de lixo, acho que algum crente jogou fora. Minha menina caçula foi lá e achou esse santo. Ela trocou o santo por umas bananas.

A mulher com a qual sua filha havia trocado o santo pelas bananas apareceu no outro dia em sua porta, dizendo que havia se confundido e que aquele santo não era o dela:

Eu olhei pra esse santo e falei – Agora você fica aí. Botei ele lá, está lá em casa. Voltou assim. Nisso lá já tem um monte de santo, dessa maneira. Mas não que eu fosse atrás de nenhum. Então, às vezes eu penso assim com esse negócio de terno das almas. Eu não morava aqui e quando eu fui acompanhar era em 1979. Aí por ironia do destino que eu acompanhava esse e a dona adoeceu e me entregou a matraca. Acho que ela achava que eu sabia assim, como ela, né?

Didé era uma das rezadeiras do terno de Bete que a substituína na Quinta-Feira Santa, noite em que Dona Bete participava da lavagem dos pés na Igreja, ritual católico que simula o momento em que Jesus lavou os pés dos apóstolos um dia antes de ser crucificado. Em geral, a matraca passa definitivamente de uma pessoa para outra por motivo de falecimento. Mas Dona Bete estava muito doente e teve de ir para Salvador tratar-se. Foi Maura quem convenceu Didé a pegar a matraca, que ela inicialmente havia rejeitado pelo grau de compromisso envolvido na reza. Didé não é afeita a compromissos dessa natureza. “Mas em se tratando das almas”, ela completa, “fui obrigada a aceitar”.

Desde antes de sua chegada a Andaraí, no período de alguns meses em que morou em São Paulo, Didé não rezou para as almas. Em uma tarde abafada de março de 2009, ela decidiu me contar qual fora a ‘ironia do destino’ que a fez voltar para a reza. A história não era segredo e ela esperava que eu já tivesse ouvido pela boca de outrem. Didé foi morar com seu ex-marido em 1975, dois anos após a ida para Andaraí. Não chegaram a oficializar a união. Nessa época, ela ainda estava aprendendo o ofício de costureira e seu ganho vinha quase que exclusivamente das roupas que lavava para fora. Tinha poucos amigos e quase ninguém de sua família morava na cidade.

Em 1979, o ex-marido se envolveu com outra mulher que teria, inclusive, tentado casar-se com ele, sendo impedida no cartório sob a alegação de que, sendo ela mais velha que o homem, não poderiam se casar ali. A amante foi seguidas vezes até à casa de Didé

para dizer que o homem ficaria com ela a qualquer custo. Didé, raivosa e farta da situação, disse para uma conhecida de ambas que iria ‘pegar’ a amante do marido.

Quando foi nessa época, eu estava assim, meio desorientada e falei – “Hoje eu vou acompanhar as almas”. Mas sem pensar nada, só falei. Aí quando ela chegou lá em casa [a conhecida] que viu que eu tinha tomado banho, estava toda arrumada para ir, ela falou:

– Você vai sair?

Eu falei:

– Vou.

Aí ela deu assim uma pressa de ir embora. Eu pensei – “Ela vai é avisar a outra”. Aí eu fui lá e peguei uma faca desse tamanho, peguei a faca, me aprontei e fui. Quando eu cheguei na porta da igreja, elas estavam ali rezando. Aí elas estavam lá, justamente as duas ditas que eu pensei que iam. Aí eu fiquei de junto da igreja e aí chegando em cima da ponte, elas desceram lá para baixo. Aí alguma coisa me disse – “Volta”. Eu ainda dei uns dois passos para vim para casa. Mas aí elas desceram também, como se não fossem mais. Aí eu falei – “Ah, não, eu vou”. Aí segui. Desceram ali a beira do rio e eu segui. Aí quando chegou, que fez uma estação, na outra estação, que eu olho, elas em pé junto de mim. Aí pronto. Aí não tive mais controle. Agora eu não sei de quem era esse terno. Até hoje eu não sei quem era que tomava conta desse terno. Eu só sei que também para mim foi o fim essa pessoa, mais nunca eu vi daí para cá, ela foi embora. Aí daí em diante eu comecei. Isso aconteceu dia nove de abril de 1979. Eu estava com sete meses de grávida. Isso aconteceu dia nove de abril e aí no dia vinte e nove de junho eu tive ela. Era o terceiro menino. [...] Dizem que foram três facadas. É que eu já tinha brigado com ela no dia que ela foi lá em casa. Aí eu comprei a faca. Então por isso é que eu digo, foi nas almas que eu me libertei. Dessa vez para cá acabou, acabou. Ela foi embora. [...] Aí a partir daí eu comecei a acompanhar mesmo. Que isso era uma coisa que eu já sabia, só que eu tinha deixado. E nesse dia eu não fui por isso. Só que na hora que ela é ia, eu já vi as amiga dela, pelo jeito que ela chegou, me procuraram e tal e tal. Porque era assim, se eu fosse em algum canto e elas estivessem, elas iam e contavam. Na hora que eu vi eu falei – “Ah, elas vão chamar [a mulher] porque eu vou”. Aí eu me defendi. E aí quando eu cheguei lá foi dito e feito. E aí até hoje eu digo, eu não sei quem era a chefe do terno na época. Porque eu não acompanhava não. Foi a primeira vez que eu fui. Eu dei na cabeça de ir para acompanhar. Para para pensar, tem hora que eu fico pensando. Eu fui lá na loja, comprei três metros de pano na época, um pano vermelho. Aí fiz um vestido assim, comprido, assim, todo enfeitado de branco, sabe, um babado aqui e aqui ficava puxando a manga. E nesse dia eu fui vestir esse vestido. Peguei a faca e botei aqui, a calcinha era bem apertada e o vestido era todo solto. Aí na hora só foi arribar aqui. Também só quis esse vestido esse dia. Nunca mais. Desmanchei, dei para uma prima. Eu me lembro, era trinta e cinco não sei o quê, não era reais não. Eu não sei mais se era réis ou o que era. E na época, essa pessoa que me tomou a faca... Eu fiquei doidinha, doida, doida. Eu queria. Mas depois eu até agradei essa pessoa, que até já morreu. Depois vieram me entregar, eu falei:

– Quero mais não, pode jogar fora, fazer qualquer coisa. Se você ficar, você fica. Se você quiser, você joga no mato. Mas eu não quero.

Não quis nada, nem faca, nem vestido, nada mais daquele dia do que aconteceu, eu

não quis. Também fiquei libertada. E isso deu um rebuliço. Assim, falatório, porque foi lá nas almas. Que eu lembro que quando terminou elas chegaram de junto de mim e falaram:

– Corre que você furou a mulher.

E eu falei:

– Eu não vou correr.

E não corri não. E eu terminei. Porque foi na segunda estação. Eu só vim quando acabou tudo. Aí quando eu cheguei em casa a polícia já tinha ido lá atrás. No outro dia eu levantei, arrumei os meninos. Eram dois nesse tempo, estava grávida da menina. Aí eu fui. Eles me chamaram de desaforada. Mas eu sou assim mesmo. Eu vou esperar que a polícia venha me buscar? Eu vou, eu sou assim. Eu lavava roupa, levantei, fui na casa de todo mundo que eu trabalhava despachar que eu não ia poder fazer aquele serviço e aí fui para lá. Aí procuraram a faca e tal, se eu comprei:

– Comprei.

Se era grande:

– Era grande.

Aí agora eu já fiquei com uma obrigação com elas [as almas]. Porque se eu me libertei disso aí. Porque tinha uns que disseram que tinham pessoas dela procurando testemunha, que iam me processar. E ninguém conseguiu nada. Então por isso eu continuei, tinha que continuar, porque eu fui libertada de tudo lá no terno. Só não foi minha intenção chegar em tal ponto como foi agora [ser dona do terno]. Mas agora eu não posso fazer mais nada.

Assim como na história das imagens dos santos que apareceram em sua casa, Didé conta que “acabou ficando com tudo que não queria”. Em muitas situações, ela me relatou que não gosta de ter responsabilidade com nada que se relacione com reza e espírito. Participa apenas quando tem vontade. Já com o terno, ela não pode manter o distanciamento almejado. É uma liderança penosa.

1.1. De estação em estação

Em noite de reza, entre oito e meia e nove horas, algumas mulheres se encontram em um ponto próximo ao trajeto combinado para aquela saída. Conforme se deslocam pela cidade em direção ao lugar onde darão início ao ritual, sempre com a dona do terno liderando a cabeceira, outras rezadeiras vão se agregando ao grupo. Elas caminham juntas até chegar ao local onde será realizada a primeira estação. As rezadeiras cobrem o corpo com um lençol alvo e a reza começa com o toque seco da matraca. É a matraca a responsável por acordar as almas, chamar os mortos. Guardar e transportar a matraca é uma incumbência da dona do terno, mas outras pessoas podem tocá-la durante a reza, no momento em que tiram o pai-nosso, como veremos a seguir. Caso uma das rezadeiras chegue atrasada, depois de começada a reza na estação, deve-se, outra vez, tocar a matraca, conforme

ensinava Dona Vêa, considerada a anciã mais devota das Almas em Andaraí:²⁵

São três padre-nossos e são três benditos que se reza. E as velas ficam aí assistindo até acabar. Quando acabar, que sair, as velas ficam aí queimando e a gente vai embora. Aí a gente reza o que sabe, o que a gente souber, a gente reza. [...] É o que vier. Ali quando tira a incelência, o bendito, a matraca trabalha, avisa. Quando vem uma das que ficaram atrás, que não deu certo de ir junto com a gente, évem embrulhada no lençol, a gente bate a matraca até a hora que ela chegar junto da gente.

Em cada estação, depois que se sentam no chão ou na escadaria de uma igreja e acendem as velas, a matraca, nas mãos da dona do terno, lança seu primeiro estalo. Toca-se, geralmente, três conjuntos de três ‘matracadas’ cada. Em seguida, a dona do terno tira o primeiro bendito rezado na estação. As rezas do terno das almas seguem o estilo responsorial, no qual a dona do terno profere parte da reza (cantada) individualmente, algumas vezes amparada por uma ou duas rezadeiras, e é seguida pela o coro repetindo a última frase da estrofe ou o refrão.

São vários os tipos de benditos sobre os quais iremos falar e por isso chamo o primeiro bendito entoado de “bendito-louvado-seja” (II) para evitar confundi-lo com os seguintes. O “bendito de entrada” (I), por sua vez, precede o bendito-louvado-seja e é rezado de joelhos nas circunstâncias em que a estação começa na frente de igreja, capela ou cemitério.

I. Deus vós salve casa santa
Onde Deus fez a morada
Aonde mora o cálix bento
E a hóstia consagrada [repete]
Senhor eu não digno
Nem também merecedor
De Vós entrar na minh’alma (tão) pecadora [repete]

II. Bendito-louvado-seja
A paixão do Renditor
Que desceu dos céus a terra
Padeceu por nosso amor [repete]
Padeceu grandes tormentos
Trabalhou penas e dores
Derramou seu bento sangue
Pra remir aos pecadores [repete]
Irmão meus que está acordado
Acordai quem está dormindo

²⁵ Carmelina Nogueira, conhecida como Dona Vêa de Cabuquina, faleceu dia 31 de maio de 2012.

Pra rezar um pai-nosso
Com a sua ave-maria [repete]
Para toda aquelas almas
As Almas Santas Benditas
Reza, reza irmãos meus
Peço pelo amor de Deus, ô irmão das almas
Pra todos que já morreu, ô irmão das almas

Os benditos supracitados possuem um texto fixo, sendo que em II o coro pode variar de acordo com a melodia. Depois de rezado o primeiro bendito (II), seguem-se as duas preces faladas em voz baixa: um pai-nosso e uma ave-maria. Aos sussurros, as rezadeiras recitam as rezas oferecidas nos benditos: estão alimentando as almas. Cada grupo de preces é oferecido a um conjunto de almas específico, “Para todas aquelas almas, as almas dos penitentes” ou “as almas do Purgatório” ou “das nossas obrigação”, por exemplo. Algumas rezadeiras possuem preferências quanto aos pedidos-oferecimentos. Idene, por exemplo, sempre oferece as preces às almas do garimpeiros e pescadores; Didé tem compromisso com as almas que em vida foram vaqueiros; Lôra é conhecida por pedir “para as almas daqueles que em vida sambaram jarê” e por alguns pedidos em forma de enigma “para as almas de quem viajam de noite e de dia” (os caminhoneiros) ou mesmo em tom de escárnio, “pelas almas dos conversadores”, pedido feito nas noites em que as rezadeiras estão muito dispersas.

Ao final do primeiro conjunto de preces, reza-se a segunda parte do bendito-louvado-seja (II.2), seguidos das preces. Ao final, reza-se mais uma vez a segunda parte (II.2), dessa vez oferecendo as preces para outro coletivo de almas. Em cada estação, portanto, são rezados três conjuntos de duas preces (pai-nosso e ave-maria) e uma salve-rainha (II.3) em honra a uma das denominações de Nossa Senhora, as mais comuns sendo Nossa Senhora das Candeias e Nossa Senhora da Guia.

II.2. Reze outro pai-nosso
Com a sua ave-maria, ô irmão das almas
Para toda aquelas almas
Das nossas obrigação, ô irmão das almas
Reza, reza irmãos meus
Peço pelo amor de Deus, ô irmão das almas
Pra todos que já morreu, ô irmão das almas

II.3. Reze uma salve-rainha
Para Nossa Senhora das Candeias, ô irmão das almas
Pois na vida e na morte
Ela é quem nos alumeia, ô irmão das almas

Na estação que inicia a saída, Didé costuma oferecer o primeiro pai-nosso, seguido da ave-maria para as Almas Santas Benditas e, em seguida, para ‘as almas das nossas obrigação’: “Às vezes cada um tem um jeito, mas eu já peço assim, primeiro para as Almas Santas Benditas, depois para as almas das nossas obrigação e depois para as que era sepultada ali.”, esse último pedido feito quando a estação se realiza em frente a um cemitério. Em geral, Didé oferece a salve-rainha para Nossa Senhora das Candeias em homenagem a sua mãe, pois era sua santa de devoção. Um pedido obrigatório em qualquer uma das estações é pelos que em vida foram devotos das almas, feito especialmente para os donos de terno que já morreram. Mais uma vez, Didé se inspira em sua mãe para fazer esse pedido.

Na primeira e na última estações, tirar os benditos (I, II, II.2 e II.3) é tarefa exclusiva da dona do terno. Nas outras cinco das sete estações, uma das rezadeiras pega a matraca das mãos da dona e entoia os pedidos em pé a alguns passos do grupo. Esses benditos, II.2 e II.3, devem ser tirados por uma das mulheres na mesma ‘toada’ em que foi entoado o primeiro pedido, isto é, deve acompanhar a melodia do bendito-louvado-seja. Tais variações melódicas do bendito-louvado-seja, as toadas, representam o componente musical mais marcante do terno de Andaraí. É tarefa da dona do terno estabelecer em que toada será tirado o bendito-louvado-seja (II).

A categoria bendito abarca, na classificação nativa, todas as rezas do terno. Como benditos estão incluídos o bendito de entrada, o bendito-louvado-seja e os que classificaremos como “benditos de alimentação”. Ao final dos três conjuntos de preces (pai-nosso e ave-maria) e da salve-rainha, reza-se primeira tríade desses benditos²⁶. Os benditos de alimentação, chamados de benditos (III) ou incelências (IV), são rezas cantadas ou cantos rezados que versam sobre o destino das almas, sobre histórias de santos e santas, sobre a vida de Jesus, seu sofrimento na cruz, o padecimento e força de Nossa Senhora outra vez nas muitas de suas denominações, em especial Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora das Candeias e Nossa Senhora do Rosário, ressaltando agruras ou feitos heroicos dessas entidades e clamando por sua ajuda e misericórdia. Recebem o nome de incelências as rezas contadas que vão, por exemplo, de um a sete e finalizam em *tantas* no sentido de *infinitas*. Ainda que se estabeleçam grupos

²⁶ Em noites em que a reza começa tarde, depois das nove horas da noite, reza-se apenas um bendito de alimentação em cada estação.

de rezas que se definem como benditos e outra como incelências, no cotidiano da reza as duas palavras são por vezes usadas com o mesmo sentido.

III. *Bendito de Santa Teresa*

Ô Teresa, ô Teresa, menina de doze anos
Ela escreveu pra Santo Inácio que esse mundo era um engano
Ela escreveu pra Santo Inácio que esse mundo era um engano
O pai de Santa Teresa, fé em Deus ele não tinha
Ele mandou buscar Teresa e prendeu ela na cozinha
Ele mandou buscar Teresa e prendeu ela na cozinha
Por causa dos seus pecados sua mãe te abandonou
Ela cortou os seus cabelos, fio por fio ela emendou
Ela cortou os seus cabelos, fio por fio ela emendou
O pai disse – ô Teresa, quero essa casa arrumada
Ela ficou de canto em canto, pelos padres confessar
Ela ficou de canto em canto, pelos padres confessar
No caminho da penitência, Teresa encontrou um homem
– Ô dona, por caridade, me diga qual é seu nome
Ô dona, por caridade, me diga qual é seu nome
– O meu nome é Teresa, sou da alegria, sou da tristeza
Eu sou Teresa de Jesus, de Jesus eu sou Teresa
Eu sou Teresa de Jesus, de Jesus eu sou Teresa
Ofereço esse bendito ao Senhor que está na cruz
Em intenção de todas almas, para sempre amém, Jesus
Em intenção de todas almas, para sempre amém, Jesus

IV. *Anjinho da glória*

Ô meu Pai, eu quero ir pra o céu, tenho medo de lá
Tenho medo do demônio, no caminho ele atentar
Tenho medo do demônio, no caminho ele atentar
Ô meu filho, pode ir pra o céu sem pensar, sem imaginar
Tenho *um* anjinho da glória para te acompanhar
Tenho *um* anjinho da glória para te acompanhar
Ô meu Pai, eu quero ir pra o céu, tenho medo de lá
Tenho medo do demônio, no caminho ele atentar
Tenho medo do demônio, no caminho ele atentar
Ô meu filho, pode ir pra o céu sem pensar, sem imaginar
Tenho *dois* anjinho da glória para te acompanhar
Tenho *dois* anjinho da glória para te acompanhar
Ô meu Pai, eu quero ir pra o céu, tenho medo de lá
Tenho medo do demônio, no caminho ele atentar
Tenho medo do demônio, no caminho ele atentar
Ô meu filho, pode ir pra o céu sem pensar, sem imaginar
Tenho *três* anjinho da glória para te acompanhar
Tenho *três* anjinho da glória para te acompanhar
[até *sete*, finalizando com *tantos*]²⁷

Em cada estação são rezados três benditos de alimentação. Mais uma vez, na primeira e na última estações, cabe à dona escolher, com base em um vasto repertório, qual

²⁷ As incelências contadas vão de um até sete. A última repetição é feita com ‘tantos’.

deles irá entoar. Nas demais estações, os três benditos são escolhidos e rezados pelas outras mulheres do terno. Ao final da primeira e última estações, deve-se entoar de joelhos outra reza, o Senhor Deus, sobre a qual falaremos adiante. Ao final de cada estação, enquanto se levantam, dirigindo-se à próxima parada, há um pequeno cântico, a despedida (V), tirado pela dona, o qual possui singelas variações melódicas também na estação que inicia e na que finaliza a lamentação:

V. Ô irmãos meus, fica com Deus
Que eu já me vou com Jesus Cristo
Eu já me vou com Jesus Cristo [repete]
E o rosário de Maria [repete]
Acompanhado por essa noite
E amanhã por todo dia [repete]

Conheci outra versão da despedida com Dona Vêa, usada na época em que esta rezava no terno de Dona Anália, uma antiga curadeira de Andaraí que fora dona de terno durante muitos anos²⁸. Dona Vêa considerava essa despedida ‘mais forte’²⁹ do que a usada no terno de Didé:

Irmão meus, ficais com Deus
Eu me vou com Jesus Cristo, irmão das almas
Com Jesus Cristo, irmão das almas
Peço a Deus que nos ‘companha
O Filho da Virgem Maria, irmão das almas
Da Virgem Maria, irmão das almas

O luto e o terno acabam na Sexta-Feira da Paixão, noite em que as mulheres saem do principal cemitério da cidade, o da Piedade, em direção a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário, para rezar ao lado do caixão de Senhor Morto, a imagem do Cristo falecido após a crucificação. Nessa saída, há uma alteração no cântico de despedida entoado ao final de cada uma das sete estações. Com essa reza, as mulheres pedem proteção às almas ‘até para o ano que vem’, até o início de um novo ciclo do terno:

VI. Despedida, despedida
Despedida de Belém, irmão das almas
De Belém, irmão das almas
Despedir das almas todas, até para o ano que vem, irmão das almas

²⁸ Para uma lista dos antigos ternos de Andaraí, suas donas e seus donos, ver Pedreira (2010).

²⁹ Por ora, nos limitaremos a indicar quais elementos do ritual são definidos como ‘mais fortes’. Os conceitos de ‘força’ e ‘peso’ associados a rezas e benditos serão retomados no capítulo dois.

O ano que vem, irmão das almas
Se algum de nós morrer, haveremos de encontrar, irmão das almas
De encontrar, irmão das almas
Haveremos de encontrar no reino do paraíso, irmão das almas
Do paraíso, irmão das almas
No reino do paraíso, haveremos de encontrar, irmão das almas
De encontrar, irmão das almas
Irmãos meus ficai com Deus
Que eu me vou com Jesus Cristo, irmão das almas
Com Jesus Cristo, irmão das almas

A despedida da Sexta-feira da Paixão (VI) faz parte da categoria de rezas fortes do terno das almas. Jeci, viúva de Seu Aurélio, antigo rezador das almas que, antes de falecer passou a matraca para Dona Bete – que a passou para Didé –, contou que “A despedida, quem não tem coração não aguenta não. A despedida é muito pesada”. Outra reza que recebe essa qualificação é o já mencionado Senhor Deus (VII) como podemos apreender da explicação dada por Didé acerca do impacto da reza em eventuais transeuntes:

Tem pessoas que entendem o que é o Senhor Deus. Tem gente que se vem de lá e a gente está rezando aqui, ajoelha de lá, quem sabe a importância. Faz igual quando está rezando o hino nacional, que tem aquele direito de ficar assim [com a mão direita sobre o peito esquerdo]. Para quem sabe a importância do Senhor Deus, muita gente aí, a gente cansa de estar rezando e vem alguém de lá que ouve e sabe a importância.

Didé entoa o Senhor Deus com o acréscimo de alguns versos (VII.1) que aprendeu com sua finada mãe, Amélia. Esta ampliação, junto a algumas mudanças nos trajetos da reza, constituem as poucas modificações instituídas por Didé na prática da devoção em comparação às instruções que recebeu de Dona Bete. A relativa permanência, afirma Didé, diminui entre as rezadeiras³⁰ as intrigas que envolvem sua liderança no terno. Todas as mulheres de alguma forma ligadas ao terno afirmam que entoar o Senhor Deus era uma tarefa exclusiva dos homens no passado. Com pesar aos poucos convertido em desdém, elas criticam a ausência de homens no ritual, debochando dos que ainda participam – Messias e Zé –, como se não representassem a força demandada pela reza.

VII.1. Letra, letra pecador

³⁰ O fato de a matraca ter sido passada sem que a dona anterior tenha falecido – desde que Dona Bete adoentou-se, foi morar com as filhas em Salvador – gera desconforto entre algumas rezadeiras, as quais questionam o conhecimento de Didé acerca do ritual. As rezadeiras mais próximas a Didé e mais fiéis à reza são as ‘de frente’.

Hoje é vivo, amanhã morto
Nas escadas da sentença
Purgatório é penitência
Aonde as almas vão penar
Dai-me, Senhor, uma boa morte
Dai-me, Senhor, o perdão
Dai-me, Senhor, uma boa morte
Pela vossa sagrada Paixão

VII. Senhor Deus
Pequei, Senhor
Misericórdia
Senhor Deus
Misericórdia, misericórdia
Misericórdia
Senhor Deus
Pequei, Senhor
Misericórdia
Senhor Deus
Misericórdia, misericórdia
Misericórdia
Senhor Deus
Pequei, Senhor
Mas pela dor de sua mãe Maria Santíssima
Compadeceu, Jesus, das almas
Senhor Deus
Misericórdia, misericórdia
Misericórdia

O Senhor Deus (VII) também é rezado ao lado do caixão em praticamente todos os velórios dos que não são crentes. Em nossa primeira conversa sobre o terno, na tarde em que nos conhecemos em seu extinto ateliê, Didé citou a importância da reza Senhor Deus e logo completou que não era certo sequer falar sobre essa reza fora de uma ocasião devida. Dias depois, completou que o certo seria rezá-la não apenas de joelhos, mas com a testa no chão: diziam os antigos que fazendo isso seria possível ver o Senhor Deus por alguns segundos. O Senhor Deus, como prece, é considerado ‘mais forte’ que o pai-nosso, mas seu uso é restrito a ritos de luto e, em algumas circunstâncias, ao jarê, como veremos adiante.

1.2. A morte de Jesus deu ao mundo as almas

“A Morte não tem hora certa. Quando ela coloca o cavalo na cela, está pronta para agir.”. A Morte parece um vaqueiro errante, solitário e desconfiado. No lugar de conduzir a rês, leva a nós todos, os humanos, para um outro mundo. Mais importante que seu cavalo, a cela revela a hora que não é certa para quem fica. O que vai, a rês da vez, só poderia partir

naquele momento preciso. Com ou sem aviso. A Morte apareceu travestida em boiadeiro na conversa de um senhor com o outro na ocasião do falecimento de um jovem padre da cidade de Andaraí. Ordenado dois anos antes, primeiro clérigo filho-da-terra, orgulho da família e comunidade, vivia no sul do Estado da Bahia. O padre, que também era cantor de serestas, morreu em março de 2012 em um acidente de carro na noite anterior ao show que daria ao lado de uma conhecida banda de festas do eixo Itabuna-Ilhéus. O corpo foi velado na casa de sua mãe durante toda a madrugada e grande parte da população de Andaraí acompanhou a missa e o longo cortejo na manhã seguinte.

O desaparecimento do padre foi, contudo, fora do tempo. Não apenas pela mocidade, mas pela época do ano. Em Andaraí, diz-se que o final de um ano e o início de outro é o tempo da Morte. Ainda que a hora seja incerta, nesse ínterim, perdas são sempre esperadas – vultosas perdas em número ou se tratando de figuras importantes da cidade. O acidente que levou o jovem se deu, por outro lado, dias depois do fim de um dos períodos mais conturbados do ano – a Quaresma. A Quaresma, que começa na Quarta-Feira de Cinzas e termina no Domingo de Páscoa, é, para a tradição cristã, um momento de provação e sacrifícios que envolve proibições como a de consumir carne vermelha às sextas-feiras e a de ter relações sexuais. Para alguns dos habitantes de Andaraí, é quando os espíritos ficam ao léu, pois todos os terreiros de jarê da cidade e arredores fecham. Alguns abrem uma ou outra vez para um samba ou ritual de cura, mas não há atividade sistemática nas casas. Diz-se, assim, que os caboclos não têm o que fazer, já que não precisam trabalhar. É uma época de muita ‘atentação’ e também a de aproximação com as almas³¹.

Na Semana Santa, momento que coagula o caos e interdição, as rezas do terno acontecem da segunda à sexta. É a Santa a semana mais perigosa das três que compõem a segunda metade da Quaresma: sendo a primeira a Semana das Dores, seguida pela das Trevas. O tempo da Quaresma em que tudo de ruim pode acontecer fica, com o terno, sob vigilância das rezadeiras³². Elas não só rezam e velam, mas zelam pelos vivos e falecidos, notadamente por parentes e conhecidos mortos e pelas almas abandonadas. O dia mais importante da reza é a Sexta-Feira da Paixão. Na Sexta-Feira da Paixão, junto ao

³¹ Adiante ficará mais nítida a distinção entre ‘almas’ e ‘espíritos’.

³² A reabertura dos terreiros de jarê, que ficam fechados para festas públicas durante toda a Quaresma, deve acontecer, impreterivelmente, no Sábado de Aleluia. Nesse dia, o mundo ainda está sob risco, mas apenas até às dez horas da manhã, momento em que a Aleluia aparece no céu marcando o fim da ameaça quaresmal. Se a Aleluia não aparecer, porém, contam os antigos, o mundo pode até acabar. A Aleluia é uma espécie de versão solar temporária da imagem de São Jorge na Lua. Somente é possível vê-la colocando-se uma bacia com água na direção do pino do sol: água tremula e surge ali uma aparição multicolorida, uma espécie de halo luminoso e oscilatório. Quando a Aleluia passa, os sinos da cidade dobram e o perigo acaba.

imperativo de não se fazer *nada* – não varrer a casa, não trançar os cabelos, não cortar a unha, não ‘machucar’ fruta ou verdura – está o excesso de comida do almoço à janta. É o dia do ano em que mais se come e ao longo do banquete alguém sempre comenta o quão estranho é que esse seja também o dia reservado ao jejum principal da Quaresma.

Foi a ressurreição de Cristo que “deu para o mundo todo as almas” e os inventores da reza foram os apóstolos, Maria, a mãe de Jesus, e Maria Madalena, conforme me explicou Dona Jeci, viúva do finado penitente das almas, Seu Aurélio:

Quando Jesus morreu na cruz, ele foi crucificado e depois ele foi enterrado. Aí veio Maria Madalena e Nossa Senhora das Dores ao redor do sepulcro dele. Quando passou três dias, chegou o anjo Gabriel e os apóstolos e começaram a ficar olhando e falaram:

– Agora a gente vai usar a matraca para Jesus santificar.

Reuniram-se ali ao redor do sepulcro e deram a primeira pancada da matraca. Aí estremeceu e eles falaram:

– Meu Deus é o que que o sepulcro de Jesus está estremeecendo?

Tornaram a dar outra pancada e ali levantou a laje, porque quando enterraram ele colocaram uma lajota. Aí viram ele levantando e Maria Madalena foi chegando. Quando deu a terceira matracada, eles ficaram todos olhando e quando começaram a bater viram ele saindo. Jesus ressuscitou e foi subindo para o Céu e eles ficaram aqui. Maria, que era a mãe dele e Nossa Senhora das Dores, disse:

– O que é que vamos fazer agora? Nós vamos rezar.

Não acontecia esse negócio das almas, não tinha as almas, não tinha nada e isso aí deu para o mundo todo as almas até chegou ao Brasil. Os portugueses deram para rezar e aqueles povos antigos nos chamaram para rezar para as almas, porque antigamente quando começaram rezar para as almas não era lençol era um cobertor, você já viu uns cobertores fininhos? Era assim, todo mundo ali com o cobertor. Então foi quando chegou aqui para o Brasil, para Andaraí, com o povo antigo - meu marido chegava me contando. Quando chegou para aqui, eles começaram a falar sobre as almas, começou eles rezarem e juntaram eles que eram os antigos e depois dos antigos vieram as pessoas mais novatas e agora nós somos os mais novos.

‘Os mais antigos’ aprenderam a ‘ciência da terno’ diretamente daqueles cujo conhecimento descendia da reza primordial em Jerusalém, os portugueses. Quase toda a informação acerca do ritual colhida com as rezadeiras e outros habitantes da região passa pela consideração de que o saber original ficou no ‘tempo dos antigos’³³. Apenas os mais

³³ Valéria C. de Paula Martins (2013), em sua pesquisa sobre o ‘Nove’, brinquedo popular de música e dança realizado na região nordeste de Minas Gerais, pontua três distinções temporais feitas pelos sujeitos de seu contexto etnográfico, mas que podem ser expandidas para manifestações do catolicismo popular como o terno das almas; são elas ‘o princípio do mundo’, ‘o tempo atual’ e o ‘tempo dos antigos’ e é esta última que nos interessa especialmente, visto que coincide como terno nativo supra citado: “trata-se do tempo em que os ‘antigos’ (antepassados identificados e nomeados das pessoas atualmente vivas), assim como os antigos dos antigos..., viveram. Os protagonistas das histórias relativas a este tempo ainda puderam ver de perto uma

antigos eram capazes de explicar os pormenores da reza das almas: é como, ao ser transmitido de geração a geração, o saber ganhou lacunas que ninguém se candidata a preencher. A matraca é um exemplo da materialização da aura de mistério que envolve a reza³⁴. Instrumento característico dos ritos de penitência e tocado em procissões da Semana Santa por todo o país, é a matraca que acorda as almas para receberem as preces do terno. Vimos que na história da origem do terno são seus estalos que despertam e, por fim, santificam Jesus. Hoje, diz-se que a matraca tem um poder, “mas ninguém sabe qual é, é tudo já antigo, da tradição”, contou-me Dona Lícia, uma das rezadeiras do terno ainda sob a liderança de Dona Bete. A prática *antiga* era de que não se guardasse a matraca em casa, deixando-a na Igreja e indo buscá-la apenas nos dias de reza. Didé mantém a sua no quarto onde costura, escondida entre os panos, dentro de uma bolsa e junto ao lençol branco. Ao manuseá-la, dentro ou fora do terno, o nó deve estar sempre para cima e se a mulher estiver menstruada não pode sequer pegá-la. Se essa a pessoa for a dona do terno, por exemplo, naquele dia deve entregar a matraca para uma das rezadeiras. Caso a noite esteja chuvosa, é preciso levar a matraca dentro de uma sacola, pois no momento em que a madeira fica molhada, não se ouve mais o som do seu estalo. Afora isso, durante o percurso que leva o grupo até a primeira estação, quando ainda não estão vestidas com os lençóis, a dona do terno, por portar o instrumento, deve seguir a muitos passos à frente do pelotão.

Em Andaraí, havia uma velha senhora de nome Pacífica que portava uma matraca muito grande cujo estalo se ouvia a léguas de distância. Didé lembra-se de tê-la visto rezando no terno das almas uma vez, mas de acordo com Dona Teté, uma antiga rezadeira da cidade, nada indica que ela fosse a dona. Durante toda a Semana Santa, Pacífica tocava a matraca dando sucessivas voltas ao redor da Igreja Matriz. Todavia, a matraca de Pacífica não era de um tipo comum. A velha, que morava próximo da igreja onde a matraca ficava guardada, tinha a licença de empunhá-la em casa em situações particulares, como no caso contado por Didé:

Você chegava lá e ela te contava sua vida todinha com uma matraca. Eu mesma fui lá

sorte de fenômenos que vigoravam no princípio do mundo, e contaram aos das gerações seguintes muito do que viram, ou do que lhes tinham contado avós, bisavós, tetravós.” (ibid. :32).

³⁴ Na Idade Média, os indivíduos que sofriam de hanseníase levavam uma pequena matraca pendurada no pescoço, a qual deveria soar no momento em que saíssem dos leprosários. Segundo Jacques Le Goff, o corpo leproso era a manifestação da ‘lepra da alma’ (Le Goff & Truong 2006:107). A teoria da degeneração que estabelecia a morte civil do leproso vinha desde o Levítico, culminando no Concílio de Lyon em 583: ele tinha de ser mantido longe da Igreja e dos seres imaculados. A impureza do corpo herético significava o castigo pelo pecado dos pais: era um produto da concepção em datas proibidas aos cônjuges, como a Quaresma e dias santos.

uma vez mais uma amiga minha. Sumiram umas coisas dela [da amiga], falaram que ela falava e a gente foi lá. E aí quando chegou lá ela pegou a matraca assim e abriu a janela assim e bateu lá para o lado da Piedade. Ela falou tudo que foi certo, tudo, tudo. Eu fiquei impressionada com aquilo.

Além de acordar as almas, a matraca de Pacífica tinha o poder mágico de decodificar informações que apenas “o povo do além” poderia saber. As rezadeiras contam que a enorme matraca está enterrada junto a ela no cemitério da Piedade e que até hoje é possível ouvir seu fantasma tocando o instrumento em noites da Semana Santa.

Qualquer pessoa que acompanha a reza está apta a tocar a matraca. No terno de Didé, ela passa das mãos da dona para as das outras rezadeiras na hora de tirar o pai-nosso e são sempre as mesmas mulheres que se incumbem de lançar seu estalo, outras não ousam segurá-la. A diferença está na intensidade do som: algumas tocam mais forte que outras. Edite, irmã de Dona Bete, é quem melhor sabe bater a matraca, de acordo com suas companheiras de reza. Seu jeito de tocar é inimitável, o som é reconhecido como tendo uma força diferente, um peso que não é reproduzido por nenhuma outra pessoa. Tocar a matraca proporciona àquela que a empunha uma experiência singular, em especial à dona do terno. Didé descreve a sensação de pegar a matraca e lançar seu estalo pela primeira vez como possuir, por alguns minutos, um poder antigo, o mesmo, talvez, que os ‘mais antigos’ tinham sobre a reza.

A *antiguidade* é a característica do conhecimento tido como autêntico acerca do ritual³⁵. A *tradição* é a sustentação desse conhecimento geração após geração, ainda que detalhes da execução e do saber ritual sobre reza sofram alterações em diferentes escalas. Podemos supor que, como a matraca acorda os mais antigos – suas almas – ela é também capaz de acordar a *tradição*. Como instrumento sonoro, a matraca efetua uma espécie de viagem no tempo ao retomar a ancestralidade da reza no momento em que é tocada – a sua ‘pancada’ acorda as almas como acordou Jesus no sepulcro. A matraca também designa a liderança do terno³⁶ e carrega na madeira todas as lideranças que a empunharam desde que

³⁵ Necessário dizer que, nesse ponto, não estamos preocupadas com a origem da tradição, mas com dinâmicas a ela atribuídas, pois “[a] cultura é necessariamente inventada, como bem estabeleceu Wagner (1975 [2010]), mas não é necessário que seja inventada como realidade, ela pode ser inventada como hipótese: ‘tudo se passa como se...’, ‘assim faziam os antigos’.” (Saéz 2006:378).

³⁶ Quando havia mais de um terno na cidade, era comum que os grupos se encontrassem na chegada ou saída de igrejas e cemitérios. Nesses encontros, as donas dos ternos tocavam suas matracas e continuavam em direções opostas, como nos explica Maura: “Aí quando encontrava assim, para passar um pelo outro, aquela é vinha e a gente é ia. Aí as duas batiam as matraca – *tac, tac, tac, tac*. Batia a matraca muito bonito. Aí uma descia e a outra vinha pra outro lugar ali.”.

foi carpintejada. Lembremos que a forma com que Edite, irmã de Dona Bete, toca a matraca é tida por suas companheiras de reza como singular. O peso do som depende de quem toca e de quantos tocaram o instrumento antes³⁷.

Uma história em outro contexto pode nos ajudar a entender essa noção. O terno das almas de Igatu ficou vinte e três anos sem ser rezado e foi retomado em 2003 por iniciativa de Marcos, artista plástico que saíra de Salvador anos antes para abrir uma galeria de arte na vila. Depois de ter ouvido rumores sobre o ritual no passado, Marcos convidou algumas mulheres que ali residiam para rememorar os benditos das almas. Na mesma tarde em que se encontraram, as mulheres decidiram criar um novo grupo das almas e foi Danusia, uma das responsáveis pela pesquisa e coleta de benditos com as pessoas mais velhas de Igatu, a figura que emergiu como dona do terno. Toninha e Dora eram as segundas na liderança, e por deterem um conhecimento prévio acerca da reza das almas, conduziam partes importantes do ritual³⁸. Na Quarta-Feira de Cinzas de 2012, Danusia decidiu que iria abandonar o grupo alegando que seu laço de amizade com Marcos, que vinha enfraquecendo ao longo dos anos, havia sido definitivamente desfeito depois de uma série de contendas entre os dois³⁹. O grupo fixo de mulheres que participava da reza – formado por Toninha, Dora, Rita e Sônia – decidiu por não deixar de rezar aquele ano e Toninha tomou para si a responsabilidade pela liderança. Danusia, porém, se recusou a entregar a matraca para a nova dona. A matraca havia sido de Dona Isabel, a última dona do terno na vila, e esteve sob os cuidados de sua filha Liélia desde a década de 1980, tempo em que a mãe partira para São Paulo para tratar de uma doença grave. A matraca só voltaria a soar na primeira saída das mulheres em 2003. Rita, sobrinha de Danusia, e Dora, sua vizinha, foram várias vezes visitá-la na esperança de recuperar o instrumento do terno. Mesmo após muitas visitas e conversas, ninguém conseguiu dissuadir Danusia da ideia de mantê-lo consigo. À boca miúda, várias pessoas da vila diziam que essa atitude faria mal à antiga dona, pois presa em casa na época da Quaresma, momento em que deveria estar

³⁷ “Pode-se mesmo sugerir, como o poeta Rainer Maria Rilke, que as ferramentas ‘usam’ os seres humanos, os brinquedos ‘brincam com’ as crianças, as armas nos incitam à batalha. [...] Em nossa vivência desses brinquedos, ferramentas, artigos e relíquias, desejando-os, estimando-os, admitimos em nossa personalidade todo o conjunto de valores, atitudes e sentimentos – a própria criatividade – daqueles que os inventaram, usaram, conheceram e desejaram ou legaram a nós.” (Wagner 2010:129-130).

³⁸ A configuração da reza em Igatu é bastante diferente da de Andaraí. Por exemplo, as saídas são compostas por apenas três estações e não se entoa o bendito de entrada mesmo se a reza começa em frente à igreja e cemitério. Além disso, todas as saídas acabam no mesmo lugar: à porta da Igreja de São Sebastião. Uma análise comparativa entre os dois ternos pode ser encontrada em minha dissertação de mestrado (Pedreira 2010).

³⁹ Para Danusia, ainda que ela tocasse a matraca, era Marcos quem deveria ser o ‘dono’ do terno, tendo em vista que a retomada da reza surgiu a partir do interesse do artista plástico no ritual.

‘trabalhando’, a matraca atrairia para o local as almas que estavam esperando pelos benditos. Dias depois desse acontecido, Danusia mudou-se para São Paulo. Não se sabe qual foi o destino da matraca.

Era preciso encontrar uma nova matraca para o grupo. Marcos foi a Andaraí e, usando como modelo a matraca de Didé, pediu ao marceneiro da cidade que fabricasse uma cópia idêntica àquela com uma madeira similar. Tão logo a matraca ficou pronta, as mulheres voltaram a rezar em Igatu uma semana depois da data prevista. Reuniram-se perto da casa de Toninha e subiram a ladeira de pedras em direção ao cemitério dos bexigentos, um cemitério desativado onde foram enterradas as vítimas da epidemia de varíola que assolou a região por volta de 1930. Além do grupo fixo de rezadeiras, mais seis mulheres da vila e muitas crianças e adolescentes acompanhavam Toninha naquela noite. Na primeira estação, já vestida com o lençol e preparada para entoar o bendito-louvado-seja⁴⁰, Toninha tocou a nova matraca. Todas se entreolharam após ouvir o estalo murchado. Toninha tocou mais forte, na esperança de que o som tomasse corpo, mas isso jamais aconteceu. Elas rezaram toda a Quaresma com uma matraca cujo som ainda não possuía significado. Dora e Toninha não conseguiam acreditar que de um instrumento daquele tipo sairia um ruído tão opaco. A matraca de Dona Isabel, a que Danusia portava, possuía um som pesado⁴¹, estrondoso, um ‘ressoo’ que se ouvia nas ruas da vila enquanto as mulheres rezavam a muitos metros entre as trilhas da serra. Algumas pessoas explicaram com base na qualidade da madeira a diferença na potência do som, por mais que, ao ser comparada à matraca de Didé, a recém-feita chegasse a parecer mais robusta. Já Dora e Toninha insistiam que uma matraca sem história é uma matraca sem força. Até que muitas mãos a toquem, ela não será capaz de *objetificar* a antiguidade no som. A partir daquela noite, entretanto, ela passa a estar inscrita na tradição, caso permaneça como índice de liderança do grupo até a próxima geração.

Em Igatu, as saídas do terno terminam à porta da Igreja de São Sebastião. Todas as noites de reza, após a última estação, as mulheres tiram os lençóis brancos e os sacodem na entrada do cemitério da vila situado em frente à da Igreja. Ato similar acontece em Andaraí somente na Sexta-Feira da Paixão: ao final da última estação dentro da Igreja Matriz, as mulheres seguem em fila em direção à porta principal e sacodem os lençóis na rua. Dona Jeci explica: “Elas ficam no lençol, as almas ficam no lençol junto, todo lugar que você for

⁴⁰ Em Igatu, não se entoa o bendito de entrada mesmo quando a estação é realizada em frente a um cruzeiro, cemitério ou igreja.

⁴¹ Veremos no capítulo dois a importância da noção de peso na reza das almas.

ela vai junto com você no lençol. Na Sexta-Feira da Paixão, você sacudiu, aí ela vai e procura o lugar dela porque durante o tempo [da reza] ela está junto com você, onde você pisar ela está com você”. Caso as rezadeiras não balancem os lençóis, as almas ficarão grudadas ali. Didé conta que houve um ano em que a reza acabou e ela continuou, todos os dias, “com aquilo na cabeça” – cantarolando os benditos e achando que era dia de saída do terno. Ficou algumas semanas assim até que se lembrou que não havia lavado o lençol, o que deve ser feito ainda no Sábado de Aleluia. Lavou e o ‘encutimento’ passou. Antes da minha primeira saída no terno, Didé avisou que rezar sem o lençol é perigoso e deveria ser evitado. Ela mesma se encarregou de encontrar um pano alvo o bastante para que eu me cobrisse.

Tanto a matraca quanto o lençol protegem as rezadeiras, e servem, em determinadas circunstâncias, para espantar o que é ruim. O lençol funciona como um escudo contra maus espíritos⁴² que possam ‘encostar’ nas rezadeiras durante a reza e é obrigatório seu uso na reza. Acompanhar o terno sem o lençol encurta os anos de vida e pode levar, progressivamente, a perturbações no sono, como pesadelos e insônia. Dona Lita, moradora de Igatu e rezadeira do terno de Dona Isabel, respondeu-me quando perguntei por que era perigoso sair para rezar sem o lençol – “Porque que as almas são brancas, então a gente tem que ir com o lençol branco, para imitar elas, dizendo os antigos.”. Respostas a indagações como essa ou sobre a cor e a necessidade de que o lençol esteja sempre limpo vêm seguidas de afirmações como “para parecer com as almas”, “para aos antigos, é porque as almas são limpas e puras”, “porque as almas estão sempre de branco”. Portanto, sacudir, lavar e guardar o lençol que se usa no terno marca o momento em que as rezadeiras se desvencilham de sua mímese das almas. Em uma noite, enquanto caminhávamos voltando da saída do terno, Idene, uma das principais rezadeira do terno de Didé, me questionou:

Você sabe por que usa o lençol? Por que ali você está alimentando as almas. Aí você está embrulhado com coisa branca por que elas, as almas, tudo das almas é branco. E ali você estando de pano branco, elas manifestam, Entendeu? Para receber o pai-nosso, para poder se salvar. Que tem muitas que estão para se salvar.

Marina ofereceu-me um sentido um pouco distinto, porém próximo a outras versões que ouvi, especialmente com rezadeiras do terno de Dona Isabel em Igatu:

⁴² Adiante ficará mais clara a distinção entre espírito e alma.

Ali [usar o lençol] é para ninguém ver, que almas ninguém vê a cara delas, ninguém vê o rosto, os mais antigos dizem que elas sempre aparecem com a cabeça baixa para você e você não reconhece a pessoa, você sente quem é a pessoa, então a tradição das pessoas usarem a coberta é para você estar coberto para ninguém saber que ali é você, porque se você tiver ali desse jeito vão dizer ali é fulana, mas antigamente eu nem sei explicar se cobria tudo.

Passada a Quaresma, as rezadeiras deixam de se parecer com as almas e de mimetizar almas indistintas. As almas, por sua vez, não desaparecem. Como consta em sua definição, o terno das almas é parte da devoção às entidades católicas chamadas de Almas Santas Benditas, ‘as Almas’. De acordo com os imperativos da devoção, deve-se rezar, especialmente às segundas-feiras, o ‘dia das almas’, pelas ‘almas que estão em aflição’ e para as que não têm ninguém por elas, ‘as almas abandonadas’. Na Sexta-Feira da Paixão, é obrigatório ir ao cemitério acender velas nos túmulos, pois não é dado saber se tais almas serão lembrada por alguém.

Dizer que mulheres e almas estão intrinsecamente ligadas no terno não significa que há uma metamorfose ritual na qual as rezadeiras, imitando os seres do Purgatório, passam a agir, encantadas, como se almas fossem. Durante algum tempo, procurei saber se, tal qual na possessão por caboclos no jarê, era possível ‘receber’ ou incorporar almas no terno, uma pergunta que soou sem sentido para as minhas interlocutoras. Mais tarde, pude entender que almas e espíritos são entidades diferentes e que um dos pontos críticos dessa distinção está na relação com os humanos e seus corpos.

1.3. As almas são vivas

Devemos começar com algumas distinções elementares. Em Andaraí, entende-se que ao falar de uma pessoa viva, estamos nos referindo, em regra, a um ser humano dividido em duas partes, a saber, um corpo orgânico e um espírito *invisível*. Esse é o ponto comum sobre a noção de pessoa entre as expressões religiosas presentes na região como católicos, evangélicos, espíritas e adeptos do jarê; e também a explicação corrente fora de contextos religiosos. O corpo é transformado em corpo-cadáver pela morte e deve ser contido em cova no cemitério. A prática da cremação é amplamente condenada. Evangélicos e espíritas possuem visões distintas acerca do destino dos espíritos após a morte, mas não adotam a noção de alma corrente no terno. Para o jarê, o espiritismo e, em parte, para o estilo de catolicismo praticado pela maioria dos habitantes da cidade, um corpo pode

‘receber’ outros espíritos, mas possui apenas um espírito *pessoal*. As igrejas protestantes aceitam o espírito pessoal, mas negam que uma pessoa viva possa incorporar outros espíritos, exceto no caso de ser possuída contra sua vontade por espíritos malignos, ‘os demônios’. Especialmente para católicos e adeptos do jarê, é o espírito pessoal que, depois da morte, pode receber o nome de alma. Por outro lado, entidades espirituais como caboclos e orixás, ainda que possam ter sido pessoas vivas no passado, são classificadas como espíritos e não, almas. Há, todavia, especificidades que recaem sobre os conceitos de alma e espírito e isto exige que as diferenças sejam apresentadas em detalhe ao longo do texto. Tais diferenças não impedem que, vez ou outra, as expressões *alma* e *espírito* sejam usadas como sinônimos. Por fim, o duo corpo e espírito é regido e protegido por uma entidade que não habita o corpo, o ‘anjo da guarda’, parte central da noção de pessoa no jarê, no catolicismo e no espiritismo kardecista e que aparece amortizada diante da autoridade absoluta de Deus entre os que professam a ‘lei de crente’.

O terno das almas é um dos campos de atuação das Almas Santas Benditas. No ambiente devocional mais amplo, mas também para o terno, existem almas com “a” minúsculo e Almas com “A” maiúsculo na inicial. As almas com “a” minúsculo *podem* representar todas as almas que, vez ou outra, frequentam o mundo terreno, mas que estão fixadas no Purgatório. As Almas Santas Benditas, receptáculos da devoção, podem relacionar-se aos outros santos e as santas do panteão católico, como Santo Antônio e Santa Luzia. Contudo, os santos têm suas histórias na Terra e os relatos heroicos e milagrosos desse passado são lembrados nos benditos e nas incelências. O mesmo não acontece com as Almas, visto que não há uma narrativa eclesial acerca sua existência.

Um adjetivo usado pelas rezadeiras condensa o princípio da devoção as Almas: ‘fina’. As Almas Santas Benditas são finas e tudo que as circunda fica tomado por essa finura, uma espécie de austera delicadeza. Por vincularem o universo do vivos e dos mortos, pelo respeito que exigem em todas as situações em que são invocadas, as Almas Santas Benditas, demandam das devotas um alto nível de compromisso. É preciso rezar todas as segundas, quartas e sextas-feiras, acender velas e sempre cumprir as promessas feitas a elas. ‘As Almas’, como são chamadas pelas devotas, são extremamente poderosas, porém severas. Quando se cumpre o dever de acender suas velas, por exemplo, elas concedem poder de vidência: a pessoa passa a ver o que quiser, especialmente em sonhos. Mas caso a pessoa falhe no compromisso, as Almas não a deixarão dormir.

Quem são as Almas Santas Benditas? Ao fazer essa pergunta, ouvi algumas versões:

- i. as Almas eram pessoas que viveram na Terra e foram salvas e santificadas por Jesus;
- ii. são as primeiras almas do Purgatório que foram salvas e subiram ao Céu;
- iii. são as boas almas que zelam pelas almas do Purgatório;
- iv. as Almas correspondem a uma aglutinação da alma de Jesus com as de seus doze apóstolos, são as Treze Almas Santas Benditas.

As três primeiras definições compõem o quadro de referência do objeto de devoção. Delas podemos depreender algumas observações: as Almas foram pessoas que viveram na Terra, as quais, depois de mortas, foram santificadas e estão de algum modo ligadas ao Purgatório. A quarta definição da lista é a mais rara entre as devotas sobretudo pelo grau de especificidade, quer dizer, por marcar as pessoas vivas a quem as almas estavam outrora ligadas. Apenas em duas situações, todas em Igatu, pude confirmar a última versão depois de tê-la ouvido em uma conversa com Dona Vêa. A noção corrente é de que as Almas Santas Benditas são zeladoras das almas do Purgatório. Transcrevo o excerto de uma conversa entre Dona Otavina, que rezou por muitos anos no terno da mãe de Didé, e sua filha, Nilza, com o intuito de elucidar os detalhes sobre as almas e as Almas do Purgatório:

Nilza: Eu gosto de rezar para as almas, é bonito.

Otavina: É bonito demais.

N: Eu acho que enquanto a gente está aqui, para mim, elas são uma coisa viva.

O: Elas são vivas.

N: Pelo pecado da carne, através do pecado do carnal, elas precisam de pai-nosso.

O: O pai-nosso vai limpando aquelas velhas, aquelas que Deus já acolheu, aquelas que estão limpas.

N: E tem muitas que estão alvoroçadas com algum problema e o pecado é muito forte do carnal.

O: Aquelas almas que já estão limpas aquelas já foram. Agora aquelas que estão mais...

N: Em penitência, como o povo fala, no Purgatório, a gente reza aqui para que elas possam sair daquele lugar. Para que Deus tenha compaixão e tirar elas de lá para que elas não fiquem naquele sofrimento.

O: E eu vou dizer, você que tem devoção com aquelas almas, você rezando os dias certos segunda-feira, quarta-feira e sexta-feira, você pedindo elas para te defender de certos perigos, elas te defendem. Ou talvez você está com precisão ou com medo de alguma coisa e quer se defender daquilo, você passa ali e ninguém te pega, guarda a pessoa ali. Porque as Almas Santas Benditas elas não matam bicho, sexta-feira ele não pesca, a pescaria dele é sábado e domingo. Segunda-feira ele não pesca, sexta-feira, quarta-feira ele não pesca que meu pai, mesmo ele, era devoto das almas, ele não pegava um anzol para ir para lagoa e nem pegava a arma para ir no mato caçar um tatu naqueles dias certos, ele era devoto mesmo.

N: Não pode matar bicho nenhum, entre esses três dias, mas são aqueles que têm

devoção.

Em consonância com seus imperativos, as Almas oferecem guarita aos vivos. Para as rezadeiras, o terno é uma experiência de penitência em vida por meio da qual estabelecem intensas relações de troca com as almas. A Quaresma é o tempo do terno, mas os pedidos em favor das almas são realizados de acordo com o desejo e as obrigações de cada devota⁴³ em outros períodos do ano. A defesa e a proteção são acedidas pelas Almas Santas Benditas na medida em que os vivos oferecem alimento às almas na forma de luz (velas), preces, benditos e incelências. A alimentação vem da Terra, mas as almas estão presas ao fogo. Os vivos intercedem em favor das almas do Purgatório acalmando o alvoroço, o caos do pós-morte e para que Deus, em um ato de piedade, leve-as para o Céu. Pelo excerto, porém, podemos apreciar que não há separação categórica entre almas e Almas no Purgatório. A devoção a ‘aquelas almas’ de que nos fala Dona Otaviana se estende às infinitas almas que povoam aquele espaço, pois todas precisam de misericórdia. Isso porque as almas, independente de quem tenham sido, devem passar por ‘processos’ após a morte, como nos explica Didé:

A pessoa morre e vai passar no fogo. A alma tem que purificar no fogo e tem vários processos para chegar a Alma Santa Bendita. Quem fez boas camas tem os processos, mas chega num lugar bom. Diz que um anjo, se o menino acabou de nascer e morreu, diz que só pelo leite ou por a gente pegar nele, já tem que passar nesse fogo. E a vida continua. Dizem que a vida continua. Ninguém espera mudança. Se você faz de tudo bom aqui na Terra, lá você vai ser a mesma coisa. E quem faz ruim, vai continuar no mesmo.

O fogo é o Purgatório e por ele passam todas as almas que deixam seus corpos com a morte física. É o lugar de penitência das almas pelos pecados cometidos na Terra anunciado no texto do bendito de entrada - “Nas escadas da sentença, Purgatório é penitência, onde as almas vão penar”. O tomento pelo fogo é o meio de purificação da alma maculada para que, no fim dos tempos, possa cumprir com seu destino de habitar o mesmo espaço que Deus, os santos e os anjos: o Céu. Usa-se o termo ‘almas dos mortos’ para designar aquelas recentemente exiladas de seus corpos defuntos. Elas permanecem no

⁴³ As rezadeiras se diferenciam das ‘encomendadeiras de almas’, figuras muitas vezes confundidas com as carpideiras e de que há muito não se têm notícia em Andaraí. As mulheres do terno entoam rezas, benditos e incelências como alimento para as almas que estão sofrendo no Purgatório. Preparar a alma que deixa o corpo no momento da morte é trabalho de pessoas que atuam como encomendadeiras na ausência de um padre que realize as exéquias da alma e do corpo do defunto.

Purgatório por diferentes períodos de tempo, que variam se a pessoa fez ou não ‘boas camas’ – se teve atos de bondade e se arrependeu de seus pecados – e se recebe alimento dos vivos. As almas das crianças mortas, como no exemplo citado por Didé, estão sujeitas à expiação dos pecados se chegam a ser amamentadas pelas mães e tornam-se anjos apenas se morreram logo após o parto. Seus processos no pós-morte, porém, são mais curtos do que as almas dos adultos e, se faleceram antes dos sete anos, podem tornar-se anjos depois de purificadas.

As palavras nos enganam e ao ouvir falar sobre ‘almas dos mortos’ poderíamos pensar que elas, as almas, estão mortas, quando o morto é o corpo-cadáver. “As almas são vivas” é o que define essas entidades para suas devotas e o que sucede a morte é outra categoria de existência. Contudo, o terreno que envolve a separação entre a vida e a morte se ergue em solo instável e profundamente contraditório. As afirmações “depois que morre, acaba” e “a vida não é só isso aqui” se articulam simultaneamente às experiências dos viventes com os que já partiram. A coexistência de explicações contraditórias sobre o que acontece após a morte parece gerar uma falta de consistência e rigor no complexo escatológico nativo⁴⁴. A morte física, por seu turno, encerra essa aparente contradição: o que acaba é o corpo e a vida material que passava por ele; a morte não anula a vida, que continua em um outro fluxo⁴⁵. O fluxo da existência inaugurado com a morte é também vida. A morte é um acontecimento e o pós-morte é um contínuo – ele se vincula ao tempo da eternidade.

Além de vivas, as almas compõem o ser humano. A teoria nativa sobre a pessoa que pretendemos alcançar com essa afirmação pode parecer, inicialmente, restrita ao

⁴⁴ Esse constrangimento etnográfico também deriva, como explica Rita Astuti (2007), de uma tendência dos antropólogos em sistematizar excessivamente as crenças religiosas de seus informantes e “to disregard the fact that, far too often, people have only a fragmentary understanding of the nature of the supernatural entities they address in ritual, or of the cosmological principles that give meaning to the symbols they use.” (ibid. :308-9). Astuti está preocupada em entender como crianças e adultos Vezo, povo pescador de Madagascar, conceitualizam a morte e o após-vida. Ainda que advinda de um contexto etnográfico totalmente diverso, a pergunta de Astuti – o que acontece depois da morte? – ressoa em meu trabalho de campo. A hipótese da autora é a de que explicações contraditórias se articulam por meio de uma contextualização: “on the one hand, the two [contradictory] accounts could be articulated through the ontological distinction between two separate components of the person, one that perishes – the body – and one that survives – the *angatse*; on the other hand, they could get articulated through a contextualization, such that each account is relevant to different contexts of action”. “*Angatse*” é o espírito que habita o corpo e que torna-se invisível quando desvinculado dele na morte. O espírito ‘voa como o vento’ e para ser visto, precisa entrar nos sonhos das pessoas com sua forma original, exatamente como era quando estava vivo.

⁴⁵ Em um texto sobre como os Achuar do Equador lidam com a perda, Anne Christine Taylor (1993), generaliza a suposição de que a morte, como fenômeno cultural, não é apenas a cessação da vida. Se a morte biológica não é suficiente para separar vivos e mortos, ela opera como um agente transformador do sujeito que ocupava aquele corpo-cadáver. Entre os Achuar, os mortos são visualmente lembrados, afirma Taylor, como entes vivos com uma aparência específica (ibid. :665).

universo da devoção. Dissemos que uma pessoa viva é formada por um corpo orgânico e um espírito que, provisoriamente, classificamos como invisível. Há a parte que não está *no* corpo – tal qual o espírito pessoal – mas, sim, orbitando-o: o anjo da guarda, também chamado, pelas rezadeiras, de ‘as almas das nossas obrigação’. As ‘almas das nossas obrigação’ referem-se aos parentes e amigos mortos e às que, em vida, foram devotas das almas. Também são designadas assim almas desconhecidas com as quais a pessoa possui uma ligação aparentemente randômica e/ou advinda de vidas passadas. Seguindo a acepção de Didé, não é possível nomeá-las: “Muitas vezes você tem alguma alma boa que te protege, que você pede alguma coisa, que você faz. Então são as das nossas obrigação, como essas assim que devem ser *as chefes*, todo mundo tem.” (ênfase minha). As duas alcunhas, à despeito da flexão de grau, falam sobre ‘as chefes’, uma ou mais entidades independentes e externas à pessoa e que asseguram a ‘liga’ entre corpo espírito⁴⁶.

Sabemos que inexistente o transe no terno, mas é verdade que uma alma ‘dijunto’, uma classificação que nomeia a sensação de que uma alma está por perto, é capaz de desencadear sensações em nós, especialmente arrepios, frio na barriga, engasgos e obstruções vocais. Tais sensações, advindas do vínculo estabelecido na reza, são modulações de uma vibração⁴⁷. Tudo se passa como se as almas tivessem uma frequência própria que, na reza, alcança os corpos humanos de forma mais intensa. Porque as ‘almas das nossas obrigação’ são parte da nossa pessoa, essa frequência é familiar ao corpo: não está dentro dele, mas nos acompanha, protege e exerce influência sobre o pensamento. Ela frequenta nosso corpo, mas é indiscernível, porque diluída em outros componentes que nos formam. Exceto quando aparecem sozinhas em visões, as almas andam em bandos, como ajuntamentos de pessoas sem rosto e os efeitos de sua movimentação nem sempre são percebidos. O que nos toca são manifestações temporárias e, para isso, uma sintonia com as almas precisa estar em curso. No terno, entretanto, as almas são invocadas e se movimentam em grande número, se aproximam, grudam nos lençóis e catalisam a mudança vibracional. Elas vêm ser alimentadas por outras frequências, as dos benditos e das preces, e quanto mais forte e pesada a reza, mais intensa é a sensação de que as almas estão ‘dijunto’, tão próximas que é possível distingui-las. As modulações da nossa vibração afetada pela das almas permitem, por exemplo, que a rezadeira pense em um

⁴⁶ As ‘almas das nossas obrigação’ são as mesmas entidades referidas como ‘anjo da guarda’ no jarê.

⁴⁷ Utilizo a ‘vibração’ como recurso analítico, ela não está presente no vocabulário da devoção. Tal, recurso, porém, parte de minha vivência na reza das almas, as sensações físicas que experimentei ao ouvir e entoar benditos e a ao sentir o som da matraca.

grupo de almas específico ao oferecer preces e velas mesmo quando, por sua vontade, ofereceria para outro.

Às vezes, eu penso assim: hoje eu vou tirar um pai-nosso para tal alma. Mas, às vezes, na hora eu não consigo, eu chego a embaralhar ali tem hora. Na hora vem aquele, o que é pra ser. Tem hora que a gente está pensando outra coisa. Outra hora, na hora bate e só vem aquele. E eu já cansei de falar, vou tirar para tal. Aí, na hora, eu não sei nem como falar aquilo. Aí eu vou e mudo, tanto que naquela hora ali a gente percebe que, às vezes, a gente faz... Sente assim como se fosse um erro, mas tem hora que é isso. Você está pensando em uma coisa, mas na hora vem é outra e aquele que você estava pensando parece que não tem jeito de falar.

- Didé

Na experiência ritual do terno, mulheres e almas tentam, simultaneamente, perceber, afinar e intensificar essa vibração, uma sintonia que se dá em vários níveis e que será o tema principal do capítulo seguinte. Por ora, pensemos na equação que iguala ‘almas das nossas obrigação’ à noção de anjo da guarda. No jarê, os nomes dados às partes que compõe a pessoa são natureza (espírito pessoal), corpo e anjo da guarda. Os três componentes, juntos, ajudam a explicar porque um mesmo caboclo ou orixá possui personalidades diferentes de acordo com o ‘aparelho’ (pessoa) a que estão vinculados (no transe ou fora dele). Um corpo afetado pela intensa relação com uma miríade de espíritos – de caboclos e orixás – distingue o seu espírito como *natureza* e preza pela regência e proteção do anjo da guarda acendendo uma vela às segundas-feiras em sua intenção. Aquele que mimetiza almas, por seu turno, é capaz, pela afinidade, de distinguir que a proteção e a regência advêm de um complexo coletivo de seres, as ‘almas das nossas obrigação’. O importante, nesse marco, é que a diferença na nomeação reflete configurações da experiência e não apenas sua descrição, conforme aprendemos com Godfrey Lienhardt (1961) em seu encontro com a religião dos Dinka sudaneses. Na religião dinka, a relação entre as pessoas e as divindades ou Poderes “ultra-humanos” não é puramente teológica, mas, antes, fenomenológica:

A religião é tanto da ordem da *evocação* – na medida em que apela para as experiências do indivíduo, de seu grupo particular ou da sociedade como um todo [...], quanto da *invocação* – uma vez que é o apelo aos Poderes que fornece a chave interpretativa de situações que, caso contrário, permaneceriam enigmáticas e desprovidas de sentido. (Goldman 1998:15, grifos originais)

É o que faz Didé quando interpreta a brusca mudança no oferecimento das rezas

(“tirar o pai-nosso”) como uma influência direta das almas que a protegem sobre seu pensamento. É importante destacar que ‘alma’, como categoria, não é uma entidade singular. No ritual, elas são sempre dispostas em coletivos com vistas a garantir a eficácia da alimentação, uma divisão baseada na intencionalidade da devota ao executar o pedido-oferecimento de velas e rezas e na influência das almas que a acompanham. Mas ao falarmos de alma, estamos necessariamente nos referindo a uma multiplicidade de seres em infinitas combinações, as quais chegam a escapar ao conhecimento das pessoas a que se vinculam (como ‘as almas das nossas obrigação’). Partiremos da experiência classificatória do terno para entender essas entidades não como espécies, mas como possibilidades de existência em espaço-tempo além-túmulo. Essa geografia funeral, uma forma de aproximação clássica dos estudos escatológicos, nos ajudará a caracterizar o destino anímico relacionado ao tipo de morte, ao grau de parentesco entre vivos e mortos e ao estilo de vida daqueles que viveram sobre a Terra. Assim, ainda que se assemelhe a um mero exercício taxonômico, nossa ideia é vitalizar a alma tal como ela vibra no terno, sendo “menos uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento.” (Viveiros de Castro 2006:326).

1.4. A morte é toda azul

Eu deitei, nesse tempo não tinha energia, era fifó que o povo fala, que é esse candieirinho. Aí eu apaguei a luz. Quando eu apaguei, a casa ficou toda clara, toda azul, aquela luz assim azul. Aí eu adormeci, eu fiquei dormente, só que eu estava vendo tudo. Mas eu não conseguia abrir os olhos, não conseguia. Tentei falar, a voz não saiu. Aí ela veio, ela estava com catorze dias que tinha morrido. Ela veio até a mim e falou, de juntinho da minha cama com um vestido azul, a morte é toda azul, chegou e falou:

– Dora, eu vim aqui lhe pedir um favor. Você fala com meu filho que vá pagar a promessa da Lapa do Bom Jesus.

Eu fiquei dormente. Aí ela afastou, que vai de costas assim, afastou até entrou na outra sala e a luz apagou e ficou normal, tudo escuro e eu voltei, parou a dormência e eu dei dois gritos assim, fiquei apavorada e falei com o rapaz que estava dormindo do meu lado, o ex-marido, falei:

– Ô fulano, me acode, me acode, ó Celina, Celina estava aqui.

Aí ele:

– Que Celina, mulher, você está louca?

Eu falei:

– Estava sim, eu vi ela aqui.

Porque só a gente vê.

- Dora

Dona Celina fez a promessa em nome de seu filho Valdir, que ficara muito doente aos dois anos de idade: se o menino fosse curado, iriam os dois visitar a Lapa do Bom Jesus. Vinte anos depois, Celina faleceu sem que tivessem feito a romaria. Dora foi conversar com Valdir sobre a visita de sua mãe e tentar convencê-lo a cumprir a promessa. A alma de uma pessoa que morre devendo o cumprimento de uma promessa ou com uma dívida não tem descanso até que o problema se resolva na Terra. Dora sabia que se o filho demorasse a ir, receberia outras visitas de Celina. Valdir alegou que não tinha condições de fazer a viagem naquele momento, mas acabou indo a Lapa tempos depois. Dora não teve mais visagens da falecida amiga.

Em Andaraí e Igatu, as visões dos mortos são contadas segundo uma estrutura específica de eventos e sensações. Relatos de visagens de pessoas que já partiram, sejam entes queridos ou amigos, começam com a visão de uma luz muito forte, azul-fluorescente, seguida de uma dormência no corpo daquele ou daquela que vê. Videntes relatam que essa experiência é uma espécie de *sonho em vigília*, um adormecimento que não se confunde com as sensações oníricas. Não há alteração no cenário e a comunicação entre alma e pessoa é feita pelo pensamento: a pessoa que vê não fala com sua boca, mas com sua mente. A alma aparece com o corpo de quando era viva e fala, com o mesmo tom de voz, apenas para quem é destinada essa visão (outras pessoas podem estar no mesmo recinto e são incapazes de ver ou sentir sua presença). Exceto pelo halo luminoso que envolve a alma no instante em que aparece, nada diferencia a imagem mental ou a ‘visagem’ de um falecido daquela de um indivíduo vivo.

Existe uma série de mecanismos para a manutenção da ligação vivos-mortos e para que ela, tendo sido rompida com o desaparecimento físico, seja reelaborada em outro registro, ainda que como uma releitura da realidade terrena. Permanecem no pós-morte os laços de parentesco, de amizade e de inimizade. Parentes mortos também entram em relação com parentes vivos dos quais não foram contemporâneos no momento de sua experiência corporal na Terra. Netos, bisnetos e tataranetos são categorias por excelência dessas relações. Quando não são reconhecidos como reencarnações de seus ancestrais, os novos seres humanos partilham com eles características de sua personalidade ou traços físicos marcantes que favorecem a estreiteza. Mais tarde será possível entender algumas implicações que a possibilidade de reencarnação engendra no universo do pós-morte.

Além das formadas em vida por laços de parentesco e afinidade e daquelas

indistintas e abarcadas nas ‘almas das nossas obrigação’, existem outras relações que são passíveis de serem estabelecidas entre humanos e uma infinidade de almas, as *almas gerais*. Essa ligação a grupos de almas gerais é derivada de uma consciência da devota acerca da obrigação de contribuir com a salvação das almas de todas as pessoas que existiram sobre Terra. É verdade que as almas gerais podem compor o extenso coletivo das ‘as almas das nossas obrigação’, mas ao contrário destas, o vínculo se dá por fatores intencionais, além de biográficos: Didé, porque a mãe garimpava, tem especial afeição pelas “almas dos que em vida foram garimpeiros”; Miúda, cujo marido ganhava a vida como vaqueiro, preza pelas “as almas dos que em vida foram vaqueiros”, enquanto Carmoza deve sempre rezar pelas “as almas dos que em vida foram curadores”. Outras devoções também carregam ligações com almas gerais como a destinada a São Lázaro⁴⁸, por exemplo, que resulta em uma proximidade com ‘as almas dos lazarentos’ ou ‘leprosos’ ou a Santa Clara, que foi lavadeira, com a “alma das que em vida foram lavadeiras”⁴⁹.

Por serem coletivos, almas gerais não aparecem como ‘visagens’. São as almas de pessoas mortas mais ou menos conhecidas de alguém aquelas aptas a serem vistas no sonho em vigília. É comum que as almas apareçam para pessoas específicas na reza das almas, mas nessa situação dificilmente é possível vê-la com nitidez. Existem muitos relatos de almas que se manifestam no terno com a vestimenta da reza ou com a voz: a elas dá-se o nome de ‘almas aparecidas’. Também assim – e mesmo que não sejam almas de conhecidos, o que parece ser bastante raro – tão-só a pessoa viva destinada à visita da alma aparecida é capaz de vê-la ou ouvi-la. É importante salientar que sonhar com pessoas mortas (o que, em regra, inclui um cenário diverso daquele no qual a pessoa está imersa no momento em que se deita) e vê-las no sonho em vigília configuram dois tipos diferentes de eventos. Antes de distinguirmos o primeiro do segundo, vamos nos aproximar das formas de aparição:

i. a *aparicação espectral*, na qual não se percebe a fisionomia, apenas um ser sob uma

⁴⁸ Não confundir com São Lázaro da Betânia, aquele que, quatro dias depois de morrer, foi ressuscitado por Jesus, a pedido da irmã, Marta (Bíblia de Jerusalém :1818-1819). A ligação com os leprosos advém da parábola bíblica “O mau rico e o pobre Lázaro”, um capítulo para a escatologia cristã, na qual Lázaro, o leproso, “jazia à porta do rico, coberto de úlceras. Desejava saciar-se do que caía à mesa do rico... E até os cães vinham lambem-lhe as úlceras” (Bíblia de Jerusalém :1871-1873). Ambos morreram, mas Lázaro foi “levado pelos anjos para o seio de Abraão”, enquanto o homem rico “foi sepultado no inferno”. São Lázaro que povoa as casas de Andaraí em imagens que trazem um senhor idoso e maltrapilho acompanhado de dois cães que lambem suas chagas.

⁴⁹ Essa equação, é bom dizer, não é necessária em todos os casos. Mas é verdade que o fato de “ser muito devota” a um santo pode significar uma maior proximidade com alguma alma geral.

túnica ou uma espectro que se move e que pode ou não se expressar com gestos e voz ou mobilizar objetos físicos;

ii. a *manifestação irradiadora* em que não há sombra fantasmagórica, mas uma presença sensitiva capaz de anunciar-se ao mobilizar objetos físicos, ao desencadear sensações nos vivos tais como rápida sonolência seguida de bocejo, pelos do corpo arrepiados e vertigens leves e de comunicar-se por meio de sussurros ao pé do ouvido⁵⁰;

iii. a *aparição holográfica*, a ‘visagem’ propriamente dita, que é a visita da alma na forma física que o corpo possuía antes da morte, mas desprovida daquela materialidade, ao mundo dos vivos. Narrada como um episódio onírico durante a vigília, essa visita se dirige a uma pessoa e somente ela vê a alma, esta quase sempre envolta em um halo verde ou azulado, o que parece indicar que a alma visitante está falando desde o mundo dos mortos, como uma montagem holográfica de imagens antigas.

Dos três modos de aparição, o último (iii) alude exclusivamente às almas e o segundo (ii), aos espíritos (ainda que uma definição próxima, não se confunde com a sensação de uma alma ‘dijunto’). A aparição espectral (i) refere-se quase integralmente às almas, mas pode estar relacionada aos espíritos em algumas situações específicas, especialmente na percepção de vultos. As denominações *alma* e *espírito* podem, como foi dito, designar as múltiplas existências das entidades tratadas nessa tese. Todavia, as delimitações entre uma e outra não costumam aparecer de forma nítida e justifica-se o exercício de classificá-las como alma ou espírito quando não é possível intercambiar suas posições de referência. É esse o caso das aparições. Almas e espíritos estão definitivamente exilados de seus corpos físicos originários, estes relegados à lenta extinção. Aos olhos humanos, os espíritos são desprovidos de qualquer tipo de materialidade – são etéreos e invisíveis⁵¹. As almas, por sua vez, são dotadas de um tipo especial de corporalidade: sua *silhueta*, ou seja, o corpo coberto com o pano branco em que não se distingue face ou expressão. Além disso, as almas são capazes de se manifestar com a imagem física de outrora a partir do espaço pós-morte que habitam. Essa é a premissa da aparição holográfica, sempre acompanhada de um halo luminoso, a qual não se confunde com uma movimentação física das almas do Purgatório para a Terra. Na Quaresma, entretanto, as almas estão suscetíveis a se mobilizarem para o mundo terreno, mas sua aparição se restringe à visão da silhueta, a forma espectral com ou sem voz. Nessas circunstâncias, a pessoa destinada a receber a visita da alma aparecida reconhece-a como sendo de alguém conhecido a despeito da

⁵⁰A ‘irradiação’ ou ‘radiação’ é, como veremos mais tarde, uma “modulação no transe” (Siqueira 2002:214), um estágio na incorporação de entidades espirituais.

⁵¹ Todavia, algumas crianças e animais domésticos, em especial cães e gatos, podem vê-los em determinadas circunstâncias.

impossibilidade de decifrar o rosto coberto pelo pano. Algumas narrativas colhidas em campo podem nos ajudar a traçar os contornos entre as diferentes noções de aparição.

Dona Neli, uma senhora diminuta de setenta e seis anos, teve dez filhos, dentre eles Rita, uma das principais rezadeiras do terno de Igatu. Neli é casada com Seu Guina, dono da venda da pracinha, e uma das moradoras mais antigas da vila. Em uma das tardes que passei em sua casa, estávamos sentadas no sofá da sala conversando sobre a chuva que não vinha⁵² e sobre os tempos de outrora em que se usava rezar preces para pedir aos céus que enviassem água. Entre as lembranças dos antigos habitantes da vila, Dona Neli me contou algumas histórias. A primeira foi sobre a visagem que teve do filho falecido, Landinho:

Eu perdi um filho com catorze anos em acidente de carro. E eu também estava no carro. Eu fiquei quinze dias internada em Itaberaba. Eu abri isso aqui assim ó, isso aqui ficou aberto [extremidades da cabeça]. As minhas costas eles tiraram um tanto, tiraram esse osso. Eu fiquei morta. No acidente, eu fui pra Itaberaba e só quinze dias depois foi que eu vim saber que meu filho tinha morrido. [...] Aí o médico saiu chegou e chamou meu outro filho:

– Osvaldo, sua mãe está chamando.

Aí Osvaldo veio, chegou e falei:

– Ô Osvaldo, ô Osvaldo, para que você fez isso comigo, meu filho morreu, não foi Osvaldo?

O médico falou que pudesse falar.

– Ô mãe, mas como é que falava? A senhora ficou sem sentido, a senhora não estava ouvindo, a senhora não estava falando eu estava deixando a senhora ficar melhor, mais forte, mas eu ia falar.

Eu falei:

– Ô meu filho, enterrou aonde meu filho?

– Enterrou lá mesmo, eles já levaram no caixão daqui de Itaberaba.

Eu falei:

– Ô meu filho, e cadê meus outros filhos?

– Está todo mundo lá, está todo mundo em paz.

Aí Osvaldo saiu, o médico saiu acompanhando e falou:

– A sua mãe não vai morrer, ela reagiu bem e já está falando, está falando arrastado, mas vou lutar. Tanto que ela não vai ter alta por agora não, agora ela ainda vai ficar mais uns dias para a gente preparar ela, e no dia dela ir, é pra ir com ela bem preparada. Nós já vamos dar uma injeção nela, você vai levar os remédios, a bolsa, quando chegar perto de Igatu, você dá um comprimido para ela porque, a hora que chegar na casa dela, lá não tem médico, né?

– Não, Igatu não tem médico, não.

– Pois é então, eu vou dar alta, ela bem preparada e você leva o remédio, quando você vê que está chegando próximo à cidade, você dê um comprimido ela.

Tanto que eu cheguei firme, Amarildo [um dos filhos] foi que desmaiou, esse Amarildo desmaiou na hora que cheguei que a ambulância parou, que o povo me tirou que eu ainda estava muito feia. E Amarildo desmaiou, eu vi a hora que ele

⁵² Em 2012, a região da Chapada Diamantina passou pela pior seca dos últimos cinquenta anos.

caiu, olhei assim, vi o povo apanhando ele, levando lá pro quarto. E deitaram uma cama aqui, me deitaram pra dormir. E acho que eu chorava muito por causa que quando eu cheguei que eu vi, meus filhos todos e só faltava ele. Aí, dei pra chorar e o povo:

– Não chora, não chora. Olha aí o que é filho da senhora que ainda ficou, esses vão ser da senhora.

E foram me levando de conversa. Eu sei que quando foi negócio assim de umas dez horas da noite, todo mundo despediu e foram embora e eu fiquei deitada. Deitaram uma outra cama pra Guina [no chão]. Eu não podia falar muito, aí me deram um pauzinho para na hora que eu quisesse eu batesse na guarda da cama, que eu chamasse Guina quando eu queria água. Aí que quando foi uma das horas eu agarrei no sono. Quando eu assustei, a casa estava clara de um jeito, eu falei:

– Ô meu Deus, Araci que é a primeira filha, Araci deixou as luzes tudo acesa! Eu vou chamar Guina para apagar a luz. Quando eu abri o olho ele estava em pé ali, quando eu olhei, falei:

– Ô Landinho, ô Landinho!

Ele rindo assim brincando, falou:

– Mãe, eu vim falar com a senhora, a senhora para de chorar, eu estou muito feliz, eu estou num bom lugar, a senhora para. Não chore por mim não, eu estou feliz.

Aqui eu bati assim com força, eu olhei Guina:

– Olha seu filho, Guina, ele em pezinho aí.

Aqui quando eu chamei Guina, aí a casa ficou escura, quando ele saiu, a casa ficou escura, aí Guina falou assim:

– Uai, o que foi Neli?

Eu falei:

– Foi Landinho. Quem apagou a luz?

Ele falou:

– Ninguém que está todo mundo dormindo.

Eu falei:

– Estava tudo claro, uma luz assim, verde.

Ele falou assim:

– Você não estava sonhando não, Neli?

Eu falei:

– Não, sonhando não, foi Landinho, ainda vi os dentes dele assim perfeitos.

Tanto que hoje em dia eu tenho muita saudade dele, muita, mas eu não chorei mais, eu vou à Igreja, não choro porque eu lembro das palavras dele, “não chora por mim, que eu estou feliz”.

Os elementos da narrativa conduzem à definição da ‘visagem’: a luz ou halo azul ou verde que precede a chegada da alma e permanece ao longo da visita, a nitidez da visão do antigo corpo e a descrição de um episódio aparentemente onírico durante a vigília, sem trânsito humano e sem mudança de cenário. A mensagem direta na forma de aviso ou pedido é outra característica desse tipo de aparição. Vejamos como a aparição espectral revela-se por outros meios. Dona Neli rezou quando moça no terno de Dona Dudu, grupo anterior ao terno de Dona Isabel. Em toda a vila é conhecida a história de quando a alma de

sua mãe, Sá Ritinha, apareceu em uma noite de reza. Foi essa a segunda história narrada por Dona Neli naquela tarde:

Quando minha mãe, porque mãe também gostava de ir paras as almas, minha mãe perto do dia dela morrer ela me chamou, eu aqui na cozinha e ela aí no quarto ela me chamou eu vim e ela falou assim:

– Ó, já está perto da Semana Santa, e eu vou lhe fazer um pedido e você vai fazer.

Eu falei:

– Pode falar.

Ela:

– Olha, no dia que as almas passarem você fala com o Guina que vem ficar aqui dentro de casa, olhando seus filhos, mas quarta-feira, você vai ou quarta ou sexta e peça Guina para ficar aqui olhando as crianças e você vai paras as almas. Aí eu falei com ele, ele falou:

– Ah, que dia você quer ir?

Eu olhei assim, pensei:

– Eu quero sexta-feira.

Ele:

– Está bem, sexta-feira eu fecho a venda.

Ele tinha a venda do outro lado lá, não era aí não. Aí ele falou:

– Eu fecho e venho ficar aqui com os meninos.

Eu falei:

– Não, mas os meninos já estão todos dormindo.

Ele:

– Não, eu posso ficar entretido lá no bar e eles acordarem. Eu fecho e venho, fico aqui em casa.

Aí quando foi o dia de sexta-feira, eu falei:

– É hoje, eu vou, Guina.

Aí Guina veio. Na hora, nós fomos lá para os Pombos⁵³, descemos, fomos lá na ponte, voltamos e évinha. Ah, menino, e ela marcou o lugar, ela falou:

– Olha, quando você descer pra igreja, quando você descer pra igreja, naquele pé de gameleira, naquele lajedo, faz uma estação ali. E você reza meu bendito.

Ela pediu já nos dias, já nos dias de morrer:

– Você reza meu bendito. Mas eu quero Dida, você e Maria Rosa (era uma parteira que tinha aqui que se chamava Maria Rosa). Vocês três é para rezar meu bendito.

Aí eu falei com ela, ela:

– Uá, nós rezamos.

Tudo bem, quando nós chegamos no lajedo falei (ó, meu corpo chega a arrepiar):

– Ó o lajedo que mãe falou é aqui.

Aí sentamos, começamos rezar, rezar e évai. Aí estamos nós, todo mundo sentado e eu sentada perto de Dida, de uma delas que ia rezar. Que quando começou rezar, que eu olhei lá pra Igreja: olha mãe lá vem mãe, ficou em pé, de lençol, olhando para cá. Eu falei para Dida:

– Olha mãe, gente, olha mãe, gente!

E aí eu dei pra gritar, dei pra chorar:

– Olha mãe, gente, olha lá.

⁵³ Uma pequena cachoeira nos arredores da vila.

E o povo:

– Cadê?

Não, não é ilusão. Só quem viu fui eu sozinha, nem as companheiras que ela pediu para rezar elas não viram agora eu, quando foi terminando o bendito ela foi beirando e sumiu. Aí eu falei:

– Eu vou voltar daqui eu não vou voltar pra Igreja não.

Aí Dudu falou assim:

– Não, faz mal, você é vem acompanhando Dida, a derradeira você não vai lá na Igreja? Faz mal, basta que você já viu sua mãe, quem sabe que ela não está ali em algum canto que você vai ver ela novamente, ninguém vê, só quem vê é você, vamos.

Aí eu fui e fiquei rezando olhando pra um canto, olhando para outro, ela não veio mais. No dia que ela me pediu eu falei assim:

– Olha mãe, eu vou mas eu não vou continuar indo para as almas mais.

– Não? - ela falou (aí ela tá viva) - Eu sei que você não pode ir todo dia, quem fica olhando seus filhos? Mas o dia que eu estou pedindo, você pede Guina para ficar aqui em casa. Como eu pedi, Guina ficou e eu fui. Acabou a gente ofereceu o bendito para ela novamente ai Dona Dudu falou:

– Neli, vamos rezar o bendito da sua mãe novamente?

Eu falei

– Olha, a senhora é quem sabe a senhora é que toma conta das almas, a senhora é quem sabe se pode rezar novamente, se quiser, eu aceito.

Tornamos rezar, mas não ouvi mais nada dela, não veio mais. Aí acabamos de rezar, aí quando acabou eu cheguei na esquina da Igreja que a carneira⁵⁴ dela era cinza ali assim:

– Ficou satisfeita mãe? Ficou satisfeita, aonde a senhora está, a senhora ficou satisfeita? Rezamos duas vezes, também nós viemos embora.

Quando eu cheguei aqui, Guina já sabia veio Dida na frente e falou:

– Ô Guina, mas Neli já chorou.

– Por que Neli chorou?

– Porque ela estava vendo a mãe dela quando rezou um bendito que a mãe dela pediu, ela disse que estava vendo a mãe dela e ela deu pra chorar.

Entre os moradores da vila, conta-se que Sá Ritinha, antes de morrer, pediu a Dona Neli que rezasse seu bendito – o bendito de Nossa Senhora das Candeias⁵⁵ – na Semana Santa e na porta da Igreja (não no lajedo), ou seja, na última estação do terno. Ao chegarem à Igreja, depois que matraca lançou seu estalo e que uma das rezadeiras tirou o bendito, Neli teria divisado a mãe envolta no lençol em cima de seu túmulo e chorado copiosamente. Naquele momento, Neli quis abandonar o grupo e voltar para casa, mas as mulheres convenceram-na a continuar rezando, pois sair no meio da reza faz mal à pessoa e à alma. O detalhe que descreve a alma de Sá Ritinha revestida do pano branco tal qual as

⁵⁴ ‘Carneira’ é o termo nativo que designa túmulo: o lugar que guarda a carne.

⁵⁵ O bendito de Nossa Senhora das Candeias é classificado como bendito de alimentação. Possui força mediana, mas é bastante apreciado pelas rezadeiras, especialmente em Iगतु. Era o preferido de Sá Ritinha e hoje é o preferido de sua neta, Rita, que o considera como o bendito mais forte da reza.

rezadeiras está presente em todas as versões. Ao longo da Quaresma, as almas transitam do espaço em que habitam para a Terra, mas não podem aparecer como se ostentassem o corpo físico, porque de fato não o possuem mais. Revelam-se a partir sua materialidade característica, a silhueta, e transferem o conhecimento de quem são àquelas destinadas a vê-las. Os relatos de eventos semelhantes indicam que um dos objetivos do trânsito para o mundo dos humanos é o de receber as rezas e a luz oferecidas nas saídas do terno. Diz-se que ao antes mesmo da passagem das rezadeiras por quaisquer dos itinerários ao longo dos quais acontecem as estações, diversas almas – e não somente a de conhecidos – já estão prostradas à espera do alimento, como na experiência de Maura em sua primeira vez no terno:

A primeira vez que eu rezei, eu senti, a primeira vez, quando eu fui tirar o pai-nosso, estava alguém assim de junto de mim eu cheguei a tremer. Se tiver alguém precisando e vê que você foi lá e tirou um pai-nosso, se ele gostou, ele fica. Eu acho que ele fica ali recebendo a sua vela, tanto que quando a gente está, elas já estão esperando a gente.

Um dos lugares em que é frequente encontrar com ‘almas aparecidas’ é o cemitério. Nas saídas do terno realizadas em frente a um cemitério, é obrigatório que se ofereça o primeiro conjunto de preces “às almas que estão esperando aqui”, ou seja, às almas daqueles sepultados naquele pedaço de terra. Gracinha, uma das rezadeiras de frente do terno de Didé e muito afeita ao jarê, embora não seja batizada em nenhum terreiro da cidade, contou-me sobre a noite em que divisou a alma do falecido curador Zé da Bastiana⁵⁶ enquanto rezava para as almas no cemitério central de Andaraí, o cemitério de Nossa Senhora da Piedade:

Uma época eu fui rezar um pai-nosso na Piedade. E você sente quando as almas estão ali presentes. Aqui tinha um entendido, ele já morreu há muitos anos, chamava Zé de Bastiana. Foi a segunda vez que eu fui rezar para as almas. Nessa época [o terno] era do finado Aurélio. Quando eu cheguei na Piedade, que pedi o pai-nosso, ele me apresentou todo de branco. Aí eu arrepiei, o cabelo arrepiou, fiquei assim com um pouco de medo, mas depois passou.

Ver e sentir uma alma ‘dijunto’ são estados distintos. Minha primeira saída no terno de Didé foi em uma Quarta-Feira de Cinzas no ano de 2009. Nesta data, a reza acontece, impreterivelmente, em frente ao Cemitério do Murici, o maior cemitério da cidade situado

⁵⁶ O mais famoso curador da cidade.

em um antigo campo de pouso. Naquela noite, rezamos a primeira estação diante do portão cerrado. Atrás dele, era possível avistar um sem fim de túmulos ostentando cruzeiros e lápides. Vestir o lençol, ouvir o estalo da matraca e imergir nas vozes das mulheres pedindo por quem já partiu cria uma sensação corporal de proximidade com as almas. Sentir uma ou muitas alma ‘dijunto’, lembrar de parentes ou amigos falecidos, chorar e lamentar são vicissitudes que permeiam o ritual para aprendizes e mestras. Apesar da intensidade das sensações, elas não se confundem com aparições irradiadoras de espíritos nem é possível compará-las às visagens de almas.

Aparições espectrais são comuns ao longo do período do terno. As almas, porém, aparecem como silhuetas em contextos externos ao momento da reza. Dona Alaíde, mais conhecida como Miúda, é a única rezadeira do terno de Didé que entoa rezas cantadas uma terça acima, agregando, assim, uma segunda voz aguda, potente e dolorosa ao coro. Em uma das poucas vezes em que pude entrevistá-la em casa, pois Miúda tem gosto por passar o dia andando pelos quatro cantos da cidade visitando comadres, compadres e conhecidos, conversamos sobre sua saída de uma fazenda próxima à Serrinha, no Recôncavo Baiano, com destino a Andaraí com o falecido marido, vaqueiro de profissão. Foi ela quem me explicou uma das máximas da devoção às Almas segundo a qual as velas devem ser acesas às segundas, quartas e sextas-feiras no ‘tempo’, ou seja, fora de casa, de preferência no quintal e embaixo de um ‘pé de pau’, uma árvore. Isso porque durante a Quaresma, “as almas”, disse Miúda, “também fazem penitência, mas é embaixo do pé de pau antes do dia amanhecer. Quatro horas da manhã elas estão fazendo penitência. Quando vi, elas estavam com uma luzinha acesa na mão, todas ajoelhadas ali perante a Deus”.

Sua silhueta e sua forma holográfica garantem às almas uma delimitação manifesta no mundo dos vivos. Essa manifestação é impalpável para os humanos, todavia, as almas prescindem de corpos ou objetos terrenos, visto que são dotadas de uma materialidade particular. Desprovidos de materialidade visível aos olhos humanos, os espíritos, por sua vez, carecem de um tipo de aparição que lhes distinga os traços. Os espíritos, com o intuito de anunciar sua presença, são munidos do poder de mobilizar objetos materiais, de provocar sensações físicas nos vivos e de incorporar, por tempo determinado, corpos de outrem. É importante notar que os corpos dos quais necessitam não são os que possuíam quando habitavam a Terra. Os corpos-cadáveres ou defuntos são, acima de tudo, os mortos por excelência, os não-vivos imediatos, os opostos dos humanos vivos. Eles serão ressuscitados no último dia da existência da Terra, no juízo final. Sua conservação e

registro é uma das condições de possibilidade para o encontro insólito entre alma e restos mortais. O destino dos defuntos após a morte é a clausura. O porvir de almas e espíritos é o movimento.

1.5. Entre a clausura e o movimento

Com o advento da morte, o corpo-cadáver não se transforma meramente em lembrança. O espaço do cemitério é o território dos corpos imóveis privados de seus espíritos pessoais, os quais, por insistência dos vivos, perduram como gente, limitados com cova, caixão, túmulo e lápide. As covas⁵⁷ que guardam os corpos e as lápides ou cruzes que os nomeiam garantem a permanência do defunto como pessoa. Na morte, persiste a materialidade funérea, aquela do perecimento duradouro do corpo: o processo de decomposição do cadáver, confinado à sepultura, é progressivo e infindo. As práticas de exumação e cremação são publicamente anatematizadas, pois o corpo transformado em restos mortais, circunscrito ao espaço do cemitério, além de ser a insígnia da vida na Terra, será um dos protagonistas do grande evento do fim dos dias, o juízo final.

Assim como a Sexta-Feira da Paixão é o dia das almas, o dia de Finados⁵⁸, dois de novembro, é o dia das pessoas que partiram e persistem como defuntos. Em Andaraí, as visitas aos túmulos começam por volta de cinco da manhã e terminam ao final da tarde. Moradores e moradoras visitam amigos e parentes, relembram fatos dos outrora vivos, em especial as circunstâncias de suas mortes, acendem velas, conversam entre si, rezam e choram. Algumas pessoas permanecem no cemitério por horas, outras caminham entre os sepulcros distraidamente e voltam aos seus lares. Finados é um feriado definido como um dia de céu cinza e de clima abafado, em que as horas passam lentas e pesadas. Essa atmosfera maçante não impede, todavia, a ida dos moradores aos cemitérios da cidade e mesmo pequenas viagens a vilarejos próximos. Aqueles que não conseguem visitar entes queridos sepultados em outras cidades acendem suas velas no cruzeiro de um dos cemitérios, que adentra a noite repleto de chamas e parafina derretida.

Em 2011, em minha primeira ida ao Cemitério do Murici no dia de Finados, conheci grande parte dos que povoam o chão. Enquanto caminhávamos entre os túmulos,

⁵⁷ Muitas sepulturas do cemitério do Murici não são erigidas, apenas marcadas com montes de terra e cruzes que indicam o nome, a data de nascimento e a de morte do sepultado. Já o cemitério da Piedade é todo cimentado e formado por gavetas funerárias verticais e em parte do piso tanto na área externa quanto em um salão contíguo à capela que guarda Nossa Senhora da Piedade.

⁵⁸ Sobre a centralidade do dia de Finados no campo escatológico católico ver Reesink 2010.

Didé e Maura me convidavam a conhecer as histórias de muitos daqueles enterrados ali. Mais tarde, no Cemitério da Piedade, fui apresentada a parentes de amigos e conheci o túmulo do pai de uma das rezadeiras. Seu Vitalino, pai de Idene, foi uma figura central nos primeiros passos do trabalho de campo realizado em 2009, falecendo em novembro desse mesmo ano. Dois anos depois, Idene foi comigo ao cemitério para visitá-lo. Ela fazia questão de me mostrar a última morada de Seu Vitalino, explicar os pormenores que envolvem do pagamento pela cova à edificação do mais simples jazigo e relembrar os detalhes da manhã em que ele partiu. Durante a visita, Idene contou-me que o pai sabia que iria morrer pois há dias sentia uma sede fora do comum, chegando a avisar à ela e à irmã, suas únicas filhas, acerca da partida iminente. A sede, ela explicou, é sinal que de que o espírito pessoal está se ‘despregando’ do corpo. O desprendimento gradual do espírito pessoal do corpo antes da morte é reportado apenas em casos de doença crônica e velhice.

A concepção de morte biológica é definida pela cessação da respiração seguida da interrupção do fluxo sanguíneo. Se a respiração natural cessa e a pessoa continua viva por meio de respiração artificial, diz-se que o espírito está sendo forçado a permanecer no corpo. Situações assim são consideradas prejudiciais para o destino pós-morte do espírito, que pode ficar atormentado ao encarar a separação definitiva do corpo. Quando o fluxo de sangue é suspenso, dá-se início o desligamento entre espírito pessoal e corpo orgânico⁵⁹. Mortes bruscas e violentas como em acidentes de trânsito ou decorrentes de assassinatos, suicídios e afogamentos são outras situações nas quais o espírito entra em sofrimento ao se desatar do mundo terreno e se recusa a deixar o plano dos vivos.

Outrossim, a existência além-túmulo do espírito depende dos que permanecem vivos. Invocações contínuas do falecido nos momentos de tristeza, súplicas para que o espírito interceda junto aos santos e ajude a amenizar a dor da perda atuam como âncoras e impedem o desprendimento do espírito. Invocações e súplicas, porém, são admitidas no momento do velório, nos primeiros meses de luto e no dia de Finados. O luto, a propósito, pode começar antes da morte, nos episódios em que pessoas são acometidas por doenças graves e incuráveis.

Zé Baixinho, esposo de Marina, foi diagnosticado com um câncer de laringe no final de 2011. Nos últimos meses de vida, o estado de saúde de Zé piorou consideravelmente. As idas constantes a Salvador, onde realizava o tratamento, as longas internações, os efeitos da quimioterapia e, por fim, impossibilidade de deglutir, obrigando-

⁵⁹ Esse imbrincado processo será tema da última seção desse capítulo.

o a ser alimentado por sonda, iniciaram uma espécie de luto antecipado, que durou cerca de três meses. A esposa e as filhas se revezavam nos cuidados de Zé e nos reportavam, a cada visita, sua progressiva perda de consciência, atestando que o espírito de Zé gradualmente se desprendia do corpo ainda vivo. Entretanto, à despeito da severa fraqueza corporal oriunda da dificuldade em se alimentar, Zé, mesmo em seus piores dias, conseguia caminhar pela casa. Um evento como esse só é possível caso o espírito esteja ‘forte’ dentro da pessoa. Foi Marina quem apontou a ligação entre corpo fraco e espírito forte: é preciso que o espírito se fortaleça afim de se desligar da matéria. A capacidade de andar exibida por Zé era concludente e a levava a repetir o comentário para todos aqueles que vinham ver o marido – “Depois o povo fala que não acredita em espírito, Zé Baixinho é a prova de que ele existe.”.

Em 10 de setembro de 2013, Zé Baixinho morreu na capital após uma intervenção cirúrgica. A família recebeu a notícia com uma tristeza arrasadora, mas esperançosa de que o espírito havia iniciado sua jornada com tranquilidade, um alívio, é bom dizer, que nada tem a ver com contentamento. O trabalho de preparação do corpo para o velório, outrora realizado pelas mulheres da família, é conduzido pela única empresa funerária da cidade. O corpo de Zé foi velado em sua casa durante a madrugada até o final da manhã do outro dia. A comoção gerada pelo momento em que o caixão é colocado na sala e sua tampa é aberta para a visita pública do corpo só é comparável à que surge em sua partida para o cemitério. Cada chegada de um parente ou amigo, especialmente aqueles vindos de Nova Vista, rebentava o choro nas três filhas e em Marina. Os dois filhos ficavam à parte, visitando o caixão por alguns minutos ao longo do velório. Regada a café e biscoitos, a sentinela⁶⁰ contou não apenas com o pranto, mas com algumas incelências da reza das almas puxadas por Carmoza e Didé, além de um sem-fim de preces: pai nosso, ave maria, salve rainha e, por fim, o Senhor Deus . Uma vela nas mãos do morto permaneceu acesa todo o tempo, trocada sempre ao final do pavio. A suavidade da despedida, porém, se explicava pela certeza que o espírito de Zé, ao final de uma grande aflição, havia encontrado descanso. O

⁶⁰ Nome sertanejo para velório em que rezam, ininterruptamente, preces, benditos e incelências durante toda a madrugada e que dura até a hora do enterro. Nos dias atuais, esse formato não é comum, mas pode-se encontrar algo parecido em velórios nas roças. Dona Véa rezou em muitas sentinelas, pois quando jovem aprendeu as rezas com uma velha de quem cuidava: “Eu olhava uma velha por nome Januária e essa velha, eu botava a esteira, ela sentava, os peito dela vinha cá ó, esse povo do sertão. Ela aqui botava o cachimbo no queixo, quando tirava o cachimbo, ó o tamanho da caixa de fumo e cospe daqui e cospe dali. Quando era de manhã, ainda ia rezando, acompanhando caixão.”. Segundo Marina, o “bendito de sentinela é quase aqueles mesmos que tiram quando vão rezar para as almas, na sentinela a noite toda eles rezam, tiram benditos. Então eles rezam mesmo, sentam na beira do defunto e rezam a noite toda.”.

caixão partiu para o cemitério carregado pelos dois filhos e outros amigos e parentes que se revezavam nas empunhaduras. O trajeto da casa de Marina ao Cemitério do Murici consiste em uma subida íngreme e, como o sol da tarde já se revelava, o calor fez o percurso parecer mais extenso e trabalhoso. Um cortejo mediano subiu a ladeira entoando rezas pelo caminho. No cemitério, o chão já havia sido cavado por Valtinho, coveiro e esposo de Edite, uma das rezadeiras do terno de Didé. O enterro foi rápido, a filha caçula disse algumas poucas falavas, agradecendo aos presentes; um diácono, na ausência do padre, fez as exéquias. Seguiram-se as preces, o caixão desceu à cova e a terra foi repostada.

A fase de recolhimento social do luto vai de três meses a um ano. É o período em que ainda se recebem visitas de condolência de conhecidos de cidades vizinhas e dos que emigraram para São Paulo e vez ou outra voltam a Andaraí. Nesses casos, pode-se levar meses para compartilhar o pesar da família com visitas ou telefonemas sem, porém, exceder o máximo de dois anos após o falecimento. Findo o tempo do luto, condolências e homenagens póstumas devem ser feitas somente no aniversário de morte, no dia de Finados e na Sexta-Feira da Paixão. O dia de Finados é a data do luto pessoal, reservada à memória individual do morto como pessoa que habitou a Terra. O luto invocado na Quaresma abriga todas as almas e as convida para receber reza e luz em troca de proteção e vidência. Exceto nessas datas, invocar o morto desde o mundo dos vivos para aliviar a dor da perda ou para pedir ajuda de qualquer tipo significa chamá-lo de volta, o que pode confundir sua existência além-túmulo. O luto prolongado ou fora de tempo traz uma série de consequências nefastas para vivos e não-vivos e costuma ser lido como sinal de um acometimento espiritual conhecido como ‘sombra de morto’. A ‘sombra de morto’ ou ‘sombra morta’ pode advir de uma ligação doentia da pessoa, quase sempre um parente, com o morto ou, ainda, do morto com a Terra⁶¹.

1.6. Visões

Na noite em que o jovem padre foi velado em Andaraí, momento de comoção geral na cidade, sonhei com um moço moreno e novo que jamais conheci dizendo-me com brandura na voz que estava bem e que ninguém deveria se preocupar com sua partida. Isso aconteceu segundos depois de encostar a cabeça no travesseiro e tive dúvidas se estava ou não dormindo. Agitada com a visão do homem, permaneci acordada até as primeiras horas

⁶¹ A penosa ligação entre o espírito de um morto e um ser humano é uma das causas possíveis da ‘sombra de morto’ e um dos motivos mais comuns de busca por tratamento pelas mãos de curadores e curadeiras de jarê. Voltaremos a esse ponto no capítulo três.

da manhã. Eu pernoitava pela primeira vez em outra residência andaraiense diferente da casa de Didé e do terreiro de Carmoza. Uma amiga que morava com os pais estava excepcionalmente sozinha e solicitou minha companhia após se sentir indisposta durante o velório. No dia seguinte, depois de acompanhar a missa, o cortejo e o enterro, fui conversar com Didé. Conteí sobre o sonho e perguntei quais eram as chances de uma forasteira, sem nenhum contato com a família do padre, ter recebido uma mensagem do além-túmulo. Cerca de uma semana antes do acidente fatal, a neta de uma das rezadeiras, conversando sobre seus últimos passeios pela Bahia, mostrou-me algumas fotografias da ordenação do padre em Ilhéus. Tiradas dentro da igreja e com pouca luz, nelas não se conseguia distinguir nitidamente as faces dos presentes. Não me recordo, por exemplo, de ter visto o rosto do padre naquela ocasião. Na missa e no cortejo fúnebre não houve exposição de sua imagem. A visão que tive do padre foi excepcionalmente nítida para meu padrão de imagens oníricas.

Estávamos na Quaresma, no tempo das almas, época em que a separação entre o mundo dos vivos e dos mortos fica mais tênue. Didé explicou que minha ida constante à reza tornava mais poderoso o canal de comunicação com o além. Ser da cidade ou não era indiferente à alma do padre⁶²; o recado e a visão, naquele caso, não se destinavam a mim. Perguntei se deveria falar com a mãe do rapaz e, diante do meu constrangimento, Didé decidiu por falar ela mesma. Durante o velório, a mãe do padre falecido chorava silenciosamente junto ao corpo e aparentava uma tristeza serena. Em surdina, visitantes estranhavam a calma da senhora – uma morte daquela natureza é quase sempre chorada com desespero e revolta tanto pela idade do jovem quanto pelas circunstâncias do acidente. Segundo Didé, a mulher, afora frequentar a Igreja Católica, era adepta do espiritismo. As duas se conheceram nas reuniões do grupo espírita que há poucos anos se instalou em Andaraí e conversaram brevemente quando Didé apresentou suas condolências na sentinela. Dois ou três dias depois, quando Didé foi procurá-la para relatar meu sonho, a mãe do padre agradeceu pela notícia e contou que apesar de não ter visto o filho, previra desde o início que seu caminho estava ‘limpo’ e que meu sonho confirmava seu sentimento.

Uma questão permanecia em aberto: por que não foi a mãe quem teve o sonho-aviso? Se a recusa dos vivos em aceitar a partida de entes queridos dificulta o desprendimento do espírito do universo terreno, o contrário também vale: a aquiescência

⁶² Nesse ponto, estamos tomando um atalho. O que vi não foi a ‘alma do padre’, mas seu duplo.

torna o trânsito mais sutil não obstante a morte violenta. O espírito do padre, respondeu-me Didé, desligou-se com fluidez do mundo dos vivos: aparecer para alguém tão próximo prejudicaria, de um lado, sua passagem, e, de outro, o decurso do luto da mãe. Ter sido a receptora do aviso só poderia ser explicado pela época do ano, a Quaresma, e por minha proximidade com o terno. A interpretação de Didé, a abertura do canal com o além, se baseou no fato que eu não só frequentava as saídas, mas estava engajada em uma pesquisa sobre o tema e passava os dias andando pela cidade a perguntar sobre almas e rezas. A alma do padre, já distante da materialidade terrena, teria encontrado uma ‘antena’⁶³ pela qual sua mensagem pudesse ser transmitida. Lembremos que o relato do sonho confirmou um sentimento sustentado pela mãe e, por se tratar de uma confirmação, não seriam graves as consequências de uma eventual falha de comunicação (se, por algum motivo, o relato não tivesse chegado até ela).

No mesmo ano, na primeira semana de saída do terno, Gracinha, uma das principais rezadeiras do grupo liderado por Didé, teve uma visagem de Dona Alice, antiga dona de terno das almas de Andaraí. Em uma noite, segundos depois de deitar-se na cama, Gracinha teve a visão nítida da velha senhora pedindo que rezassem pelas almas na Passagem, um minúsculo povoado distante sete quilômetros da cidade. A alma de Dona Alice não teria dito nada além disto, mas Gracinha se assustou ao perceber clemência em suas palavras. Confidenciou a visão a Didé e, junto às demais rezadeiras, decidiram que fariam uma das saídas da Semana Santa no povoado. Das vinte e duas saídas do terno, cerca de cinco ou seis são feitas em partes distantes do centro da cidade, nenhuma, entretanto, tão longe quanto a Passagem, a qual só é possível chegar por uma rodovia bastante movimentada ou por trilhas na mata. Decidiram fretar um microônibus cujo motorista era conhecido de Didé e solicitamos auxílio financeiro junto à prefeitura local. A saída foi conduzida na terça-feira e algumas moradoras do povoado – Zedite, Jovina e Nôzinha –, as quais soíam conduzir, há uma década atrás, um terno próprio, acompanharam as rezadeiras com seus filhos e netos.

A primeira estação foi feita dentro da pequena Igreja de Santo Antônio. Quem primeiro adentrou à porta foi Didé que, em pé, tirou o bendito de entrada e o bendito-louvido-seja seguidos das preces. Foi uma reza longa e pesarosa que terminou em frente às ruínas de uma edificação, a antiga Igreja de São João. Horas depois, na volta a Andaraí,

⁶³ A sintonização via antena pode ser lida como uma mudança vibracional mediada por uma situação de “comunicação involuntária e desprovida de intencionalidade” entre etnógrafa e almas (Favret-Saada 2005:160).

Didé contou-me que ao bater a matraca pela primeira vez, sentiu um arrepio forte e uma vertigem – “Eram muitas as almas que estavam esperando ali” e há tempos elas precisavam da reza. Na primeira estação da reza, a voz de Didé mal conseguia sair de sua boca, mas seu canto meio rouco foi amplificado na pequena igreja. Isso aconteceu porque as almas, atormentadas pela falta de reza, se aproximaram todas de uma só vez. Didé e Gracinha suspeitaram que a alma de Dona Alice poderia estar presa no lugarejo e era esse o motivo da rezadeira ter aparecido. Aqui, o sentido de ‘presa’ não significa que a alma tenha passado toda a jornada pós-morte no mundo terreno, e sim que, na época da Quaresma, ao vir para o mundo dos vivos receber a alimentação, a alma de Dona Alice e as almas da Passagem não encontravam nem reza e nem luz. As almas, nesse caso, não se referem somente àquelas ali enterradas, tendo em vista que a maioria das pessoas falecidas que habitaram o povoado foram enterradas na sede. Algumas, Didé acredita, são as que morreram afogadas no Rio Paraguaçu, que passa cerca de cinco quilômetros a jusante da cidade de Andaraí e ao redor do qual formou-se o povoado. Outras são as de dois antigos curadores da Passagem e, possivelmente, de alguns de seus filhos e filhas de santo.

Na Passagem, entre meados da década de 1960 e a de 1980, houve dois importantes terreiros: o de Carmelito, irmão de Zé da Bastiana, e o de Zezão. O *peji*⁶⁴ de Carmelito permanece resguardado por Nozinha, sua companheira em vida, a qual também herdou alguns santos e pontos de Zé da Bastiana. Zedite, filha de Zezão, há cerca de cinco anos, tendo saído de Andaraí e retornado para a casa em que nasceu, reabriu o *peji* do pai, voltando a realizar alguns sambas, especialmente o de Cosme e Damião em setembro. A década de 1990 assistiu o esvaziamento da Passagem, fato que se agravou nos anos seguintes, remanescendo poucas famílias, cuja maioria dos membros, hoje, trabalha em uma pousada de médio porte situada à entrada da vila. A última lembrança de Jovina, uma das mais antiga moradoras, foi de ter rezado para almas apenas em uma Sexta-Feira da Paixão há mais de dez anos. A existência passada de dois conhecidos terreiros foi um dos motivos dados por Didé para explicar a sensação de proximidade das almas atormentadas ao rezar na primeira estação. Tal existência, somada ao hiato de oblações quaresmais, tornou aquele um espaço de aflição para as almas que buscavam alimentação. A crença de que todos os curadores e curadeiras são tributários das almas está expressa na frase “Sem elas, eles não são ninguém”, muitas vezes repetidas pelas rezadeiras que conheci como crítica à escassez de curadores no terno. A reza das almas executada com respeito e

⁶⁴ Altar onde estão assentadas as entidades da casa.

devoção é fonte de proteção e vidência aos vivos. Para as rezadeiras, os curadores e as curadeiras, por manejarem forças espirituais diversas deveriam – à exemplo de Zé da Bastiana – estar à frente de seus próprios ternos, conduzidos por eles e garantidos por filhos e filhas de santo.

Ao final da reza na Passagem, o terno de Didé e as rezadeiras locais concordaram em realizar no mínimo uma saída do terno todos os anos no povoado em prol das almas desassistidas. Zedite, que não se identifica como curadeira porque não ‘pega’ caboclo⁶⁵, comprometeu-se a rezar com as outras moradoras durante a Semana Santa em memória do pai e da família de santo de outrora, atitude louvada por Didé e seu grupo. Em Andaraí, dois dias depois da reza na Passagem, na manhã da Quinta-Feira Santa, Carmoza foi à casa de Didé com o intuito de encomendar uma nova bata a ser usada na abertura do terreiro no Sábado de Aleluia. Levava consigo um corte de cetim azul e uma sianinha verde para a banha. Didé a recebeu perguntando - “E amanhã [Sexta-Feira da Paixão], você vai rezar na Piedade?”, ao que Carmoza replicou em negação, posto que estaria envolvida com os preparativos da festa. Ela não havia saído em nenhuma noite de terno naquele ano e enviou a filha Conceição para que a representasse no grupo. Didé, profundamente irritada com a situação, contou acerca da decisão de Zedite, repreendendo Carmoza por não fazer o mesmo – “É sua obrigação rezar, no mínimo, a Semana Santa, depois você e Calango ficam doentes e você diz que não sabe por que é, suas filhas fogem de casa e você diz que é atentação, isso é porque você não cumpre com sua obrigação com as almas.”. Carmoza se dirigiu à porta, deixou o pano e o aviamento no sofá e disse – “As almas entendem”.

1.7. A jornada das almas

Ao iniciarmos esse ponto, será importante recuperar algumas noções sobre corpo, vida e morte, sendo a mais importante aquela que define uma pessoa viva estando composta por um espírito pessoal invisível e um corpo orgânico. Antes da morte, não se deve falar que um vivente possui alma. Explico: se Maria está viva, não se pode ligar seu nome à alma, como em ‘a alma de Maria’, pois essa expressão indicaria que Maria está morta. É raro, mas não improvável, que se designem grupos de humanos vivos com a palavra ‘alma’, ao qualificar, por exemplo, seu caráter: ‘essas boas almas’ ou ‘esse povo de alma ruim’. Nesses casos, sendo o mais comum aquele que diz respeito a pessoas avarentas, diz-se

⁶⁵ ‘Pegar caboclo’ e ‘dançar/sambar pegado’ são alguns dos termos que designam a incorporação de entidades do jarê.

‘gente de espírito ruim’.

A morte é uma fronteira intransponível para os humanos. É possível, contudo, cruzar a divisão entre o nosso mundo e o além-túmulo em experiências de quase morte. Durante o tempo em que permaneci em Andaraí, não ouvi relatos em primeira pessoa acerca desse tipo de experiência. Mesmo sendo um tópico trivial em conversas sobre eventos sobrenaturais, as histórias que envolvem a experiência de quase morte geralmente aconteceram com pessoas minimamente distantes e até mesmo com pessoas desconhecidas por meio de programas televisivos sobre o tema⁶⁶. É sabido, porém, que uma pessoa mantida viva por um aparato respiratório artificial, caso retorne de um coma – induzido ou não –, e que não se recorde de ter permanecido nesse estado, certamente viveu uma experiência dessa natureza. Em situações assim, o espírito tenta deixar o corpo e torna-se capaz de transitar temporariamente entre o mundo terreno e o além. Algo parecido parece acontecer durante o sono, se o espírito sai do corpo e viaja por territórios desconhecidos e relacionados, pelo sonhador, ao mundo pós-morte. Regressaremos a esse tópico no capítulo três.

Explicada como evento, a morte se dá pela cessação da respiração em consequência da parada dos batimentos cardíacos e da interrupção do fluxo sanguíneo e, posteriormente na separação entre corpo e espírito pessoal; separação melhor entendida como um ‘desprendimento’. Vimos que na ocasião da morte de Seu Vitalino e de Zé Baixinho, o espírito já havia iniciado o processo de desprendimento antes da perda das funções vitais, o que parece ser corriqueiro em casos de morte por velhice e naquelas que vitimam pessoas com longo histórico de doenças crônicas. O espírito pode, contudo, se separar do corpo e demorar-se perto ou mesmo ‘grudado’ a ele, como se ainda habitasse a carne. Até o instante do enterro, essa proximidade é tida como uma recusa mais ou menos ‘natural’ em aceitar o fim da vida e existem meios próprios de evitar que o espírito do morto se faça aparecer para algum vivo. Há, por exemplo, uma coleção de histórias sobre ‘livosias’, fantasmas e defuntos que se passam em velórios, sepultamentos e outras situações a eles arroladas⁶⁷, pois não é raro que nesses eventos alguém sinta a presença ou mesmo veja o

⁶⁶ Poucos antes de meu retorno a campo em 2011, em dezenove de setembro, a Rede Globo levou ao ar um episódio do programa semanal Globo Repórter sobre “EQMs - Experiências de quase morte”. Algumas histórias veiculadas nesse episódio ainda são contadas como fatos extraordinários em Andaraí.

⁶⁷ Na casa de Dona Dalva e Sônia, mãe e filha, esta última rezadeira das almas em Igatu, há um banco grande de madeira que fica em frente à porta de entrada. Nele, só se sentam forasteiros; os moradores da vila o evitam, já que ali são apoiados, há muitas décadas, os caixões em dia de velório. Uma tarde, contou-me Dona Dalva, uma de suas netas adentrou subitamente à casa para dar um recado e, ao olhar para o banco,

espírito do morto e de outros parentes falecidos a lhe fazer companhia.

Janine, jovem neta de Dona Neli, revelou-me ter desenvolvido uma espécie de horror a enterros depois de ouvir, anos antes, os gritos de uma defunta durante o cortejo fúnebre de seu caixão até o cemitério. Da janela de sua casa, podia ouvir a voz da velha senhora em desespero. Contra o ‘medo de alma’ e como forma de se precaver a suas aparições, há uma frase que deve ser recitada em silêncio assim que o caixão desce à cova e antes de narrar qualquer história de ‘livosia’: “Não venha me meter medo e nem pavor.”. Dora me ofereceu uma versão mais completa do mesmo adágio: “Não venha me meter medo, nem pavor e nem aparência”. E a última palavra do imperativo, segundo ela, é ainda mais importante:

Quando vai sepultar alguém, quando vai enfiando assim na carneira, você fala:

– Não me meta medo nem pavor e nem aparência.

Pega uma flor e joga lá dentro, pronto, ó, você acaba o medo de alma. Porque eu acabei assim. [...] Quando meu pai morreu, eu fiquei com a aparência dele assim muitos dias, sabe? Todo dia de noite, lá vem aquele cheiro de rosas, aquele perfume sem ter uma rosa, eu falava:

– Lá vem meu pai. Eu vou esperar, lá vem meu pai.

Só que ele não aproximava de mim, vinha assim, aquele ventinho frio e aí aquele cheiro de rosas, aí eu falei:

– Olha meu pai, não venha me meter medo e nem pavor e nem aparência, nos só fomos amigos na vida. Não me fale nada que eu não quero saber. Pronto, ó, mais nunca no outro dia cheiro de rosas, não veio mais e nem eu senti mais nada. E eu não sinto não, eu posso ir num velório de quem for, pode morrer quem morrer. Eu não tenho medo não. Não sinto esse pavor assim de dormir sozinha, ficar em casa, eu não tenho, não. Não tenho de jeito nenhum. Agora se qualquer hora eu passar no cemitério qualquer hora eu lembro de tanta gente, meu Deus, fico lembrando, lembrando, só que eu não olho também, não olho para lado nenhum, abaixo a cabeça assim, ó. Assunte bem, quando eu estou rezando para as almas eu não levanto minha cabeça, porque eu tenho aparência de pessoas ali do lado, da frente todo lado ali tem gente que é amigo meu, que eu conheço. Aí essa gente está rezando e fica ali.

Finda a vida terrena, existem três destinos ordinários para o espírito⁶⁸:

empalideceu. Porque veio correndo pela rua e parecia estar tonta, Dona Dalva assumiu que a pressão da menina havia baixado. Foi quando ela disse que naquele momento teve a ‘visagem’ de três homens sentados no banco. Respondeu à avó que não se lembrava das feições dos fantasmas, apenas do chapéu portado por um deles. Com essa informação, Dona Dalva entendeu que ali estava a alma do falecido marido e imaginou que os companheiros fossem um filho e um sobrinho que faleceram no mesmo acidente.

⁶⁸ Há, ainda, outro destino a que está sujeito o espírito do morto, a transformação em caboclos, entidades cultuadas no jarê. Por ser uma transição peculiar, não trataremos dela nessa seção, sendo apenas indicado no item iii. Voltaremos a este tema no capítulo quatro.

- i. o espírito pessoal transforma-se em alma e passa a viver em um universo anímico expiatório constituído, dentre outros espaços, pelo Purgatório;
- ii. o espírito pessoal reencarna; ou
- iii. o espírito pessoal permanece sobre a Terra (errância) ou passa a habitar espaços espirituais alternativos junto a outros espíritos que não se transformaram em almas.

Os processos que culminam nesses destinos possíveis são de difícil apreensão. Após a morte, o espírito pessoal está sujeito a uma apreciação acerca de sua vida na Terra conduzida por um tribunal divino cuja jurisprudência é, em grande parte, ininteligível aos humanos. A encargo desse tribunal está a decisão sobre a entrada ou não no Purgatório ou no inferno, isto é, o expurgo ou a condenação perpétua. Algumas decisões do tribunal parecem, à primeira vista, sumárias, como as envolvem os espíritos de suicidas, os quais, em geral, são submetidos às penas do inferno sem chance de expiação⁶⁹. Porém, até mesmo o espírito de um suicida é passível de receber uma sentença mais amena, adentrando, por sua condição particular, o universo expiatório anímico em seus estratos mais baixos. Para as almas dos suicidas que estão no Purgatório, as rezadeiras também oferecem, com grande regularidade, velas e rezas.

Almas não reencarnam, esse destino recai apenas sobre os espíritos que o fazem na tentativa de que ao final de uma nova existência corporal na Terra possam ascender à categoria de almas. A reencarnação – a capacidade do espírito de reassumir uma nova forma humana para o curso de uma vida – é aleatória ou regida por leis de sangue⁷⁰. Quando nos referimos a pessoas mortas no presente ou no passado, ‘alma’ e ‘espírito’ são termos intercambiáveis e o mesmo vale para um sem-fim de situações cotidianas. Sendo a jurisprudência divina desconhecida aos vivos, somente por intermédio das aparições, irradiações e sonhos que o destino do espírito pessoal passa a ser conhecido. Por esse motivo, a devoção às almas *pode* se estender aos espíritos se considerarmos que há uma grande probabilidade da sorte do espírito pessoal jamais vir à tona. A ideia de que a devoção também abarca os espíritos não apraz às rezadeiras. Isso porque os espíritos no além-túmulo guardam a personalidade que os caracterizava em vida e a reza das almas é direcionada, em última instância, a coletivos como as *almas gerais* sobre a quais falamos previamente.

Detalhes no oferecimento de preces e benditos no terno das almas nos ajudarão a

⁶⁹ Porque infringiram uma das mais primárias leis cristãs: é Deus quem dita a hora em que cada um irá morrer. A morte como um desígnio divino é desafiada pelos suicidas e, por tal razão, estão condenados à pena máxima, o inferno.

⁷⁰ Este tema está presente no capítulo três.

escrutinar essas distinções. Didé discorda de uma forma corriqueira de se dedicar preces às ‘almas de quem tem suas mãe mortas’ o que, segundo ela, equivaleria a pedir pela própria pessoa (viva). Ouvi-a conversar com rezadeiras mais próximas, corrigindo-as acerca desse que ela considera um erro inaceitável na condução do ritual. O conhecimento ritual dita que jamais se deve pedir pela ‘alma de Maria’ ou pela ‘alma de Luzia’ no terno. O desligamento gradual entre o *nome da pessoa* e a alma é parte do processo de expiação no pós-morte e relacioná-los ‘faz mal a elas’, ou seja, tem efeito contrário à alimentação pretendida, atrapalhando as etapas de purificação às quais as almas estão submetidas. Outrossim, e novamente segundo Didé, não é certo pedir ‘pelas almas dos nossos maridos’, visto que o marido daquela que oferece está morto, mas os das outras rezadeiras podem estar vivos, assim como, por exemplo, ‘pelas almas dos vaqueiros’, pois existem os vaqueiros vivos e os mortos: o certo seria dizer ‘pelas almas dos maridos falecidos’ e ‘pelas almas dos que em vida foram vaqueiros’.

Além das modulações na vibração corporal via ‘almas das nossas obrigação’, tópico sobre o qual já nos debruçamos, a insistência de um pensamento pode ser lido como um sinal de que alguma alma abandonada está precisando muito de reza e, como não tem ninguém que se lembre dela, acaba por influenciar a intenção inicial daquela que oferece – “Pedi pelas almas daqueles que morreram no deserto porque pensei nisso o dia todo”, explicou-me Lôra. Em uma situação apenas, em um dia de reza em Igatu, presenciei o pedido-oferecimento de pai-nosso, ave-maria e salve rainha ser feito em nome de alguém. Danusia, que quase nunca tomava o lugar de Toninha nesse momento, pediu, em frente ao cemitério, pela alma de sua irmã – ‘pela alma de Aparecida’. A então dona do terno, que depois confessou ter agido contrária à regra, explicou que quando a irmã morreu, as duas estavam brigadas e sentiu, naquela hora, que deveria fazer o pedido em nome dela.

Não gosto de pedir: alma de fulano, não peço. Agora ficar pedindo, a alma de fulano é mesmo, a pessoa parece que está ali ‘dijunto’ de você. É horrível. Um dia bem ali no areião do Lava-pé, Danusia pediu um pai-nosso pelo amor de Deus pela alma de meu pai. Mas eu vi meu pai assim... Eu não consegui rezar, eu chorei da hora que começou o bendito até terminou. Falei:

– Não pede mais não, não pede assim.

Eu não gosto não de pedir assim, explicar o nome porque disse que faz mal, a pessoa tá lá sossegada. Aí pede, a gente também fica nervosa assim com as lembranças. Eu não gosto, não. Gosto de pedir geral. Se eu for pedir, eu peço pelas almas do Murici, que é em Andaraí, eu tenho muito amigo lá, padrinho e tudo que são sepultados lá. Ou peço pelas almas de Andaraí por que meu pai é sepultado lá, eu peço assim. Tenho sobrinho, tudo sepultado lá. Mas pra pedir para fulano, para a

alma de fulano, eu não peço, não.

- Dora

Uma das distinções entre almas e espíritos se faz em relação ao tipo de espaço que habitam, o que opera uma separação entre mundos. O modo de existência das almas está definido nos textos das preces e benditos no terno das almas e na ciência da reza compartilhada entre as rezadeiras. O Purgatório é sua morada preferencial (“é penitência, onde as almas vão penar”), mas sendo este um lugar profundamente hierárquico, enquanto algumas almas estão próximas ao céu, o lugar da salvação eterna, outras ocupam estratos baixíssimos, nos quais a expiação dos pecados é ainda mais dolorosa e perturbadora. As ‘almas abandonadas’, uma das destinatárias das preces e benditos do terno, não recebem, ordinariamente, reza e vela de parentes ou amigos, o que impossibilita sua ascensão aos estratos superiores do Purgatório. Consumidas pelos pecados que as tornaram impuras na Terra, as almas abandonadas são coléricas:

Todas as almas a gente oferece pra elas. Pede também pras almas que estão perdidas, que estão pelo espaço, que elas ficam no espaço. Esse povo que já pecou muito fica no espaço, os que não se salvam. As que se salvam, sobem pro Céu, e as que não se salvam ficam no espaço assim ó, esperneando, atentando. Igual esses meninos atentados ó, que vivem aí atentando a gente.

Essa foi a explicação que Miúda ofereceu à pergunta exaustivamente repetida para todas as rezadeiras e devotas que encontrei em Andaraí no ano de 2012: “Quem são as almas para quem se reza?”. “Todas as almas” é a resposta coletiva, quase sempre seguida da distinção entre dois polos, Almas Santas Benditas, que habitam o Céu, e “as almas abandonadas e que não têm ninguém por elas”. Os meninos dos quais nos fala Miúda nesse trecho são crianças e adolescentes da cidade que ficam à espreita das rezadeiras ao longo dos itinerários do terno, jogando pedras e xingando as mulheres cobertas com o lençol⁷¹. Em 2011, na noite em que o grupo de Didé rezou na rua do Ribimba, uma pequena pedra

⁷¹ A ‘atentação’ e a falta de respeito com o ritual, ainda que tenha piorado nos últimos anos, não é uma novidade. Seu José Cruz, um ancião que morador de Igatu, reproduziu a história acontecida com um tio que, espreitando as mulheres que rezavam na porta da Igreja em noite de saída do terno, jogava pedra nas rezadeiras e depois se escondia entre os túmulos no cemitério. Certa vez, ao final da reza, depois que as rezadeiras se dispersaram para suas casas, o jovem atentado voltou para casa, que ficava no outro extremo da vila. Ao chegar no meio do caminho, viu uma silhueta com o lençol e achou estranho uma rezadeira ainda estar vestida de branco, se todas deveriam sacudir o lençol no final da última estação. Quando o olhou para os pés da imagem, percebeu que não estavam no chão, mas flutuando. Nesse instante, a alma veio em direção a ele, que correu em disparada para a Igreja, onde foi obrigado a passar toda a madrugada, rezando, até que o dia amanhecesse.

atingiu o rosto de Idene. Ali, em outras duas ocasiões, dois homens bêbados se aproximaram do grupo portando facas e obrigando-as a interromper o ritual e a procurar outro local para rezar. O Ribimba, rua elevada que contorna uma encosta da cidade, é, para as rezadeiras, a atualização terrena dos níveis abjetos do Purgatório.

Assim como um lugar na Terra fala sobre uma parte do universo anímico, os meninos e homens que apedrejam, ameaçam e xingam as rezadeiras são comparados, por Miúda, às almas abandonadas que habitam os baixos estratos. Uma das bases dessa comparação se sustenta no fato de que nem sempre é possível auferir se a pedra lançada contra as rezadeiras veio de gente ou de alma. Em uma noite de reza em Igatu em 2012, enquanto as rezadeiras principais entoavam o bendito-louvado-seja, uma das adolescentes que acompanhava o grupo emitiu um grito de dor e susto. A reza parou e todos nos voltamos para entender o sucedido, acreditando que um dos garotos, como era de costume, estava atentando alguém. A moça tremia ao contar que recebera um tapa no rosto vindo ‘do vento’ e ao olhar ao redor em busca do culpado, teria divisado um vulto branco em movimento. Como não havia ninguém tão próximo à moça para dar-lhe o tapa e sentar-se em seguida, Dora e Toninha intuíram que uma alma atentada, em agonia, cometera o ato violento e recomendaram que a adolescente, ao chegar em casa, acendesse uma vela e rezasse três pais-nossos, três ave-marias e uma salve-rainha em sua intenção. Mais tarde, as rezadeiras se perguntaram se o tapa fantasmagórico não seria um ‘recado das almas’: elas estariam insatisfeitas devido ao pouco respeito demonstrado pelos mais novos à devoção. Contudo, Toninha concluiu que a ação parecia menos uma expressão de insatisfação do que a atitude de uma ‘alma atentada’ (singular para ‘almas dos atentados’). Como assombrações, as almas dos atentados atualizam, na Terra, o ‘espaço’ – nos termos de Miúda – dos baixos estratos do Purgatório, e, desprovidas da obrigação, desejo ou necessidade de enviar uma mensagem a alguém, surgem como vultos (aparição espectral) espantando os vivos.

Também às almas dos atentados está aberta a possibilidade de salvação, isto é, a elas é permitido chegar a espaços mais altos do Purgatório caso sejam alimentadas pelos vivos e expiem todas as suas impurezas; do contrário, permanecem nos estratos inferiores. De acordo com a escatologia imanente à reza e à devoção, sempre haverá almas que escolhem não serem salvas: as moradoras do ‘limbo’, um estrato que precede o inferno. O Limbo é um estágio transitório entre o Purgatório e o inferno, para onde vão as almas que se recusam a pagar, com sofrimento, pelos pecados cometidos na Terra. Do Limbo, essas

almas permanecem aptas a retornar ao Purgatório e assim cumprir a jornada de purificação pela penitência, ou a adentrar o inferno, espaço das almas condenadas. Uma vez que tenham escolhido o inferno como morada, as almas não mais retornam ao Purgatório. A decisão final, todavia, não é um mandado divino, mas parte da eleição de seu espaço de existência.

Parte da jornada de purificação das almas no Purgatório tem como fim apagar o *nome da pessoa* a qual a alma esteve ligada em sua última história ou em quaisquer de suas encarnações na Terra: essas relações precisam ser apagadas para que a alma consiga alçar estratos mais próximos ao céu. O trabalho de purificação é feito com vistas à indistinção e a movimentação de estratos mais baixos para mais altos tem o efeito de expurgar indícios dessa ligação no além-túmulo. A movimentação oposta, partindo dos estratos mais altos aos mais baixos, é pouco reconhecida, sendo o relato mítico sobre a descida do anjo Lúcifer ao inferno, ora como escolha individual, ora como castigo divino, reproduzido como uma exceção fatal. Em todos os casos de movimentação entre os estratos, o conteúdo da ablução é a dor permanente. No parágrafo anterior, indicamos que algumas almas permanecem no limbo, são aquelas que não suportam o intenso sofrimento advindo da expiação dos pecados cometidos na Terra e abdicam, progressivamente, da salvação, permanecendo como ‘as almas dos pecadores’. Uma renúncia desse tipo não é facilmente explicada, sabe-se, porém, que é considerada uma ‘fraqueza’ das almas a qual, segundo Didé, está profundamente vinculada à ausência de alimentação por parte dos vivos.

No terno, as almas aparecem divididas em uma série de classes que as generalizam com vistas à eficácia da alimentação (lembrando que a *personalização* das almas é avaliada como um erro ritual e tende a intensificar o sofrimento no Purgatório). Partindo dos estilos de oferecimento de preces e benditos no terno, chegamos a uma tabela sintética (Tabela 1) na qual observamos aos coletivos de almas e suas moradas – permanentes ou não. A intenção, ao propô-la, é fornecer um mapa do mundo anímico que inclui inferno, Purgatório e céu e dispor os grupos mais recorrentes na reza. As linhas imaginárias que traçamos entre classes de almas serão sempre porosas e tangenciais e o quadro não intenta esgotar as infinitas possibilidades de proximidade e diferenciação entre elas. A classificação ‘almas das nossas obrigação’, por exemplo, sendo particular a cada devota, tem seu conteúdo estendido desde a parentela até almas que as devotas jamais conheceram, mas com as quais carregam uma obrigação específica, talvez, por relações estabelecidas em outras encarnações. Essa categoria, além de referir-se às almas dos parentes e amigos

mortos, pode abarcar as ‘almas que em vida foram devotas das almas’. Estas últimas, entretanto, aparecem no quadro separadas daquelas – ‘as das nossas obrigação’ – pois sua habitação preferencial está nos estratos superiores do Purgatório.

As rezadeiras usam lençóis brancos para se proteger de espíritos errantes e parecer criar semelhança com as almas, para imitar sua silhueta. As almas do Purgatório fazem penitência – e algumas, como contou Miúda, aparecem no mundo terreno rezando. A reza como penitência em vida imita a penitência das almas no Purgatório: assim, os que em vida foram devotos das almas expurgaram uma parte de seus pecados ainda na Terra por intermédio das saídas anuais na Quaresma. Não há, apesar do adiantamento expiatório, garantia de que suas almas ascenderão aos estratos superiores sem passar pelos outros. O Purgatório é um espaço de aflição em todo seu alcance hierárquico e habitar altos estratos indica uma diminuição do tempo de expiação, nunca um ingresso direto ao Céu. Nem as classes de almas nem suas moradas são fixas e sequer à dona do terno está posto em qual delas irá habitar.

Aqueles que não entendem que morreram, que acham que estão vivos, eles não querem ir não. Agora os que se arrependem, passam. Todo mundo tem que passar por ali, mas tem uns que saem logo. Todo mundo passa, não tem jeito, bons e maus têm que passar. E eu já ando até tendo medo dele [do Purgatório]. Diz que é uma lama, Deus é mais! Eu já morro de medo quando eu lembro – Ô meu Deus do céu, será que ali tem bicho? Eu morro de medo de bicho, esse morotozão⁷². O bendito diz que o Purgatório é penitência e sofrimento e é mesmo. Como dizem, “na casa de meu Pai tem várias moradas” e eu tenho que largar disso [cigarro] para eu não ficar ali.

- Didé

É importante relevar que o tempo da jornada da alma no Purgatório está vinculado a uma temporalidade diversa, o ‘tempo da eternidade’, e conquanto sua mensurabilidade seja infactível aos humanos, sabe-se que a experiência nos estratos intermediários e baixos é mais longa e penosa do que no estrato superior. As muitas moradas na ‘casa de meu Pai’ de que nos fala Didé são o céu, o Purgatório e o limbo. Dos espaços contidos na Tabela 1, somente o inferno não é imperado por forças divinas, ficando sob o comando do Anjo Caído, além de almas e espíritos que atuam em seu nome. Todas essas habitações existem como dimensões paralelas à Terra, invisíveis aos olhos humanos. O inferno é a mais terrena dessas dimensões e é corrente a noção de que se situa em um plano superposto ao

⁷² ‘Morotó’ são larvas que se alimentam de cadáveres.

plano ordinário dos viventes, é o que parece estar dito no enunciado “O inferno é aqui”, repetido diante da notícia sobre uma tentativa de homicídio ou sua concretização quando esta é levada a cabo por algum dos moradores da cidade e arredores.

O inferno, na organização espacial do além-túmulo, está próximo ao mundo dos espíritos errantes, quais sejam, espíritos que não se arrependem dos pecados cometidos em vida e, indiferentes ao julgamento divino, permanecem vagando sobre a Terra. Os dois terrenos são povoados por seres que abdicam da possibilidade de salvação. Entretanto, o mundo dos errantes diferencia-se do inferno por não estar sob a égide do Diabo, mas, antes, de um tipo de dependência terrena que leva os espíritos a perambularem sem destino ou a permanecerem atados àqueles que ainda estão vivos. A jornada do espírito errante tende a não estar marcada pelo tempo da eternidade. Conquanto possa haver espíritos errantes que jamais reencarnam, eles estão inclinados a recorrer, dado o peso material da errância, ao tribunal divino que os julgará como aptos a entrarem no Purgatório ou fadados à reencarnação. Voltaremos a este tema no capítulo três.

Tabela 1. O mundo das almas

| | | | |
|--------------------------|----------------|---------------------|---|
| Céu | | | <p>Almas Santas Benditas almas santificadas almas salvas</p> |
| Purgatório (estratos) | superiores | | <p>almas dos que em vida foram devotos das Almas almas dos penitentes almas dos inocentes (crianças que morreram antes de completar sete anos de idade)</p> |
| | intermediários | almas do Purgatório | <p>almas ‘das nossas obrigação’ (categoria variável, exemplos):</p> <ul style="list-style-type: none"> - almas dos pais <i>falecidos</i>; - almas das mães <i>falecidas</i>; - almas das comadres/ dos compadres <i>falecidos</i>; - almas das madrinhas/dos padrinhos <i>falecidos</i>; - almas das irmãs/dos irmãos <i>falecidos</i>; - almas das tias/dos tios <i>falecidos</i>; - almas das filhas/dos filhos <i>falecidos</i>; - almas das netas/dos netos <i>falecidos</i>; - almas dos maridos <i>falecidos</i>; - almas das esposas <i>falecidas</i>; - almas das amigas/dos amigos <i>falecidos</i>; - almas desconhecidas. <p>almas dos que em vida foram (atividade ou profissão):</p> <ul style="list-style-type: none"> - vaqueiros; - lavadeiras; - curadores; - garimpeiros; - pescadores; - viajam de noite e de dia (caminhoneiros). <p>almas que se deslocam do Purgatório para o cemitérios/cruzeiros/capelas/igrejas (durante a Quaresma):</p> <ul style="list-style-type: none"> - almas que estão esperando aqui; - almas sepultadas ali. <p>almas cujas mortes ocorreram em circunstâncias trágicas, cruéis:</p> <ul style="list-style-type: none"> - almas dos afogados; - almas que morreram soterradas; - almas que morreram ofendidas de cobra; - almas que morreram queimadas; - almas que morreram assassinadas; - almas que morreram fora do tempo; - almas que morreram longe dos seus; - almas que morreram no deserto. |
| | baixos | | <p>almas que estão em aflição almas dos avarentos almas que vagam no deserto almas dos assassinos almas dos pecadores almas abandonadas</p> |
| Limbo | baixíssimos | | <p>almas que não têm ninguém por elas almas dos atentados almas dos suicidas</p> |
| Inferno | | | <p>almas condenadas almas do inferno</p> |

dois

O pássaro agoureiro, quando ele passa, que ele rasga e costura, morre uma pessoa. Uns chamam gachadeira, outros chamam rasga-mortalha. Ele faz assim [um grito longo e a vocalização *tá-tá-tá-tá-tá* ao final] e vai. Aí ele costurou. Quando passou rasgando, pronto. Vai embora, mas qualquer coisa de ruim aparece ali naquela rua. E se ele costurar, qualquer pessoa vai, agora a gente não sabe quem é.
- Idene

Em Andaraí, a morte e os mortos são temas que aparecem, impreterivelmente, entre a época de Finados e a Quaresma. O período que se estende do final de outubro a março ou meados de abril do ano seguinte é amplamente conhecido como o mais propenso a casos de morte repentina⁷³, violenta e de suicídios. Ouvi muitos relatos de mortes trágicas ocorridas nesse ínterim⁷⁴. Edite, por exemplo, contou-me a história de seu vizinho, um homem com cerca de quarenta anos que morreu enforcado nos últimos dias do mês de outubro, uma década depois do mesmo ter sucedido ao seu irmão gêmeo. Pouco depois da morte do primeiro filho, a mãe, que tivera apenas essa barriga de mabaça⁷⁵, converteu-se à igreja evangélica e, por isso, deixou de oferecer o ‘cariru’ de São Cosme e Damião⁷⁶ em setembro, obrigação que recai sobre os pais não-crentes de filhos gêmeos mesmo se não frequentam os jarês da cidade. A mulher era irmã de Gerolina, uma antiga curadeira do Coisa Boa – um pequeno povoado situado na trilha pela serra que vai de Igatu a Andaraí, antiga área de garimpo, hoje desabitada – e conhecia profundamente, segundo Edite, a importância desse mandado. Assim, a segunda morte foi diretamente relacionada à conversão da mãe: – “Fazer o que, né? Tem mabaça e vai passar para lei de crente.”, comentou a rezadeira, enquanto lembrava um suicídio cometido anos antes, esse em tempo de Quaresma: um jovem que atirou na própria cabeça e foi encontrado por um sobrinho mudo, o qual falou apenas nessa ocasião, quando saiu pelas ruas da cidade pedindo socorro. Outro suicídio recente que comoveu toda a cidade, o de um homem rico e bem quisto pelos moradores, ocorreu logo após o dia de Finados.

⁷³ Lembremo-nos da história do jovem padre, narrada no capítulo anterior, cujo acidente fatal ocorreu poucos dias depois da Sexta-Feira da Paixão.

⁷⁴ Nosso olhar recairá sobre esses casos, mas outros episódios nefastos têm palco ao longo destes meses, como tentativas de homicídio, brigas e prisões.

⁷⁵ A gestação de filhos gêmeos é chamada ‘barriga de mabaça’, os filhos, de ‘mabaças’ ou ‘mabaços’, se meninas ou meninos. “[...] a palavra *mabaças*, significando precisamente ‘os gêmeos da casa’, é um termo que veio do *Kimbundu*, um dos falares de Angola. *Babaço*, para um dos gêmeos. *Mabaça* para os dois gêmeos, como indica o prefixo formador do plural nas línguas bantos.” (Lima 2005:11, grifos originais).

⁷⁶ Como é chamado, na Chapada, o ‘caruru’, preparado de quiabo e outros ingredientes, principal quitute oferecido em honra a São Cosme e Damião, os Santos Gêmeos, em vinte e sete de setembro.

Foi aquele caso que Calango estava contando, que o homem deu carona para ele, ele é vinha do garimpo, aí eu é ia subindo aqui mais Marina para ir para lá [para o terreiro], nos encontramos. Quando nós chegamos aí, o carro dele, que era um carro vermelho, parou, Calango desceu. E ele já passou por nós aqui. Aí disse que foi na casa dele ali, chegou lá, subiu para ver um trem lá, acho que foi um teste, acho que ele foi lá, olhou e veio testar aqui. Sei que aí, menina, isso foi num instante, eu passo e encontro esse homem aqui, quando eu estou lá na casa de Carmoza mesmo já chega a notícia, eu falei – Ah, meu Deus, isso deve ser brincadeira, rápido assim, como é que esse povo deu fé? Deve ser mentira, como é que esse povo deu fé rápido assim? Mas ele foi lá para a beira da estrada, aí o Novo Horizonte é vinha, aí viu o carro parado e ele pendurado. O ônibus que deu notícia, por isso que foi rápido. Fez quatro anos dia oito de novembro. Não, já fez foi cinco, fez quatro o ano passado, que isso foi numa política, assim que passou, o ano passado foi eleição de deputado, de governo.

- Didé

Em Igatu, é conhecida a história do garimpeiro Gaúcho que saiu para trabalhar na gruna⁷⁷ em dia de Finados a despeito das tentativas de Dona Neli e, como ela nos conta, de Dona Mecede, de convencê-lo a não ir:

Aqui na casa de Mecede, morava um garimpeiro de nome Gaúcho. No dia, ele veio tomar café aqui em casa, que eu sempre acordo cedo e gosto de abrir a porta. Quando eu abri a porta, ele:

– Dona Neli já tem café coado?

Eu falei – Já.

Aí quando eu olhei pra ele eu vi ele com a capanga eu falei assim:

– Vem cá, você vai pra onde?

Ele falou:

– Eu vou... eu vou pra gruna.

Eu falei:

– Ô, meu filho não vai não, hoje é dia dos finados.

Ele:

– Que nada, Dona Neli, vocês são daquele tempo antigo, não existe isso mais não.

Eu falei:

– Moço, hoje é um dia muito perigoso, não vai não.

Ele:

– Que nada Dona Neli, eu vou.

⁷⁷ “O garimpo mais perigoso da região é o garimpo de Gruna - o cascalho fica no subsolo, embaixo da terra, e todo o serviço é subterrâneo. Usa-se lanterna ou candeia (lâmparina que ilumina) e um saco para carregar o cascalho. O garimpeiro constrói túneis estreitos para a retirada do cascalho e vai desmontando-o e levando para cima. O perigo reside nas chuvas e nesse aspecto a água não é aliada do garimpeiro, enquanto as chuvas estão chegando e as primeiras nuvens se formam, o garimpeiro está no subsolo e não percebe. É quando é pego desprevenido e as trombas d'água que caem na Chapada invadem com força os túneis escavados, dificultando, quando não impedindo, a saída dos garimpeiros. Muitos garimpeiros morreram dessa forma nos garimpos da Chapada.” (Guaes 2001:86).

Aí ribou e foi.

Aí mais tarde eu entrei e falei:

– Mas Mecede, eu pelejei com o Gaúcho pra não ir para a gruna e ele foi.

Ela:

– Ele foi Neli?

E eu falei:

– Foi, tomou café aí em casa.

– E ontem de noite eu falei com ele para não ir.

– Ele foi, tomou café lá em casa e eu falei e ele disse que é nosso tempo que hoje não existe isso mais não.

Tudo bem. Aí o que é que fiz? Nesse tempo, Guina fez um tanque para lavar roupa aí no quintal. Quando eu cheguei lá no poço, joguei a trouxa, molhei tô esfregando, bem à vontade, esfreguei um bocado e estendi, quando eu peguei outras, Rita chegou e falou:

– Mãe! Gaúcho morreu.

Aqui eu fechei a torneira e corri. Quando eu cheguei essa rua só tinha gente, um povo corre pra lá, outro corre pra cá. Eu falei:

– Gente, esse homem tomou café aqui em casa e eu cansei de falar pra não ir pra esse garimpo.

Pois chegou lá, não sei como foi que o negócio abateu. Os outros não morreram não, mas ele morreu.

Gaúcho decidiu labutar na gruna em um dia perigoso, mas o que parece ter-lhe custado a vida, ao contrário de seus companheiros, foi o descaso pelas recomendações das duas senhoras, que ele assumiu como representantes de uma geração passada e supersticiosa. Essa é uma sensação ordinária entre os moradores de Andaraí diante dos riscos que envolvem o período entre Finados e a Quaresma, qual seja, de uma zombaria mais ou menos jocosa com relação aos preceitos de cuidado estabelecidos pela tradição e calcados na ciência que orienta a devoção as Almas. O descaso aparente, contudo, poucas vezes esconde o medo com relação à morte e aos mortos, especialmente por parte das crianças, adolescentes e jovens adultos.

Pensar sobre esse medo é importante. O relato faz parecer que a atenção aos perigos é uma inquietação exclusiva de pessoas mais velhas que estão ligadas, pela senioridade, a um ‘tempo antigo’. Em primeiro lugar, é preciso distinguir a proximidade ao mundo das almas e dos espíritos – e, portanto, do conhecimento, dos rituais e das técnicas que colocam pessoas e entidades em uma constante relação de proximidade – das idas ao cemitério no dia dois de novembro e na Sexta-Feira da Paixão. Em datas assim, ainda que haja algum desconforto e que um ou outro membro da família se recuse a ir, visitar os túmulos de parentes e amigos falecidos significa reencontrá-los e exaltar sua memória. Nestes dias, assim como no aniversário de nascimento e falecimento, além das ofertas de

velas e flores⁷⁸, os mortos sepultados têm as histórias recontadas e são solicitados a ajudar os vivos em seus problemas. Ao final da visita, é mister lavar os pés em uma torneira que fica à saída, para não levar terra do campo-santo para dentro de casa. Assim, o contato com os mortos deve ser temporário, lembrando que a personificação de uma alma dificulta sua jornada no Purgatório e que a forte ligação de humanos com espíritos de parentes pode levar a doenças espirituais. Nesse contexto, cumprir a determinação de ir ao cemitério não é algo que atemorize ou seja motivo de chacota para a maioria das pessoas, inclusive para as crianças que vão acompanhando suas famílias. Por outro lado, os contos e casos sobre almas, espíritos e suas aparições são passíveis de causar espanto e até interesse, exceto, é claro, para aqueles poucos que afirmam não acreditar na existência além-túmulo. Igualmente, em velórios e enterros, sentimentos aparentemente contraditórios, o medo e a curiosidade, são indissociáveis.

A devoção às almas é semelhante àquelas que se dirigem a Nosso Senhor dos Passos, Bom Jesus da Lapa e Nossa Senhora Aparecida, por exemplo. Isso para dizer que, em termos gerais, não há um sentido de receio compartilhado pelos moradores direcionado a ela. As devotas das almas são pessoas adultas ou idosas e essa linha geracional bem marcada concede à devoção um ar de sobriedade, especialmente no que toca o tipo de conhecimento que manejam. É, sobretudo, o Terno das Almas, e não a devoção em si, o alvo de sentimentos agregados a um dos polos – de pavor ou jocosidade – e ciência e as práticas a ele relacionadas, passíveis de comentários zombeteiros ou incrédulos, como na história do garimpeiro Gaúcho. Vez ou outra, ouve-se que alguém chamou uma rezadeira de bruxa ou feiticeira. Para a maioria dos moradores da cidade, entretanto, apenas pessoas muito corajosas seriam capazes de embrenhar-se na noite cruzando ruas escuras, cruzeiros distantes e cemitérios soturnos e invocando as almas dos mortos.

2.1. Cuidado do mundo

Na entrada de uma das principais ruas de Andaraí, a Avenida Paraguaçu, que apresenta a cidade para os viajantes procedentes de Mucugê, foi levantado um cruzeiro. Não se sabe ao certo quando e mesmo quem o fez, contam apenas que fora erigido em respeito às almas

⁷⁸ Apesar de ser um feriado católico, alguns evangélicos frequentam o cemitério no dia dois de novembro. Sobre eles, diz-se que levam apenas flores, visto que não devem acender velas. Os católicos levam, além das flores, velas, terços, escapulários e santinhos para nos túmulos. Na Sexta-Feira da Paixão, não há oferenda de flores. Nos dois cemitérios da cidade, alguns túmulos estão permanentemente adornados com flores artificiais e imagens de santos.

dos que morrem no hospital municipal, localizado nessa mesma avenida. Há pouco mais de uma década, os donos do terreno que abrigava o cruzeiro decidiram construir ali uma pousada e transferiram-no para o terreno ao lado. O tempo passou e o terreno com o novo cruzeiro foi vendido para um médico que nele tencionava instalar uma casa e uma clínica contígua. O médico chegara na cidade anos antes, mas já gozava de boa fama e era muito respeitado entre os moradores. Tão pronto adquiriu o pedaço de terra, mandou mura-lo de canto a canto, ‘prendendo’ o cruzeiro dentro do muro. Como resultado, o pedreiro contratado faleceu em um acidente pouco depois de terminar a primeira parte do serviço, sem chegar a levantar as paredes da casa, ao passo que o médico ilustre, sem causa manifesta, viu sua carreira degradingolar e acabou por perder o emprego, deixando Andaraí para não mais voltar. O terreno foi vendido e os recém-proprietários construíram uma casa, deixando o cruzeiro onde estava; tampouco estes conseguiram morar ali, mudando-se meses depois. Como uma espécie de lembrete de que não se deve bulir com as coisas das almas, a casa permanece desabitada. Livrando esse lugar de novos infortúnios ao pedir pelas almas daqueles que estão ‘esperando ali’, todos os anos, as rezadeiras começam uma das saídas das últimas semanas do terno em frente ao cruzeiro aprisionado.

No capítulo anterior, definimos o terno como uma experiência de penitência em vida, na qual as mulheres, ao entoar preces e benditos por itinerários previamente determinados, nutrem as almas e com elas estabelecem relações de troca e proximidade capazes de mitigar seus próprios pecados ainda em curso na Terra. Além de um ritual orientado pela máxima ‘todos temos a quem chorar’ e pela expectativa de uma remissão antecipada dos males da carne, o Terno das Almas é uma maneira especial de cuidado com o mundo. Na Quaresma, o tempo da ‘atentação’, de terreiros fechados e espíritos soltos, a fronteira ontológica que nos separa do Purgatório torna-se frouxa. Em seu zelo, as rezadeiras agem forçando ainda mais esse limite, deixando que, gradualmente, o Purgatório aconteça na Terra, saída a saída até culminar na Sexta-Feira da Paixão. Elas orientam a vinda das almas, alimentando-as e aquietando-as, consentindo que visitem seus antigos nomes e histórias, movimento prescrito em outros períodos do ano.

A reza das almas é uma tarefa cansativa e que demanda austeridade na manutenção da forma. Essa atenção rigorosa, uma sorte de equação que equilibra sustento, consolo, remissão dos pecados e cuidado do mundo, incide principalmente sobre a dona do terno, mas é compartilhada por todas as rezadeiras, visto que constitui um dos índices de conhecimento sobre a reza. Uma das expressões da ciência está na condução exemplar do

rito, o que envolve rigidez com a sequência dos atos e um alto grau de concentração no oferecimento de velas, preces e benditos e assegura, em grande parte, a vinculação eficaz e segura entre Terra e Purgatório, entre mulheres e almas. No cotidiano das saídas, porém, muitas vezes a eficácia escapa à forma e solicita improvisos, desafiando as intenções e ações ordenadas das rezadeiras perante o comando e volição das almas.

Na reza da Sexta-feira da Paixão, o dia das almas por excelência, o terno de Andaraí vai por um rota curta que começa no Cemitério da Piedade, o cemitério central da cidade. O ritual dura cerca de três horas. Na sétima e última estação, realizada da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário, as mulheres passam ao menos uma hora velando a imagem do corpo de Senhor Morto, o Cristo após a crucificação. Na Quaresma de 2012, todas as saídas do terno foram gravadas em um aparelho que permite que o áudio seja reproduzido em boa qualidade. Naquele ano, filmei, a pedido de Didé, a última saída do terno das almas na Sexta-Feira da Paixão. Para fazê-lo, tive de acompanhar as rezadeiras a uma certa distância e não pude usar o lençol. Na primeira estação, realizada no Cemitério da Piedade, não gravei o Senhor Deus, rezado na primeira e na última estações, pois, por estar sem a proteção do pano alvo, imaginei que seria apropriado rezar ao menos a oração mais importante. Desliguei a câmera. Na quinta estação, outra reza ‘forte’, o Mistério de Nossa Senhora⁷⁹, a qual Didé havia me instruído a gravar, também não foi registrada: a filmadora parou de funcionar por alguns minutos.

Naquela noite, a Matriz estava repleta de gente; muitas pessoas, como eu, filmavam e fotografavam o terno, o que, ao contrário de Iगतु, não é uma circunstância habitual em Andaraí. Na derradeira estação, as rezadeiras passaram do último bendito hagiológico para a despedida da Sexta-Feira da Paixão, omitindo o Senhor Deus. O final do ritual foi cumprido como de costume, com os lençóis sendo sacudidos na frente da Igreja. Cansadas, nos dispersamos cada qual para um canto, mas o grupo das que moram no Alto do Ibirapitanga e perto da Praça do Sol seguiram em direção à casa de Didé. Minutos depois, Maura deu por falta do Senhor Deus. As rezadeiras não podiam acreditar que haviam simplesmente esquecido de rezá-lo. A estranheza do acontecido desassossejou a todas e foi a mesma Maura quem decifrou o motivo: as almas não queriam que o último Senhor

⁷⁹ O Mistério de Nossa Senhora pode ser classificado como bendito de alimentação. Seu alto grau de força, porém, torna-o próximo ao Senhor Deus. Diz-se que esse bendito só deve ser rezado nas últimas três semanas da Quaresma e preferencialmente quando a estação se realiza em igreja, cruzeiro ou cemitério. Na ocasião citada, o Mistério estava sendo entoado no oratório de Nossa Senhora da Glória, que guarda a imagem da santa e que está situado no caminho entre o Cemitério da Piedade e a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A rezado Mistério aparece transcrita seção 2.3.

Deus da Quaresma fosse rezado perto de tantos olhos curiosos. Fizeram, portanto, o que as almas tencionaram, ajoelharam-se na escadaria da pequena Igreja de Nossa Senhora das Graças, que ficava no caminho, e ali entoaram a reza. Quando estive na casa de Didé, no Sábado de Aleluia, ela me inquiriu se eu não sentira falta de algo na Igreja no dia anterior. Ao me ouvir dizer que por diferentes motivos eu não havia filmado nem o Senhor Deus e nem o Mistério, Didé, resolvida, afirmou – “Nenhum quis ser gravado”.

O Senhor Deus, como citado anteriormente, faz parte da categoria de ‘rezas fortes’ no terno e é entoado sem o toque da matraca ao final da primeira e sétima estações, sempre antes da despedida. A força dessa reza reside, em grande parte, em sua estrutura textual. O texto do Senhor Deus inicia ‘acordando’ os humanos – “Letra, letra, pecador”⁸⁰ –, reiterando nossa mortalidade – “Hoje é vivo, amanhã, morto” – e anunciando a sina das almas – “Nas escadas da sentença, Purgatório é penitência, onde as almas vão penar”. Seu canto doloroso carrega o peso do sofrimento no lugar, por excelência, da expiação. Pelo Senhor Deus, rezadeiras e almas se igualam clamando pela remissão dos pecados – “Dai-me, Senhor, o perdão, “Senhor Deus, pequei, Senhor, Misericórdia” –, esse último verso repetido seis ou sete vezes seguidas. Ao longo de sua execução, as rezadeiras devem estar ajoelhadas como as almas também o fazem ao receber os benditos e preces. O Senhor Deus abre e fecha todas as saídas e é a partir dele que Terra e Purgatório se vinculam no terno: ele sela a ligação entre mulheres e almas, que fora inaugurado quando as primeiras se cobriram o lençol, sua roupa de alma, seu modo de aparência e abrigo. Essa união só será rompida na sétima estação, ao se rezar, novamente, o Senhor Deus e, no último dia de reza do ano, é definitivamente desfeita com a reza final e os lençóis balançados na rua.

Ao omitirem o Senhor Deus na última estação da Sexta-Feira da Paixão as rezadeiras estiveram, por menos de uma hora, atadas às almas sem a proteção do ritual. Se, no caminho de volta para casa, algumas delas não tivessem percebido a falta – e, mais tarde, entendido esse equívoco como desígnio das almas – e rezado o Senhor Deus na escadaria da pequena Igreja de Nossa Senhora das Graças, uma porta entre a Terra e o Purgatório teria permanecido aberta. É difícil mensurar as consequências dessa continuação para o mundo dos viventes; sabe-se, porém, que seu impacto sobre as

⁸⁰ Encontramos uma versão dessa reza em que o chamamento ‘Letra’ é substituído por ‘Alerta’, conforme o trabalho feito por Luis Osete em Juazeiro, Bahia, com alguns grupos de ‘Alimentadeiras de Almas’ muito próximos ao Terno das Almas de Andaraí. Em Juazeiro, ela não recebe o nome de Senhor Deus, mas é rezada ao final da primeira estação: “Alerta, alerta, pecador/Pecador que não lembra dos pecado/Hoje é vivo, amanhã é morto/Na estrada da sentença/Purgatório é Penitência/Eu vós peço, meu Senhô/Eu vós peço: Misericórdia!” (Osete, 2010:19).

mulheres seria danoso, podendo afetar a capacidade de distinguir entre sonhos e visões de pessoas mortas. Ademais, perturbações de toda ordem são atraídas para os corpos ‘abertos’. Porque as rezadeiras estão *entremundos*, nas saídas regulares do terno, mesmo com o lençol, faz-se necessário tomar algumas precauções para não ‘abrir’ o corpo, ou seja, para não ficar suscetível a espíritos ruins e a almas aflitas: nunca se pode sair pelo mesmo lugar que se chega; ao se rezar em frente ao cruzeiro, deve-se contorná-lo, jamais passando diante dele, e se a rua termina em uma cerca de arame, é obrigatório fazer a última estação antes da cerca. Parte dessa cautela se aplica ao cotidiano, conforme Didé:

[Passar por uma cerca de] Arame geralmente abre o corpo. Arame e sentar em porta que você toma o espaço todo. Eu mesmo já sento, mas não é certo. [...] Então nós estamos aqui e não sabemos quantos estão passando para lá e para cá. Então aí você senta na porta, tomou a passagem. Então, quem vem de lá pra cá, passa por cima. Se for um bom, acabou. Se for um ruim, já não é bom a gente estar deixando, né? E o arame abre o corpo. Qualquer coisa que você tiver para fazer, você tem suas defesas, mas você passou ali debaixo do arame, não pode. Dizem que as duas coisa piores são arame e porta.

Uma das ‘nossas defesas’ de que fala Didé é a *companhia* das ‘almas das nossas obrigação’. Tanto que, salvo na Quaresma, não é saudável entoar os benditos do terno, pois, ao fazê-lo, a pessoa está oferecendo alimentação para quaisquer almas, induzindo uma brusca mudança vibracional. Uma ação dessa natureza, dispersa, sem o ordenamento ritual, pode atrair almas aflitas e perturbadas, as que mais precisam de alívio para o sofrimento, e afastar aquelas que nos auxiliam. Aproximar-se a almas em agonia sem a devida proteção é arriscar-se em demasia. Os benditos de alimentação mais fortes e pesados, por exemplo, que, conforme veremos adiante, não apenas acalmam, mas livram almas e pessoas de seus pecados terrenos, não devem ser entoados no começo da Quaresma, sendo reservados às três últimas semanas, culminando na Sexta-Feira da Paixão, dia em que só benditos desse tipo podem ser rezados. Ao contrário, segundo Dona Jeci, se benditos pesados são tirados no início, eles atraem, como os pedidos fora do tempo devido, muitas almas atormentadas de uma só vez, o que fatalmente dificulta a condução do ritual. Perto do fim dos quarenta dias, nas poucas noites em que consegue sair com o grupo de Didé, porquanto o marido acamado depende inteiramente de sua atenção, a voz aguda e rouca de Dona Jeci se sobressai às demais e nos atravessa como a espada de dor da incelência que ela sempre reza:

Uma espada de dor
Que no seu coração passou
É a dor que nos faz chorar
É o tormento da Paixão
É a dor que Jesus padeceu
Sua mãe no coração

O tom doloroso das letras e das melodias dos benditos conduz o terno das almas pelos caminhos mais distantes da cidade, onde compartilham as penas das almas do Purgatório e entoam cantos de luto pela morte do Cristo em sua versão humana, ancestral. O Purgatório acontece na Terra tanto na passagem das mulheres pelas estações, na intenção e no oferecimento das preces, no claro-escuro da luz das velas refletida nos lençóis em meio ao breu como na disposição de manter ou mudar a forma do rito em conformidade com os intentos anímicos. Assim, algo que poderia ser considerado um erro, a falta de uma reza importante, é sujeito a nova interpretação, reinserido no ritual, garantindo, de um lado, a eficácia da alimentação, e, de outro, a segurança das rezadeiras e de seu mundo.

2.2. Velas que são almas

Sobre una plataforma rectangular que se halla arriba, em el aire [...], hay colocadas un sinnúmero de velas blancas que corresponden a las vidas de todos los hombres del mundo, indígenas o no. Las velas, según algunos, están al cuidado de un enigmático *jtatik velarol* ('nuestro padre Velador'). En el momento del nacimiento de una persona, no antes, una de estas velas es prendida y se consume lentamente hasta que por fin se extingue y con ella el tempo de vida de la persona. La vela es *orail* (del español 'hora'), 'tiempo de vida'.

(Ramón 1996:82)

Durante os anos de pesquisa na região da Chapada Diamantina, ouvi uma mesma narrativa sendo contada por várias pessoas. Essa história parece trazer em si a qualidade simultaneamente sincrônica e diacrônica das análises de Lévi-Strauss (1996 [1958]) e por razões analíticas ou necessidade de nomeação, chamo-a de 'mito do terno'. Para Lévi-Strauss, o valor inerente aos mitos está na sua dupla natureza – sincrônica e diacrônica – que lhe permite fazer referência a acontecimentos passados (tempo irreversível) e formar uma estrutura no presente/futuro (tempo reversível). Ao invés de representar um tempo ancestral validado no presente pela mediação da magia, o mito, aqui, é um 'sistema temporal' (ibid. :241) que faz referência ao passado ao passo que possui uma estrutura

permanente e inconsciente. Ela me foi revelada, quase sempre com um quê de mistério e confissão – e depois de algo como “Deixa eu te contar uma história que aconteceu com fulano...” –, o desenrolar dos fatos nunca acontecido em passado muito distante. Pessoas de todas as idades, adolescentes e idosos, além das próprias rezadeiras do terno e alguns dos jovens com quem convivi (que pouco sabiam sobre a lamentação das almas) contaram-na a partir da mesma estrutura de eventos, com pequenas diferenças no conteúdo. Apresento uma composição de algumas das variações dessa história a partir de diferentes relatos.

Já era noite alta. Contrariando as regras que existem desde o começo dos tempos e que ditam que o terno não é para ser visto e, sim, rezado, uma moça, debruçada no batente da janela, disse – “Hoje vou ficar aqui para ver o terno passar.”. Há pouco, ela havia comentado com a vizinha sobre como achava linda aquela reza. Tinha, porém, muito medo das almas e por isso não saía com as rezadeiras. A mãe aconselhou que ela não bulisse com os mortos, que aquilo era coisa séria. Mas a moça ficaria ali, parada, até que visse o cortejo de mulheres embrulhadas em seus lençóis alvos. O estalo da matraca fez-se ouvir no fim da rua. Uma a uma, as mulheres se ajoelharam e ali cumpriram uma das sete estações da reza. Entre a admiração e o temor, a moça assistiu o terno entoar benditos e incelências para as almas em aflição. Ao fim da reza, o cortejo despediu-se do lugar e caminhou em direção à próxima estação, a muitos passos dali.

Quando a moça se preparava para cerrar a esquadria, ouviu as vozes de um outro terno aproximando-se. Abriu outra vez a janela e acompanhou o novo cortejo, esse mais lento e pesaroso. Cumpriram a estação, despediram-se e puseram-se a caminhar, assim como o terno anterior. Nesse momento, alguém se desgarrou do grupo e veio em direção à moça. Sem que ela pudesse desvendar aquele rosto, todo coberto com o lençol em forma de um capuz, a pessoa entregou-lhe uma vela e, com esse gesto, desapareceu na noite. A moça tornou a olhar o presente misterioso. Ao ir deitar-se, a moça deixou o presente próximo de sua cama. No dia seguinte, pela manhã, percebeu que a vela havia se transformado em uma canela de anjo, um osso. O último cortejo que ela vira na noite anterior era o terno das almas dos mortos.

Assim, a moça na janela poderia ter sido uma comadre, avó ou um parente distante. A história pode ter se passado há mais de um século, visto que um dos seus narradores, Seu Vitalino, estava perto de completar cem anos na manhã em que conversamos pela primeira vez. Ou poderia ter acontecido há pouco tempo, anos atrás, com alguma conhecida – “aquela que mora na rua embaixo da Igreja”. Ninguém nunca viveu algo parecido, entretanto todos sabem como aconteceu porque desde cedo ouviram a história em forma de alerta para que aprendessem a ter respeito com as almas. Ao desconsiderar o aviso da mãe, a jovem experimentou a visão excepcional de um terno de almas dos mortos

acompanhando o grupo dos vivos. O terno das almas, um ritual delicado e perigoso, não é feito para ser contemplado. Lembremos que, sob os olhos dos curiosos, as almas orientaram a reza do Senhor Deus para outro contexto. A moça escolheu admirar a reza de sua janela no lugar de participar da alimentação; como castigo, adentrou, sem que pudesse perceber, ao Purgatório atualizado na Terra. Só depois entendeu que recebera o presente mórbido das mãos de um fantasma. O recado havia sido dado: o terno é para ser vivido e não, visto⁸¹.

A vela, elemento central da reza, sofre uma metamorfose no mito; essa mudança informa à moça que a alma que lhe oferecera o presente era morta. A exumação mágica só aconteceria na Quaresma, tempo em que às almas está aberta a chance de visitar os túmulos de seus antigos corpos. E se pensarmos na vela à luz da transição de estados operada pela morte? Nela, o corpo é reduzido a ossos e o espírito pessoal se converte em alma ou permanece como espírito em outro registro. No cemitério, o cadáver jaz circunscrito e identificado para que, no último dia de vida da humanidade, as almas possam se apossar de suas histórias e dar sentido a uma eternidade sem Purgatório e sem vida humana, em que haverá apenas céu e inferno. O fim da morte humana significa a posse definitiva das almas da promessa de imortalidade e a extinção de seu sofrimento. Assim, o destino das almas é combater a morte e ter reificada sua existência para além de espectros.

Se nas mãos das almas as velas viram ossos, nas mãos das rezadeiras, as velas são almas. Sabemos que velas e almas estão justapostas por um sentido convencional: uma vela pode ser acesa como lembrança de alguém que partiu. Deve-se, como foi dito, acender velas às segundas-feiras na intenção das almas. Nas sentinelas, a vela *vela* o morto e mãos cadavéricas precisam empunhar, pavio após pavio, uma chama acesa. Nadir, uma das rezadeiras do terno, contou-me certa vez sobre uma indisposição que teve com sua filha, a qual passara, anos antes, para a ‘lei de crente’. Convidada pela filha a ir ao velório de um conhecido da igreja evangélica, Nadir negou veemente a visita fúnebre, não por falta de

⁸¹ O Terno das Almas de Andaraí segue, tanto quanto possível, o princípio de não se apresentar em público. Muitas vezes, órgãos municipais solicitam que as mulheres apresentem o ritual como parte de algum evento, especialmente naqueles em que se pretende divulgar as manifestações culturais da região. Há alguns anos, as rezadeiras participaram da gravação de um programa soteropolitano sobre a Chapada Diamantina. Tiveram de simular o ritual durante o dia e a todo momento eram dirigidas pelos repórteres e câmeras. No fim, nenhum delas aprovou a filmagem. A partir dessa experiência, decidiram que não fariam mais apresentações. Uma vez apenas, depois de um pedido pessoal do prefeito, rezaram alguns benditos na abertura de um evento cultural, sem tocar a matraca. Maura é a mais convicta de que esse tipo de exposição está em desacordo com o mandado das almas – “O povo pensa que o terno das almas é folclore. O terno das almas é devoção.”.

consideração ao homem, mas pela aflição imensa que sentiria ao ver um corpo sendo velado sem uma candeia na mão ou perto do caixão – “Eles não dão uma luzinha para a alma do morto e é por isso que eu não vou em velório de crente.”, completou.

No terno, em todas as estações, depois de sentarmos no chão, algumas velas são dispostas antes de se tocar a matraca. Duas ou três mulheres, dentre elas a dona, acendem o pavio. Em cada nova estação, outro conjunto de velas queima ao som das preces e benditos. Velas comuns – velas brancas de parafina e de tamanho médio – são artefatos produzidos industrialmente e usualmente vendidos em maços contendo oito unidades. As rezadeiras levam um maço por noite de reza e acendem uma vela por estação. A oitava vela do conjunto pode tanto fazer par a outra em uma estação específica como ser acesa em velários de igreja, capela ou cemitério, se existem, ou em algum ponto do caminho no retorno do itinerário do terno para a casa. Conquanto o modo de produção da vela seja desimportante para as rezadeiras, sua forma de obtenção passa por ao menos uma regra: a devota deve adquirir as velas com os próprios recursos e acendê-las conforme sua intenção. Isso significa que não se pode oferecer uma vela por outrem e velas doadas não servem como oferecimento pessoal⁸².

O vocabulário da intenção está presente na prática geral da devoção. Para além de realizar a triangulação entre devotas e objeto de devoção, as velas aparecem como meios de troca. Diz-se que as almas precisam de ‘reza e luz’ e para cada pedido é preciso uma vela. Cada vela é acesa para uma alma específica e ainda que não se saiba nomear qual, a proporção é sempre de uma para uma. Além disso, não pode haver intermediários, como alerta Maura: “A pessoa tem que acender a vela na intenção de uma alma, não pode pedir para outra. Não apruma. Por muito insistir, se você grudar, ela pode ficar. Mas ela cai mesmo.”.

Nos limites do ritual, a vela não representa as almas, como se substituíssem uma lacuna; são elas as receptoras dos pedidos ali depositados, como coisas que não dependem, em primeira instância, de uma derivação convencional de seu aporte simbólico. Em minha terceira saída em Andaraí, aprendi com Miúda que as velas, além de símbolos do ritual, tornam-se, elas mesmas, as almas. Para isso, transcrevo um trecho do diário de campo em

⁸² Em 2012, ano em que participei de uma iniciativa local para inventariar os Ternos das Almas de Andaraí e Igatu, foram compradas, com o financiamento do BNDES/Banco do Nordeste, quatrocentas velas, duzentas para cada terno, além de muitos metros de pano branco para os lençóis. As rezadeiras de Andaraí recusaram, para fins rituais, as velas adquiridas com os recursos do projeto, argumentando aquelas eram ‘velas de enfeite’, ainda que fossem idênticas às velas brancas largamente utilizadas por elas.

uma de minhas primeiras saídas no terno em 2009:

Estávamos na quinta estação, subindo a Rua das Casas Brancas em direção ao Terreiro de São Jorge, o jarê de Carmoza, frequentado por muitas mulheres do terno de Didé. A rua é de chão batido e em declive. Paramos, como nas outras vezes, embaixo de um dos postes. Nos preparávamos para rezar a quinta estação. Fiquei sentada um pouco atrás das velas, de forma muito desconfortável por causa da inclinação da rua. Quando me levantei em direção à sexta estação, sem que me desse conta, meu lençol bateu nas velas e as derrubou – cada uma delas. Continuei andando sem perceber o que havia acontecido. Por algum motivo, olhei para trás e vi Miúda tentando erguer e acender as velas novamente. É muito difícil colocar as velas em pé na terra, pois a parafina derretida não é capaz de aderir como a outras superfícies. É um trabalho de equilíbrio. Enquanto fazia isso, Miúda repetia ininterruptamente – “Ô minhas almas, acende, a menina não sabe das coisas, deixou cair as velas!”. Ela contava para as velas sobre o meu descuido e em nenhum momento se dirigia a mim, que há muito tempo estava agachada ao seu lado e, com as mãos trêmulas, também tentava recolocar as velas no lugar. Miúda conversava com as almas-vela, e, mesmo que eu estivesse por perto, ela não se dirigia a mim com um “você”, mas às velas como “a menina”. Até começar a ajudar Miúda, eu não tinha a menor ideia do que havia sucedido. Foi ouvi-la conversando com as almas-velas que me mostrou o que eu havia feito.

Nessa noite, passei o restante do trajeto paralisada. Não fosse o fato de a sétima estação ter sido rezada em frente ao terreiro – e de essa ter sido a primeira evidência da ligação entre o jarê e o terno –, minha atenção teria ficado nas velas caídas até o fim do ritual. No dia seguinte, fui conversar com Didé sobre o acontecido. O episódio, para Didé, foi uma forma das almas me mandarem um recado – “Você está gostando, mas você está muito desassuntada. Então você vai ter que prestar atenção e entender”. Minutos depois, ela e Maura, rindo da minha falta de destreza, explicaram que a vela é a luz da alma e para a alma. Miúda ficou preocupada com as velas no chão porque no momento em que elas apagam ou caem aquela alma também perderá sua luz. Essa regra não vale, contudo, nas saídas em que há muito vento: ela pode permanecer apagada caso não se consiga acendê-la de nenhuma forma. Outra possibilidade é quando alguém tenta acender uma vela e ela insiste em apagar, o que significa que aquela alma não quer luz, ou, na expressão corrente – “A alma não aceitou”. Isso, contudo, depende mais da intenção da pessoa que acende a vela do que da alma, visto que ela só não aceita o que não é feito com a devoção verdadeira.

Mais tarde, quando voltei a acompanhar o terno em Andaraí na Quaresma de 2012, pude observar que a última afirmação transcrita no trecho acima estava, senão incompleta, parcialmente equivocada. A ciência da reza dita que somente as almas são capazes de medir a sinceridade da devoção. Pode-se, assim, cumprir com todas as obrigações, como as velas às segundas, quartas e sextas-feiras, e, ainda assim, não alcançar a proteção almejada. Isso acontece porque as almas têm um poder particular atrelado ao caráter onisciente de

percepção das intenções da pessoa. A medida da devoção – a sinceridade da intenção da devota e o cumprimento de deveres dentre os quais acender velas – é uma leitura específica sobre a recusa da alma. Outra, mais complexa, fala sobre o destino anímico no pós-morte e sobre uma recusa ainda maior, a de não acender a estratos mais altos do Purgatório no processo de expiação, conforme descrito no capítulo anterior.

Almas não necessitam apenas contemplar a luz, precisam *ser* luz. O processo de iluminação é a condição para ela seja salva e alcance os estratos superiores do Purgatório até chegar ao Céu. Uma alma só é salva quando torna-se plenamente iluminada, isto é, livre de todo pecado terreno, momento em que é agregada à companhia dos santos, anjos e da Santíssima Trindade. Tal qual a alma, a vela não se torna iluminada sem que haja uma ação externa. A vela não deixa de ser vela quando não está acesa mas a chama é sua condição existencial. O link metafórico entre alma e vela, isto é, a qualidade compartilhada entre ambas (cf. Wagner 1972) não é a chama, mas o poder de tornar-se iluminada, uma iluminação sempre temporária e dependente da intencionalidade humana.

A vela não produz luz por si só: afetada pela encantação, compartilha a chama. Uma vez nas mãos da rezadeira, ela se enreda na relação entre devota e alma, conformando não apenas um caminho para o oferecimento da luz, mas transformando-se na alma a ser iluminada. Se há reza, mas não há encantação, houve falha nessa transformação, interpretada, no terno, como uma falha na intenção da devota. Na ciência da reza, diz-se que apenas as Almas Santas Benditas são capazes de auferir a intencionalidade e julgar se a alma no Purgatório irá se alimentar daquela luz. Tornar-se iluminada parece, em um primeiro momento, ser a destinação última da vela.

A intenção da devota não é duradoura, o tempo da chama é a medida do pedido-oferecimento. Note-se que pedidos e oferecimentos são enunciados como sinônimos do mesmo tipo de atitude devocional, dando-nos uma pista de seu caráter recíproco. O pedido-oferecimento em favor da alma no instante em que se coloca a vela em pé é convertido, a favor da devota, em poder de vidência e em expiação dos pecados em vida. A troca só é possível, entretanto, se a vela transforma-se, em um processo de encantação, em vela-alma. Na encantação, vela e alma são mutuamente transformadas por um conjunto de ações dirigidas pela intenção humana e organizadas no contínuo acender/ pedir-oferecer/rezar. Ainda que Mísia Lins Reesink (2012) afirme a partir de um contexto analítico mais amplo, que “As velas e rezas são símbolos e objetos fundamentais na economia da salvação das almas no catolicismo, presentes, de maneira *separada ou conjugada*, em todas as etapas do

complexo ritual fúnebre católico.” (ibid. :368, grifo meu), parece difícil desvencilhar a vela de suas encantações, as rezas.

A vela é alma na reza, não somente como objeto singular, mas no conjunto formado por uma série de velas acesas. Da mesma forma como as almas são coletivizadas nos pedidos, as velas aparecem em grupos e o processo de dispô-las, de manipular sua composição em cada uma das estações e de observar a sequência dos vários grupos pelo caminho avizinha a vela-alma ao conceito de ‘objeto de arte’ nos termos de Alfred Gell:

Art objects are not ‘self-sufficient’ agents, but only ‘secondary’ agents in conjunction with certain specific (human) associates [...]. The philosophical theory of ‘agents’ presupposes the autonomy and self-sufficiency of the human agent; but I am more concerned with the kind of second-class agency which artefacts acquire once they become enmeshed in a texture of social relationships. However, within this relational texture, artefacts can quite well be treated as agents in a variety of ways. (Gell 1998:17).

A teoria da agência dos objetos em Gell é uma teoria da ação: as pessoas agem sobre os objetos em sua vizinhança permitindo que eles atuem de volta e alcancem algo que as pessoas, de outra forma, não poderiam alcançar (Ingold 2010:7). Mas as velas desprovidas de chama são agentes? Se a vela não possui agência prévia como objeto material, isto é, se suas qualidades emergem na interação com as devotas, o que dizer das velas que são deixadas apagadas, quase como se não fossem mais necessárias, ainda envoltas em maços, junto à imagem de Senhor Morto, o Cristo desfalecido após a crucificação, que fica à espera das rezadeiras na principal igreja da cidade como última estação do terno na Sexta-Feira da Paixão?

A investidura analítica no objeto, segundo Ingold, nos impede, em alguns contextos, de perceber o que existe além dos limites materiais que delineiam o agente, não apenas em sua substância, mas em suas interações, seja com vivos ou mortos, objetos ou pessoas. O autor propõe pensar não em um objeto pontual ou um conjunto de objetos, mas em coisas emaranhadas que se movimentam e se transformam continuamente e que conversam com outras coisas ao redor:

I shall argue that the current emphasis, in much of the literature, on material agency is a consequence of the reduction of things to objects and of their consequent ‘falling out’ from the processes of life [...] [and] I shall determine the specific sense in which movement along these paths is creative: this is to read creativity ‘forwards’, as an improvisatory joining in with formative processes, rather than ‘backwards’, as an abduction from a finished object to an intention in

the mind of an agent. [...] Thus when I speak of the entanglement of things I mean this literally and precisely: not a network of connections but a meshwork of interwoven lines of growth and movement. (ibid. :3)

E por que o movimento importaria às velas, aparentemente tão fixas e efêmeras? Primeiro, é preciso falar de velas acesas. As velas são consumidas pela chama, mas a parafina, seu combustível sólido, não desaparece. Nos velários, espaços construídos ou escolhidos para receber velas votivas, como os cruzeiros que ficam dentro dos cemitérios, crostas de parafina derretida se misturam, formando uma superfície sobre as quais outras velas serão acesas. Disformes, as velas se condensam e as que são queimadas em grupos desenham pontos mais densos na topografia. Essa superfície, sujeita a contínuas ondas de calor, é transformada a cada vela depositada, dilatando-se e esfriando, remoldada pelo fogo. A parafina está em constante processo de consumpção: se muitas velas são acesas de uma só vez e a chama torna-se intensa, ela pode ser incendiada por inteiro. Para impedir que o fogo se espalhe, deve sempre haver água perto de um velário. Velas oferecidas no passado voltam a queimar e compartilhar seu fogo com as almas, agora não mais como um objeto delimitado, mas como uma superfície instável, um composto que não se confunde com aquela vela encantada e transformada em alma. A alma na vela oferecida não está apenas em sua chama, mas também no poder de ser ou não ser luz.

A eficácia da alimentação nem sempre está expressa na chama. Em noites de saída do terno em que há muito vento ou garoa, por exemplo, algumas velas não chegam a queimar, ainda que haja, invariavelmente, a tentativa de acendê-las, as preces, os benditos e o pedido-oferecimento. Mas recordemos as almas que não aceitam ascender aos estratos mais altos do Purgatório. É tão plausível que a recusa da alma em não aceitar a vela esteja na capacidade de examinar a intenção da devota quanto em não querer ser chama, ser luz e ser salva, ou seja, a intenção da alma também se realiza na vela que permanece apagada. Contudo, essa vela não deixou de ser incorporada ao fluxo da devoção, tampouco a rezadeira teve ignorada sua penitência em vida ou descuidou do mundo. Parafraseando uma afirmação de Miriam C. M. Rabelo (2014) sobre o otá⁸³ e o assentamento de santo no candomblé, a vela não produz a ideia de alma, mas *modula* a relação entre devota e objeto de devoção: “As coisas não são causas de concepções abstratas, mas presenças que nos

⁸³ Objeto que participa da relação entre a feitura do orixá na cabeça de uma pessoa e o assentamento do orixá no terreiro: “O orixá individual é fixado numa pedra – o otá – que é guardada no interior de um ibá (que pode ser uma sopeira de louça ou barro, uma gamela ou uma cuscuzeira de madeira, a depender do orixá) [...]” (Rabelo 2014:192).

solicitam, mobilizam nossos corpos e medeiam nossas apreciações e afetos.” (Rabelo 2014:223).

Durante toda a última estação da Sexta-Feira da Paixão, realizada dentro da Igreja, as velas não são acesas. As rezadeiras passam vinte e dois dias rezando para as almas com luzes de velas e, ao encontrar o Senhor Morto na derradeira noite, não há chama. Outra vez, isso não significa que os maços ou as velas solitárias depositados ao lado da imagem da divindade temporariamente morta que dá sentido à paixão quaresmal não tenham sido encantados no pedido-oferecimento rezado, cantado ou silencioso. A ordem de não acender as velas nessa noite reitera uma máxima da devoção: tudo que é para almas deve ser feito ‘no tempo’, um tempo que não é cronológico e que corresponde ao espaço aberto, o ar livre. Na intenção das almas, as velas jamais devem ser oferecidas dentro de casa (exceto aquelas acesas no momento do velório), sob risco de que as entidades invocadas nos pedidos-oferecimentos rememorem suas histórias na Terra. O terno também responde a esse mandado, alimentando as almas no tempo. Porquanto o Cristo, imolado em nome dos pecadores, não careceu ser salvo, sua morte é rememorada dentro da igreja, sem lume.

Por fim, as velas oferecidas são também as imagens reverenciadas pelas devotas das almas. Os santos e divindades – no catolicismo e no jarê – têm suas representações iconográficas fixadas em esculturas, quadros, escapulários, pinturas, medalhas, bandeiras, fitas e um sem-fim de objetos religiosos. Como imagens, as velas presentificam⁸⁴ as Almas Santas Benditas, uma materialização transitória como as próprias almas em seu movimento no Purgatório.

2.3. O peso e a força

Vimos que qualquer alma, no universo da devoção, foi uma pessoa que existiu sobre a Terra; e que a jornada além-túmulo consiste em extrair o nome, o rosto e a história humana daquela alma com vistas à indistinção. A extração do telúrico é um processo doloroso, um flagelo *físico*, dado que as almas são entes vivos e dotadas de corpos. O peso das almas advém dos vícios carnis: quanto mais densas, mais pecadoras foram em sua forma humana. O sofrimento a que estão sujeitas expurga, progressivamente, os pecados. Seu fim

⁸⁴ A vela, mesmo enquanto imagem, institui uma presença e não, uma representação. É o que Carlos Severi (2009) chama “passagem da representação icônica à designação indicial” (ibid. :461) ou da “interpretação de uma forma à instalação de uma presença” (ibid. :480) : “[...] nesse contexto o artefato faz mais do que representar um espírito ou um ser sobrenatural. Quando age, ou quando toma a palavra, o objeto assume o lugar do ser representado, restitui-lhe a presença.” (ibid. :461).

é que as almas tornem-se iluminadas e leves e permitir que subam aos estratos superiores do Purgatório em direção ao Céu. Almas que se conservam pesadas não ascendem, seja por falta de alimentação, seja porque optaram por habitar os baixos estratos. Diz-se que à entrada do Purgatório, as almas recém-chegadas são medidas na balança de São Miguel:

São Miguel é glorioso, pesador das almas santas
Pesador das almas santas
Essa alma aparecida, o que é que essa alma quer?
O que é que essa alma quer?
Deitei ela na balança, a balança não deu fiel
A balança não deu fiel
[...]
Tornei deitar na balança
A balança já deu fiel, a balança já deu fiel

O excerto acima compõe a primeira parte do Bendito de São Miguel, um exemplo de bendito de alimentação do terno das almas. Considerado um bendito forte e tirado por sua única conhecedora, Dona Véa⁸⁵, nele temos a figura julgadora de São Miguel Arcanjo, a qual, na iconografia católica oficial, é representada como um anjo portando a espada com a qual derrotou Lúcifer e uma balança. O Arcanjo Miguel foi o líder das hostes de Deus na batalha contra o Anjo Caído e sua legião. A partir desse episódio, Miguel recebeu o encargo de interceder pelas almas, evitando que Lúcifer, transmutado em Diabo, as atraísse. Esse bendito traz a imagética da salvação, o peso das almas, unida a um vocabulário muito comum à lida no garimpo. Ao ‘deitar’ a alma na balança, como ‘deitar o diamante’, o pino central, o fiel, torna-se a orientação máxima de seu valor. Quando a balança dá fiel, isto é, quando o pino se equilibra entre os dois pratos pendentes, assim como se usava julgar o valor do diamante ao lado do peso de ferro, a alma pode ser salva.

Na reza das almas, peso e força estão fortemente atrelados. A força da reza, no terno, está assentada em um preceito básico, a habilidade de atualizar o Purgatório na Terra, o qual se desdobra em uma série de implicações. A reza que mais nitidamente representa esse preceito é Senhor Deus, capaz de vincular mulheres e almas pela solidariedade expressa no livramento mútuo dos pecados carnis, em outros termos, pelo

⁸⁵ Já muito idosa, Dona Véa não se recordava das demais estrofes do bendito. Havia, segundo ela, entre as medidas da alma na balança, versos sobre a salvação envolvendo a figura de Jesus, dos quais consegui recuperar apenas dois: “Se quiser saber quem eu sou, suba no monte mais alto/Se quiser saber quem eu sou, suba naquelas alturas”.

compartilhamento do peso e pela expectativa do alívio⁸⁶. Todavia, a capacidade de vincular é da mesma ordem da que desliga os dois lugares, isto é, a força está tanto na atualização quanto na necessidade de dissolvê-la ao fim do ritual. Voltaremos a esse ponto. Nesse momento, pensemos nas categorias que definem uma reza forte: pesada, piedosa e penitente. Essas três qualidades se referem, em primeiro lugar, a uma sensação partilhada pelas rezadeiras, que, por falta de palavra melhor, vamos chamar de *profundeza*. Uma explicação de Toninha nos ajuda a entender as matizes dessa sensação – “Porque tem bendito que você reza, começa e termina, mas tem bendito que a gente reza, que eu rezo do fundo da minha alma. Porque tem bendito que você sente que é uma coisa piedosa.”.

Um bendito piedoso, pesado e forte vem do interior, da profundeza de cada um ou do âmago do ser, do que muitos filósofos e poetas, tal qual Toninha, chamaram de alma⁸⁷. Como sensação vivida no corpo pela experiência da reza e que se relaciona a outras experiências e sensações daquelas que rezam, só é possível defini-la acompanhando a ilustração da rezadeira: de um lado, há os benditos que se reza com começo, meio e fim; de outro, os que você reza *sentindo*. Toninha, em um momento de crise de liderança do grupo de rezadeiras em Igatu, tomou para si a responsabilidade de conduzir o terno a despeito da delicada situação familiar: é a única cuidadora do marido, vitimado por um derrame cerebral. Assim como Dona Jeci, em noite de reza, ela precisa pedir a um amigo ou parente que vigie o esposo, o que não é uma tarefa fácil – nenhum de seus filhos, por exemplo, mora na vila. A diferença é que Toninha, como guardiã da matraca, é obrigada a cumprir todas as saídas, da Quarta-Feira de Cinzas até a Sexta-Feira da Paixão, além de prever os itinerários da rota quaresmal. Para ela, a penitência em vida encontra o sacrifício pessoal, modulada pela intensidade de sua devoção:

A gente quando pede paras as almas é todas as almas. Boa e ruim não têm inscrição, seja qualquer uma alma. Porque muitas vezes, as pessoas que morrem, tem uns que precisam de um pai-nosso. Que tem hora que a gente não sonha com alguém pedindo pra rezar? [...] Eu sempre tenho essa devoção, quando eu pego meu pano para rezar para as almas, eu vou ‘contrente’ a elas. Quando eu peço para alma

⁸⁶ Se há uma relação de comunicação e solidariedade entre devotas e almas que é dada pela penitência, forma atenuada de sacrifício, ela faz sentido enquanto modo de reprodução do sacrifício de Jesus em nome do livramento dos pecados dos homens e para sua salvação – justamente reatualizado no período da Quaresma e na Sexta-Feira da Paixão.

⁸⁷ Uma profundeza que lembra o famoso trecho de *Os Cadernos de Malte Laurids Brigge*, de Rainer Maria Rilke: “Aprendo a ver. Não sei por que, tudo penetra mais fundo em mim e não para no lugar onde até agora acabava sempre. Tenho um interior de que não sabia. Tudo lá vai dar agora. Não sei o que ali acontece.” (Rilke 1975[1910]:30)

de uma pessoa, eu sinto que aquele bendito que eu e outras pessoas vão rezar, a gente reza no coração e que o pai-nosso vai servir para aquela alma que já se foi.

É legítimo comparar a sensação de que algo toca a profundidade ou vem dela à maneira de uma dor (“é a dor que nos faz chorar”), de um arrebatamento ou de um tremor. Segundo Dona Jeci, os benditos fortes estremecem o coração e, por isso, pessoas com problemas cardíacos não devem acompanhar o terno nas últimas semanas, período em que apenas esse tipo de bendito é entoado. No passado, durante velórios ou sentinelas, rezava-se muitos benditos das almas, o que hoje acontece em menor ou nenhuma medida. Edite, rezadeira do terno de Didé, conta que mesmo quando não estava presente na sentinela, conseguia ouvir os cantos fúnebres de onde estivesse – “Aquelas rezas pesada, que fica com o coração assim, pesado”.

Conforme apontamos acima, essa sensação profunda – de peso, dor, tremor, inquietação – conversa com outras experiências íntimas das rezadeiras, algumas delas relacionadas à morte e aos mortos⁸⁸. Não obstante, parece errôneo afirmar que um bendito forte para uma rezadeira possa não sê-lo para outra. Em geral, a classificação das rezas fortes é coletiva. Ao menos duas delas, fixas na estrutura do ritual, são assim determinadas: o Senhor Deus e a despedida da Sexta-Feira da Paixão. Sobre a última, é outra vez Dona Jeci quem revela – “A despedida é muito pesada, quem tem coração fraco não aguenta.”. Os benditos de alimentação⁸⁹, por seu turno, possuem diferentes graus de força. Junto ao pai-nosso, à ave-maria e às velas, são eles deles que se alimentam as almas no Purgatório. Além da sensação de profundidade, a força desses benditos de alimentação está condicionada à correlação entre conteúdo textual e estrutura poética⁹⁰. Observemos a sequência:

I. Incelência da rolinha

Uma rolinha sentada no galho do alecrim
Uma cantava outra dizia – Viva o Senhor do Bonfim!
Uma cantava outra dizia – Viva o Senhor do Bonfim!
Duas rolinha sentada...

⁸⁸ No capítulo anterior, cito, em nota, o exemplo do bendito de Nossa Senhora das Candeias, tido como de força mediana para a maioria das rezadeiras, mas como o mais forte para Rita, rezadeira de Igatu e filha de Dona Neli, pois era o bendito preferido de sua falecida avó.

⁸⁹ Aqueles rezados ao final dos conjuntos de preces. Em geral, os textos desses benditos são fixos e as variações, se há, estão na pronúncia de algumas palavras (exemplo: pranto/planto), em flexões de grau e concordância verbal. Em cada estação, são rezados três (ou um) benditos de alimentação, ‘tirados’ (escolhidos) entre as rezadeiras que acompanham a saída.

⁹⁰ Essa classificação dos benditos de alimentação com base em seus componentes poético-textuais é uma versão resumida e revista da que empreendi minha dissertação de mestrado (Pedreira 2010:75-81). Naquela ocasião, denominei os benditos de alimentação como “benditos hagiológicos”.

[até sete, finalizando com *tantas*]

II. *Incelência da flor cheirosa*

Uma flor cheirosa num galho de maravilha

Chora José, chora Maria

Chora José, chora Maria

Duas flor cheirosa...

[até sete, finalizando com *tantas*]

III. *Incelência da toalha bem alva*

Uma toalha bem alva de sangue ficou vermelha

Valei-me, minha mãe, valei-me, ô mãe de Deus das Candeias

Valei-me, minha mãe, valei-me, ô mãe de Deus das Candeias

Duas toalhas bem alva...

[até sete, finalizando com *tantas*]

IV. *Bendito de São Gregório*

Uma incelência pro senhor São Gregório

Despede dessas almas que amanhã elas vai-se embora

Elas vai-se embora com dor no coração

Despede do povo todo, seus parente e seus irmão

Duas incelências...

[até sete, finalizando com *tantas*]

V. *Bendito de Pedro*

Uma hora do dia esta casa cheira

Cheira a cravo e rosa, flor da laranjeira

Abre a porta, Pedro, deixa clarear

As almas vão pro céu fazer morada lá

As almas vão pro céu fazer morada lá

Duas horas do dia...

[até sete, finalizando com *tantas*]

VI. *O inferno tremeu*

O inferno tremeu ao ouvir a voz de Maria

Essas almas pedem uma ave-maria

Ave Maria, cheia de graça

O Senhor é convosco

Bendita sois vós entre as mulheres

Bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus

O inferno tremeu ao ouvir a voz de Maria

Essas almas pedem duas ave-maria...

[até sete, finalizando com *tantas*]

VII. *Incelência da Virgem*

Uma incelência da Virgem Senhora da Soledade

Ela é a nossa mãe bendita

Ela é dolorosa, ela é imaculada

Ela é a nossa mãe bendita

Ela é dolorosa, ela é imaculada

[até sete, finalizando com *tantas*]

VIII. *Pranto da Virgem*

Segunda-feira Santa no empino de mei-dia

Jesus Cristo ajoelhava do açoito que lhe dava
Jesus Cristo ajoelhava do açoito que lhe dava
Faz três dias que eu ando atrás do filho da Virgem Maria
Ó que pranto doloroso o pranto da Virgem Maria
Ó que pranto doloroso o pranto da Virgem Maria
Na Terça-feira Santa...
[até Domingo da Ressurreição]

IX. Mistério de Nossa Senhora

Levantei de madrugada
Sexta-feira da Paixão
Encontrei Nossa Senhora
Com seu rosário na mão
Com seu rosário na mão
 Nossa Senhora bem disse
 Que haverá de nos deixar
 Que haverá de nos deixar [Refrão]

Eu dei o rosário a ela
Ela me disse – Pois não
Ela me disse – Pois não
[Refrão]

E me deu um lindo terço
De todo seu coração
De todo seu coração
[Refrão]

O terço que ela me deu
Chamou-me muita atenção
Chamou-me muita atenção
[Refrão]

Para compreender os mistérios
Da divina encarnação
Da divina encarnação
[Refrão]

Quem contempla este mistério
Com seu joelho no chão
Com seu joelho no chão
[Refrão]

Nesse mundo ganha um prêmio
E no outro a salvação
No outro a salvação
[Refrão]

Quem segura este rosário
Segura o mundo nas mãos
Segura o mundo nas mãos
[Refrão]

Pra tirar os seus devoto
Do caminho da perdição
Do caminho da perdição
[Refrão]

Nossa Senhora pediu
Para toda a multidão
Para toda a multidão
[Refrão]

Volta pra seu bento filho

Por meio da confissão
Por meio da confissão
[Refrão]
Ela pediu pra seus filhos
Viver todo em comunhão
Viver todo em comunhão
[Refrão]
E a São Pedro e São Carlos
São Tiago e São João
São Tiago e São João
[Refrão]
Ofereço esse bendito
A virgem da Conceição
A virgem da Conceição
[Refrão]
Ó meu Bom Jesus da Lapa
Filho de Deus e de Abraão
Filho de Deus e de Abraão
[Refrão]

Esta sequência, uma pequena parte de um amplo repertório de benditos das almas, oferece uma gradação: do bendito de menor para o de maior força, sendo que o último (IX) é considerado o mais forte dentre aqueles rezados em Andaraí. A maioria dos ‘benditos contados’ são chamados de incelências, mas essa nomenclatura é pouco rigorosa. Incelências podem ser muito amenas, tais como I e II; de medianas a fortes, como a *Incelência da Virgem* (VII)⁹¹, e fortes, como a *Incelência de Nossa Senhora das Dores* abaixo transcrita:

Foi na primeira dor
Foi quando a Senhora estava
Com seu filho Morto, coroada de flor
Bendita sejais, ô Senhora das Dores
Cercada de anjo, coroada de flor
Foi na segunda dor...
[até sete, finalizando com *tantas*]

Benditos e incelências considerados fortes tratam, invariavelmente, da Paixão de Cristo e do sofrimento de Nossa Senhora, sendo, assim, mediadores da atualização do Purgatório na Terra ao estabelecer um estilo de solidariedade pela dor (a dor de Jesus, de sua mãe, das almas no Purgatório e dos pecadores em vida). Sob essa perspectiva, os

⁹¹ Indiquei alhures (Pedreira, 2010) que essa incelência era de menor força por ser rezada do início ao fim da Quaresma. Na etnografia do ritual conduzida em 2012, reconsiderarei essa classificação com base na sugestão de que benditos cujo conteúdo se refere ao sofrimento de Nossa Senhora têm sempre um grau considerável de força.

demais adjetivos elencados na definição de força – ‘piedosos’ e ‘penitentes’ – podem ser interpretados como índices das penas partilhadas por mulheres e almas na reza. Examinemos que, na gradação, os benditos de força intermediária, IV e V, referem-se a outros temas, tais como o mundo além-túmulo e à ida ao Céu intercedida por São Gregório e São Pedro. A incelência conhecida como *O inferno tremeu* (VI) está no limite entre a reza de força mediana e de força intensa, visto que contém, em seus versos, toda a prece da ave-maria – dir-se-ia que é um alimento dentro de outro.

Além do aporte temático, a força de um bendito é aferida pela complexidade de sua estrutura textual. Precisamos evitar, contudo, equiparar os benditos longos, com estrofes diferentes umas das outras, aos mais pesados. O *Bendito de Santa Teresa*, por exemplo, transcrito no capítulo um, é extenso, mas possui força mediana. Sendo a abundante repetição dos versos uma característica especialmente determinada pela forma responsorial da reza cantada, também não parece haver correlação imediata entre força e repetição nos benditos⁹². Com efeito, a complexidade está expressa antes na estrutura poética do bendito, captada na ligação intrínseca entre som e do sentido, do que na extensão de seu texto. Em todos os benditos dispostos na gradação, percebemos a predominância de estruturas paralelísticas que garantem não apenas uma cadência rítmica, mas a relação entre palavras e ideias que se repetem para além da presença da rima (vermelha/Candeias; mei’ dia/Maria; mão/Paixão/atenção/salvação; dor/flor, etc.), isto é, garantem uma equivalência de som que, projetada na sequência, envolve equivalência semântica (Jakobson 1971:368). O fundamental na percepção dessa relação está no fato de que o bendito considerado mais forte pelas rezadeiras (IX) é aquele no qual percebemos uma quantidade maior de palavras semelhantes no som e diferentes no sentido (paronomásia)⁹³.

A linguagem do ritual, expressa nos benditos, não é diferente da linguagem ordinária, tendo como ponto de relevância no processo de comunicação o elemento musical, conforme veremos adiante⁹⁴. No ritual, entendido enquanto um sistema culturalmente

⁹² O que não significa que as repetições extensivas não digam algo sobre os benditos para além de sua definição ou da capacidade mnemônica que engendram.

⁹³ Estamos, nesse marco, no campo sobre o qual nos fala Jakobson em sua compreensão da hierarquização das funções da linguagem (cf. Jakobson 1971) nos atos de comunicação verbal, os quais ele nomeia como eventos de fala (*speech events*). A centralidade do texto na teoria nativa sobre a eficácia – a noção de força de um bendito – alarga a compreensão dos benditos como meios de comunicação entre rezadeiras e almas (privilégio da função fática), para o foco contínuo sobre a mensagem transmitida (privilégio da função poética).

⁹⁴ Em análise anterior, eu havia entendido que “o poder dos benditos não está ligado aos padrões musicais, mas aos textos.” (Pedreira 2010:92). Outra vez, a incursão etnográfica realizada em 2012 provou ser esta uma afirmação das mais equivocadas.

construído de comunicação simbólica (cf. Tambiah 1985), a união entre forma e conteúdo é essencial para a realização de seu caráter performativo e de sua eficácia, a qual acontece no casamento entre resultados práticos e efeitos sociais. É verdade que, quando entoado, o bendito intenta causar efeitos prescritos com base na crença em sua capacidade de efetuar uma ação junto às almas do Purgatório. Uma leitura possível sobre o poder de alimentação dos benditos poderia partir da reflexão acerca da teoria de atos de fala (*speech acts*) elaborada por John Austin (1962) e resumidas na máxima “dizer é fazer”.

Atos rituais são atos performativos e convencionais: a performance de um ato está orientada pelo quadro de ação no qual ele se insere. Todavia, os efeitos, também convencionais, podem acontecer ou não. O efeito esperado no proferimento (ilocução) de uma palavra/na feitura de uma ação, não invalida, contudo, sua dimensão performativa (Tambiah 1985:135). Para Austin, o uso da linguagem como ação social emerge no ato de fala: a enunciação de palavras é o principal evento na performance de uma ação, mas não o único necessário para o ato seja plenamente realizado. Existe uma ordem de condições, na teoria de Austin, para que o enunciado de palavras ocorra de modo satisfatório: tais procedimentos devem ser executados por pessoas que possuem determinadas crenças, sentimentos e intenções. Sem tais exigências, as pessoas engajadas nos atos em questão estarão cometendo um abuso do procedimento, o que significa dizer que haverá falta de sinceridade na enunciação – nas palavras do autor, os enunciados serão ‘infelizes’. No terno, podemos pensar que o idioma paralelístico dos benditos é um elemento da ‘força ilocucionária’ do ato de fala que garante o efeito de alimentar as almas, sendo mais ou menos eficaz (‘feliz’, para Austin) de acordo com a *profundeza* da devoção da rezadeira.

A teoria dos atos de fala tem em alta consideração as pessoas que se engajam na situação de proferimento, mas não as que recebem ou são afetadas por essa ação. Junto às preces e à luz, os benditos fortes limpam o pecado, concedendo, gradualmente, alguma leveza às almas. Esse alimento, mesmo substancioso, auxilia a diminuir o peso; e para amainar o sofrimento, inevitável no Purgatório, é necessário que ele seja forte. Por conseguinte, o efeito esperado, a eficácia, está na alimentação. Para que esse efeito seja alcançado plenamente, entretanto, é necessário que rezadeiras estejam protegidas dos perigos envolvidos na execução do ritual. E são benditos mais amenos, comumente rezados no início da Quaresma, aqueles que convocam as almas protetoras e almas menos angustiadas, há muito penitentes ou que sempre foram mais afeitas à salvação. Sob a proteção de tais almas, as quais também são alimentadas, ainda que em menor grau, as

rezadeiras intercedem, com preces e benditos fortes, por aquelas que estão em aflição: as almas atentadas, as almas que não têm ninguém por elas e que tão somente encontram solidariedade em tempo de terno.

Benditos fortes estão atados a almas e a lugares pesados. No capítulo anterior, citamos alguns episódios sucedidos no Ribimba, uma rua que é para as rezadeiras a atualização terrena dos baixos estratos do Purgatório, e deles captamos o entendimento de que assim como as almas se aliam às rezadeiras para o alívio dos flagelos, elas podem fazê-lo para atrapalhar o ritual, especialmente aquelas que recusam o alimento e negam a salvação. O perigo não se restringe, porém, à aproximação ou controle dessas entidades. No terno, o composto de espaços-tempos torna as rezadeiras sujeitas a influência de espíritos e suas ainda vívidas biografias. As formas elementares de proteção, o lençol e as rezas que abrem e fecham as estações, porque muito atreladas às almas, podem ser insuficientes ante o peso dos lugares, suas histórias e seus personagens.

Tim Ingold (1993) observa que a paisagem é muitas vezes descrita pelos etnógrafos ora como um cenário neutro e externo às atividades humanas, ora como uma ordenação simbólica ou cognitiva do espaço, ou seja, nenhum dos dois aportes analíticos é capaz de alcançar a paisagem como um testemunho de outras vidas e gerações. Perceber a paisagem, afirma Ingold, corresponderia também a um ato de rememoração (ibid. :152-3), pois ela está impregnada do passado: não apenas conta uma história, mas é a própria história. Ao viver uma paisagem, rememorar histórias e imprimir outras próprias, a paisagem se torna parte de nós, assim como somos parte dela (ibid. :154)⁹⁵.

É verdade que ‘paisagens’ e ‘lugares’ e são conceitos diferentes, mas a ideia de que, naquelas, espaço e história estão mutuamente implicados nos acerca da teoria desenvolvida por Didé sobre alguns itinerários em que o terno realiza suas saídas. Em uma das vezes em que conversávamos sobre isso, perguntei a Didé sobre como os lugares influenciavam a reza, ao que ela me corrigiu, dizendo que o sentido não era o de ‘influência’:

Tem um lugar que é chefe de uns bandidos e tal e coisa que não presta. Aí aquelas

⁹⁵ Ainda que ciente das diferenças conceituais levantadas pelo autor acerca dos termos ‘paisagem’ e ‘ambiente’ na obra citada (“[...] o ambiente é definido nos termos de que um organismo faz e paisagem é definida em termos de formas.” Ingold, 2012, *online*), sigo sua percepção posterior, segundo a qual o organismo e ambiente não são instâncias separadas. Ao passo que propõe um conceito de ‘ambiente’ intrínseco ao de organismo, Ingold recupera o conceito de paisagem como essencial do ponto de vista geográfico (e definitivamente, do ponto de vista político).

coisas ali tentam atrapalhar, se você não estiver firme mesmo. [...] Tem lugar que é pesado mesmo. Você vai fazer aquilo que você sabe fazer e na hora você não consegue levar aquilo certo. Você tem certeza que você sabe e acontece tudo e você tem uma falha. Que você tenha ou que outro te atrapalhe e acaba falhando.

O lugar é o chefe dos ‘bandidos’ e não o contrário – sendo que a palavra ‘bandido’ faz referência a espíritos e pessoas vivas. Nesse excerto, Didé se refere ao ‘campo’, uma porção do Alto do Ibirapitanga que havia sido reservada para a construção de uma pista de pouso de pequenos aviões. O interessante sobre ele é que, afora abrigar o Cemitério do Murici, que fica em seu limite ao sul e mais próximo ao centro de Andaraí, é um lugar bastante extenso e contém espaços como o jarê de Carmoza e outros dois terreiros. O campo funcionou precariamente como tal até poucos anos atrás, quando uma criança teve a cabeça decepada durante um pouso mal sucedido. A definição dada por Didé, acima transcrita, é anterior ao trágico acidente. Sua percepção sobre a paisagem não parte de espaços como o campo e o Ribimba enquanto componentes ordinários da reza e, sim, como lugares afetados por histórias e seres, nos quais não é dado concluir se o peso que carregam é a origem ou o resultado desses afetos.

Didé: Aqui em cima [Ribimba] tem muito lugar também. E lá no campo a gente reza também, porque lá é muito cheio de problema. Aí você tem que ir quebrando.

Eu: Problema?

Didé: É, muita coisa assim, um lugar que o povo briga, que diz que tinha gente lá [no campo] que fazia muita maldade. Então você tem que ir. Aquilo ali a gente já cansou de estar rezando, um ano desses a gente foi rezar, quando chegou lá tinha um homem, na hora que bateu a matraca, o homem endoidou. Endoidou, endoidou mesmo, mandando a gente ir tomar no cu, mas pintando mesmo. Umas levantaram, mas nem eu e nem outras, ficamos na nossa. Dona Vêa estava e falou para Dona Nadir tirar esse bendito forte [*Santo Mariano*] na hora. Eu sei que ele zuou lá, zuou, mas não veio, não. E sempre, às vezes, a gente encontra essas barreiras.

Para combater essas barreiras, o antídoto exclusivo é o bendito forte. Como princípio, ao longo do ritual, tais benditos têm o poder de enfrentar imprevistos, de apaziguar maus espíritos e de ‘quebrar’ problemas; em suma, de aliviar situações em que há qualquer tipo de ‘atrapalhação’. Encontramos no *Bendito de Santo Mariano*, aquele ‘tirado’ por Dona Nadir a pedido de Dona Vêa, o componente temático da solidariedade pela dor e as características poético-textuais que definem seu grau de força:

Santo Mariano quando ele nasceu

Nasceu em virtude, Santa Mãe de Deus
 Santo Mariano
 Santo Mariano quando ele nasceu
 Nasceu em virtude, Santa Mãe de Deus
 Santo Mariano [Refrão]
 Santo Mariano vamos pra Belém
 Vamos ver Maria e Jesus também
 Santo Mariano
 [Refrão]
 Penitência dura que deram a meu Deus
 O fel e o vinagre na boca bebeu
 Santo Mariano
 [Refrão]
 Penitência dura que deram a Jesus
 Pro Monte Calvário carregando a cruz
 Santo Mariano
 [Refrão]
 Quando o sol se põe que a noite que a cai
 Vamo-nos embora com Deus nosso Pai
 Santo Mariano
 [Refrão]
 Quando o sol se põe que escurece o dia
 Vamo-nos embora com a Virgem Maria
 Santo Mariano
 [Refrão]
 Santo Mariano vamos pra Belém
 Leva as almas na glória
 Para sempre, amém
 Santo Mariano
 [Refrão]

Benditos fortes garantem, portanto, a despeito da cautela na transposição dos limites entre Terra e Purgatório operado pelas rezadeiras, que ameaças ádvenas e circunstâncias imprevistas não coloquem em xeque a condução do ritual. Mas, como afirma Didé, falhas acontecem e mesmo quando sabe exatamente o que e como fazer, a ‘atrapalhação’, interna ou externa, pode levar ao erro no ritual.

Em outubro de 2012, os Ternos das Almas de Andaraí e Igatu viajaram 450 quilômetros para a cidade baiana considerada como o terceiro maior centro de peregrinação do país, o Santuário de Bom Jesus da Lapa⁹⁶. A maioria das rezadeiras já havia ido a Lapa do Bom Jesus ao menos duas vezes em suas vidas, algumas delas como pagamento de promessas feitas no passado. As romarias de Andaraí a Bom Jesus são anuais e quase todas são organizadas por Dona Nadir⁹⁷. A especificidade da romaria que

⁹⁶ Essa viagem também foi realizada como parte da iniciativa local para inventariar os Ternos das Almas de Andaraí e Igatu, financiada pelo BNDES/Banco do Nordeste e executada pelo Centro Cultural Chic Chic.

⁹⁷ Minha primeira ida a Bom Jesus da Lapa foi com a romaria de Dona Nadir em setembro desse mesmo ano.

perfizemos naquele ano foi termos seguido enquanto participantes dos ternos das duas localidades e não como romeiras de uma paróquia. Nossa romaria tinha como objetivo rezar para as almas dentro da gruta mais importante do complexo da Lapa, a Gruta do Bom Jesus, cavidade natural dentro um maciço de calcário de noventa metros de altura. Para isso, ao entardecer do primeiro dia na cidade, nos cobrimos com os lençóis, adentramos a gruta mística e realizamos uma estação completa (exceto pelas velas que não podem ser acesas no interior da gruta, somente no velário situado da área externa ao morro) frente à imagem do Bom Jesus crucificado. Por ser um local de peregrinação, concordamos que não seria justo levar a cabo todo o ritual sob pena de inibir as visitas dos muitos romeiros que se prostram à imagem do Cristo. A sequência inicial foi cumprida: bendito de entrada, bendito-louvado-seja, três pedidos-oferecimentos, preces e – porque iríamos fazer apenas uma estação – sete benditos de alimentação, ao final dos quais nos ajoelhamos e rezamos o Senhor Deus. Por fim, levantamos e entoamos a despedida conforme caminhávamos até o portal que dá acesso à gruta. Como a despedida é uma reza curta, ela acabou antes que saíssemos por completo e ali mesmo, no meio do caminho, em um reflexo, tiramos os lençóis, os balançamos e nos entreolhamos com a sensação de que algo saíra errado.

No início dessa seção, indicamos que o Senhor Deus conserva sua força na habilidade em vincular mulheres e almas pela solidariedade expressa no livramento mútuo dos pecados e que a capacidade de vincular é da mesma classe da que desliga Terra e Purgatório; por essa razão, ele é rezado, rigorosamente, na primeira e na última estações. Já a despedida, por seu turno, é entoada não no final da estação, mas no caminho entre uma estação e outra. Feitas ‘no tempo’, estações do terno conservam-se abertas enquanto as velas-almas queimam. O cântico de despedida – “Ô irmãos meus, fica com Deus/Que eu já me vou com Jesus Cristo/Eu já me vou com Jesus Cristo/E o rosário de Maria/Acompanhado por essa noite/E amanhã por todo dia” conserva as estações como pontos de espaço-tempo híbrido materializados nas velas e interliga estações distantes pelos itinerários da noite. O derradeiro Senhor Deus desvincula, definitivamente, Terra e Purgatório, porém a sétima estação permanece resguardada pela despedida na duração das chamas, ainda que a reza final tenha cumprido o desligamento do ritual.

Na última noite de terno, a reza que despede as mulheres das estações é uma versão mais extensa e complexa do cântico de despedida⁹⁸, considerada de força comparável a do Senhor Deus. A despedida da Sexta-Feira da Paixão finaliza o ritual “até para o ano que

⁹⁸ Ver transcrição no capítulo um.

vem”, mas prevê que, caso algum “irmão das almas” morra, haverá um reencontro final “no reino do paraíso”. No itinerário prescrito, do Cemitério da Piedade até a Igreja Matriz, entre uma parada e outra, três rezadeiras, dentre elas a dona do terno, se destacam à frente do grupo entoando os versos da despedida especial ao som da matraca. Essa reza pesada, que os de coração fraco não suportam, lembrando o dito de Dona Jeci, efetua o desenlace dos lugares em que se realizaram todas as saídas durante a Quaresma, marcando o fim definitivo da aparência com o Purgatório e da alimentação das almas. Outra vez, apenas uma reza forte seria hábil o suficiente para desvincular os dois universos ao rematar o que foi costurado nos vinte e dois dias de reza. Cerrando a estação final, as rezadeiras entoam a despedida em direção à porta da Igreja e apenas quando chegam na rua é que balançam as fazendas alvas, ‘despregando’ as almas dos lençóis. Já na Gruta do Bom Jesus, algo nos fez parar antes, lançando as almas ao acaso dentro do espaço sagrado. Ali, a ‘atrapalhação’ começou na escolha da despedida: uma estação aberta fora do tempo (estávamos em um mês de veras distante da Quaresma) demandava ser fechada com uma reza forte e não com um cântico simples que enlaça itinerários e resguarda pontos iluminados, pois não havia mais de uma estação e nem velas votivas naquela parada. Não obstante a imediata certeza do erro, foram necessários alguns minutos até que intuíssemos o pano de fundo da quebra na condução do ritual. Na saída da gruta, muitas se dispersaram e outras rumaram para o velário. Foi o gesto de acender as velas ‘no tempo’ que nos fez perceber, pelo equívoco, a disparidade entre as rezas, seus distintos graus de força e o cabimento de cada uma delas perante à contumácia das almas e à ciência do rito.

2.4. É reza, não é música

A literatura antropológica sobre rituais de lamentação está fortemente vinculada aos estudos etnomusicológicos de ritos mortuários em populações indígenas, como os Warao na Venezuela (Brigs, 1993), os Kaluli na Papua Nova Guiné (Feld 1982) e uma análise comparativa do ‘choro ritual’ entre o Xavante, os Bororo e os Xokleng (Urban 1988). A esses trabalhos, somam-se àqueles sobre cantos fúnebres em populações tradicionais de algumas regiões do mediterrâneo, especialmente na Grécia (Alexiou 1974; Caraveli-Chaves 1980), e em países como a Finlândia (Tolbert 1990) e a Irlanda (Lysaght 1997). Uma das questões centrais nesse marco temático é a fronteira confusa entre a palavra falada e os sons musicais. A dificuldade em estabelecer uma classificação para os sons nesses rituais é ponto nodal da análise da dimensão estética e sociológica dos estilos de

lamentação ao redor do mundo e também indicador da afinidade entre música e morte, isto é, do tipo de intermediação que se dá entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos ao entoar determinados sons.

Essa relação – muitas vezes aludida na literatura especializada como uma *tensão* – entre a fala e a música é especialmente importante na classificação das rezas do terno das almas. Além de termos mais ou menos equivalentes no terno, benditos e incelências são usados como sinônimos para designar um gênero da tradição oral atada ao catolicismo popular em contraste à nomenclatura da liturgia católica oficial, em que o uso de ‘benditos’ está restrito aos cânticos iniciados por essa palavra. As ‘rezas de defunto’, categoria em que estão inscritas as incelências na literatura sobre folclore e cantos populares, são definidas como ‘cantos de velório’, uso atestado por Guilherme Santos Neves, citando o cânone do folclore brasileiro, Câmara Cascudo:

Os cânticos de velório ou rezas que se entoam, em coro, frente ao corpo frio do finado, noite e madrugada adentro, chamam-se *excelências*, palavra pernóstica que o povo simples suaviza em incelências. Lá está o verbete no *Dicionário do folclore brasileiro*, de Câmara Cascudo: ‘canto entoado à cabeceira dos moribundos ou dos mortos, cerimonial de velório ainda existente na Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco e possivelmente em outros Estados.’. (Neves 2008:249-250, grifos do autor)

Em seu estudo sobre as sentinelas do Cariri, no Ceará, Ewelter Rocha (2006), ao definir ‘benditos fúnebres’, comenta que ligação dos cânticos religiosos às práticas devocionais torna tênue a separação entre música e reza para os praticantes:

[O]bservemos a aplicação do termo “reza” no cotidiano religioso cariense. A acepção deste termo não está unicamente associada a uma prece falada, mas engloba também o repertório musical de cunho religioso. A utilização de expressões como “rezar um bendito”, “rezar uma incelência”, “rezar cantando”, ilustra a conotação musical conferida ao vocábulo. Por outro lado, expressões do tipo “rezar o Pai-Nosso”, “rezar a Ave-Maria” ressaltam a utilização mais comum do termo, associando-o a uma prece falada. (ibid. :58).

A acepção de reza na sentinela do Cariri é próxima a que encontramos no terno das almas. Neste, sob a chancela de “rezas”, estão reunidos benditos, incelências e preces, sendo que os benditos abarcam as rezas cantadas. Sobre a diferença entre reza e canto, Didé explica:

Carolina: O terno é cantado ou rezado?

Didé: São as rezas, só que cantadas. É reza, não é música. É reza mesmo. A gente

reza pai-nosso, reza salve-rainha. Mas ali tudo já tem aquele tom que você reza e pede os outros para rezar naquele tom certo.

Por conseguinte, não há sutileza no que tange à fronteira entre reza e música se a reza *não* é música. O terno é musical, reza-se em um ‘tom’ certo, a ‘toada’, os contornos melódicos dos benditos. Ser cantado e não falado é o que diferencia a reza das almas daquelas ordinárias feitas em favor das almas. A definição de bendito passa pela existência da toada. São as toadas, em suas variações, que permitem ao terno ser *mais* do que música. Vejamos, inicialmente, como esta noção precipita o terno das almas como um ‘ritual de preces’, ao lado de sua classificação como ritual de lamentação. Aqui, seguimos a acepção de ‘prece’ tal qual formulada no estudo clássico de Marcel Mauss, qual seja, um ponto de convergência de fenômenos religiosos e um ato de linguagem que não se restringe à palavra falada: “[...] a prece é sobretudo um meio de agir sobre os seres sagrados; é a eles que influencia, é neles que suscita modificações [...] é um rito religioso oral, diretamente relacionada com as coisas sagradas.” (Mauss 1979 [1909]:145-146). Como termo nativo para rezas faladas, ‘prece’ – pai-nosso, ave-maria e salve-rainha, por exemplo – estaria mais próxima à noção de oração, mesmo que ambas sejam amplamente empregadas como sinônimos:

No português corrente, quando queremos falar do objeto sobre o qual Mauss tenta teorizar, dispomos de três palavras que se apresentam ao vulgo como sendo sinônimos: oração, prece e reza. As implicações de cada palavra e as suas histórias são diferentes e sabemos bem que os seus significados técnicos divergem. Contudo, na essência, um falante contemporâneo de português terá dificuldade em explicar a natureza dessa divergência e ninguém se surpreenderá com uma frase do gênero: “todos os dias rezo à Virgem Maria; a minha oração é uma prece de amor”. (Pina Cabral 2009:17).

Amparado por uma análise etimológica, João de Pina Cabral (2009) sinaliza que a palavra oração remete para a fala, o instrumento de comunicação, ao passo que a reza se define no movimento de quem realiza o ato de linguagem (as *rezadeiras*, no terno) quando se dirigem a uma ou mais entidades e solicitam sua influência; e que na prece o ônus da ação está na entidade atingida pela reza, aquela que atende – ou não – ao pedido.

As entidades a que as pessoas historicamente dirigiram atos comunicacionais que, de uma forma ou outra, poderíamos incluir dentro da grande categoria de prece tal como ela é definida por Marcel Mauss são infinitamente variadas. Uma coisa as une, porém: o fato de supostamente entenderem a natureza do que se lhes diz. Aí o

nosso autor acertou em cheio: a comunicação linguística (num sentido muito geral e, portanto, nem por isso a oralidade propriamente dita) é definicional de todo o complexo da prece. (ibid. :23)

Aqui temos duas informações importantes: a amplitude da comunicação linguística para além da oralidade, lembrando que preces podem ser faladas, cantadas e feitas em silêncio; e a parecença entre quem reza e as entidades para as quais são feitas as preces, nas palavras de Pina Cabral: “Os deuses são meus parceiros comunicacionais; não sei como responderão, mas sei que me entendem” (ibid. :24)⁹⁹. O que o autor chama de ‘caridade interpretativa’, responsável pela comunicação entre seres que habitam diferentes espaços cosmográficos, nomeamos como solidariedade pela dor, o que não está distante do que ele conclui posteriormente: “[...] os deuses entendem e, se entendem, é porque sabem o que é a minha alegria e o meu sofrimento. Ora, se eles partilham desses paradigmas afetivos é porque, em muitos aspectos, partilham da minha condição.” (ibid. :25). O que as entidades partilham, no sentido dado por Pina Cabral, é o fato de serem capazes de traduzir as preces feitas em seu nome – ou serem afetadas por elas – e, mesmo sem interesse manifesto na execução de um favor, responderem aos pedidos.

Pina Cabra distingue, entretanto, uma mutualidade (“no sentido de estar juntos e interativos face a uma condição comum”, ibid. id.) entre quem reza e a entidade receptora, do sentido de reciprocidade formulado por Mauss anos mais tarde, em que algo é oferecido a alguém na expectativa da retribuição. Todavia, as duas acepções parecem ecoar no tipo de operação realizada pelo terno. Em princípio, isso pode ser verificado estruturalmente: a reza faz coincidir pedido e oferecimento em uma mesma ação ritual: pede-se pelo lenitivo das penas almas do Purgatório e, ao mesmo tempo, sua proteção; oferece-se a alimentação (que alivia) e espera-se pela salvação (rezadeiras e almas). Rezadeiras em penitência e almas penitentes compartilham a condição de pecadoras e formam, no ritual, uma entidade una à espera da salvação além-túmulo. Notemos que o ritual começa com as rezadeiras colocando sua roupa de alma: enquanto as velas são transformadas pelos pedidos-oferecimentos, as rezadeiras o fazem gestualmente, no ato de vestir o lençol. Travestir-se em almas implica em uma identificação com as almas, ao mesmo tempo, em proteção em relação àquelas demasiado aflitas. A partir desse momento, as rezadeiras são almas e irmãs

⁹⁹ No marco de análise dos rituais, uma afirmação muito parecida é feita por Carlos Severi: “Todo ato verbal supõe um compartilhamento de identidade; posto que a atribuição de estados mentais a outrem é indissociável do emprego da linguagem, não se pode decifrar e compreender um enunciado a menos que se admita que o interlocutor pode fazer o mesmo.” (Severi 2009:459).

das almas¹⁰⁰, que, ao pedir-oferecer benditos e preces, convocam outros irmãos e irmãs a rezar pelas entidades confinadas ao Purgatório.

Vimos que a ciência da reza está orientada por preceitos recíprocos, quais sejam, a alimentação das almas e o alívio dos pecados em vida; e que sua eficácia se realiza na habilidade em atualizar o Purgatório na Terra, habilidade em grande parte determinada pela força dos benditos. Para a compreensão da força da reza, tão importante quanto a temática dos benditos e suas estruturas paralelísticas está o grau de dificuldade da toada. A toada aparece, inicialmente, no bendito-louvido-seja ou no bendito de entrada. É de incumbência exclusiva da dona do terno estabelecer em que toada será tirado o bendito, e, conseqüentemente, o primeiro conjunto de pai-nossos, ave-marias e a salve-rainha de cada uma das sete estações. Para cumprir com essa tarefa e, ademais, estar atenta aos erros de execução das outras participantes, a dona do terno precisa conhecer o amplo repertório melódico das toadas. Quando há quebra na toada, ou seja, quando a rezadeira que faz os pedidos-oferecimentos não segue a linha melódica do bendito-louvido-seja estabelecida pela dona e, ainda, se as vozes do coro seguem contornos melódicos diversos, diz-se que a reza está ‘desatualizada’.

Há uma importante linha de continuidade entre a ação ritual que combina pedido e oferecimento e o estilo melódico em que essa combinação deve ser entoada. Vejamos como isso se realiza. Em cada uma das cinco estações em que a dona não tira o pai-nosso (mas dá toada), uma rezadeira recebe a matraca das mãos da dona, se desgarrá do grupo, anda alguns passos à frente, pede o pai-nosso, a ave-maria e salve-rainha. Conseguir acompanhar a toada do bendito é estar atento ao momento do ritual e, acima de tudo, ‘saber rezar’. O encadeamento da toada com os pedidos-oferecimentos das preces requer concentração, habilidade e boa voz. Existem toadas mais fáceis, costumeiras, e outras difíceis, as toadas mais ‘puxadas’. Adiante poderemos entender como se dá essa classificação.

Algumas toadas são tiradas para uma rezadeira específica como forma de evitar a incidência desse rompimento e/ou de fortalecer a presença de uma delas no terno. No grupo de Didé, poucas mulheres fazem o pedido-oferecimento. Isso se dá, primeiramente,

¹⁰⁰ Essa relação estabelecida pelo terno, de identificação com as almas e, ao mesmo tempo, proteção ao que é externo e interno a elas (das almas em agonia que atrapalham a condução), lembra uma das características do ritual formuladas por Carlos Severi e Michael Houseman (1998), a ‘condensação ritual’, em que “afirmações de identidade são ao mesmo tempo testemunhos de diferença” (Houseman 2003:80). Distinta das interações propostas pela devoção em sua manifestação cotidiana, o estabelecimento dessa relação é, conforme temos discutindo nesse capítulo, um dos componentes que garantem a eficácia do ritual.

por uma evitação da matraca, que inspira medo ou insegurança em várias rezadeiras. Das que são mais familiarizadas com o instrumento, apenas algumas conseguem ‘pegar’ toadas mais puxadas. Para as rezadeiras que têm a voz ‘mais fraca’, Didé estabelece toadas individuais. Em um esforço comparativo entre o ritual de lamentação na Grécia e no interior baiano, é possível aludir a uma afirmativa de Caraveli-Chaves (1980) para pensar acerca das toadas como individualizações de estilo que compõem a eficácia do ritual. Para a autora, esse caráter ‘mágico’ das toadas está diretamente ligado aos componentes idiossincráticos de cada indivíduo na execução do canto. Essa agenda de questões para o estudo da lamentação também está presente ao longo de várias formulações de Steven Feld (1982, 1990) sobre a relação entre as vozes nos cantos, a qual ganha contornos mais claros no tratamento que o autor dá à distinção entre polifonia e heterofonia:

How then to describe the relationship of the voices? This question cannot be answered merely by a technical musicological discussion. Since the voice relationships index the deeper issue of social relationships, which is to say the interplay of the individual and collective, personal and traditional dimensions of experience. (Feld 1990:247).

Como indicamos acima, algumas toadas são tiradas por Didé com vistas a reforçar o engajamento de uma rezadeira no ritual, como sucede com Idene, uma das rezadeiras mais próximas a Didé e mais fiéis à reza (parte das ‘rezadeiras de frente’), que só consegue acompanhar o pedido-oferecimento na ‘toada do seja’, uma toada menos ‘puxada’¹⁰¹.

Toada do seja

Voz Principal

Ben-di-to lou-va-do se_ ja A pai-xão do re-den - tor_

Coro

Se_ ja se_ ja

Nas outras ela vai e vem porque ela não tem aprumação na voz. Nessa ela vai embora, mas nos outros, nenhum ela segura, nos outros ela vai e vem. Ela vai, pouca hora ela já vai lá pela Passagem, dá um desvio assim. Ela não tem aquela tonalidade de aprumar qual o é o tom.

- Didé

A metáfora geográfica de Didé sugere que a toada é como uma estrada estabelecida,

¹⁰¹ As transcrições melódicas de outras toadas de bendito-louvido-seja, assim como a gradação de dificuldade entre elas, pode ser examinada em minha dissertação de mestrado (Pedreira 2010:86-87).

uma melodia determinada. Uma rezadeira desapruma ao sair da estrada, da ‘rodagem’, e encontrar outra(s) melodia(s) em forma de atalho. Para evitar os desvios melódicos, é necessário que a toada esteja de acordo com tonalidade da voz da rezadeira, impedindo, assim, erro na direção do pedido-oferecimento. A rezadeira, quando apruma o tom certo, assevera a eficácia do ritual e demonstra tanto o seu conhecimento da reza quanto o da dona do terno. Entretanto, há quem que ignore essa máxima e, intencionalmente, tire o bendito em outra toada.

Quando Dona Bete caiu doente e teve de abandonar o comando do terno, Maura, que já integrava o grupo à época, assumiu a tarefa de encontrar uma nova dona para a matraca, rejeitando, ela mesma, a tomada da liderança – Maura tem a ‘voz fraca’. Maura convenceu Didé, em princípio contrária à ideia, a ser a nova dona do terno das almas. Didé era umas das rezadeiras do grupo de Dona Bete que ‘segurava a reza’ quando esta, com a saúde abalada, começou a faltar a algumas saídas. Além disso, Maura sabia que Didé era filha de uma dona de terno, Amélia. Por fim, antes da Quaresma de 2004, conseguiu convencê-la. Já naquele ano, uma parte das rezadeiras que acompanhavam Dona Bete, por não ter afinidade com a nova líder, abandonou a reza. Tudo indica que a falta de afinidade possui duas bases, a indiferença de Didé com relação à paróquia (ela quase nunca vai a missas e não participa das atividades da igreja católica na cidade) e, em menor medida, sua proximidade ao jarê, pois muitas das outrora rezadeiras do terno também frequentam o candomblé¹⁰². Esse quadro, somado a uma transmissão da matraca efetivada sem que a dona anterior tenha falecido, conforme indicamos anteriormente, faz com que algumas rezadeiras descontentes com a escolha da dona do terno e que ainda mantém, vez ou outra, as saídas quaresmais, questionem o saber de Didé sobre o terno.

As toadas são elementos de desestabilização da liderança do ritual. Zé, um dos únicos homens que acompanham o terno, muitas vezes ignora tanto o acompanhamento das toadas como uma regra implícita, a qual rege que a mesma pessoa não pode tirar o pai nosso em mais de uma estação. Há algumas Quaresmas atrás, Zé teria falado para conhecidos que Didé tinha vontade, mas não sabia rezar. Apesar de ter uma voz aprumada e ser profundo conhecedor do repertório de benditos de alimentação, em quase todas as saídas, Zé “erra” a toada ao se destacar do grupo para entoar o pedido-oferecimento.

¹⁰² Uma das rezadeiras do terno que conheci em 2009, Bezinha deixou de acompanhar o grupo em 2010 a pedido de seu pai de santo, Wilson, curador de jarê e desafeto de Carmoza. Didé ficou ‘arretada’, pois Bezinha fora até sua casa e, com ar de desaforo, entregou seu lençol à dona do terno, que prontamente o recusou – “O que eu quero com lençol dos outros? Ela é que se cuide, porque as almas vão cobrar.”.

[...] tem hora que eu quero tirar uma toada, mas não consigo, aquilo foge. Outra hora eu quero uma, quando eu vejo eu estou tirando é outra. Muitas vezes você fica com aquela toada na cabeça, você tira e outro vai lá e... entendeu? Quando eu sei que eles gostam de tirar em uma eu já tiro na intenção daquela pessoa ir, porque se ele tira naquela, ele não vão mudar. Só que têm uns, Zé mesmo, ele tira em umas, aí eu já tiro uma porque eu sei que ele gosta de ir, só que tem hora que ele vai lá e muda.

A contenda entre Didé e Zé se manifesta na reza de um dos mais fortes benditos de alimentação, o *Mistério da Virgem*. Toda vez que o entoar, Zé faz a contagem até doze, mesmo que nenhum bendito possa findar em uma contagem de número par. O *Mistério* é largamente conhecido por ir de “Um mistério de Cristo, de Deus e de Nosso Senhor /Valei-me minha Virgem Maria mãe do nosso redentor” até “Quinze Mistérios...”, o que obriga Didé a fazer, sozinha, as últimas três repetições, enquanto Zé sussura para as outras companheiras ao lado que “a dona do terno não sabe rezar”. Além das quinze repetições, o *Mistério*, no lugar de “tantos”, termina com uma estrofe de versos ligeiramente diferentes daqueles que constituem o corpo da reza:

As três filhas de Adão só uma que escapou
Valei-me minha Virgem Maria, mãe do nosso redentor
Viva o sol e a lua e as estrelas também
Valei-me minha Virgem Maria, mãe do nosso redentor

Outro problema de condução dos benditos sucede na execução do contra-canto pelas rezadeiras. A mistura de vozes é uma de das principais queixas de Didé quanto à execução dos benditos no ritual: “Ali na hora de tirar o pai-nosso, eu tiro e elas respondem. E, às vezes, uma ou duas podem me ajudar. Mas ali umas já fizeram furdúncio. Bendito também é melhor assim, vamos supor, duas ou três tiram e as outras respondem. Fica melhor, mais entoado.”. É no coro, segundo Didé, que as vozes devem se ‘atualizar’, isto é, entoar sincronicamente e na mesma toada uma resposta coral ao solo¹⁰³. No bendito-louvido-seja abaixo transcrito, contudo, a ausência do coro não é uma queixa de Didé. Nesse que é considerado um bendito muito puxado, há apenas a voz principal com quase nenhuma outra a acompanhá-la. Dado seu alto grau de dificuldade, a execução desse bendito é uma função praticamente exclusiva de Didé. É preciso ter uma extensão vocal maior para entoá-lo, pois o intervalo (de uma oitava) entre as notas mais graves e as notas mais agudas é um

¹⁰³ As vozes desatualizadas impedem a comunicação entremundos.

dos maiores dentre as variações melódicas existentes entre as toadas. Tal exclusividade reafirma o domínio da ciência da reza e coroa a liderança da dona do terno em detrimento das críticas das quais é alvo. O alcance vocal de Zé não permite que ele consiga, por exemplo, fazer o pedido-oferecimento nessa toada. As poucas rezadeiras que conseguem acompanhá-la são Lôra, Miúda e Edite.

Toada puxada

Voz principal

Ben - di - to lou - va - do se_ ja ben - di - to_ lou - va - do se_ ja pai -

Voz principal

xão do Re - den - tor_ a pai - xão_ do Re - den tor.

O andamento da toada influencia a configuração poética (mais ou menos repetições de um ou mais versos de um texto fixo) e a entonação das palavras do bendito-louvado-seja. Toadas puxadas são mais pesadas e arrastadas, definitivamente mais lentas do que as toadas simples. Isso não se deve ao compasso, o tempo da música, mas, principalmente, à forma como a rezadeira entoa aqueles versos. A prosódia das toadas varia de rezadeira para rezadeira e a mesma pessoa pode tirar uma toada com acento diferente de uma performance anterior daquela melodia. Essas nuances de ento(n)ação podem ser observadas com clareza na primeira e últimas estações. Em ambas, os pedidos-oferecimentos são feitos pela dona do terno na mesma toada do bendito-louvado-seja, que, por sua vez, é determinada pela toada do Senhor Deus, tida como a toada mais puxada do repertório do terno.

O Senhor Deus é a exceção à regra que define os benditos como sendo os únicos elementos musicais do terno. O Senhor Deus é uma oração (o termo nativo é ‘prece’) cantada e também a reza mais pesada de todo o ritual. Ele condensa a noção de que a reza das almas é mais do que música, é uma ‘prece’ no sentido maussiano, na qual a linguagem não-verbal, seus contornos melódicos, participa ativamente da eficácia do ritual. Na reza das almas, a música não existe por si mesma, mas sem ela é impossível pensar em profundidade ou em força. Se no mundo ordinário música e fala são definidos como domínios distintos, no contexto do ritual das almas, essa separação é suspensa ou fundida, transformando as rezas, elas mesmas, em agentes da mediação entre Terra e Purgatório.

A definição de benditos pesados, ou seja, mais eficazes na transformação de

sentido da fala ou da música para a reza, passa por uma característica dos contornos melódicos de difícil apreciação pelas estruturas tonais da música europeia. Como pode ser visto na transcrição melódica do Senhor Deus (abaixo), é possível notar uma tendência para a fixação das alturas em intervalos mais ou menos regulares na estrutura da escala diatônica, com intenção menor. No entanto, o que acontece entre estas frequências foge à classificação da música tonal. Por este mesmo motivo, as transcrições musicais são duras, visto que não alcançam a riqueza das modulações de frequência entre as notas. Nas toadas mais puxadas, medidas pela toada do Senhor Deus, as vozes encontram-se em registros microrítmicos e microtonais, muitas vezes em intervalos menores que o semitom, que é intervalo mínimo existente na música europeia. Por conseguinte, este sistema (o da música tonal) tenderia a classificar esses lugares escorregadios como secundários ou mesmo como notas desafinadas.

Uma característica muito importante da reza que implica na classificação dos próprios benditos em fortes, difíceis, puxados e profundos é a pluralidade de melismas. Optamos por ampliar essa nomenclatura: na música tonal ocidental, o melisma é definido como a mediação entre duas notas por uma terceira, geralmente situada entre as duas anteriores; na reza, por se tratar de estruturas melódicas particulares, as alturas de mediação criam ambientes densos entre as notas mais ou menos situadas na escala tonal. Não obstante, as próprias alturas devem ser entendidas em um sentido mais amplo do que como notas musicais, pois quanto maior a força do bendito, menos regulares elas são. Assim, uma definição aproximada dos contornos melódicos da reza é que ela se estrutura não em uma escala musical, mas em “regiões de alturas”¹⁰⁴. As estruturas microtonais e microrítmicas das toadas alteram a entonação das palavras, transformando seu significado rotineiro. É justamente este aspecto anti-tonal, se pudermos chamá-lo assim, que caracteriza a força musical dos benditos: ele converge para a transformação do significado das palavras de uma enunciação prosaica ao compartilhamento de sensações tais como dor, piedade e peso. Além disso, os melismas são um componente da prosódia das rezadeiras e a técnica vocal mais difícil de ser executada, cabendo à dona do terno e às rezadeiras mais experientes o apanágio de imprimir de um modo mais intenso tal sentimento nas rezas¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Esta análise segue o conceito de *pitch areas* de Elizabeth Tolbert (1990), etnomusicóloga que, entre 1984 e 1985, estudou os as lamentadeiras da Carélia finlandesa. A autora nomeia a lamentação como o ‘choro com palavras’ (*cry with words*) – o choro ritualizado das mulheres, em contraposição ao ‘choro com os olhos’ (*cry with the eyes*) dos homens – o chorar comum. A atenção de Tolbert está centrada nos parâmetros de interação que levam a lamentação de uma expressão voluntária de sentimentos a uma simbolização dos afetos.

¹⁰⁵ Agradeço a Diogo B. Goltara pela transcrição das melodias e pela ajuda inestimável na compreensão dos

Senhor Deus

Le-tra le - tra pe - ca-dor - ho-je é vi - vo a - ma - nhã mor - to Nas_

3 es ca - das da se ten-ça Pur - ga tó - rio é - pe - ni ten - cia a on - de as al - mas vai pe nar

6 Dai - nos Se-nhor u-ma bo-a mor-te Dai - nos Se-nhor per- dão_

8 Dai-nos Se-nhor u-ma bo-a mor - te pe la-vos-sa sa-gra da pai- xão_ Se - nhor

10 Deus pe quei Se- nhor mi-se - ri- cór - dia Se - nhor Deus_ mi-se - ri- cór

13 dia mi-se - ri- cór - dia mi - se - ri cór_ dia Se - nhor Deus

16 pe quei Se nhor_ mas pe-la dor de vos-sa mãe Ma-ri-a San-tís-si-ma com-pa de-ceu Je-sus

18 das al - mas Se_ nhor Deus_ mi - se - ri - cór_

20 dia mi-se - ri- cór - dia_ mi - se_ ri- cór - dia.

Em cada estação, a toada do primeiro bendito de alimentação a ser tirado também carece seguir aquela determinada pela dona do terno, isto é, a melodia do bendito de elementos musicais do terno das almas.

alimentação deve ‘acompanhar’ a do bendito-louvido-seja. É fato que os benditos de alimentação possuem um extenso repertório de textos, mas suas melodias estão longe de serem tão variáveis, assim, muitos deles são distintos no conteúdo textual, mas similares ou idênticos nas toadas. Essas toadas, por sua vez, são próximas das que conformam o inventário musical de benditos-louvido-seja. O bendito de alimentação que ‘acompanha’ o bendito que descrevemos acima (Toada puxada) é entoado na mesma linha melódica e com o seguinte texto:

Ô Maria, ô Maria
Ouça as voz de quem vos chama
Ouça as voz de quem vos chama
 Ô Maria, ô Maria
 Ouça as voz de quem vos chama
 Ouça as voz de quem vos chama [Refrão]

Vai buscar aquela alma
Têm três dias que ela clama
Têm três dias que ela clama
[Refrão]

Ô de casa, ô de fora
O inferno estremeceu
O inferno estremeceu
[Refrão]

Vai buscar aquela alma
Têm três dias que ela clama
Têm três dias que ela clama
[Refrão]

Ô Maria tu vai-se embora
Que esta alma eu não te dou
Que esta alma eu não te dou
[Refrão]

Nem que faça quinze dias
Esta alma hoje eu levo
Esta alma hoje eu levo
[Refrão]

Minha gente venha ver
As grandezas de Maria
As grandezas de Maria
[Refrão]

Ontem estava na tristeza
Hoje no céu de alegria
Hoje no céu de alegria
[Refrão]

Ofereço esse bendito
Em intenção de São Miguel
Em intenção de São Miguel
[Refrão]

O princípio que determina a contiguidade entre as toadas é, talvez, o mais difícil de ser executado no terno, visto que requer um nível alto de concentração, especialmente nas

toadas mais puxadas. Além de Didé, apenas Lôra é capaz de segui-lo sem percalços, sem aqueles desvios melódicos que ‘desatualizam’ as vozes, a reza e o Purgatório na Terra. Didé, todavia, afirma que toda reza feita com devoção é acolhida pelas almas, pois “Do mesmo jeito que tem gente viva que não apruma a voz, tem almas que em vida também não aprumavam.”.

É importante citar que esta forma musical singular e de difícil execução (o encadeamento de determinadas regiões de frequência) produz a alteração da modulação dos corpos das rezadeiras em uma busca pela equalização com a ‘frequência’ das almas. Mais do que as melodias, são os detalhes de performance – que não podem ser apreciados em uma transcrição formal – que identificam, no ritual, rezadeiras e almas ou, em outras palavras, *compõem* rezadeiras e almas. Nos dois próximos capítulos, veremos como outras modulações corporais, advindas da aproximação a espíritos e caboclos, atuam na composição da noção de pessoa.

três

Porque hoje nós vivemos no mundo dos espíritos. Só que a gente sabe e não dá muita importância. Mas eu acho que o mesmo tanto de gente que tem morto, tem vivo. Tem vivo, tem morto.

- Didé

Corpo de Uzowulu, eu te saúdo – falou. Os espíritos costumam endereçar-se aos vivos tratando-os por ‘corpos’.

- Chinua Achebe em *O mundo se despedaça*

Com o advento da morte, almas e espíritos estão sujeitos a alguns destinos possíveis. Em páginas anteriores, discorremos sobre a transmutação em alma no Purgatório e sobre a jornada de expurgação de toda idiossincrasia terrena com o intuito de torna-la um ser a-histórico até a data do juízo final. Pela lente do terno, nos aproximamos dos pontos de tangência entre o mundo das almas e das que rezam para almas. Nós, os humanos, compartilhamos o *mundo da vida* com almas, espíritos e caboclos. A despeito de nossa vontade, nos definimos uns a partir dos outros. Portanto, e conforme exposto, ‘as almas das nossas obrigação’, embora externas ao corpo, são parte da acepção de pessoa humana, o componente ao mesmo tempo ancestral e desconhecido, sem rosto, porém definitivo; e o espírito pessoal, por seu turno, é interno e anima o corpo, sendo montado tanto pela novidade de um ser ímpar como por um ou mais passados conhecidos, perpetuados por sucessivas reencarnações. Para reconhecer as tramas urdidas no mundo, vamos seguir os fios e desenredar, aos poucos, os nós que vinculam almas, espíritos e caboclos do jarê.

3.1. Outra vez o vestido

*Ô minha laia, ô laiadeira
Eu vou salvar¹⁰⁶*

*Ô minha laia, ô laiadeira
- Cantiga de Cigana*

Eu, para mim, essa laia não é boa. Tenho uma desconfiança dessa laia. Eu mesma, se tiver essa senhora, eu sei que ela não é vagabunda. A minha não come desaforo, tenho certeza disso. Que aquela cena que eu já fiz, eu não imaginei que fosse ela, mas depois do caso passado, eu sei que foi arte dela. Naquele tempo, aqui só tinha uma loja que vendia, eu me lembro que cheguei lá, lembro como hoje, eu comprei três metros de pano vermelho. Aí cheguei e fiz o vestido de alça, com o babado, sabe? E enfeitei tudo em viés. Hoje em dia é que eu penso, tudo em viés branco e naquele tempo eu não usava essas coisas não. E vesti esse vestido, comprei a faca,

¹⁰⁶ O mesmo que *saudar*.

fiz essa barbaridade e depois não quis mais o vestido, não quis. Aí peguei esse vestido, desmanchei e fiz para uma prima minha que era menina. E hoje ela vive numa cachaça, numa coisa. E um dia a mãe dela me disse que eu tinha passado aquele vestido para ela, no dizer da mãe dela eu tirei de mim e passei para ela, mas não foi, tenho certeza que não foi porque eu nunca bebi. Se fosse uma coisa minha, ela não ia beber, ela ia viver como eu. Por isso eu acho que ela não é dessa laia. Aí depois que essa mulher me disse isso, eu parei para pensar. Não é impressionante um negócio desses? O que mais me impressionou foi comprar esse pano dessa cor e fazer essa roupa desse jeito sem mais nem menos e foi comprido, viu? Rodado. De corpinho assim, com a alça. E aí na alça eu botei o babado e ainda botei o viés. Hoje é que eu penso nessa cena, porque na época mesmo, eu fiz dois vestidos nessa época, um vermelho com branco e fiz outro azul com branco. Mas o azul com o branco eu usei. E nesse tempo eu nem ia mais para jarê, tinha muito tempo que eu não frequentava.

- Didé

Didé deixou de conviver com o mundo do jarê desde sua partida das Piranhas em 1973. Criada no terreiro de Zé da Bastiana¹⁰⁷, reconhecido curador da região e pai de santo de sua mãe, avó e madrinha, ela não voltaria a se aproximar ao candomblé até conhecer Carmozina em 1992. É bom distinguir a frequência ao terreiro daquilo que Didé jamais deixou de fazer, isto é, consultar-se com os curadores locais, como Dona Anália e Dona Idalina¹⁰⁸, e visitar por curiosidade os ‘adivinhos’ ou ‘espíritos’¹⁰⁹ recém-chegados à cidade, momento em que a agitação em torno dos poderes dos forasteiros vinha à tona. Talvez porque tivesse como referência um curador de renome, Didé se portava com desconfiança diante de adivinhos nômades, quase sempre usando as consultas como forma de provar sua hipótese de charlatanismo¹¹⁰. Contribuiu para o afastamento, além de sua personalidade suspeitosa, o preconceito de seu então marido com o candomblé e o medo

¹⁰⁷ O primeiro terreiro de Zé da Bastiana foi o das Piranhas e chamava-se ‘Olho d’Água’. Por volta de 1970, Zé da Bastiana inaugurou um terreiro em Andaraí, conhecido como ‘Chalé’, situado em uma área densa de mata um pouco afastada da cidade. O curador teve ainda um terreiro em Redenção, além de viajar assiduamente para São Paulo, cidade em que morava um número considerável de filhos de santo e onde veio a falecer em 1982.

¹⁰⁸ Dona Anália foi uma respeitável curadeira de Andaraí falecida em 1998. Didé costumava ir a seu terreiro quando os filhos ficavam doentes, pois era conhecida sua capacidade apurada em detectar doenças e a eficácia de seus banhos, benzeduras, rezas e chás. Dona Vêa foi sua filha de santo e rezava com ela para as almas, tudo indica que em um terno que a curadeira usou conduzir em algum momento de sua vida. Dona Idalina, à despeito da idade avançada, conduz seu terreiro na Avenida Paraguaçu até os dias de hoje.

¹⁰⁹ Videntes são nômades ou não. Se o são, passam grandes ou pequenas temporadas em cidades e lugarejos oferecendo consultas e curas espirituais. De forma geral, se diferenciam dos curadores por não possuírem casa de culto nem constituírem família de santo. Falam por si ou incorporados por entidades espirituais. Os que não incorporam têm algum tipo de objeto capaz de realizar a conexão com o mundo espiritual, como potes e moringas com água. Nesses termos, Dona Pacífica, aquela que empunhava uma grande matraca, foi uma adivinha.

¹¹⁰ Ela relata que aprendeu a discernir aqueles que simulam dos que de fato incorporam com Zé da Bastiana. Ele teria se empenhado em repassar esse conhecimento para que Didé, que não incorpora, pudesse sempre se proteger de falsos adivinhos.

que relava sentir dos caboclos que insistiam em aparecer para ela em sonho, especialmente durante as gestações de seus cinco filhos.

Anos depois do já narrado incidente com a faca em noite de terno, Didé foi até a casa de Carmozina acompanhar a prima para quem costurou o vestido novo a partir daquele que usara na noite fatídica em que foi “salva pelas almas”. Note-se que diferentes efeitos do mesmo evento desencadearam o retorno de Didé ao terno das almas e, posteriormente, a volta ao jarê. Dez anos se passaram desde aquela noite e a prima, já com dois filhos, estava “se acabando na bebida” e não havia quem a mantivesse dentro de casa – e se conseguisse ficar, quebrava tudo que encontrava pela frente. Sua mãe, a tia de Didé que a culpava por passar “algo que era dela”, sua Cigana¹¹¹, por meio do vestido refeito, soube de uma nova curadeira que há pouco chegara ao campo: corria à boca miúda que a mulher era boa de trabalho. Didé inventou uma desculpa qualquer para não ir, mas a tia levou a filha para uma ‘revista’ e chegou de lá com a data do trabalho marcada e exigindo a presença de Didé. Dessa vez, ela não teria como se esquivar.

Eu estava tão desacostumada de jarê, advinha que horas eu saí daqui para ir para esse trabalho? Meio-dia. Para você ver como é que eu estava lembrando de jarê, como era. Para mim ia ser de dia. Saí daqui para casa dela meio-dia, fiquei lá a tarde toda, depois fomos para a casa de Carmoza, vim chegar aqui no outro dia meio-dia, tão apumada que eu sabia que é que era jarê nem nada.

Os rituais do jarê podem ser divididos em ‘revistas’, ‘festas’ ou ‘sambas e ‘trabalhos’. Dá-se o nome de revista à consulta pessoal em que um dos guias (caboclos ou orixá) de frente de um curador ou curadeira ‘abre a revista’ e após uma análise de aspectos da vida do paciente, entremeados por conselhos e reprimendas, anuncia a natureza, se orgânica, espiritual ou ambas, e a causa da aflição. Durante a revista tão-somente a pessoa a ser consultada e aquela que a acompanha podem entrar no quarto do santo onde reside o altar principal da casa.

Nas festas ou sambas, qualquer pessoa que esteja visitando a casa pode participar. O samba começa morno, com os atabaques sendo tocados por iniciantes e duas ou três mulheres rodando suas saias de baiana em um salão enfeitado com bandeirolas, quadros de

¹¹¹ A Cigana aparece incluída no conjunto de entidades classificadas como de esquerda, o ‘povo da rua’ ou ‘donos da rua’, responsáveis, grosso modo, pelos feitiços, e nomeados como exus e pomba-giras. A Cigana é uma das acepções desta última. Didé e Carmoza afirmam que as ciganas são entidades discriminadas, pois nem todas possuem a ‘natureza ruim’, ainda que sejam capazes de serem mais fortes do que o exu mais perigoso. Apesar desse poder latente, as duas afirmam que o caráter dessa entidade não pode ser julgado de forma absoluta.

Santa Bárbara, de São Sebastião e algumas imagens de pretos-velhos. Em pouco tempo, Calango, ‘combone’¹¹² e marido de Carmoza, assume o batuque e, conforme a linhagem dos caboclos vão sendo chamadas por meio das cantigas, o salão torna-se repleto de senhoras, moças e crianças rodando suas saias coloridas¹¹³. Os sambas duram a tarde, a noite e a madrugada e ao longo de todo esse tempo caboclos chegam e partem de seus ‘aparelhos’, como são chamadas as pessoas que incorporam¹¹⁴ as entidades.

As festas são os rituais mais importantes da casa e seguem um intenso calendário de comemorações. As principais são a Festa do Vaqueiro ou Boiadeiro (no final de semana anterior ao início da Quaresma); a Festa de Índio ou Oxóssi (entre dezenove e vinte e três de abril); a Festa de São Roque ou Baluaiê (em dezesseis de agosto); a Festa de São Cosme e Damião (em vinte e sete de setembro ou no sábado mais próximo a esta data, podendo acontecer em doze ou vinte e cinco de outubro) e Festa de Santa Bárbara ou Iansã (em quatro de dezembro). A festa que finaliza e inicia o calendário é o Oferecimento das Águas em honra a Mãe D’Água, Iemanjá, que acontece na virada do ano às margens do Rio Paraguçu. As datas estão ligadas ao tipo de comida que se oferece ao santo e aos visitantes. A feijoada é comida exclusiva do Vaqueiro. O godó preparado com banana verde, frango desfiado, carne do sol e linguiça, é a comida de Oxóssi. Na tradicional festa de Cosme e Damião dá-se o vatapá e o ‘cariru’¹¹⁵ às crianças e aos visitantes. O cariru

¹¹² No jarê, o ‘combone’ é o chefe ou mestre dos tambores, encarregado de fabricar os instrumentos e responsável por ditar o ritmo ou ‘pancada’ de acordo com cada cantiga. Em alguns centros de umbanda, dá-se o nome de ‘cambone’ ao médium do sexo masculino que iniciou seu desenvolvimento espiritual ou a homens que não incorporam e auxiliam médiuns incorporados. No candomblé, as palavras o ‘kambondo’ e ‘ogã’ designam filhos de santo do sexo masculino que não incorporam e que desempenham uma série de tarefas dentro do terreiro. No jarê, porém, ‘ogã’ é o filho ou a filha de santo mais próximo do curador ou curadeira e que ocupa o segundo lugar na hierarquia da casa. Em Carmoza, Calango é o combone e Marina é a ogã.

¹¹³ Em geral, apenas são mulheres e crianças sambam com saias no Terreiro de São Jorge. Moura, um dos mais antigos filhos de santo de Carmoza, há alguns anos afastado do terreiro, samba com a saia quando está ‘pegado’ com Santa Bárbara ou Iansã, uma das principais entidades do jarê. Em uma noite de samba em 2012, presenciei outro filho de santo, este recém-iniciado, colocando uma saia para ‘imitar’ a Santa Bárbara de Moura.

¹¹⁴ Sigo a percepção de Gabriel Banaggia (2013) em sua notável etnografia sobre o jarê de Lençóis: “Creio nunca ter ouvido o termo ‘possessão’ (ou ‘possuído’) utilizado pelos nativos da Chapada, que inclusive me olhavam com alguma desconfiança quando eu o deixava escapar: possivelmente seu uso traía as maneiras pelas quais membros de igrejas – sobretudo as evangélicas, mas também a católica – falavam a respeito do fenômeno que atribuíam à ação de forças infernais e que exige algum tipo de esconjuro.” (ibid. :158). Assim como autor, opto por usar os termos ‘incorporação’ e ‘manifestação’, além das formas mais comuns para se referir à incorporação de entidades no samba, ‘estar pegado com caboclo’, ‘sambar pegado’ e ‘dançar pegado’.

¹¹⁵ O prato dá nome à festa: ‘cariru de São Cosme’. O cariru, em Andaraí, é feito de quiabo, amendoim ou castanha de caju, frango desfiado, corante, azeite de dendê, pimenta, camarão seco e um tanto de farinha de trigo para engrossar. Sua composição no prato, com porções de vatapá (um preparado semelhante ao cariru, mas sem quiabo e que leva, dentre outros ingredientes, pão, leite de coco, frango, camarão em pó e castanha

também é oferecido na comemoração de Santa Bárbara. Além destas festas, cada curador estabelece um calendário particular com rituais de honra a seus guias. No terreiro de Carmoza, por exemplo, faz-se um samba para Ogum, seu santo de frente, dia treze de junho. As festas são precedidas de oferendas sacrificiais de um ou dois bodes ou carneiros, quatro galinhas, dois galos e uma galinha d'angola, a cocar. A matança do bode ou carneiro acontece na noite que precede o samba. Na manhã da festa, galinhas e galos são imolados ritualmente para alimentar com carne crua e sangue caboclos da mata como Eru, Sultão da Mata e Gentil. Ao fim da matança, caboclos e povo de santo sambam.

Os trabalhos, por seu turno, são rituais de cura às vezes, públicos e, outros, privados¹¹⁶. Nos dois casos, os trabalhos visam atender a alguma aflição vivida pelo indivíduo, seja uma filha ou filho de santo, sua parentela, ou qualquer um que tenha feito revista com a curadeira. As aflições são doenças orgânicas, espirituais ou ambas que acometem uma pessoa, sendo quase sempre causadas por feitiços¹¹⁷, como um mau-olhado ou um trabalho¹¹⁸ feito por outrem. Podem se exteriorizados como acessos de loucura, depressão, desmaios, inapetência, tentativa de suicídio, alcoolismo e incorporação por entidades até então desconhecidas. Os trabalhos são também chamados de 'limpeza'. Ainda que os preparativos para o trabalho sejam iniciados depois do pôr-do-sol, com a matança de um animal de quatro patas, geralmente um bode ou carneiro a ser sacrificado em nome dos exus, o samba salão só começa após a meia noite. Ao contrário da festa, em que ocorrem séries de incorporações, no trabalho apenas a curadeira, a ogã e, algumas vezes, o paciente recebem caboclos. Antes da limpeza propriamente dita, deve-se sambar no salão, dedicando cantigas àqueles que abrem e fecham os caminhos, os exus, para que concedam licença à atividade de cura e comprometam-se em guardar as vias e encruzilhadas conduzem ao terreiro. Mais tarde, as oferendas de exu são depositadas em sua casa nos fundos do terreiro. De forma sucinta, o trabalho consiste em uma luta entre os donos da 'coisa feita', do feitiço, os exus, ou entre os espíritos de mortos e os caboclos da

de caju), arroz, feijão, galinha, um pedaço de polenta, refogado de quiabo e refogado abóbora é oferecida aos santos e servido às crianças e outros convidados nas festas de Dois-Dois na casa de Carmoza.

¹¹⁶ Ao contrário das matanças, nos trabalhos a porta e a janela do terreiro que 'dão' para a rua ficam abertas. O público que frequenta o trabalho se restringe ao povo de santo, mas um ou outro 'curioso' acaba entrando no salão.

¹¹⁷ Feitiços são 'coisas feitas' por outrem. Uma pessoa é feiticeiro ou feiticeira quando 'arria' um trabalho a pedido de um cliente pelos mais diferentes motivos, sendo os mais comuns os relacionados a questões conjugais, traições, inimizade e dívidas. O objetivo é atrapalhar a vida de alguém, porém o feiticeiro é incapaz de fazê-lo sozinho: ele conta com a atuação de entidades de esquerda como exus ou pombariras, 'escravos'. Para desfazer um trabalho com outro (um contra-feitiço), o curador ou curadeira também precisará se aliar aos escravos.

¹¹⁸ O termo 'trabalho' tem dupla vinculação: é sinônimo de feitiço e de contra-feitiço.

curadeira. Durante o ‘combate’, a principal entidade de Carmoza, considerada o ‘dono da casa’, o orixá Ogum de Ronda, ‘tira’ uma série de cantigas, também nomeadas como ‘pontos’, convocando suas entidades para o enfrentamento.

*Senhor Ogum de Ronda
Ele veio rodar
Ele veio da Aldeia
Veio trabalhar*

Aos caboclos da curadeira que vão atuar na ‘demanda’ são oferecidos gêneros como velas, charutos, pipoca, cachaça, farinha, farofa de dendê e milho para que ‘vençam a guerra’. O paciente, a curadeira, a ogã e o combone realizam o trabalho dentro de um círculo de pólvora inscrito no chão. A linha de pólvora incinerada marca o fim do ritual. Feito o trabalho, a pessoa doente deve permanecer sob os cuidados da curadeira por um período de sete dias a um mês, além de observar uma série de prescrições. No jarê, os trabalhos também atuam como rituais de iniciação do indivíduo no culto, vínculo cristalizado pelo ‘batizado’ dos caboclos do indivíduo pelas mãos de Ogum de Ronda. Após o batizado, caso a pessoa negue a continuar cumprindo com as ‘obrigações’ que passa a estabelecer com seu caboclo, cedo ou tarde acabará por voltar para outro trabalho. Os meandros da relação entre pessoas e suas entidades serão discutidas com mais apuro no capítulo seguinte. Por ora, basta dizer que em Andaraí, ciclos dessa natureza foram repetidamente descritos pelas mulheres com as quais convivi. Ali, citando um comentário de Maura, quem diz que nunca foi ao jarê com certeza irá, seja católico, crente ou espírita – “e quem diz que não faz trabalho em casa de curador é porque já fez”.

Didé, desaprumada que estava com as rotinas do jarê, saiu de casa à tarde, mas o ritual só começaria na virada de um dia para outro. Ainda hoje considerado um local afastado do centro da cidade, àquela época ir ao campo era como empreender uma curta viagem até a roça. Por isso, teve de esperar na casa da tia até o horário combinado em que as três se encaminhariam para o terreiro. Ao chegar em Carmoza, encontrou um cômodo de adobe metade coberto por telha e metade com lona; a residência propriamente dita era separada do salão do terreiro por uma cortina de pano. A toalha do altar era feita de pacotes de café e sobre ela havia meia dúzia de santos, uma vela, um copo e uma camp. Pendurados na parede estavam um cordão e a única roupa de santo da curadeira, um emendo de tecidos vermelho e verde. Por aquele tempo, Carmoza tinha três filhas e estava grávida da quarta menina. Didé, que se considerava pobre, não imaginava como seria viver

em condições tão precárias. Não houve menção a Cigana de Didé naquela noite de trabalho.

A partir daquela visita, Didé nunca mais deixaria de frequentar o terreiro daquela que se tornou, entre constantes brigas e desentendimentos, uma de suas grandes amigas. De alguma forma, Didé se afeiçoou a ele. Até o trabalho da prima, jamais tinha ouvido falar de Carmoza, mas lembrava-se de Orlando, vulgo Calango, o fiel combone e marido da curadeira. Calango e Didé conviveram, nos idos de 1960, ainda crianças, em um minúsculo povoado chamado Morro Encantado, onde Calango vivia com a família e Didé passava temporadas com a avó. Foi no Morro que Calango começou a tocar ‘couro’, o tambor, observando atentamente as mãos do irmão mais velho, experiente combone de Miguel Curador, o qual mais tarde se tornaria pai-de-santo de Carmoza.

3.2. O primeiro começo

Carmozina morava com a família em Ibiquera em uma porção da fazenda Rio Seco, a qual pertencera, no passado, a seu bisavô materno. Ela tinha seis anos quando o pai fez uma promessa a Santos Reis: queria comprar um carro usado que estava à venda nas redondezas. No dia em que o pai conseguiu seu intento, Carmoza disse para a mãe que o carro seria o fim da família. A mãe contestou dando-lhe uma surra. Meses depois, nas primeiras horas da manhã de uma terça-feira, antes de sair de casa para viajar, o pai pediu que a mãe chamasse as filhas. Carmoza acordou a irmã e disse – “Pai vai viajar, vamos pedir a bênção, que essa é a última vez que a gente vai ver ele.”. O homem deveria retornar na quinta-feira daquela mesma semana. Na noite de quarta, ao ir deitar-se, Carmoza viu a imagem do pai com o corpo coberto de sangue, descalço e sem o chapéu de massa preto que usava ostentar. Ao ouvir seus gritos, a mãe foi acudir – “Mãe, eu vi pai todo ensanguentado!”. A mãe mandou a menina ir dormir e deu-lhe um tapa. Ela voltou para sua cama e dessa vez pode ouvi-lo dando um recado – “O registro de vocês eu não tirei, mas eu tirei o de Cremilda [a irmã mais velha], pelo dela vocês fazem o de vocês.”. O pai não voltou na quinta-feira. Filhas e mãe passaram a madrugada de quinta para sexta-feira em claro, Carmoza tentando dizer para a mãe que o pai estava morto, ao que a mãe respondia mandando a menina para a cama aos urros.

No sábado pela manhã, as meninas estavam carregando lajes de pedra que o pai havia comprado para cobrir a casa. Ao meio dia, a mãe disse – “Tá na hora de todo mundo caçar o que comer.” e Carmoza respondeu – “Mãe, eu não quero comer, eu só vou comer

quando pai chegar.”. A mãe repreendeu a filha e tomou para si o serviço. Porque estava longe da casa e era um pouco surda, a mãe não ouviu ao ser chamada por sua irmã. A tia evocou Carmoza e pediu que avisasse a mãe para ir até sua casa depois do almoço. A mãe foi ter com a irmã e por lá ficou algumas horas. Angustiadadas com a demora, as filhas decidiram ir à casa da tia. Encontraram a mãe já no caminho de volta, em prantos. Carmoza olhou-a e disse: – “Não precisa falar, foi meu pai que morreu” e a mulher respondeu – “Foi, minha filha, me perdoa pelos tapas que eu te dei.”. O pai foi assassinado sete dias após a menina ter completado sete anos. O homem que viajava de carona com seu pai matou-o para roubar o carro e o corpo fora encontrado nas imediações de uma ponte. A despesa de trazer o corpo para a fazenda seria grande, por isso decidiram enterra-lo no cemitério mais próximo. A partir desse episódio, as irmãs apelidaram Carmoza de ‘a louca’.

Já enterrado, o pai continuou aparecendo para Carmoza, dessa vez, porém, ela só discernia sua sombra. Angustuada pelas visões, passou semanas a fio catando mamona. Juntou os trocados que conseguiu pelos sacos e foi pedir para o padre de Ibiquera, com a esperança que ele aceitasse o pouco dinheiro acumulado, que rezasse uma missa pela alma de seu pai. Missa rezada, o pai voltou a aparecer para explicar o motivo das visitas: disse que não queria missa, o que ele precisava era pagar a promessa que havia feito a Santos Reis. Todavia, nem se passasse um ano inteiro catando mamona Carmoza poderia bancar os altos custos de um ‘reis’: da rica indumentária à alimentação e locomoção dos reiseiros e até mesmo instrumentos musicais que porventura faltassem, tudo deveria ser pago por aquele que fez a promessa. Pensou em revelar para a mãe o desejo do falecido e pedir seu auxílio, mas nem a mãe teria o valor necessários e além disso, ninguém acreditaria em história de fantasma e por isso decidiu se manter em silêncio.

Aos dezessete anos, Carmoza mandou cantar o reis em nome do genitor. Enquanto os reiseiros tocavam, Carmoza via a imagem do falecido pai e chorava copiosamente. Desde então, ele nunca mais apareceu ‘como espírito’, mas vez ou outra Carmoza sonha com ele, especialmente em momentos de aflição. Na época, ela conseguiu pagar o reis com o dinheiro que juntou dos pagamentos das primeiras ‘revistas’. Carmoza começou a incorporar espíritos logo após a visão funesta do pai assassinado. Aos nove anos, fugia de casa contra sua vontade, sendo encontrada dias depois pela mãe no meio na mata, nua, machucada e sem pronunciar palavra. Aos doze anos ela saiu da roça e foi para Ibiquera trabalhar em ‘casa de família’. Como todos a davam por louca, a família logo rejeitou sua

presença. Mudou-se para a casa de Sinhazinha, uma tia que morava em Itaetê. Lá começou a tomar alguns chás preparados pela tia. Por algum tempo, parecia que Carmoza estava ‘curada’. A tranquilidade foi passageira e pouco depois ela voltou a ter fortes dores de cabeça e os mesmos surtos de fuga para a mata. Foi quando decidiu, contra a vontade da tia, a passar para a ‘lei de crente’, na esperança de que algo lhe aplacasse o sofrimento. A três meses de completar catorze anos, partiu com outras duas garotas, pelas mãos de um homem que levava meninas para trabalhar em São Paulo, para outra frustrada tentativa de arranjar um serviço de empregada doméstica ou babá. Depois de “muita humilhação na casa dos outros”, Carmoza se abrigou na casa de conhecidos em Osasco, onde conheceu uma mulher que “labutava com umbanda” e que teria aconselhado a Carmoza a fazer um trabalho espiritual. A mulher convidou Carmoza para uma sessão em sua casa, esta, porém, sempre muito desconfiada, deixou combinado que iria e não apareceu.

Aos vinte e sete de dezembro de 1979, seis meses após de sua chegada à capital, Carmoza entrou no ônibus de volta para a casa da tia em Itaetê. Entre idas e vindas de Itaetê para Redenção, ela procurava se fixar em um trabalho em casa de família ou na lida da roça, mas só encontrava amargura: “era muito preconceito, não ficava em lugar nenhum, ninguém me queria por perto”. Em tempo de ‘surtos’, quando ouvia vozes, via pessoas mortas e tinha insuportáveis dores de cabeça, era comum que um parente a levasse na casa de um curador, de onde ela fugia na primeira oportunidade. Embora tentasse esconder dos patrões tais eventos, alguém de fora ou eles próprios acabavam por descobrir. Carmoza “saiu dando pernada pelo mundo”¹¹⁹ e em 1982 chegou a Nova Vista depois de juntar-se a um homem mais velho, época em que o sofrimento se intensificou: o então marido passou a espancá-la durante as crises. Um tio que morava em Nova Vista foi visitá-la quando soube que ela havia perdido o primeiro filho e levou-a imediatamente para a casa de um curador, que fez uma revista às pressas e concluiu que Carmoza precisava batizar seus caboclos o mais rápido possível. O batizado foi realizado no dia seis de agosto; no dia 13 de outubro ela voltou para dentro do mato e por lá ficou mais de uma semana. O pai de santo morreu meses após ter batizado Carmoza. O mesmo tio que a resgatara do marido violento foi quem a tirou da mata e levou-a para a casa de sua filha, prima de Carmoza.

¹¹⁹ Em sua tese sobre o jarê de Nova Redenção, Rabelo (1990) destaca como as trajetórias de aflição são uma chave para entender as histórias de vida dos curadores. Uma das características dessas trajetórias são migrações contínuas e os relatos das movimentações configuram não apenas posições no espaço, mas a representação da passagem do tempo: “[...] curadores spent a great part of their lives on the move, so for them the passage of time is concretely represented as movement in space. In a sense, the past emerges as geographical distance and the space the clear attribute os history.”. (ibid. :129).

A prima e seu marido moravam e trabalhavam na roça de um fazendeiro. Pouco depois de ter se estabelecido ali, Carmoza começou, mais uma vez, com as dores de cabeça, estas piores que as anteriores – não tinha reza nem remédio que passasse. Ao fim de oito dias de dor e insônia, a futura curadeira conheceu o que intitula ‘seu primeiro começo’ inaugurada com a visão noturna de um homem vestido em uma bata vermelha e de uma mulher com uma bata branca que diziam:

A partir de amanhã, você vai ficar boa. Agora tem uma coisa para você fazer, você coloque uma mesa na sala, uma toalha branca, um copo virgem com água e um copo com flores brancas e acenda uma vela no pires. Aí você vai rezar o que você sabe. A partir daí, você vai saber o que fazer.

Ao pronunciarem as últimas palavras, desapareceram. Carmoza sentiu a cabeça zozna e finalmente conseguiu dormir. No outro dia ao fim da tarde ela fez tudo conforme o pedido do casal. Três dias depois, eles voltaram – “Agora você mate dois frangos, não é mais do que isso, dois frangos amarelos, de preferência que faça uma farofa, divida com quem tiver e o restante coloque nas matas no sábado. E daí por diante, você vai tomar conta do resto.”. Assim ela fez. O casal indicara que os frangos deviam ser grandes e no dia seguinte Carmoza amanheceu providenciando os animais para o sacrifício. Matou os frangos no dia primeiro de maio e fez um samba com toque de palma – “Foi muito decente.”. O casal voltaria novamente para cobrar por um cariru que Carmoza prometeu ainda jovem em São Paulo. Ofereceu o cariru em setembro, tudo no samba de palma. Em meio a estes acontecimentos, Carmoza conheceu Calango, então com vinte e quatro anos. Não é possível afirmar qual relação veio primeiro, se a de homem e mulher ou de curadeira e seu combone. Da proximidade entre os dois, logo vieram dois tambores de pele de carneiro e a pequena sala com a mesa, a vela, o copo e as flores ficou pequena para tanta gente que vinha sambar. Mas logo o dono do terreno em que moravam proibiu Carmoza de fazer sambas ali sob pena de expulsá-los da fazenda. Carmoza partiu para a casa de um outro primo pedindo abrigo. Tudo que tinha se resumia ao copo e a uma muda de roupa. A essa diminuta bagagem somou-se uma ‘campa’, um sino pequeno que acabara de comprar de um viajante que andou por aquelas bandas. No terreiro improvisado, fez seus dois primeiros trabalhos. O primeiro foi de uma moça, “um homem queria casar com ela por divina força, só que ela perturbada”. Ele levou a moça para fazer o trabalho na esperança de que se curasse e que pudessem se unir em matrimônio diante do padre, não obstante

Carmoza ter sido resoluto ao garantir que ela não iria melhorar, pois o que tinha “era epilepsia, não era espiritual”¹²⁰. Na época, contou, ela não fazia revista, apenas olhava a pessoa, rezava e ao fim da reza anunciava qual a natureza e a causa dos problemas daquela pessoa. O homem tinha certeza de que a moça carregava uma sombra de morto e de tanto insistir, Carmoza fez o trabalho. Os dois casaram e logo depois se separaram – “não era para eles casarem”.

O segundo trabalho foi, de fato, de uma pessoa com sombra morta. Um jovem viúvo vivia atormentado pela falecida esposa e procurou Carmoza alegando que só ela poderia ajuda-lo. Carmoza contestou o pedido alegando que não sabia fazer aquele que ainda é considerado por ela o trabalho mais difícil dentre todos. O jovem, contudo, havia sonhado que ela podia ajuda-lo e se ela sabia o que ele tinha, poderia fazer uma ‘limpeza’ e tirar a sombra. Carmoza ficou angustiada por dias, assim que deitava conseguia ‘ver’ o que tinha de fazer, mas logo que acordava era assolada pela dúvida. Por fim, ela decidiu encomendar o instrumento com o qual poderia curar o moço, o cordão de São Francisco, o mesmo que ela usa até hoje. O homem que fora visitá-la na noite que anunciou seu ‘primeiro começo’ portava esse cordão amarrado nas vestes. De todos os instrumentos e objetos que atravessaram sua trajetória, somente três ficaram: a campa, o cordão e o copo. De antemão, ela sabia que seria preciso dar sete nós ao longo no cordão, cada um deles feitos e assegurados por sete pais-nossos rezados por um ancião:

Velho: Você quer esse cordão para benzer, não é, para expulsar o que não presta?

Carmoza: Eu acho que é isso.

Velho: É que meu costume é fazer para quem morre, para colocar em cima de cruz no cemitério. Mas quem faz para quem morre para outro benefício serve.

Com os nós dados e rezados, o homem levou o cordão à igreja para que o padre aspergisse água benta. Muito tempo se passou até que Carmoza soube que aquele velho rezador era tio de Marina. Com esse cordão, ela explica, “só rezo as causas impossíveis”. Os problemas mais simples, como mau-olhado e moléstia do tempo¹²¹, são rezados com

¹²⁰ Para uma leitura da relação entre possessão e epilepsia no candomblé baiano ver Caprara 1998 e 2004.

¹²¹ Segundo Carmoza, “doença em que a pessoa entorta toda como se fosse um derrame, só que não é, ela é de um tipo que entorta as partes do corpo; começa dando chá e rezando [uma reza específica] com sete ou catorze tipos de galhos, a depender da seriedade, porque ela pode gerar o ramo do estopor, que empretece toda a pessoa, fica toda preta dos pés à cabeça.”.

folhas. O que faz da sombra de morto uma doença espiritual de tipo único¹²² está assentado no fato de que sua causa não advém direta ou indiretamente de um feitiço feito por outrem, humano ou caboclo. Como dissemos no capítulo um, ela deriva de um forte vínculo entre o morto e a Terra ou entre um vivente e o morto.

3.3. Sombra de morto (I)

Quando uma pessoa morre e não quer desencarnar, pode ser que ela monte em alguma pessoa da família. A pessoa da família que está carregando a sombra precisa ir na casa de um curador para fazer a obrigação, para tirar, aí tem hora que incorpora na pessoa, a pessoa cai no meio do terreiro, o pai ou mãe de santo precisa vir e se não souber levantar, a pessoa pode até morrer. A sombra não samba, só treme e xinga.

- Marina

Marina chegou ao terreiro de Carmoza 'à pulso', contra sua vontade. Embora tivesse gosto por ir a sambas desde mocinha, repudiava a ideia de fazer trabalho com curador. Desde muito cedo começou a padecer de um mal que nenhum médico conseguia nomear: ela poderia estar conversando normalmente com uma pessoa quando, de repente, caía no chão, desfalecida. As quedas se tornaram cada vez mais frequentes e violentas – “Eu estava bem, daqui a pouco eu entortava toda e me levavam para o hospital. Chegava lá, médico não tinha o que fazer.”. A mãe de Marina foi uma experimentada benzedeira de Nova Vista e por isso Marina sempre tomava chás, fazia banhos de limpeza com ervas, mas nada parecia surtir efeito. Ademais, “levava uma vida de choro, de desespero” marcada pela uma tristeza profunda de quem sempre espera pelo pior.

Didé e Marina tornaram-se vizinhas em 1979, ano em que esta, vindo de São Paulo, chegou a Andaraí e instalou-se na Rua da Jaqueira. Conforme a amizade entre as duas se consolidava, Didé se estabelecia como porto seguro de Marina. Se caía no chão ou começava a se lançar contra a parede, alguém corria na casa de Didé que aparecia em um segundo e começava a rezar. As rezas tinham efeito calmante, Didé sabia, entretanto, que aquele tipo de situação só se resolveria se Marina aceitasse o que estava latente: os causadores das quedas e surras eram seus caboclos.

¹²² Citando Rabelo (1990): “*Sombra de morto* expresses faulty relations with the dead; but does so differently from sickness caused by caboclos. The victims of dead people’s shadows have no power to control or regulate these relations.” (ibid. :205, grifo da autora).

Eu não sabia. Inclusive, uma vez, teve uma passagem comigo em São Paulo, eu era novinha. No lugar que eu passava todos os dias eu me perdi. Aí eu peguei um ônibus, passei nesse lugar, depois passei em outro lugar e era longe, era lugar como daqui a Itaberaba. Era lugar longe. Nesse dia, eu passei nesses lugares todos, eu dentro do ônibus. Quando o ônibus passava, eu via o lugar onde eu descia, toda semana eu descia naquele lugar. Quando foi nesse dia, desceu todo mundo e eu fiquei no ônibus. Aí eu falei – “Uai, motorista, eu quero descer do ônibus, me dá o ponto.”, ele falou – “Já passamos, a gente vai agora para a garagem.”, eu falei – “Não, vou descer aqui.”. Aí desci num campestre. Eu olhava, só tinha aqueles matinhos serenos, não tinha uma casa. Naquilo eu falei – “Valei-me, meu São Cosme, onde é que eu ‘tô?”. E sempre eu gostava de andar com umas balinhas na mão, dentro da bolsa, chocolate, esses trem, né? Falei – “Valei-me, onde é que eu ‘tô?”. Comecei a pedir, implorar as almas, comecei a pedir ali dentro, sabe? Naquilo évem dois meninos batendo uma lata – *tac, tac, tac, tac*. Quando os dois meninos chegou, eu comecei a conversar com eles, eu peguei as balas e dei a eles. Aí naquilo apareceu aquela boiada de gado do outro lado, o gado veio todinho do lado da estrada e eu fiquei naquelas coisas que tem que esperar o ônibus. Aí fiquei, aí falei – “Vocês moram onde?”, aí eles mostraram do outro lado, só que eu não via a casa. Aí daqui a pouco évem a mulher de lá para cá, já tinha demorado, demorado, demorado um tempão, eu nesse deserto, aí o gado foi quem veio e malhou todo do outro lado. Aí a mulher veio de lá para cá e chamou os meninos e aí desceram a pista e aí do outro lado ela atravessou uma porteira e passou para lá. Aí quando ela terminou de passar, o ônibus veio e virou a placa, aí eu entrei no ônibus e vim embora. O ônibus do lugar que eu precisava ir. Eu ia voltar novamente para onde eu vim.

Sob a proteção de Cosme e Damião, da Cigana e do Vaqueiro, Marina conseguiu voltar para casa. Mas naquela época ela se negava a aceitar que seus caboclos zelavam por ela desde seu nascimento. E quanto mais os anos se acumulavam, mais eles cobravam pela assistência dispensada e mais ela sofria por fingir ignorar estas entidades. Um dia, cansada da pirraça da amiga, Didé apontou em sua casa contando da curadeira de Nova Vista que havia conhecido por intermédio da tia, ao que Marina replicou: “Que nada, eu nunca ouvi falar dessa curadeira de Nova Vista!” – Marina saíra do distrito em 1975 e Carmoza só apareceria por lá em 1982. Marina teimou que só faria qualquer ‘limpeza’ se fosse no terreiro de Idalina, mas Didé não se deu por vencida e deixou marcada um revista em Carmoza.

Quando nós chegamos lá, nós fizemos a revista, meu padrinho [Ogum] estava no altar. Ele falou que eu tinha o Vaqueiro, que eu tinha a Cigana e os Cosme, que eu precisava fazer uma obrigação. Tudo bem. Aí eu vim embora, aí passamos ali em Justi, uma mulher aqui na ladeira, porque no final ela falou – “Manda Justi te rezar.”. Aí a mulher foi me rezar, quando a mulher me rezou, ela disse – “Você zela de sua Cigana e de seu Vaqueiro.”. Aí nós viemos embora. Aí nós fomos para a

finada Anália, foi lá finada Anália tornou a falar a mesma coisa. Depois eu fui para Idalina, tudo no mesmo dia, cheguei lá, Dona Idalina falou também, aí mandou ajeitar um trabalho para mim. Aí Didé falou – “Você sabia que Idalina tá fazendo um trabalho para tu? Já deixou certo.”, falei – “Pois amanhã eu vou lá desmanchar, não vou fazer não.”. Aí no outro dia eu desci, cheguei lá, encontrei com ela naquela esquina, falei com ela que nos éramos amigas, que eu gostava muito dela, mas trabalho eu não fazia. Aí ela falou – “Tá bom, minha filha, por isso não.”. Aí gente veio embora. Depois teve outra festa lá em Carmoza e eu fui e quando chegamos lá eu sei que cantaram um ponto lá para Cigana e ela veio lá na casa de Carmoza, ela nunca tinha vindo, eu já sabia que tinha, mas ela nunca tinha descido. Aí ela veio e desceu lá. Aí pronto, aí a gente foi, marcou tudo direitinho e fizemos o batizado e estamos até hoje.

Marina foi a segunda filha de santo a ser batizada no terreiro em Andaraí. A primeira foi Dinda que há algum tempo se afastou do convívio com o povo de santo de Carmoza. No jarê, batizados parecem uma noite de samba regular e são sempre precedidos da matança de bode ou carneiro ofertado por aquele que será batizado. O ‘dono da casa’, o caboclo de frente da curadeira, invoca com cantigas as linhagens de caboclos e a depender daqueles que se manifestem no indivíduo, a entidade é confirmada com água. Para que a entidade dê lugar a outra, inala-se um pouco de perfume de alfazema. Tal qual o rito católico, no batizado do jarê são estabelecidas relações de compadrio: as entidades batizadas são apadrinhadas tanto pelo caboclo que os batiza quanto por um filho ou filha de santo da casa que permanece ao lado da pessoa durante todo o ritual. Embora jamais tenha feito um trabalho em Carmoza, Didé é madrinha de todos os caboclos de Marina. Para não batizá-la com Vaqueiro, um caboclo homem que é seu santo de frente, Ogum de Ronda achou por bem dar sua cabeça a Santa Bárbara para depois confirmar o Vaqueiro e o Cosme. Embora a Cigana tenha se manifestado antes de Santa Bárbara em sua vida (foi o primeiro caboclo que ela ‘pegou’), esta entidade não poderia ser confirmada na cabeça de Marina: por pertencer à esquerda, enfraqueceria os vínculos com seus guias. No primeiro batizado, Ogum confirmou cerca de dez caboclos, além dos já citados, em Marina: Oxóssi, Ogum Punhal, Lage Grande, Caboclo Moura, Sereia e Sultão das Matas, ordenando a confirmação do ‘povo da rua’ em um ritual privado. Durante uma das confirmações posteriores (Marina tem mais de trinta caboclos batizados), Ogum de Ronda atribuiu a Marina suas funções de ogã.

Quando já havia se consolidado como uma ogã, Marina voltou a fazer trabalho no terreiro, dessa vez para “tirar o falecido pai de perto”. O pai de Marina, Seu João, esteve sempre presente nas atividades da família. Ao contrário de Dona Eurídice, sua esposa,

gostava ir às festas de aniversário dos netos e bisnetos e ainda mais de sambas que duravam toda a madrugada; foi reiseiro por muitos anos e arrancava lágrimas dos ouvintes ao tocar sua viola. Vestia-se sempre com camisa branca de manga longa e calça azul e eram conhecidos seu asseio e sua elegância. Marina tinha paixão por Seu João, que durante toda a vida ofereceu amparo nos momentos mais duros, ajudando-a a “vencer a guerra”.

Tão logo o pai morrera, Marina adoeceu e voltou a desmaiar repentinamente. Para Didé, “ela estava fazendo que ele era Deus”, colocando o pai em primeiro lugar em suas preces, invocando seu nome continuamente e deixando-se sufocar pela perda. Seu João, conta Marina, morreu porque “ficou impressionado”: a doença que o abateu, deixando inconformados os parentes mais próximos, foi uma criação de sua mente. Certa tarde, em sua rotineira caminhada vespertina, Seu João foi conferir a pastagem do gado que criava, pois a época era de estiagem e ele estava preocupado com a saúde das reses. Ao chegar em casa, avistou um fogo na direção do pasto. Chamou pelo filho e pediu que não deixasse a chama se alastrar, o que seria impossível estando o capim tão seco. Porque havia acabado de passar por aquela estrada, Seu João passou a acreditar que ele mesmo tocara fogo na pastagem. Foi este o incidente que o ‘impressionou’ e não teve médico ou curador que amainasse seu declínio. Se fosse ao médico, se negava a tomar os remédios e por não toma-los temendo os efeitos colaterais, queixava-se de que não estava sendo tratado. Recusava-se a tomar os chás que a filha lhe preparava e não entendia o motivo de ir rezarem ao pé de sua cama. Perdeu muito peso, mas dizia àqueles que iam visita-lo que estava inchado dos pés à cabeça. Tinha forças para caminhar e se negava a fazê-lo. Por fim, sem nenhuma ferida no corpo, morreu consumido pela crença de que tinha destruído sua criação.

Esta ‘morte imputada’ pelo próprio Seu João trouxe consequências graves para sua família: ceifou a vida de uma de suas filhas. Ana, irmã mais velha de Marina, tinha o costume de acompanhar a irmã no jarê de Carmoza, abandonando definitivamente as visitas eventuais ao terreiro quando passou para a lei de crente. Depois de perder o pai, assim como Marina, adoeceu, mas de forma mais severa, ora prostrando-se na cama ora gritando e arrancando as vestes pela casa. A despeito das tentativas da irmã e de Carmozina, Ana não aceitou fazer trabalho para expulsar a sombra de morto que a acompanhava. Faleceu na casa de Marina um ano depois da morte do pai¹²³.

¹²³ Mesmo quando não apresentam sinais de influência da sombra de morto em vida, diz-se que pessoas falecidas em datas próximas ao aniversário de morte de um parente estavam sofrendo desse mal.

3.4. O logo-após-a-morte

É quarta-feira da Semana das Dores e estamos voltando para casa ao fim de uma saída do terno. Com Didé sempre à frente, matraca na sacola, descemos uma parte da ladeira do Alto do Ibirapitanga. A última estação foi feita na pequena escada da Igreja de São Francisco, construída no ano de 2000, em homenagem ao padre Francisco Sancho de Assis, um holandês que no início de 1950 negociou para a paróquia as terras do Alto, as quais pertenciam a umas das famílias mais abastadas da região. Conforme avançamos pelo caminho em direção ao centro, algumas companheiras se despedem e vão para suas casas. Sete de nós seguimos até a Praça do Sol, ao redor da qual residem Lôra, Marina e Maura. A próxima casa no itinerário é a de Didé. A reza dessa noite foi curta, a novela das nove ainda não acabou. Assim, a dona do terno nos convida a tomar café, ao que Gracinha, Idene e eu, que me hospedo ali, prontamente aceitamos. Antes mesmo de entrarmos na casa, uma das três rezadeiras lembrou o caso do homem que ‘morreu duas vezes’.

Enquanto Didé requeixa o que sobrou do café passado naquela tarde, Gracinha e Idene tentam, em vão, puxar pela memória a data em que o fato acontecera. Sabem apenas que foi perto da virada de um ano para outro. Um conhecido estava internado em Salvador, desenganado pelos médicos, sem possibilidade de cura para seu mal. Passava semanas próximas ao fim e, de repente, melhorava, tornando a piorar pouco depois. Não queria morrer, diziam na cidade à época. A situação se alongou por muitos meses. Quando, por fim, faleceu, foi transportado da capital em uma ambulância da prefeitura para ser enterrado em Andaraí. No caminho, a ambulância se chocou com outro veículo e, com a força do impacto, o caixão foi lançado para fora. O caixão quebrou, revelando o corpo do defunto, que ficou algumas horas exposto no meio da estrada. As três afirmam que, por não querer morrer, o homem acabou morrendo ‘duas vezes’ e o evento extraordinário foi elaborado como uma necessária confirmação diante da forte possibilidade de que seu espírito se tornasse um ‘espírito errante’ ou uma alma em aflição por rejeitar o fim da vida.

Não a esmo as três amigas se referem a este episódio como o do ‘homem que morreu duas vezes’. Ainda que a separação entre corpo e espírito pessoal seja imediata no momento da morte, vimos que o desprendimento parece angustiar o espírito que não raro permanece adjunto ao corpo até o momento em que este é enterrado; e que a permanência da rejeição ao fim da vida sobre a Terra traz severas consequências ao espírito e aos humanos. Prontamente, é preciso sinalizar um importante atalho que tomamos e ‘voltar para a rodagem’, como diria Didé. Até aqui, marcamos espíritos e almas como seres

apartados e isso nos serviu para entendê-los – ao menos as almas – como moradores mais ou menos constantes de espaços cosmológicos específicos. Omitimos, assim, o meandroso tempo do logo-após-a-morte.

Sabemos que não se deve aludir a um espírito pessoal como alma: a ‘alma de Maria’ tende a se referir a alguém que já morreu. O uso prosaico da palavra ‘espírito’ pode, é verdade, abarcar, como um coletivo generalizador, a ideia de alma, conquanto a de alma dificilmente envolva a de espírito. Mas voltemos aos nomes. O espírito pessoal alude a um espírito *encarnado* em um corpo humano, conquanto os animais também possuam espírito encarnado. Ele corresponde, apesar da flutuação semântica de todos estes termos, a um princípio vital de animação da ‘carne’. Assim, humanos e animais, pelo substrato orgânico que carregam, são os únicos seres fadados à morte. Vimos que a morte destaca o espírito pessoal do encapsulamento corporal, mas isso não é tudo. Façamos da cautela de Pedro Pitach Ramón (1996) em sua etnografia sobre as almas *tzetales*¹²⁴ a nossa: “En este punto hay que apartarse de la suposición de que una persona forma un todo, que es una suma física y psiquicamente integrada. La persona indígena es una reunión de fragmentos heterogéneos, una heteróclita conjunción de seres, lugares y tempos.” (ibid. :99). Não se trata, certamente, de igualar a forma com que as andaraínes elaboram o pós-morte com aquela dos *tzetales* e sim de nos aproximar das sinuosidades no processo de divisão da pessoa inaugurado pela morte.

Na vida terrena, corpo orgânico e espírito pessoal são coextensivos, mas aquele não se resume a um mero receptáculo. Corpo orgânico e espírito pessoal formam um conjunto dinâmico e passível de discordâncias, posto que doenças, incorporações e sonhos são eventos dissociadores do duo. Do ponto de vista do espírito pessoal, o corpo é um lugar provisório em que ele experimenta a humanidade guiado por almas que o acompanham. Pouco se sabe sobre a fabricação desse corpo para além das elaborações biológicas sobre a concepção. Um axioma, entretanto, é vastamente compartilhado: espírito pessoal e corpo surgem juntos no processo de formação intrauterina do feto¹²⁵. O componente diacrítico do

¹²⁴ Em etnografia conduzida entre 1989 e 1990 no estado de Chiapas, México com indígenas de língua maiatzetal habitantes de uma área montanhosa denominada Altos.

¹²⁵ Talvez porque tenha acompanhado apenas gestações de bebês concebidos por garotas muito jovens e tendo presenciado um intenso processo de negação por parte destas, permaneço com a sensação de que mesmo o feto sendo considerado desde a concepção como um ser vivo, ele só parece deter o status de pessoa ao receber um nome (seja na barriga ou fora dela) que a mãe enuncia para os outros. A filha mais nova de Carmoza, grávida da primeira filha aos catorze anos, frequentemente rejeitava sua condição de gestante e à despeito das brigas com a mãe, bebia e fumava sem freio. Carmoza já havia dado um nome à bebê, mas a filha jamais o pronunciava, remetendo-se a ela como “essa coisa aqui”. Dias antes de parir, a garota decidiu

corpo fisiológico é a total impossibilidade de transitar *entremundos*, posto que preso a Terra e à sua temporalidade; por isso insistimos que a alteridade radical de um ser humano vivo, seu oposto por excelência, é o defunto – o corpo-cadáver – e não o espírito pessoal. Apenas a dimensão orgânica e os pormenores de sua biografia morrem; uma parcela das experiências, porém, fica gravada no espírito e é retransmitida em novas encarnações. Do ponto de vista do humano, espíritos e almas são incorpóreos, visto que sua referência de materialidade é o corpo orgânico. Mas as almas, como sabemos, são vivas, e assim o são também os espíritos, mesmo quando adjetivados como ‘almas dos mortos’ ou ‘espírito dos mortos’.

O que o desprendimento do logo-após-a-morte desata não é o corpo orgânico do espírito pessoal (como instâncias unas), mas o *duplo* do morto, “algo que remete ao objeto sem se confundir com ele” (Carneiro da Cunha 1978:11)¹²⁶. Nas histórias fantasmagóricas que se passam em velórios e sepultamentos é o duplo do morto – ou algo muito próximo a isso – o que se divisa. Como uma sombra, vinculado mas não-coincidente, ele acompanha o defunto até que o nome da pessoa seja inscrito em lápide¹²⁷ e atrelado, finalmente, ao corpo em decomposição. Ele quer voltar à vida e por isso se prostra ao lado do caixão do morto e pode mesmo acompanhá-lo ao chão. Findo o enterro, o duplo muitas vezes volta para a casa em que, antes vivo, habitava¹²⁸.

No primeiro capítulo desta tese, citamos os destinos possíveis no pós-morte como se recaíssem sobre o espírito pessoal. Todavia, o instante que sucede a morte não desconecta partes já cindidas da pessoa: ela libera um híbrido entre o espírito pessoal carregado de resquícios da humanidade incorporada (um biografia individual mais grosseria e não detalhada) e as ‘almas da nossa obrigação’ ou ‘anjo da guarda’. Esse duplo do corpo não deve ser aproximado a uma ideia de ser inteiriço, de sujeito ou objeto, menos

chamar a bebê, para decepção de Carmoza, pelo nome da avó paterna. Foi então que a ‘coisa’ se transformou em gente.

¹²⁶ A autora deriva essa noção de duplo da cosmologia Krahô, grupo indígena do tronco linguístico Jê que habita o norte do Tocantins, em que “[a] palavra *Karõ* (*mekarõ*, no coletivo) designa o princípio pessoal que perdura depois da morte” e “se aplica também a toda ‘imagem do corpo’ (fotografia, reflexo, sombra).” (Carneiro da Cunha 2009:60).

¹²⁷ Se há um entendimento consensual acerca das dinâmicas do pós-morte, ele passa ao largo de uma elaboração sobre as possíveis consequências de um cadáver não sepultado.

¹²⁸ Na tentativa de empreender um “estudo estrutural do indivíduo” no candomblé, Roger Bastide (2009 [1958]), no que toca a distinção entre o *ori*, a “cabeça”, o “espírito diretor que preside ao desenvolvimento e o desabrochar do organismo” (ibid. :233), e o *emi*, o espírito individual, “uma espécie de vento” (ibid. :232), assinala que, com a morte, o *ori* desaparece ao mesmo tempo que o corpo, “enquanto o *emi* é imortal; ainda erra um momento em torno do cadáver e é preciso celebrar a cerimônia do *axexê* para expulsá-lo da terra [...]” (ibid. :234).

ainda um ‘outro do corpo’. Ele é uma recombinação entre os elementos interdependentes que compõem a pessoa e que na morte fatalmente se afastam¹²⁹ e se confundem com sua capacidade ou potência de transformar-se em alma, espírito ou sombra. O duplo lembra um ‘devir’¹³⁰ que “não pode refletir-se como imagem fixa e duradoura, como imagem de um isso [...] [precisa] do movimento, da metamorfose: fluxos refluentes, pretensões sobreviventes, retornos intempestivos” (Didi-Huerman 2013:137, grifo original); e que tanto pode tornar-se ou não algo completo. Resumiremos o presente argumento com uma proposição: o duplo do morto tem a forma da operação de permutação entre os elementos que outrora constituíam o vivente. Assim, cada duplo é singular e capaz de dar vazão a outros seres singulares.

Em princípio, o duplo é potencialmente errático e não tenciona se relacionar com outras entidades além dos humanos com os quais conviveu quando vivo e agregado a um corpo. Com a percepção, lenta ou veloz, do corte ontológico que o separa dos viventes, o duplo se dirige (ou espera-se que ele se dirija) ao tribunal divino encarregado de julgar sua vida sobre a Terra. Importante notar que o logo-após-a-morte não está sob a égide de Deus: a divindade máxima se fará presente no momento de julgar os pecados cometidos em vida, mas não aparece no íterim que precede o tribunal.

O ingresso na ‘sociedade dos mortos’¹³¹ (que é o ‘mundo da vida’, visto que o

¹²⁹ Um dos temas de Lévy-Bruhl (1951 [1910]) em *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* são as múltiplas almas criadas pela ‘mentalidade pré-lógica’ dos povos primitivos e que dão sentido ao que se passa no além túmulo. Nesta obra, o autor nos apresenta uma coleção de dados etnográficos sobre almas múltiplas coletadas por missionários e viajantes ao redor do mundo. Uma das citações acerca dessa ‘representação coletiva’ entre os povos originários da América do Norte é especialmente interessante, posto que nos conta sobre a capacidade de um coletivo de almas antes unidas no indivíduo vivo de se recombinarem fora do corpo após o instante da morte: “Les Dacota admettent quatre âmes: 1° Une âme du corps, qui meurt avec lui; 2° Un esprit qui demeure toujours avec le corps ou auprès de lui; 3° L’âme qui est responsable pour les actes du corps, et qui, selon quelques-uns s’en va vers le sud, selon d’autres, vers l’ouest. La quatrième reste toujours auprès de la petite touffe de cheveux du mort que ses parentes conservent jusqu’à ce qu’ils trouvent une occasion de la jeter dans le pays de l’ennemi, où elle devient un spectre errant, qui porte la maladie et la mort.” (ibid. :87-88).

¹³⁰ “Devir não é ser.” (Deleuze e Guattari 1992:87). Sobre o culto ao gênio nas artes, Nietzsche apura: “Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um ‘milagre’. [...] Claramente, as pessoas falam de gênio apenas quando os efeitos do grande intelecto lhes agradam muito e também não desejam sentir inveja. Chamar alguém de ‘divino’ significa dizer: ‘aqui não precisamos competir’. E além disso: tudo o que está completo e consumado é admirado, tudo o que está vindo a ser é subestimado.” (Nietzsche 2000 [1878]:91). O tradutor da obra originalmente escrita em alemão para o português explica em nota: “Nietzsche substantivou os adjetivos *fertig* (‘pronto’) e *vollkommen* (‘acabado’, ‘perfeito’) e o particípio presente de *werden* (‘tornar-se, devir, vir a ser’). Lembremos que em nossa língua o adjetivo ‘perfeito’ é originalmente particípio passado de ‘perfazer’, e designa tanto algo completo, cabal, como algo sem defeito.” (ibid. :236-237). O devir está em tensão com a completude e, porque não, com o divino. É um momento, o que não implica que seja transitório e sim, transeunte.

¹³¹ Outra vez, inspiramo-nos na escatologia krahô para o uso – provisório – dessa expressão: “O *karõ* separa-se irreversivelmente do corpo não quando cessa o sopro, a respiração, mas quando se incorpora à sociedade

mundo dos mortos se restringe ao cemitério) marca o retorno do duplo à condição de sujeito, uma ‘personitude’¹³² parcialmente atrelada àquela que situava o nome e da biografia terrena. A ‘sociedade dos mortos’, nesse marco, são os destinos possíveis que enumeramos anteriormente: a jornada da alma no Purgatório e a reencarnação. Chamaremos estes dois destinos de ‘vereditos de expiação’. Não é dado saber em quanto tempo o duplo do corpo comparecerá a esse tribunal, ao menos não a partir de uma mensurabilidade terrena. O ‘tempo literal’ e os aprisionamentos de sua passagem (cinco minutos, uma década, um século) são a única temporalidade que conhecemos (Wagner 1986:84), subsumida, em grande parte, por uma representação mecânica, um ‘congelamento’ do tempo enquanto espaço, ou seja, a contagem que separa passado, presente e futuro, transformando o significado do tempo em convenção. Sabe-se, porém, que a demora ou a recusa em comparecer a esse tribunal é o que torna o duplo do corpo suscetível a transmutar-se em ‘sombra de morto’. Mas atentemo-nos por um instante na reencarnação.

3.5. Reencarnação

Ao longo do presente texto, lidamos com a apreensão da jornada das almas no Purgatório com o amparo da devoção às almas e do ritual de lamentação. A aproximação etnográfica ao veredito de reencarnação¹³³ e suas consequências não estão, entretanto, ligadas a um contexto mais ou menos determinado de pesquisa. Uma alternativa que se mostrou aceitável desde meu retorno a campo em 2011 foi partir do universo de pessoas que frequentam o diminuto centro espírita de doutrina kardecista da cidade, espaço em que o vocabulário dos ‘espíritos desencarnados’¹³⁴ e a temática da reencarnação é abundante. Tal

dos mortos.” (Carneiro da Cunha 2009:61).

¹³² “As capacidades de agência, consciência e intencionalidade definidoras do sujeito, as quais, nos termos do perspectivismo ameríndio tal como caracterizado por Viveiros de Castro, não se restringem aos membros da espécie humana mas são partilhadas por vários outros habitantes do cosmos.” (Coelho de Souza 2001:91, nota 3). Na teoria do perspectivismo ameríndio, os seres vivos (humanos e não-humanos) possuem uma alma, veem a si mesmo como humanos e podem escolher se comunicar ou não entre si. “Sentient beings have the same dispositions, values and culture as humans, and, from a subjective perspective, behave just like humans, that is, as persons endowed with subjective selves” (Rival 2005:285). Nesses termos, a ‘humanidade’ é o nome da forma geral do sujeito, ou seja, de sua perspectiva todos os seres, se veem como humanos. O perspectivismo ameríndio é densamente fundado nas relações entre humanos e animais, tópico que não abarcamos neste texto. Talvez seja importante lembrar mais uma vez que não estamos ‘usando’ a humanidade ou o animismo ameríndio e sim nos deixando inspirar por ambos.

¹³³ A reencarnação como destino pós-morte traz implicações complexas para a doutrina cristã da ressurreição dos corpos no ‘juízo final’. Se um mesmo espírito é passível de ter mais de uma ‘edição corporal’ sobre a Terra, que cadáver seria reanimado no fim dos tempos?

¹³⁴ O que essa noção de espírito desencarnado parece definir diz respeito a um sem-fim de entidades mais ou

experiência, de alguma forma, acabou por acontecer, pois Didé é uma das mais assíduas frequentadoras das reuniões semanais do grupo e em 2012¹³⁵, durante minha estadia na cidade, acompanhei-a nas noites de sessão, nas quais, além de nós, cerca de três a oito pessoas compareceram. Didé, porém, não possui nenhum sentimento de adesão ao espiritismo kardecista e jamais se identificaria como tal, apesar de participar dos estudos como ouvinte e apreciar as leituras, sem, necessariamente, concordar com todas delas.

O Centro Espírita fica na ‘parte de pedra’ da cidade, em uma casa pequena e muito antiga na rua do mercado. Logo à entrada, encontramos um aparador de madeira coberto com uma toalha branca sobre o qual repousam um caderno pautado em que consta uma lista de presença e uma caixinha de papelão encapada na qual devemos depositar um ou mais pedaços de papel escritos com o nome das pessoas desencarnadas para quem desejamos ofertar oração. Um arranjo de flores artificiais arremata a composição. Ao lado do cômodo que recebe o aparador, há uma sala com materiais e documentos do centro, além de um bazar permanente com roupas, bolsas e sapatos usados que abre apenas em dia de feira. Passos à frente, seguindo por um corredor escuro e olhando à esquerda, há outro quarto, a ‘sala de passe’, na qual um médium posicionado atrás da cadeira onde está sentado o ‘paciente’ faz fluir – pela “imposição de mãos” – energias positivas e curativas advindas de espíritos iluminados. Ao final do corredor, encontramos o que deveria ser a sala de estar conjugada à copa, local onde acontecem as reuniões. Cadeiras brancas de plástico são dispostas em um formato circular e na cabeceira da circunferência, sobre uma escrivaninha de madeira, estão os muitos exemplares do *Livro dos Espíritos*, *O evangelho segundo o Espiritismo* e *O livro dos médiuns*, todos assinados pelo ‘codificador’ da doutrina espírita, Allan Kardec. A sala se separa da cozinha por uma cortina de tecido. Uma quadro com a representação de Joana D’Arc e outro com Jesus são as únicas imagens a enfeitar as paredes do centro.

Em Andaraí, a religião espírita é toda aquela que “labuta com espíritos”, mas existem dois principais sentidos para o termo ‘espiritismo’: o kardecista, professado por alguns frequentadores do Centro Espírita (ainda que a maioria se considere, em primeiro lugar, católica) e o ‘espiritismo de mesa branca’. No espiritismo kardecista doutrinário não

menos parecidas entre si, e uma parte dessa diferença reside do tipo de relação que estabelecem com os humanos. É mister discernir o que estamos chamando de espíritos desencarnados dos orixás e caboclos no jarê. Mesmo que uma parte dos últimos sejam, em primeira instância, espíritos desencarnados, ou seja, espíritos de pessoas que existiram na forma humana, não é a eles que estamos nos referindo nessa seção.

¹³⁵ Em 2009, quando nos conhecemos, Didé não frequentava o centro, passando a fazê-lo somente em 2011.

há a figura do curador, mas de um grupo de ‘médiuns’ liderados pelo mais experiente deles; nem o engajamento com espíritos de caboclos e orixás e, sim, com ‘guias’ ou ‘espíritos de luz’, os quais atuam contra os chamados ‘espíritos obsessores’, estes considerados seres com baixo ou nenhum desenvolvimento espiritual. Já o ‘espiritismo de mesa branca’ ou apenas ‘mesa branca’¹³⁶ é comandado por um curador que realiza ‘sessões’ (o ‘curador de sessão’), uma espécie de versão dos trabalhos, batizados e, em menor medida, das festas do jarê sem samba e sem tambor, apenas com “reza, água, luz e perfume”. Nos centros de mesa branca, diz-se que não há a atuação de entidades de esquerda, os exus e pomba-giras, afirmação contestada por Didé e Carmozina (“sem eles, eles não são ninguém”), mas alguns caboclos, em especial os pretos-velhos, são cultuados¹³⁷. O jarê é também considerado ‘espírita’, conquanto essa acepção não seja usada no cotidiano¹³⁸. Na cidade De Andaraí e nos arredores, ao que tudo indica, existem menos curadores de sessão¹³⁹ do que curadores de jarê; esta impressão, porém, pode estar anuviada por uma atuação mais intimista dos primeiros.

Apesar de ter ido algumas vezes ao Centro Espírita kardecista, convivido com Vânia, sua principal componente, e conversado com alguns participantes, quiçá tal vivência ecoe precariamente no entendimento acerca dos destinos pós-morte tratados neste texto¹⁴⁰. Mais presentes do que as sessões (permeadas por leituras e debates acerca dos

¹³⁶ Em sua tese de doutoramento, Paula Siqueira (2012), também envolta com espíritos e caboclos do candomblé do interior da Bahia, define a ‘mesa branca’ como “Sessão em que se invocam os espíritos dos mortos.” (ibid. :210). Já no contexto etnográfico descrito por de Liliana Porto (2007), o Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais, “distingue-se a ‘mesa branca’, mais distante da tradição afro-brasileira e melhor avaliada em termos morais, e a ‘esquerda’, vista como vinculada ao demônio, mais próxima de uma realidade de procedência africana” (ibid. :176 nota 62), este último abarcando o que a autora chama de ‘candomblé de caboclo’, “rituais rurais que sofrem influência de uma mãe-de-santo baiana” (ibid., id.).

¹³⁷ Um rezador ou uma rezadeira também pode ser chamado de ‘espírita’ se realiza consultas sob influência de caboclos e orixás, mas dificilmente atende pela alcunha de ‘curador’ ou ‘curadeira’ se não realiza sessões em um centro, casa ou terreiro sob seu comando.

¹³⁸ Seguindo Rabelo (1990:159), é possível afirmar que alguns terreiros de jarê da região da Chapada operam com a divisão entre ‘mesa branca’ e ‘couro’. Essa separação inexistente na casa de Carmoza. Antes da mais recente pintura da fachada do terreiro, o nome escrito à entrada era “Terreiro de São Jorge”. Em 2013, além de um verde vibrante, os desenhos de Sultão das Matas e de São Jorge e o símbolo de Oxóssi, a insígnia mudara: “Centro de Umbanda Terreiro de São Jorge”. Perguntei para a curadeira o porquê da mudança e ela me respondeu que decidira de ‘sopetão’ e que já estava arrependida. O novo nome acabou por associar seu terreiro ao ‘espiritismo de mesa branca’.

¹³⁹ Todos os terreiros que visitei em Andaraí (e o de Zedite, na Passagem) ‘batem couro’.

¹⁴⁰ Com essa observação, não intento desprestigiar o Centro Espírita de Andaraí, apenas deixar expresso que, por falta de fôlego, os estudos e discussões praticados ali não impactaram de forma significativa o conteúdo etnográfico da tese. Acredito que seria de grande valia uma pesquisa apurada sobre sua implantação e sucessivas tentativas de permanência (desde que foi iniciado, o centro fechou e reabriu algumas vezes). Ademais, compartilho a inquietação de José Jorge de Carvalho (1999) acerca do papel definidor do espiritismo na religiosidade contemporânea: “Quanto ao espiritismo, trata-se de um movimento que ainda não foi suficientemente enfatizado no seu papel de constitutivo de grande parte da religiosidade brasileira, na

livros de Allan Kardec e algumas orações) foram os momentos que se sucederam a ela, quando Didé e eu voltávamos para sua casa e ponderávamos sobre o que fora lido naquela noite. Outras vezes, ao sairmos da reunião e nos dirigirmos à casa de Marina para um café, pude participar de calorosas discussões em que as duas amigas se enfrentavam sobre a frequência de Didé àquele espaço. Marina fora apenas uma vez ao centro, por insistência de Didé, e alega não ver sentido sentar em um lugar apenas para ler e falar sobre espíritos, pois sobre essas coisas se aprende “com samba e tambor”. Didé, por sua vez, defende que todo ensinamento é bem-vindo e que apesar de não acreditar em todos aqueles livros, algo do que é falado ali repercute em sua forma de perceber o mundo. Esse entendimento, sua *costura*, fica patente ao longo das visitas de parentes e conhecidos à casa de Didé, momento em que, como um guru, ela interpreta os motivos e indícios de doenças, promessas, mortes, separações, fuxicos e brigas por intermédio de concepções advindas do kardecismo, do candomblé, da umbanda e do catolicismo que, por fim, são suas teorias particulares sobre o mundo uno entremeado por almas, caboclos e espíritos. Em Andaraí não é preciso estar no jarê ou em um centro espírita para ouvir sobre espíritos: eles estão em toda parte. Mas voltemos, por um instante, às sentenças executáveis pelo tribunal divino.

Algumas fórmulas cotidianas podem nos ajudar a entender um detalhe complexo: a crença em um único e onipotente Deus e seu papel de árbitro no pós-morte. Pronunciada como uma observação anterior um comentário sobre as relações de proximidade como aquelas estabelecidas entre devotas e almas ou entre aparelhos e seus caboclos¹⁴¹, por exemplo, a frase “Deus primeiramente” localiza a divindade como acima de todas as outras

medida em que teve uma enorme receptividade no Brasil desde os primeiros anos de seu desenvolvimento na França por Allan Kardec, na década de sessenta do século dezenove e cuja influência é ainda crescente na conformação de um código religioso com características brasileiras.” (ibid. :4). Uma análise sócio-histórica acerca da implantação do kardecismo no Brasil no final do século XIX e sua posterior consolidação como doutrina ‘pura’ e em sua relação constitutiva no processo de sistematização ‘intelectual’ da umbanda no início do século XX pode ser encontrada em recente livro de Reginaldo Prandi (2012). Para um foco inverso, sobre a formação da umbanda e a posterior influência do kardecismo, ver Gonçalves da Silva (1994:99-125) e Negrão (1986).

¹⁴¹ Os santos como mediadores entre as pessoas na Terra e um Deus onipotente no céu é um dos temas centrais no campo de pesquisa que envolve devoção e catolicismo popular no Brasil. Muitos e importantes estudos etnográficos e históricos foram realizados a este respeito e, por isso, não cabe elencá-los aqui. Porque se vinculam em maior ou menor grau ao universo descrito na tese, indicarei apenas o de Carlos Steil (1996) sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, local de peregrinação das rezadeiras das almas; a já citada tese de Miriam Rabelo (1990) sobre o jarê e as dinâmicas do catolicismo rural a partir das comunidades eclesiais de base em Nova Redenção, antigo distrito de Andaraí; e, ainda que distante geograficamente, a análise sempre contemporânea de Carlos Rodrigues Brandão (1980) sobre os ‘lugares de fé’ de protestantes, católicos, benzedeiros e cantadores no campo religioso de Itapira, Minas Gerais.

por seu poder criador ao mesmo tempo em que a afastada convivência prosaica entre humanos.

Deus primeiramente e meus orixás são tudo para mim.

- Marina

Deus primeiramente e as almas é que me ‘aguiam’.

- Miúda.

Se bons ou maus, visíveis ou invisíveis, pessoas ou animais, todos os seres foram criados por Deus, mas somente a vida terrena está exposta ao julgamento no além-túmulo, como se a Terra fosse um experimento que ele observa com atenção. Além disso, o Deus onipotente dá – “a vida é uma dádiva divina” – e subtrai a vida de acordo com sua vontade, esta quase sempre inexplicável aos humanos, pois “o tempo dos homens não é o tempo de Deus”. A expressão ‘prestar conta a Deus’ refere-se ao comparecimento ao tribunal divino no além-túmulo e sugere que os autos do processo são formados tanto por um relatório da vida na Terra feito pelo réu quanto pela apreciação ‘daquele que tudo vê’. Deste modo, o tribunal não leva em consideração apenas a história contada pelo espírito na forma de uma confissão dos pecados cometidos, mas todos os níveis de ação e pensamento do outrora vivente chancelados pela divindade máxima.

No logo-após-a-morte, o mandado é de que o duplo do corpo se destaque prontamente em direção à sabatina, dando início, assim, a um novo processo de recombinação e tornando o duplo apto a ser analisado como entidade, não como potência. Esse trânsito imediato, entretanto, nem sempre ocorre, visto que o duplo se movimenta *per se*. Acaso se apresente ao tribunal, o duplo metamorfoseado em entidade discreta preserva um toque do híbrido entre espírito modificado pela biografia terrena e ‘almas das nossas obrigação’. Nas religiões espíritas, a entidade que segue o caminho indicado pelo mandando é chamada de ‘espírito desencarnado’, para as devotas das almas, essa mesma entidade pode ser a ‘alma do morto’.

A lei que rege o veredito da reencarnação é praticamente ininteligível, sabe-se, porém, que um espírito que reencarna deve fazê-lo porque falta a ele cumprir algo na Terra. Por que um espírito carece voltar à forma humana se, ao final, a sentença *ideal*, ao menos a que garante a companhia de Deus e dos santos, é limar toda humanidade no Purgatório e ascender ao céu? Se a entidade-réu é submetida à reencarnação, no instante da decisão ela converte-se em um espírito pessoal em potência. Um espírito que reencarna leva consigo uma parte de suas experiências humanas anteriores, das quais, por certo, é

incapaz de se lembrar com exatidão¹⁴². A reencarnação não se dá somente pelo espírito em si, mas, antes, por aqueles com os quais o espírito, ao se agregar a um novo corpo, irá relacionar-se na vida terrena. A pessoa que surgirá pelo duo espírito pessoal e corpo será formada por outro coletivo de ‘almas das nossas obrigação’ ou anjo da guarda. Ainda que elementos deste coletivo se mantenham, em especial se o espírito reencarna em um membro de sua rede prévia de relações afins ou consanguíneas, isso não significa que a história, ou a dimensão inconsciente que preserva dados de outras vidas terrenas será, por meio dele, preservada. Quando o espírito retorna para o corpo de um parente (não-contemporâneo a sua existência terrena antecedente) no instante de seu nascimento, a história do ancestral com seu novo corpo físico estará condicionada à execução de papéis ou ações específicas que deixaram de ser perpetradas na vida cessada.

O *algo* que o espírito desencarnado submetido à reencarnação carece realizar na

¹⁴² Como referência para o tema, transcrevo o entendimento de Dona Tereza, personagem de *Santo Forte* (1999), documentário de Eduardo Coutinho, acerca da reencarnação:

Dona Tereza: Eu adoro o que eu faço. Sempre gostei de cozinhar. De repente, em outra vida, eu fui alguma cozinheira das madames, daquelas sinhás. Quem sabe?

Eduardo Coutinho: A senhora teve outra vida, alguma coisa na antiguidade?

DT: Eu procurei saber. Porque uma coisa que me preocupou muito foi uma vez, aqui – só que era barraco de tábua, naquela época, porque eu lutei para fazer assim de tijolo – então eu estava arrumando umas florzinhas numa mesinha que eu tinha numa salinha, e conversando com uma senhora que chama-se Marta [...] e eu ajeitando assim e conversando com ela. No que quando eu virei, para ver ela, ela estava espantada me olhando. Eu fui e perguntei – “O que foi, Marta? Você ‘tá me olhando tão espantada”, ela disse assim – “Mas eu não vi a senhora, Dona Tereza, eu vi uma rainha”. Eu falei – “Rainha? Você tá brincando!”, ela disse assim – “Vi, a senhora eu não vi, eu vi uma rainha. A senhora já foi rainha, Dona Tereza, em outra vida?”, eu digo – “Ah, isso aí eu não sei”. Porque eu nem sei o que eu fui em outras vidas e vim nessa. Aí eu fui procurar saber no centro dos meus patrões e no centro dos meus patrões não é umbanda, é linha branca, sabe como que é? É a linha magnética. É mesa e dá aqueles passos magnéticos na gente. É diferente de umbanda. Não recebe aqueles guias de fumar, de beber. Que nem, na umbanda, bate caixa, né, os guias fumam, bebem, dançam... Lá nos meus patrões, não. É tudo assim, sabe... aí dá aqueles passos magnéticos com a gente, dá aqueles ensinamentos, o que é a vida, o que é que nós estamos fazendo nesse plano. Lá eu confirmei perguntando à chefe, Dona Sara, que é a chefe de lá. Eu digo – “Escuta aqui, eu nunca tive conforto na vida, sempre vivi nas favelas, nas casas ruins, nos barros, nas lamas, nunca tive nada e tudo o que eu tenho, o pouquinho que eu tenho eu tenho que lutar muito pra ter. Agora, por que que eu sou assim, só gosto de vitrine cara, só gosto de cristais, assim, essas coisas que eu sei que não é pra mim?”. Ela disse assim – “Não, ‘tá errado. Você foi uma rainha do Egito, você teve isso tudo, ouro, prata, joias. E hoje você voltou, mas nunca fica apagado tudo, porque a gente trás nessa vida alguma coisa da outra vida que nós fomos. Por isso que você é assim”. Aí eu falei assim – “E essa rainha, eu fui rainha?”, ela disse assim – “Foi, você foi uma rainha”. E eu falei – “Então eu fui muito ruim, Dona Sara”. Ela disse assim – “Mas naquela época, as rainhas eram ruins, mandava bater, mandava matar e tal.”.

EC: A senhora acha que tá pagando um pouco os pecados da rainha...

DT: Estou com uma dívida, né? A dívida que eu trouxe. Por isso que eu vivo assim. Mas eu gosto de coisa bonita, de coisa boa.

EC: Gosta de música?

DT: Adoro música. Eu adoro Beethoven. Tenho até um disco dele aí. Porque eu já passei uma vida lá na terra onde ele nasceu. Nós temos várias vidas, várias encarnações.

EC: A senhora teve uma vida no tempo de Beethoven, por isso que a senhora gosta...

DT: Porque eu sou analfabeta, não sei ler, não entendo nada, como é que eu posso gostar de Beethoven? O senhor não acha que é difícil isso?

Terra depende de que algumas relações passem a se configurar a partir de seu retorno. A título de exemplo, o espírito de pessoas apaixonadas que não chegaram a consumir o sentimento em uma de suas edições terrenas têm a chance de reencarnar com vistas a realizar o encontro amoroso, como casar-se e engendrar novas pessoas. Um espírito pode reencarnar como alguém muito próximo a um descendente daquele de quem fora inimigo ou mesmo do próprio inimigo, este também em outra reencarnação. Concepções mais generalizantes explicam que espíritos de pessoas outrora avarentas voltam para vivenciar o desapego material em uma família acética, ricos voltam como pobres e vice-versa, bonitos como feitos e feios como bonitos, prostitutas como freiras, ateus como sacerdotes. É verdade que há um fundo teológico profundamente cristão nesse conceito de reencarnação. Ao fim, procura-se, com tal veredicto, buscar o mesmo ideal que depura os vícios humanos na jornada das almas. Já sugerimos que o penoso trabalho de indistinção das almas é limar o corpóreo e o biográfico no Purgatório. Na reencarnação, por sua vez, a purificação é terrena. Após o cumprimento do veredito da reencarnação, espera-se que os espíritos sejam conduzidos ao universo anímico expurgatório após sua derradeira passagem pelo tribunal divino.

Não podemos, com certeza, aferir se somos ou de quem somos reencarnações. Porquanto algum conhecimento pouco detalhado acerca de outras vivências do espírito na Terra permaneça gravado no espírito, há uma probabilidade razoável de que elementos esparsos de vidas passadas sejam acedidos de forma involuntária por meio de sonhos, visões ou qualidades íntimas (como gosto pessoal, vide nota 102). Restará à pessoa, contudo, fazer a glosa desses sinais, com ou sem a ajuda de outrem, como indícios de outra encarnação. Uma interpretação possível se baseia na ‘idade’ do espírito pessoal. Esse atributo é medido, em grande parte, por inclinações individuais e pelas escolhas que tomamos na vida terrena em curso. Citamos o comentário de Carmoza acerca de seu espírito:

Toda vida eu fui uma pessoa velha. Eu cresci velha. A juventude tinha preconceito de mim, porque elas viviam bonitas e bem vestidas e vendo eu, uma moça de roupa lambendo o chão, sem usar nada, elas tinham preconceito. Eu cresci e envelheci sendo velha. Cada dia que passa em vez de eu melhorar, eu só pioro, se eu não gostava no início [de coisas da juventude], piorou.

O espírito que Carmoza carrega é antigo, quer dizer, existiu em múltiplas versões sobre a Terra, o que credita a seu duo corpo e espírito um alto grau de sabedoria e, ao

mesmo tempo, de teimosia. Para Didé, espíritos antigos são também ‘ignorantes’¹⁴³ e sempre desconfiam da novidade posto que já calejados de experiências boas e ruins. Tendem, dessa forma, a se tornarem ranzinzas e talvez por isso precisam voltar em contínuas reencarnações. Pessoas formadas por esse tipo de espírito são muitas vezes associadas ao mundo da espiritualidade. Vejamos a história de uma tia avó de Carmoza, Sinhazinha, conhecida rezadeira e benzedeira de Itaetê: ela havia nascido para ser ‘adivinhona’: ainda na barriga da mãe, chorou. Em casos assim, diz-se que a criança nasceu ‘feita’¹⁴⁴, o que significa que seu conhecimento sobre o mundo e sua relação estreita às entidades espirituais vem desde antes do nascimento – ela teria pranteado para avisar a mãe que chegara a hora de parir. Sinhazinha carrega um espírito antigo que se repetiria na Terra para cumprir um desígnio de vidências: muito já havia vivido, visto e aprendido. Mas seu pai, avô de Carmoza, impressionado com o dom intrauterino da filha, contou para dois de seus vizinhos que a bebê chorara ainda na barriga da mãe. A quebra do segredo foi fatal: de ‘adivinhona’ em potencial, Sinhazinha conservou apenas a habilidade de cura por chás e benzimentos, tornando-se incapaz de aceder ao conhecimento das entidades que medeiam a vidência, isto é, impedida de incorporar caboclos e orixás.

3.6. A errância do duplo: espírito ‘dijunto’

A errância é uma transgressão ao tribunal, visto que se aparta dos vereditos de expiação (reencarnação e transmutação em alma). No capítulo um, definimos errância como a da recusa do espírito pessoal em se desvencilhar da vida humana. Porque matizamos o logo-após-a-morte, sabemos que a entidade que recebe o nome de ‘espírito desencarnado’ é senão o duplo metamorfoseado que se encaminhou devagar ou imediatamente ao tribunal. Enquanto o duplo não comparece ao julgamento divino, ele persiste como devir e não se desata das relações terrenas, permanecendo próximo aos parentes e amigos e orbitando os antigos espaços de convivência na Terra e o túmulo onde jaz seu cadáver¹⁴⁵.

Em seu célebre ensaio sobre a morte enquanto representação coletiva, Robert Hertz (1960 [1909]) analisa um vasto conjunto de ritos fúnebres em diferentes partes do mundo. Uma das práticas estudadas por Hertz é a o ‘enterro temporário’, notadamente as chamadas

¹⁴³ A noção de ‘espírito ignorante’ voltará no capítulo quatro.

¹⁴⁴ A acepção é próxima àquela definida por Yvonne Maggie em *Guerra de Orixá*: “Nascer feito: um médium que já nasce pronto para receber seus Orixás. Nasce com a cabeça feita, sob a proteção dos Orixás e não tem de passar pelo ritual de iniciação a Filho-de-santo.” (Maggie 1975:165).

¹⁴⁵ O que difere das visitas das almas aos túmulos durante a Quaresma, marcadas por sua aparição terrena em busca de reza e luz.

cerimônias de ‘duplo enterro’ dos Olo Ngaju da porção indonésia de ilha de Bornéu (mais tarde definidos como os Ma’anyan¹⁴⁶), em que se espera pela decomposição total do cadáver até que este alcance a condição esquelética. Hertz verificou uma simetria entre a condição do corpo, o qual precisa esperar algum tempo antes das exéquias finais (segundo enterro), e a da alma que não alcança seu destino logo após a morte, ou seja, até que a decomposição da carne esteja completa, a alma permanece temporariamente sobre a Terra, dentro ou próxima ao sepulcro (Hertz 1960:46)¹⁴⁷. Não obstante, a permanência da alma na Terra é ilegítima e clandestina e ao longo desse período a alma é capaz de se irritar com os vivos e infligir doenças sobre eles (idem :36). O segundo funeral teria como objetivo conceder paz à alma e inseri-la, definitivamente, no mundo dos mortos, além dar fim às obrigações do luto por parte dos vivos.

No logo-após-a-morte, o duplo procura conservar-se contíguo a corpos vivos como que para restaurar as antigas relações. Ao se manifestar provocando sensações corporais nos humanos, as mais conhecidas sendo arrepios, sensação fortuita de frio e vertigens e/ou expressando rancor ou melancolia pela atual condição, o duplo ganha o nome de espírito ‘dijunto’. Assim como a clandestinidade da alma que permanece transitoriamente sobre a Terra sobre a qual nos fala Hertz, a extrema dependência das relações terrenas pelo duplo gera transtornos a ele e aos vivos. É Didé quem melhor pode nos explicar os efeitos dessa posição:

Alguém morre, ele acha que não morreu, continua dentro da casa. Nêgo faz a comida, bota para os outros e não bota para eles. Eles conversam, você não responde, ele vai até para te dar um tapa e não consegue, mas naquele hora que ele vai é a hora que a gente sente aquela reação de frio, de ficar pálida, de suadeira, tudo isso é na hora que eles querem atingir por raiva porque a gente não está dando ousadia. Então muitos começam a entender, vai indo eles entendem que eles não estão mais vivos e eles saem da Terra por isso, porque ninguém dá mais ousadia. Primeiro eles sofrem muito e fazem os outros sofrerem, porque aquela ira deles atinge a gente também.

A morada terrena do duplo não deve ser definitiva, pois cedo ou tarde ele constata a inevitabilidade de seu estado. A partir dessa constatação, o duplo se dirige ao tribunal afim de ser inserido em um dos vereditos de expurgação ou passa a habitar espaços

¹⁴⁶ Cf. Metcalf e Hungtington 1991:97-8.

¹⁴⁷ O autor aponta que práticas similares eram encontradas na Melanésia e em Madagascar. Para uma descrição precisa de ritos mortuários similares no período pré-colonial em Kamea, Melanésia, ver Bamford 2007.

espirituais paralelos como consequência da recusa perene em ser julgado. Voltaremos a esse ponto em breve.

São nove e meia da noite de uma terça-feira e o tema da reunião de estudos do Centro Espírita é “Natureza e identidade dos espíritos”. Ao todo, somos seis presentes, Vânia e Mariinha, duas mulheres que se revezam e disputam a liderança do centro, Didé, eu e outras duas mulheres que nunca haviam participado daquele tipo de sessão. Ao final das leituras e do moroso debate, Mara, uma das duas mulheres, se apresenta e conta que estava ali a convite de Vânia – elas se conheceram dias antes na festa de Cosme oferecida por uma conhecida em comum. Na madrugada do aniversário de sua filha mais nova, Camile (que havia completado onze anos há poucas semanas), acordou Mara contando que o falecido pai estava dentro de casa: ela sentia um inconfundível cheiro de rosas e velas e ouvia o espírito do homem mexendo nas panelas e jogando pedras no telhado. Entre raivosa e triste, alegava que o pai não a deixava dormir, que estava muito feio e não queria vê-lo e, como que para acalmar a filha, Mara explicou que ele estava ali para lhe desejar feliz aniversário.

Findo o doloroso relato da mãe, Vânia perguntou por que ela não havia feito uma prece, ao que Mara respondeu dizendo que apesar das tentativas, não conseguiu sequer rezar o pai-nosso. Desde que o então marido cometeu suicídio há sete anos, todo mês de agosto Mara percorre quinhentos quilômetros com a filha até chegar a Salvador, onde foi sepultado, com o intuito de visita-lo no cemitério. Naquele ano, excepcionalmente, o prefeito de Andaraí não havia concedido as férias aos garis da cidade e Mara não pôde viajar com a filha. Logo após o suicídio do pai, Camile, ainda pequena, passou a ter o sono muito atribulado. Com o passar do tempo e as frequentes idas a Salvador, a filha foi aquietando-se. Mas o evento drástico da noite de seu aniversário deixou Camile confusa, estaria o pai realmente morto? Para Mara, ele parecia estar cobrando sua memória. Não obstante, algo a incomodava, tinha dúvidas se aquele era realmente o espírito do pai de Camile ou se algum espírito ‘proveitador’ havia encontrado um modo de assustar sua filha, pois não entendia como era possível que depois de tanto tempo um espírito ainda pudesse vagar sobre a Terra.

É difícil inferir o quão provisória é a errância terrena do duplo e se as noções de sucessão, frequência, simultaneidade e diacronia se aplicam ao além-mundo, ou seja, se há alguma semelhança na percepção da passagem dos sete anos que transcorreram desde o

suicídio do pai de Camile para nós, humanos, e para seu espírito¹⁴⁸. Se até mesmo o ‘agora’ é um construto perceptivo entre o passado imediato e o *agora mesmo*, se “o mundo que vemos e ouvimos não é aquele sobre o qual agimos” (Wagner 1986:89-90, nota 7), dificilmente seríamos capazes de estabelecer pontos de referência temporais válidos¹⁴⁹. Podemos, entretanto, suplantar a dúvida sobre a passagem do tempo (se a mesma ou outra para humanos e espíritos) e pousar nosso olhar na presença no tempo.

Almas e espíritos são considerados ordinariamente como entidades invisíveis seja pela imaterialidade de inspiração cristã seja pela metafísica filosófica ocidental. Em situações como a descrita acima, um espírito ‘dijunto’ poderia ser confundido com uma alma aflita se ocorresse, por exemplo, na Quaresma. O duplo do pai de Camile, sem embargo, *existe* no vagar pelo território além-túmulo: ele não vem falar por outrem ou pedir rezas ou luz, ele reivindica sua presença. O duplo, pura virtualidade, é atualizado enquanto espírito ‘dijunto’, uma configuração em que os elementos de sua última existência terrena não foram abluídos, posto que apartado dos vereditos de reencarnação e de metamorfose em alma. O duplo do morto está desprovido do corpo que outrora ostentava, mas participa do mundo terreno, atua sobre ele e sobre os corpos humanos: “[m]esmo não-viventes, ou antes não orgânicas, as coisas têm um vivido, porque são percepções e afecções” (Deleuze e Guattari 1992:200). O espírito ‘dijunto’ não aparece envolto em uma auréola luminosa como uma alma, é sombrio, mobiliza objetos e desperta sensações olfativas. No momento em o espírito ‘dijunto’ anuncia sua presença, a menina pergunta – “Meu pai está vivo?”, pois percebe que o pai não está no túmulo, mas dentro da casa que costumava morar.

Sabemos que as almas possuem uma vibração constitutiva e familiar vagamente perceptível em circunstâncias ordinárias, mas que são sintonizadas e modulam nossa frequência quando se manifestam em aparições (recordemos o sonho-aviso) e se

¹⁴⁸ Não posso afirmar que seja impossível uma aproximação a tais noções, apenas que nos caminhos que percorri não encontrei pistas para entendê-las nos termos clássicos da sucessão temporal.

¹⁴⁹ Um trecho da etnografia de Martina Ahlert (2013) sobre o terecô – “religião afro-brasileira onde são recebidas, em transe, entidades chamadas de encantados” (ibid. :9) – em Codó, Maranhão, diz muito a respeito dos limites de comparabilidade entre ‘tempos’: “Muitos me disseram que a passagem do tempo acontece de forma diferente para os encantados e ouvi que mesmo a contagem dos anos não se dá igualmente entre humanos e encantados. Nas vezes em que perguntei sobre o envelhecimento dos encantados tive acesso a duas explicações diferentes: por um lado, soube que os encantados não envelheciam, permaneciam da forma com que estavam quando se ‘encantaram’; outras vezes eu ouvia comentários sobre a necessidade de diminuir a quantidade de dias de tambor, porque os encantados estavam ficando ‘velhinhos’ – o que me dava a entender que as entidades estavam (ainda que em outro ritmo) envelhecendo. Luiza me disse simplesmente que ‘para eles não funciona como para nós’ – o que provavelmente queria dizer que minha pergunta não fazia muito sentido porque estabelecia um parâmetro de comparação inexistente.” (ibid. :101).

influenciam o pensamento e o corpo das rezadeiras (nos pedidos-oferecimentos ou se são invocadas fora do tempo da Quaresma). Algo similar se passa com o duplo que se faz presente como espírito ‘dijunto’. São nesses encontros, como aquele trágico entre a filha e o espírito do pai, que a multiplicidade do *mundo uno* se faz¹⁵⁰: uma multiplicidade construída e revelada em pontos de tangência ou ‘cortes do *continuum*’¹⁵¹ incapazes de se conformar a eventos duráveis, emergindo no presente fugidio como acontecimento que não existe mais, um tempo morto ou um *entretempo*¹⁵².

O espírito ‘dijunto’ como atualização do duplo do morto possui uma imagem ainda que disforme, como o pai de Camile que estava ‘feito’ (por isso ela não queria vê-lo); se assemelha a um vivo, mas deixa dúvidas sobre a autenticidade da ligação com aquele que já partiu. Na noite em que nos contou a história do pai de Camile, Mara recebeu um ‘passe’ pelas mãos de Vânia e esta a orientou a rezar um pai-nosso todos os dias com a filha antes de dormir. Presenciei este relato em minha última ida a campo em 2013. Meses depois, perguntei a Didé se Mara havia retornado ao centro, o que não havia acontecido – e de toda sorte, segundo Didé, aquele não era um caso a ser tratado ali, onde mãe e filha poderiam encontrar apenas algum alívio. A primeira providência era visitar o túmulo do falecido pai no cemitério. Se o espírito continuasse a mostrar-se para a menina, a única saída admissível era realizar um trabalho em casa de curador.

Didé: A gente sente mal, só não sabe por quê. Mas a maioria dos causadores do sofrimento das pessoas que vão para um curador fazer trabalho é só o parente ou inimigo, o inimigo porque já morre com aquela coisa de ofender, não é? Então de qualquer maneira, ele está com aquilo na mente e ele continua.

Carolina: Ele entra no corpo das pessoas?

Didé: Tem alguns que entram, mas a maioria fica ‘dijunto’ e é até pior. Por que a

¹⁵⁰ “Os seres singulares (multiplicidade atual) seriam fluxos que se recortam do plano de imanência (multiplicidade virtual), que se conjugam com outros fluxos, são relações pré-subjetivas, multiplicidades que devem e só se produzirão como singularidades como resultado dessas interações de forças.” (Fornazari 2004:32).

¹⁵¹ “O plano [de imanência] divide-se então numa multiplicidade de planos, segundo os cortes do *continuum* e as divisões do impulso que marcam uma atualização dos virtuais. Mas todos os planos formam apenas um único, segundo a via que leva ao virtual. O plano de imanência compreende a um só tempo o virtual e sua atualização, sem que possa haver aí limite assimilável entre os dois.” (Deleuze 1996:51).

¹⁵² É o que chamamos, no capítulo anterior, de ‘comunicação *entremundos*’. “O entretempo, o acontecimento, é sempre um tempo morto, lá onde nada se passa, uma espera infinita que já passou infinitamente [...]. Este tempo morto não sucede ao que acontece, coexiste com o instante ou o tempo do acidente, mas como a imensidade do tempo vazio [...]. Todos os entretempos se superpõem, enquanto que os tempos se sucedem. Em cada acontecimento, há muitos componentes heterogêneos, sempre simultâneos, já que são cada um um entretempo, todos no entretempo que os faz comunicar por zonas de indiscernibilidade, de indecidibilidade: são variações, modulações, *intermezzi*, singularidades de uma nova ordem infinita.” (Deleuze e Guattari 1992:203-204).

gente fica sempre doente, sente dor, sente aquela morredeira no corpo, suadeira e tudo isso? É por causa deles.

Os casos em que o duplo do morto invade temporariamente corpos de pessoas vivas são raros e talvez porque espaçados ou isolados, parecem ser menos ameaçadores do que a persistência do espírito ‘dijunto’. Diferente da incorporação por caboclos e orixás no jarê, os invasores são espíritos de parentes que a pessoa conheceu em vida: um homem se suicida e seu espírito invade o corpo da irmã, tentando matá-la; a filha mais nova incorpora o espírito da mãe desde que esta morrera há anos atrás e quando se manifesta, a moça sai nua pela rua, gritando o nome das filhas¹⁵³. Tais invasões são passíveis de causar doenças físicas e mentais naqueles cujos corpos foram tomados. É essa, segundo Dete, a situação em que sua irmã se encontra: a cada incorporação, a moça fica mais atormentada, negando, por ser crente, a solução irremediável: o tratamento espiritual pelas mãos de um curador ou curadeira.

3.7. Sombra de morto (II)

Filó e Cidália, sua filha mais nova, iam para o rio lavar roupa todas as terças pela manhã. Sentadas no lajedo, tiravam cantigas de Sereia, Iemanjá e Oxum, a mãe na primeira voz e a filha no contracanto. A mãe foi iniciada um terreiro de candomblé de Cachoeira, região do Recôncavo Baiano, contudo há muito deixara a cidade para morar com o marido nas imediações de Itaberaba¹⁵⁴. Isolada do convívio com sua família de santo, Filó tentava zelar de seus caboclos no lugarejo onde passou a morar.

Entre uma cantiga e outra, a filha emendou com um quê de despeito:

– Ô mãe, quando a senhora morrer, essas suas forças suas vão ficar com quem? Porque eu não quero.

A mãe lacrimejou:

– Não se preocupe não que de onde ela veio, ela vai.

E quando a mãe morreu, Cidália quase morreu junto. Seis meses depois, um terno de reis apontou na rua e foi em direção à casa que a falecida mãe dividia com ela e outras

¹⁵³ Esta invasão me foi relatada outra por Dete, sua irmã, pois apesar de minhas tentativas, a moça não quis conversar sobre o assunto. Outras duas irmãs de Dete confirmaram a história, uma, entretanto, disse que não era o espírito da mãe que invadia o corpo da irmã, mas que ela possuía uma doença mental: era ‘epilética’.

¹⁵⁴ Cidade situada a 150 quilômetros de Andaraí e passagem obrigatória para quem vai de Andaraí a Salvador.

duas filhas. Apenas a filha mais nova estava por lá.

*Ô meus Santos Reis
Eles vêm de longe
Meu Deus o que é que eu faço
Com esses doze homens?*

Assim que tiraram este ponto, Cidália sentiu uma estranha vibração. Elencaram meia dúzia de pontos e se despediram, mas não partiram sem antes tomar um gole de café e beliscar os avoadores e o beiju seco que a moça lhes oferecera. Quando as irmãs chegaram do trabalho, a mais nova falou da visita do terno. As irmãs reagiram mal à notícia, acusando Cidália de falta de respeito com a recente morte da mãe. Nenhuma das duas voltou a conversar com ela, mas ao contrário do que as irmãs sentenciavam, a mais nova recebeu o terno em deferência à grande devoção da mãe com os Santos Reis. Amargurada pelo julgamento, pediu que a mãe lhe enviasse um sinal, necessitava saber se havia mesmo feito algo descuidado. Passados três meses, uma grande amiga de Filó foi ter com a moça, contou que sonhara com a falecida na noite anterior pedindo que Cidália que não ficasse abatida, que ela tinha feito a coisa certa.

Durante muito tempo, a filha mais nova se puniu por ter rejeitado as forças da mãe, arrependendo-se de ter pronunciado aquela frase tão dura. Sempre que chegava o fim da tarde, ela ficava macambúzia e uma fraqueza tomava conta de seu corpo, obrigando-a a deitar-se. Os parentes diziam que Cidália estava deprimida e de tanto ouvir a mesma história ela decidiu fazer uma limpeza na casa de uma recém-chegada curadeira ao povoado. Ao rezá-la, a curadeira foi assertiva: Cidália estava com sombra de morto, a sombra da mãe que permanecia ‘dijunto’, consumindo sua energia. A filha, porém, não queria que a mãe sáísse de perto e precisou ser convencida pela curadeira que tirar a sombra faria bem a ela e sobretudo ao espírito de Filó. Fizeram, então, uma limpeza com água e pólvora, sem dendê. A moça ficou curada da apatia e da moleza ao pôr do sol.

Em novembro de 2011, Cidália foi embora de Itaberaba para Andaraí. Alugou uma pequena casa próxima a Igreja Matriz e lá se instalou com a filha e o neto. Dias depois da mudança, um homem bateu a sua porta perguntando se ela ‘trabalhava’ e se era de Ogum, ao que Cidália respondeu de forma ríspida que não tinha Ogum e nem era curadeira. Logo em seguida Cidália passou a sonhar todas as noites com um homem que não conhecia. Estranhou a insistência daquele personagem e narrou os sonhos para a filha. Semanas se passaram e certa manhã, quando a filha voltava do trabalho em seu horário de almoço, uma

mulher a chamou na rua alegando que estava há dias a sua procura, pois por duas noites sonhara com Cidália aconselhando que o marido acendesse uma luz para o anjo da guarda e que procurasse um curador para fazer um descarrego. Pediu que avisasse a mãe que ia ter com ela no dia seguinte.

Chegando em casa, a filha relatou para Cidália o encontro com a mulher e a coincidências dos sonhos, mas Cidália, combativa, proibiu a filha de levar para dentro de casa quem quer que estivesse procurando por cuidado espiritual. Naquela tarde, enquanto lavava a louça do almoço, Cidália sentiu que seu corpo fora tomado por um espírito, mas não de caboclo. Na beira da pia, ela começou a esmorecer. Ogum estava cedendo lugar em sua cabeça a uma sombra de morto, a mesma que acompanhava o homem que ela viu em sonho, isto é, o marido da mulher com a qual a filha conversou na rua. Ela correu da cozinha para o quarto, deitou no bicama e a despeito do calor do meio dia, se embrulhou dos pés à cabeça com um coberta, pois tudo que é de morto é frio. Ela estava a receber uma mensagem de seu orixá. Ogum sempre havia cuidado dela para que nada encostasse, mas daquela vez, propositalmente, ele a deixou desprotegida. A filha foi tirar a temperatura da mãe, mas ela não tinha febre, pelo contrário, estava gelada. Deitou ao seu lado e pegou no sono. Minutos depois, a filha acordou e com uma voz irreconhecível, falou – “Levante aí.”. Cidália levou um susto, aquela não era a voz de sua filha. E continuou – “Bem feito, isso é para você entender, agora você viu?”. Ogum deixara a sombra de morto entrar. Cidália perguntou – “Meu pai, porque você deixou que acontecesse isso comigo?” e Ogum completou – “Agora você entendeu? Você não se governa.”. Cidália, assustada, desatou a chorar e o Ogum incorporado em filha pousou as mãos sobre sua cabeça e em menos de três minutos, ela sentiu a sombra deixando seu corpo. Quando a filha voltou a si, Cidália explicou – “Ogum está falando que eu tenho que cuidar do homem, que eu tenho que trabalhar e que isso não sou eu que decido.”.

Marido e esposa foram dias após o episódio do recado de Ogum à casa de Cidália. E assim ela soube a quem pertencia a sombra de morto: o sobrinho que o homem mais gostava havia se enforcado com a corrente de um cachorro. Na data do suicídio, Sandro estava a trabalho em Feira de Santana. Ao chegar de viagem, encontrou a família velando o corpo do morto. O detalhe que mais angustiava o homem, vamos chama-lo de Sandro, era que o pescoço do jovem estava todo aranhado, como se no derradeiro segundo ele tivesse se arrependido do ato fatal. Cidália preparou um banho para que Sandro tomasse ao pôr do sol por três dias seguidos, antes disso Ogum apareceu e estalando os dedos ao redor do

corpo homem, limpou parte do *excesso* que ele carregava. Ele também pediu que Sandro acendesse, em favor das almas, uma vela em seu quintal todas às segundas-feiras durante três meses e colocou o preço, 377 reais pela limpeza. Depois de explicar em linhas gerais como faria o trabalho para tirar a sombra de seu sobrinho, Cidália entregou a Sandro um papel no qual a filha havia anotado detalhes do resguardo que ele deveria observar: não passar por meio de encruzilhada e não ficar em porta de venda por sete dias; não usar copo de vidro e roupa preta por trinta dias; não entrar no cemitério nem passar por arame farpado durante trinta dias; não comer mamão, peixe de couro e coentro por trinta dias, e não manter relações sexuais por trinta dias. Em todos os itens, Sandro colocou um porém. Cidália foi incisiva: sem resguardo era melhor sequer começar, posto que um trabalho com resguardo quebrado não pode ser feito duas vezes, “quebrar o resguardo é dar murro em ponta de faca” e tudo o que o paciente faz uma vez, a curadeira deve fazer em dobro. Sandro era candidato a vereador nas eleições municipais de 2012 e garantiu a Cidália que passada a disputa seria mais fácil tomar a cautela necessária para a feitura do trabalho. Sandro não voltou e tampouco conseguiu eleger-se. Cidália soube, mais tarde, que um colega de partido colocou feitiço para que Sandro perdesse o pleito – um santinho com seu rosto furado foi encontrado embaixo do pé de gameleira que fica no caminho para o cemitério da Piedade.

Na Quaresma de 2012, Cidália ouviu de sua casa as mulheres do terno rezando para as almas. Na Sexta-Feira da Paixão, acompanhou a reza em sua última estação na Igreja Matriz. Ao fim do ritual, Cidália procurou Didé – ela conhecia os benditos de sua época de criança na roça e não sabia que ainda havia terno das almas naquela região. A partir desse contato entre as duas, Cidália conheceu Carmozina. Embora mantenha sua mãe de santo em Itaberaba, Cidália é hoje presença constante no Terreiro de São Jorge.

Na época em que começaria o trabalho para tirar a sombra de morto de Sandro, a mãe de santo de Cidália aconselhou que ela assentasse uma moringa em sua casa. Antes de ir para Itaberaba em busca de sua moringa, Cidália passou na casa de Didé, contou que voltaria em uma semana e deixou lembranças a Carmoza, pois não teria tempo de ir ao terreiro se despedir. Dias depois, Didé sonhou com as rezadeiras vestidas de branco dentro de sua casa lhe dizendo que seria preciso fazer uma apresentação do terno das almas; ela respondia que faria apenas se fosse na Igreja, que não aceitava ir em qualquer canto rezar. Didé acordou sobressaltada, imaginando que o motivo do sonho estava na matraca que ficava em seu quarto, o que para ela não fazia muito sentido, posto que há muito ela estava

ali.

Didé foi à casa de Marina para contar-lhe o sonho e assim que chegou à porta encontrou Cidália que tinha voltado há alguns dias de Itaberaba e passou por ali para tomar um dedo de café. No instante em que mirou a senhora, Didé entendeu o aviso que vinha embutido em seu sonho. Didé viu Cidália pela primeira vez na última estação da reza na Sexta-Feira da Paixão em 2012, na noite em que as rezadeiras deixaram de rezar o Senhor Deus dentro da Igreja. Cidália estava sentada em dos bancos mais próximos ao altar, portava uma roupa branca e colares de miçangas azuis e brancas pendiam de seu pescoço. Ao mirá-la naquela ocasião, Didé teve a sensação de que a conhecia de algum lugar, sabia, porém, que nunca haviam se visto antes. De volta ao encontro inesperado em Marina, enquanto Didé rememorava em silêncio os detalhes daquela noite de reza, Cidália explicava que não tinha ido vê-la antes porque estava a assentar sua moringa, mas que as duas precisavam conversar. As duas sentaram-se nas cadeiras de fibra que ficam na pequena varanda à entrada da casa enquanto Marina arrumava sua sacola para subir em direção ao Terreiro de São Jorge. Em Itaberaba, a mãe de santo de Cidália teria lhe confidenciado que Didé era filha de Ogum e que a devoção às almas era o que a salvava de espíritos ruins, o que “não dava brecha para os escravos”, tendo em vista que Didé não zelava de seu santo. Didé entendeu que Cidália estava lhe dizendo que ela só não estava pior diante dos caboclos por causa das almas. Essa menção inesperada ao terno no dia do sonho, a lembrança imediata da visão de Cidália na noite da Sexta-Feira da Paixão e o os escravos como tema da conversa, conformaram a interpretação final de Didé acerca do lapso do Senhor Deus: foram os escravos que Cidália carregava consigo que impediram as rezadeiras de entoar a reza mais importante da noite.

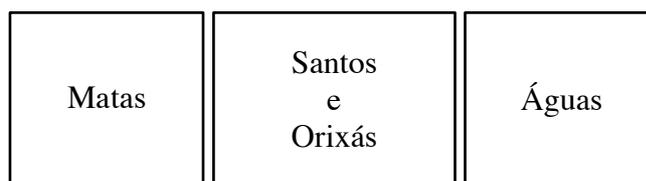
3.8. Guias e escravos

Nessa seção, o objetivo é introduzir a emaranhada rede de relações que vincula humanos e caboclos e caboclos entre si. Ela se configura como uma de uma primeira tentativa de definir o que estamos designando sob o nome genérico de caboclos para que, no próximo capítulo, possamos adensar nossa compreensão acerca dessas entidades.

Os caboclos participam do cotidiano de Andaraí, não estando restritos ao universo do jarê. A eles são creditadas benesses e feitiços e sua proximidade aos humanos está associada ora com ‘perturbações da cabeça’ ora com poderes de cura e vidência. Arregimentados como orixás africanos, índios, pretos-velhos, exus, pomba-giras,

marinheiros e santos católicos, na comunicação ordinária eles aparecem quase sempre divididos entre os ‘que fazem o bem’, os guias de luz, santos e orixás; e os ‘que fazem o mal’, o ‘povo da rua’, exus e pomba-giras. A classificação nativa separa bons e maus, mas alerta que mesmo os bons podem atentar e os ruins costumam tentar consertar algo errado – essa não é matéria que se saiba antes de cada fato.

No terreiro de Carmoza, a distribuição espacial dos assentamentos no altar distingue os caboclos em: caboclos das matas, santos e orixás e caboclos das águas.



Esboço 1.
Distribuição dos assentamentos no altar.

No centro do altar estão assentados os orixás Nanã, Iansã, Oxum, Xangô, Ibejis, Baluaiê e Omolu; e seus santos correspondentes, Nossa Senhora Sant’Ana, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, São Jerônimo ou São João Batista, São Cosme e São Damião, São Roque e São Lázaro¹⁵⁵. De forma geral, os orixás também são considerados ‘caboclos das águas’, mas sua insígnia conserva um alto grau de pureza e iluminação compartilhada apenas pelos santos com os quais são sincretizados. Devemos adiantar, portanto, que a divisão matas/águas não é rígida: Oxóssi, por exemplo, é orixá e índio (das matas), considerado o ‘chefe dos caboclos’ abaixo de Oxalá. Ogum e Oxóssi são orixás adjuntos. A ‘versão cabocla’ de Ogum é Ogum de Ronda, sincretizado com São Jorge, este também relacionado a Oxóssi. Sua ‘versão das águas’, mais próxima dos orixás, é Ogum de Lei, sincretizado com Santo Antônio¹⁵⁶. Iemanjá, mesmo vinculada àquelas que seriam suas versões caboclas, como Janaína e Sereia, e a Nossa Senhora das Graças, é um ‘encanto’¹⁵⁷ e não um caboclo: foi ela quem pariu todos eles. Iemanjá possui um assentamento particular no canto direito do salão. O pai dos caboclos é Oxalá, representado

¹⁵⁵ Isso não significa que os quadros e imagens que marcam os assentamentos sejam de ambos. Uma imagem de São Lázaro, por exemplo, é ao mesmo tempo assentamento deste santo e do orixá Omolu. Santos que não são imediatamente ligados a um orixá ou caboclo também estão no centro do altar, como a Sagrada Família, o Sagrado Coração de Jesus e o Divino Pai Eterno, único ícone do catolicismo em que Deus é representado como um velho senhor sentado ao lado do jovem Jesus, a pomba ou o Divino Espírito Santo atrás e acima de ambos e Nossa Senhora ajoelhada à frente sendo por eles coroada.

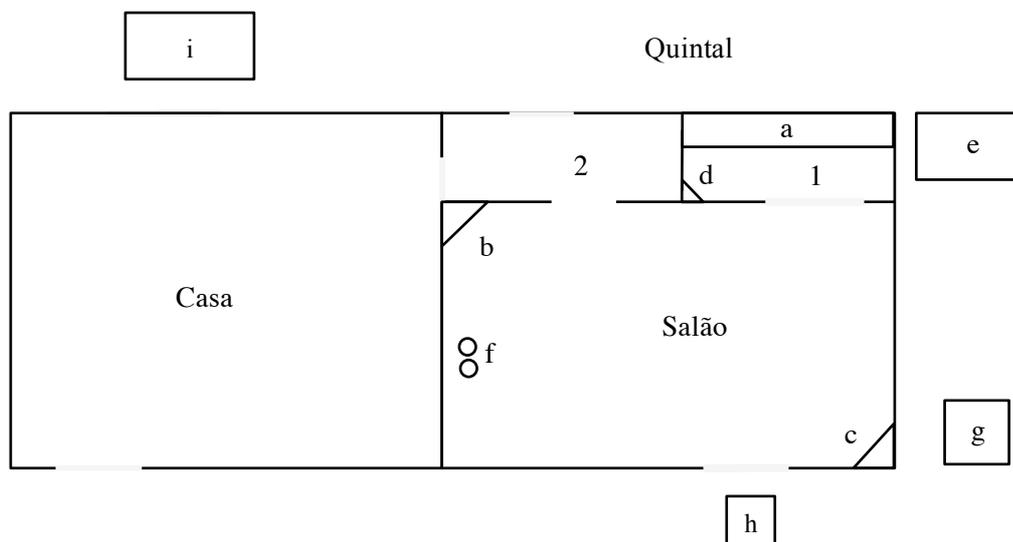
¹⁵⁶ Certa vez ouvi de uma filha de santo de Carmoza que Ogum de Ronda, considerado ‘mais bruto’ que Ogum de Lei, é este no ‘tempo de rapaz’.

¹⁵⁷ Ver parágrafo seguinte.

por Senhor do Bonfim e vinculado a Deus – “Oxalá é Deus. Ele não faz palhaçada porque é velhinho e não aguenta.”, a imagem de Oxalá como Senhor do Bonfim ocupa o lugar ‘mais acima’ no centro do altar.

Oxalá e Iemanjá são os progenitores dos caboclos puros e ignorantes, Oxalá é Deus e ocupa um posto acima de Mãe D’água, visto que soberano em todos os domínios, conforme expresso no trecho de uma de suas cantigas “Oxalá é deus da terra, deus da serra e deus do mar”. Iemanjá, além de mulher é filha de Oxalá: depois de parir e amamentar seus filhos, Oxalá prendeu Iemanjá em um litro de garrafa e a jogou nas águas, criando, assim o mar salgado tal qual o conhecemos; diz-se, por essa razão, que Iemanjá é um ‘encanto’¹⁵⁸.

Planta 1: Residência de Carmozina e Terreiro de São Jorge



Legenda:

1. Quarto do Santo
2. Quarto de costura, onde também fica guardada parte da indumentária do terreiro
- a. Altar/Pejú
- b. Ponto de Iemanjá
- c. Ponto de Zé Pilintra, Tranca Rua e Cigana
- d. Ponto dos Pretos-Velhos
- e. Casa de Exu
- f. Tambores
- g. Ponto de Ogum do Tempo
- h. Cruzeiro/Ponto do Vaqueiro
- i. Fogão de lenha

À esquerda, estão os caboclos da mata, os ‘caboclos propriamente ditos’, as entidades indígenas, tais como Sultão das Matas, Eru, Gentil, Vaqueiro, Tomba Morro,

¹⁵⁸ Que não se confunde com um ‘encantado’, conforme veremos no capítulo seguinte.

Laje Grande, Tupinambá e Jurema. À direita, estão os caboclos mais próximos ao mundo dos orixás, posto que partilham o elemento das águas, Marinheiro, Martim Pescador, Janaína e Sereia. Os pretos-velhos estão assentados no chão em um canto do quarto do santo junto a alguns objetos de barro: três alguidás e uma diminuta moringa. Quadros de Mãe Maria, Pai João, Pai Joaquim, Tia Maria e Vovó Maria Conga estão fixados na parede do salão imediatamente acima dos tambores. Abaixo dessas imagens, há um pequeno altar de madeira com um castiçal. No canto à esquerda do salão, contíguo à porta, está o ponto de Zé Pilintra, de Tranca Rua e da Cigana. Este não é considerado o assentamento dos exus, mas um ponto de guarda dos ‘donos da rua’. A casa de exu fica do lado de fora do terreiro, também à esquerda.

Das histórias de vida de Carmozina e Marina depreendemos uma noção basilar: os caboclos são seres que acompanham a pessoa desde o nascimento, mas cuja existência se revelará ao longo da vida, uma revelação que não está condicionada à incorporação, conquanto esta seja a principal forma de aproximação entre humanos e caboclos. Assim, até mesmo quem nunca ouviu falar em candomblé ou quem nunca pisou em um terreiro possui seus caboclos ‘de nascença’¹⁵⁹.

Sem as pessoas, os caboclos não vivem. E nós, sem eles, também não. Já foi uma escala que Deus colocou no momento em que a gente nasceu, dizendo tudo que a gente tem que ser a partir do momento em que a gente caiu no chão.

- Carmozina

Aqui, Carmozina nos oferece duas chaves interpretativas: i. os caboclos são vivos, e ii. caboclos e humanos são interdependentes, os primeiros compondo uma ‘escala’ com os segundos. Escala é proporção, ela estabelece relações entre dimensões, por isso a analogia feita pela curadeira é tão poderosa e pode ser estendida a espíritos e almas. Em páginas anteriores, dissemos que a multiplicidade do mundo da vida não está pronta, ela é costurada. As proporções que formam a pessoa como ser singular seguem essa máxima, mas a medida de cada um não é fixa, apesar de dada por Deus como destino, é a percepção das escalas que cria as relações entre humanos e outras entidades. As escalas estão sob a influência tanto dos acontecimentos que revelam de forma mais ou menos intensa o entrecruzamento entre mundos quanto da exegese desses eventos feita pela própria pessoa

¹⁵⁹ Que junto as ‘almas das nossas obrigação’ ou ‘anjo da guarda’ forma, portanto, parte da noção de pessoa tal qual elaborada até aqui.

ou por outrem. Vimos que três caboclos acompanham Marina desde o berço – Vaqueiro, Cosme e a Cigana – e que a partir de sua iniciação no jarê outros caboclos foram aditados a sua pessoa, isto é, outras relações foram criadas com o conjunto destas entidades, alterando a escala que a compunha quando de seu nascimento. Muitas vezes, a transformação nas proporções irrompe em situações de aflição. Tal qual Marina, a pessoa sofre sem saber o motivo, cai doente, ou como no caso de Carmoza, é capturada por crises que as ciências biomédicas classificam como doenças psiquiátricas ou neurológicas como a epilepsia, a histeria e a esquizofrenia.

Aceitar ou recusar a composição por essas entidades passa pela noção de que todos temos uma ‘missão’ em nossa vida sobre a Terra. Deus postula a escala, compõe o ser humano em conjunto a outras entidades e rascunha a trama a se desenrolar entre elas, mas as relações *possíveis* surgem se a pessoa valida, de forma tensa, dolorosa ou menos penosa, sua co-existência com outras entidades. Prevista pela divindade, a missão humana é indissociável da missão dos caboclos¹⁶⁰. Transcrevo o relato de minha primeira revista na casa de Carmoza como exemplo dessa trama.

Marina e eu chegamos ao terreiro meia hora antes de Carmoza. Ela estava desde cedo no centro da cidade e ao voltar para casa sequer tinha almoçado. Depois de almoçar e discutir com Lange, sua filha mais nova sobre uma dívida que esta fizera ao comprar painéis de um caixeiro viajante, vi que Carmoza se dirigiu ao quarto do santo. Minutos depois, segui o mesmo rumo e pedi que Marina me acompanhasse. Ela entrou e saiu logo em seguida – “Ele ainda não chegou”. Entrei no peji e vi Carmoza vestida com a roupa de Ogum (azul clara com uma cruz branca nas costas), sentada na cadeira em frente ao altar, o colar de contas pretas e brancas rodeando a imagem de Ogum de Ronda e contíguo a ela, a imagem de Ogum de Lei com sua balança. Entre as imagens e a curadeira estavam o copo com água e a campã.

Sentei na cadeira vazia que foi posicionada de lado para o pejí. Marina sentou no chão, depois de ir e vir com algumas velas. Carmoza, de cabeça baixa e bastante concentrada, começou a entoar algumas preces, sempre murmurando. Fazia muito calor no quarto de santo e a fumaça do defumador deixava o ambiente ainda mais denso e anuviado. Ao lado esquerdo de Carmoza, junto a um vidro aberto de

¹⁶⁰ Diogo B. Goltara (2014) analisa o vínculo entre as missões de humanos e de ‘guias de luz’ em sua tese sobre o complexo circuito de trocas entre comunidades negras rurais e urbanas organizadas em irmandades de centros espíritas no sul do Espírito Santo. Ali, os zeladores de centro (líderes espirituais com atribuições semelhantes aos curadores de jarê), pautam sua ‘missão’ pelo mandado da ‘caridade’ (de forte inspiração kardecista), isto é, pela realização de trabalhos de cura em que os pacientes não são cobrados, mas este trabalho só é possível por meio de um pacto estabelecido entre orixás e zeladores, a ‘dupla missão’: “ao seguir o caminho traçado por um contrato com os santos, você será bem retribuído; por outro lado, o escolhido não pode renunciar jamais à sua missão sem que seja castigado: se você ‘atrasar o santo’, isto é, se não garantir os meios necessários para que os orixás cumpram suas missões, então você pode sofrer.” (ibid.:55).

alfazema, três velas foram acesas em um candelabro. Ao lado direito estavam uma vela de sete dias vermelha e uma branca sobre o castiçal. Depois de mais de quinze minutos de preces, Ogum de Lei (que eu havia presumido antes ser o de Ronda) chegou dando a todos boa tarde. Marina se levantou e foi pedir-lhe a bênção. Nesse momento, Calango entrou no pejú para pegar algumas velas (as velas ficam embaixo do altar com outros materiais como fogos de artifício, balas e uma ou duas garrafas de vinho e licor) que ele acenderia dentro e fora do terreiro (é preciso acendê-las às segundas, quartas e sábados). Ogum o cumprimentou como Sr. Orlando, inquirindo como estava sua saúde. Calango disse sem muita firmeza que estava bem, mas ainda se sentia fraco¹⁶¹. Quando Calango saiu com as velas, Ogum dirigiu a mesma questão a Marina. A ogã respondeu que ele sabia de suas aflições, Ogum concordou e logo depois perguntou meu nome. Respondi e ele insistiu – “Calurina, o nome todo”. Ao ouvir minha resposta, fez-se um longo silêncio quebrado por outra pergunta – “Você trabalha para as almas, né?” e expliquei que foi por causa das almas que eu fui parar na Chapada Diamantina. Ogum disse que eu tinha uma missão e que era muita sorte eu estar cumprindo com essa missão, pois muita gente não cumpre e sofre por causa disso, e o fato de estar perguntando e querendo saber sobre as almas, participando primeiramente do terno e depois indo para o terreiro, faz parte de algo que me acompanha – “Mortos, almas, caboclos, vivos e o seu pessoal estão todos juntos.”.

Ogum falava baixo, quase sussurrando. Sua cabeça também ficava baixa e às vezes, ele suspirava. Após outro longo silêncio, Ogum afirmou que o que procuro não é só por mim, mas também por causa de quem me acompanha, quem vem junto comigo. O conhecimento que eu procuro, segundo Ogum, é o conhecimento dos orixás, mas que apesar disso não expresse esse conhecimento e não o procuro por meio da incorporação e que eu posso no máximo me sentir radiada pela presença do orixá. O povo de orixá, segundo Ogum, sente medo, que não sentir medo é estranho, que esse medo não é ruim em sua natureza. Esse medo pode ser o que me impede que incorporar e pode não ser, mas que isso não é o mais importante. Ogum disse que vê em mim um pouco de Iemanjá, mas muito de caboclo. “Tem uma viajante que te acompanha”, e ao me ouvir indagar quem era ela, ele rebateu a pergunta para Marina, que apenas riu. Eu perguntei se era Cigana e Ogum confirmou. Porque eu gosto mais de serra do que de água salgada a Cigana me trouxe para Andaraí, “ela também é muito curiosa” e muito do que busco tem a ver com ela. Para zelar de minha cigana, Ogum recomendou que eu tomasse banho de rosas perfumadas – brancas e vermelhas – às quartas e sábados. E concluiu: “Seu caminho será livre e limpo se você contar com a aguição dos seus orixás.”.

Pelo excerto, vê-se que ‘orixás’ e ‘caboclos’ são termos sinônimos. Ao se referir ao conhecimento que vêm destas entidades, Ogum fala do ‘conhecimento dos orixás’, mas na frase “Mortos, almas, caboclos, vivos e o seu pessoal estão todos juntos”, extremamente

¹⁶¹ Meses antes, Calango foi acometido de um infarto do miocárdio enquanto trabalhava na construção de uma casa. O combone foi levado às pressas para o hospital, onde permaneceu por suas semanas. Ao receber alta, o médico proibiu Calango de fazer trabalhos pesados e recomendou que tivesse o máximo possível de repouso. Desde então, suas atividades no terreiro foram reduzidas, especialmente o tempo em que permanecia tocando durante os sambas, pois era comum que Calango só largasse o couro para tomar um café e fumar um cigarro, varando a madrugada atrás dos tambores.

significativa para o tema que estamos desenvolvendo nessa seção, quem aparece reunindo todas as entidades são os caboclos. Pelo argumento de Ogum vê-se que só é possível entender as tramas se encontrarmos os nós, os eventos em que as proporções são reveladas. Assim, ter ido para a Chapada Diamantina realizar o trabalho de campo, do ponto de vista das escalas, foi um acontecimento composto pela minha vontade; por uma missão pessoal inacessível à minha consciência atrelada às ‘almas da minha obrigação’, e pela influência da viajante que me acompanha, a Cigana, que me encaminhou geograficamente a partir de um gosto por regiões de montanha que aparentemente ambas compartilhamos.

Sabemos que a Cigana é uma entidade de esquerda que chega a ser considerada “mais perigosa que o exu mais poderoso”. Na localização dos assentamentos do terreiro, vimos que ela possui um ponto dentro do salão junto a Zé Pilintra e Tranca Rua. O povo da rua, classificação a qual os três pertencem, guarda saídas e entradas, assim como todos os caminhos e encruzilhadas. Por outro lado, são eles os responsáveis pela execução dos feitiços¹⁶² e ganham, nesse ensejo, a alcunha de ‘escravos’. Desta feita, todas as pessoas, boas ou más, são acompanhadas por guias de luz, os orixás e santos, e por escravos, pois estes últimos estão necessariamente vinculados àqueles.

Todo guia possui um ou mais escravos: o de Ogum de Ronda é Tranca Rua; o de Vaqueiro, também chamado de Boaideiro, é Zé Pilintra; a de Iansã ou Santa Bárbara é Cigana; sobre Cosme e Damião diz-se que possuem vinte e um escravos. De acordo com Marina, “o caboclo já vem com o escravo”, as duas entidades não podem ser dissociadas: uma curadeira, quando batiza os caboclos de alguém, faz a confirmação dos guias e afasta os escravos, mas isso não desvincula os últimos, apenas estabelece que o comando da pessoa não será deles, “o escravo não pode tomar conta da cabeça, ele pode vir, *ele não é pior do que ninguém*, mas não pode comandar”. Tanto Marina quanto Didé e Carmoza refutam a noção de que os escravos são seres ruins ‘por natureza’, eles não são piores ou melhores que os guias e todos que ‘trabalham’ são tributários de seus poderes: “Eu labuto com escravo, claro, porque escravo é quem carrega todos os pesos. Mas não sou muito de estar rogando e implorando a eles. Meu negócio com eles é na hora da precisão. Aqui é seu, carregue.”, disse a curadeira.

Didé: Escravo porque antigamente todo povo tinha um dono, não que eles sejam gente ruim, mas que só faziam o que as pessoas mandavam, o que fosse ordem

¹⁶² Voltaremos aos feitiços no próximo capítulo.

daqueles patrões. Então, na espiritualidade, continua a mesma coisa. Tem aqueles que são os guias limpos, os guias de luz, e tem aqueles outros ali que acabam sendo ruins porque se eles mandam matar [os donos] – na vida real era assim, se falasse “mata!”, tinha que matar. Então a vida continua, tal vida, tal morte.

Carolina: Então por que é que escravo e orixá é diferente?

Didé: Porque o problema é esse, os escravos fazem os que eles mandam. Tem uns orixás que mandam, diz que cada um deles é baseado na vida real, se ele tem um empregado, ele faz tudo.

Carolina: Mas tem orixá que não tem escravo...

Didé: Pelo que eu vejo falar, todos têm. E tem uns que têm até mais de um.

Carolina: Mas e o orixá bom, ele pede para o outro fazer o mal para ele não fazer?

Didé: É, não tem a lavagem de dinheiro, que nêgo manda outro fazer para se sair de limpo? Então, orixá com escravo é mais ou menos dessa maneira.

Para fazer e desfazer trabalhos e feitiços, é preciso contar com a ajuda dos escravos, são eles que “sujam as mãos e fazem o trabalho pesado”. Às custas disso, precisam ser recordados em todas as festas e uma série de obrigações rotineiras devem ser cumpridas para que estejam satisfeitos e dispostos a colaborar ‘na hora da precisão’. O pacto com essas entidades costuma embaralhar a diferenciação entre curadores e feiticeiros. Carmozina foi a única curadeira que conheci em Andaraí que afirmou ‘labutar com escravos’¹⁶³, apesar de firmar sua linha como de orixá. As pessoas que trabalham só com escravos, explicou, são categóricas ao dizer que não possuem relação com tais entidades¹⁶⁴. Para Carmoza, esse tipo de declaração oculta uma proximidade ainda maior com os escravos: “no trabalho, eles vêm os dois, vem o orixá e vem o caboclo e vem o escravo”, se os caboclos que nos guiam possuem, eles mesmos, seus orixás, como é possível que alguém negue sua influência?

O componente diacrítico capaz de separar guias e escravos é garantido por uma máxima: escravos não gostam de rezas. Recordemos a reflexão de Didé sobre a primeira vez em que viu Cidália. As rezadeiras faziam a última estação do terno dentro da Igreja atingindo, assim, o ápice do ritual que durou toda a Quaresma – o momento em que rezam à beira do caixão de Senhor Morto. Ao mirar a senhora, Didé, por um segundo, se desconcentrou, e ao fim da estação, ela e suas companheiras deixaram de rezar a prece mais importante das saídas do terno, o Senhor Deus. Desde que o fato sucedera, Didé sempre soube que algo estranho havia acontecido naquela noite, como se o Senhor Deus

¹⁶³ Veremos adiante como a dinâmica dos trabalhos exige a atuação dos escravos.

¹⁶⁴ “Sempre, a todo momento, qualquer curador de jarê afirma, categoricamente, que só trabalha para o bem.” (Senna 1998:217) – é o mesmo que dizer, no vocabulário em questão, que o curador “não mexe com escravos”.

não quisesse ser rezado ali. Ao reencontrar Cidália na casa de Marina na manhã seguinte ao sonho com as rezadeiras, ela teve o sinal de que precisava. Os escravos de Cidália que a acompanharam até ali repeliram a reza a qual, por sua vez, preferiu ser rezada em outro lugar. Mas por que os escravos de Cidália e não a minha Cigana ou a de Marina foram os responsáveis pelo esquecimento/recusa da reza? A elucidação de Didé leva em conta um conceito sobre o qual trataremos no capítulo seguinte: os escravos de Cidália estavam no ‘comando’ de sua cabeça.

quatro

O orixá é o que o dono é. Cada um orixá que baixa, ele pode ser o mesmo, mas ele vem com uma diferença. É pela natureza, pela carne e pelo anjo da guarda.

- Carmoza

Faltam três dias para a festa de São Cosme e Damião no Terreiro de São Jorge e Didé finalmente consegue tempo para costurar a bata de cetim azul que Marina usará no samba. Até um dia antes do sábado mais importante do ano, ela sabe que Carmoza ou uma de suas sete filhas irá visitá-la com panos para novas roupas de santo, os quais, somados às pilhas de sacolas de encomendas rotineiras de outras andaraiesenes, a deixarão ocupada pelos dias seguintes. É de manhã e Didé não aceita o convite de subir comigo para o Alto do Ibirapitanga. Despeço-me e sigo caminhando da Rua da Jaqueira para o terreiro – o ‘borralho’, apelido algo despeitoso dado por Didé.

Alguns passos depois, encontro Nadir, uma das rezadeiras do terno das almas e a organizadora das romarias a Bom Jesus da Lapa, a acompanhar um amiga que espera o ônibus. A amiga, vamos chamá-la de Maria, aguarda o último transporte do dia que irá levá-la até a zona rural, onde mora com o esposo, depois de ter passado o final de semana na cidade. Lembro-me de ter visto Maria algumas vezes na casa de Nadir e de seu marido, Seu Egídio, que são seus compadres. Sentadas no ponto, elas conversam sobre a pequena reforma que Maria pensa em fazer na sala de sua casa. O piso de cimento está muito gasto e é cada vez mais difícil mantê-lo limpo. A ideia é que o filho, que vai às segundas a Andaraí de carro, compre alguns sacos de cimento no comércio e leve para a roça, onde encontrará alguém que faça o serviço – o que seu marido faria, se as dores nas costas não o incomodassem tanto. Nadir pergunta se a reforma sairá a tempo da obrigação de Cosme. Maria explica, olhando para mim, que Nadir é a rezadeira desse e de todos os sambas que realiza em sua casa com um pequeno grupo de pessoas. Na região de Andaraí, as festas de Cosme e Damião começam na semana do dia vinte e sete de setembro e se estendem até o começo do novembro, antes do dia de Finados. O cariru de Maria será no dia primeiro de novembro e Nadir se preocupa por causa da chuva e dos atrasos típicos das reformas. Maria não tem dúvida de que dará certo, não quer sambar com o piso como está e já tem bem adiantado o mais importante, os frangos que vem comprando desde o início do ano para matança e para a comida e que devem ser como Cosme pede: sem nenhuma pena preta. Ao viço dos causos dos frangos, seguiu-se a lembrança desanimada sobre o quanto

foi difícil conseguir sete crianças¹⁶⁵ com menos de sete anos para sentar na mesa de Dois-Dois no ano passado. Essa atual falta de meninos dispostos a comer cariru foi o motivo que fez Nadir deixar de oferecê-lo em sua casa – ou as crianças não se interessam ou seus pais não deixam porque “passaram para a lei de crente” ou as famílias, antes com dez meninos, “hoje, malmente têm três”. Diante do extinção anunciada dos pequenos, Nadir passou a dar bolo, pipoca, bala e refrigerante para as crianças vizinhas na tarde da reza dos Santos Gêmeos regada a algum licor e muito samba de Reis comandado por Seu Egídio, há décadas dono do mais conhecido Terno de Reis da cidade. Mas Maria não bambeia na obrigação e fará o samba nem que tenha que pagar os meninos uns trocos para servir a Cosme e Damião¹⁶⁶.

Percorro a escadaria que dá acesso ao conjunto das casas altas da Santa Bárbara onde mora Marina. Avisto Lôra, que mora algumas casas antes da de Marina, e pergunto se ela irá à festa de Cosme em Carmoza no dia seguinte e, imediatamente, sinto que ela vibra com a ideia de voltar ao jarê. Segundos depois, porém, reassume o ar de sobriedade e diz que não irá, que não tem perna nem cabeça para samba. Lôra, que se aproxima dos oitenta anos, sofreu uma fratura no fêmur esquerdo na primeira viagem que fiz a Bom Jesus da Lapa em setembro de 2012, mas já caminhava com o amparo de muletas há muitos anos. Na madrugada em que saímos para subir o morro do Cruzeiro, um dos Santuários do Bom Jesus, Lôra implorou que a levássemos. Com medo de que algo acontecesse com sua frágil ossatura, ninguém aceitou a responsabilidade de conduzi-la. No meio da manhã, quando voltamos da longa caminhada, Lôra já havia sido levada ao hospital por conta da queda posterior a um acesso de raiva por ter sido deixada para trás. Ir a Lapa e não visitar o Cruzeiro é inadmissível para os mais devotos. Sobre ela, que já havia fraturado o joelho da mesma perna há cerca de cinco anos, dizia-se que viveria, dali por diante, em uma cadeira de rodas. Meses depois, contrariando os médicos, ela voltou a andar, ainda que com o desconforto dos pinos herdados pela cirurgia. Para Lôra e para todos ao ser redor, voltar a caminhar foi um milagre concedido a ela por Bom Jesus.

Quatro casas a frente, mora Marina, que já foi ao comércio duas vezes na mesma

¹⁶⁵ Para compor a mesa e oferecer o cariru a Cosme e Damião, são necessárias no mínimo sete crianças. Por se tratar de uma festa de grande porte, nas celebrações aos Santos Gêmeos no terreiro de Carmoza espera-se que vinte e sete crianças sentem-se à mesa de Dois-Dois.

¹⁶⁶ Além das festas de terreiro, muitos habitantes de Andaraí (e de várias regiões da Bahia, talvez todas) oferecem o cariru de São Cosme em suas casas ou, como Nadir, distribuem doces, bolo e pipoca para as crianças da vizinhança. Nem todos, porém, são acompanhados de samba ou de reis, mas é desejável que se reze ao menos uma ladainha em honra aos Santos Gêmeos.

manhã. Zé Baixinho faleceu há um mês e desde o funeral Marina recebe a visita de sua mãe, Eurídice, que sente fortes dores nas pernas e nas costas e quase não consegue andar. Quando entro na casa, Marina está discutindo com a mãe, que trouxe de sua casa no distrito Nova Vista os santos que ganhara da filha meses antes. Marina sai, embravecida, e Dona Eurídice me conta que nunca gostou de ir a festas de terreiro, mas que era uma das mais requisitadas benzedoras de Nova Vista. Anos atrás, por influência da filha que acabou por falecer de desgosto pela morte do pai, Seu João, Eurídice “passou para a lei de crente” e enviou para Marina todos os santos que tinha em casa. Marina, contrariada, levou alguns para a Igreja e manteve outros em seu altar. Entre idas e vindas, Dona Eurídice ‘ficou’ evangélica por cerca de dez anos. De volta ao catolicismo, pediu que Marina mandasse comprar em Bom Jesus da Lapa alguns santos para enfeitar sua casa. Como não pode participar da romaria de Dona Nadir em 2012, Marina encomendou os santos à organizadora: quatro quadros de 20x15 centímetros, sendo um de Santa Bárbara, um com os santos gêmeos Crispim e Crispiniano e outro com os gêmeos Cosme e Damião e o último do nascimento de Jesus com os Três Reis Magos, além de uma imagem de cerca de 30 centímetros de Nossa Senhora Aparecida com seu manto bordado. Os santos foram enviados a Nova Vista em agosto. A imagem, ainda envolta no plástico de recém-comprada, foi trazida, junto com os quadros, para a casa de Marina. Dona Eurídice decidiu devolvê-los pois a tremedeira nas mãos a impede de limpá-los e de acender velas. Santos empoeirados são sinal de descaso “e para ter santo e não acender vela é melhor não ter”, argumentou a matriarca diante da revolta de Marina com a segunda recusa dos santos, “Olha, mãe, eu não bato uma lata na minha casa, nunca ofereci um cariru, mas não venha bulir com meus santos, minhas guias e minhas roupas!”. E completou, olhando para mim “Deus primeiramente e meus orixás são tudo para mim”.

Depois do almoço, subo com Marina para o Terreiro de São Jorge. Venta muito na abafada tarde de outubro¹⁶⁷ e decidimos caminhar pelo asfalto e não pelo campo, como de costume, afim de evitar a poeira. Uma pequena igreja evangélica está a nossa direita e alguns fiéis participam de um culto vespertino. O pastor, bíblia empunhada de um lado, está com a outra mão sobre a cabeça de um homem sentado na última das cinco fileiras de cadeiras brancas do salão. Das poucas palavras que conseguimos ouvir enquanto

¹⁶⁷ No jarê de Carmoza, são três as datas em que o cariru de Cosme pode ser oferecido: 27 de setembro ou o sábado mais próximo a esta data, dia oficial de Dois-Dois; doze de outubro, dia de Nossa Senhora Aparecida, e vinte e cinco de outubro, dia de ou par de santos gêmeos, Crispim e Crispiniano, também tidos como curadores.

caminhávamos constavam ‘expulsar’, ‘demônio’ e ‘mal’. Antes de pegar um atalho por uma ruela de chão batido, percorrer a parte final do caminho pelo campo e chegar à Rua das Casas Brancas, entramos em um pequeno mercado. Marina vai comprar fumo porque esqueceu o seu em casa e da última vez em que esteve em Carmoza ninguém tinha cigarro. Enquanto ela cumprimenta o vendedor e pede um fumo Sabiá, ouço a conversa de duas mulheres. Uma pede uma lata de cerveja enquanto conta para a amiga sobre a traição do noivo – “Eu não acreditava, mas agora eu vou ser obrigada a acreditar em feitiço”.

Chegamos, finalmente, ao terreiro. Entramos pela casa e não pelo salão, que está fechado. Assim que sentamos no sofá, Marina para fazer um cigarro e eu para descansar (com ou sem pressa, a ogã caminha muito rápido), a dona da casa vem do quintal reclamando da nossa demora e pergunta por Didé. Carmoza estava contando com a vinda da costureira para terminar um conjunto de saia e bata amarela de cetim em homenagem a Nossa Senhora da Conceição a ser usada por uma de suas filhas na noite da festa e fica contrariada ao saber que ela não está conosco. Carmoza, Marina e todos no terreiro sabem, porém, que Didé só aparece quando quer, quando pode ou quando o ‘caso é de precisão’.

Os preparativos da festa começaram há uma semana, mas ainda há muito a ser feito: cuidar da indumentária, o que inclui lavar todas as saias de samba e as roupas dos caboclos da curadeira e da ogã; cortar as bandeirolas no papel de seda e enfeitar o salão; preparar os banhos dos filhos e filhas de santo¹⁶⁸, limpar e trocar os enfeites do altar. Esta última tarefa é uma atribuição exclusiva de Marina e deverá ser feita ainda naquela tarde. Depois de passar um café e conversar com Creuza, uma das mais presentes filhas de santo da casa, ela segue para o quarto do santo com dois baldes, um com água pura e outro com água, folhas e perfume, uma bacia grande, dois pedaços de pano e um pote grande de vidro. Antes de entrar no cômodo sagrado, deixamos nossas sandálias empoeiradas à entrada e fazemos o sinal da cruz. O quarto do santo é separado do salão por uma cortina de pano trocada uma vez por ano. No dia a dia do terreiro, a cortina fica fechada, em dias de festa e trabalho ela fica aberta ou semicerrada. Um tapete cobre parte do chão e na parede estão presos três ganchos de onde pendem três chapéus de vaqueiro e um facão embainhado, além do cordão de São Francisco que está disposto solitariamente em um dos ganchos de forma a ter algum destaque.

A ogã começa seu trabalho diligentemente. Em primeiro lugar, recolhe as muitas

¹⁶⁸ Três dias antes e três dias depois da festa é preciso tomar banhos de descarrego e firmeza. Voltaremos a esse tópico em páginas seguintes.

guias que pendem do altar e as mergulha no pote de vidro que encheu com o preparado de água, folhas e perfume, repetindo o movimento de imergir e emergir por alguns minutos para depois deixá-las de molho até o fim da faxina. Ela passa um pano úmido na campá, no castiçal, no *adjá*¹⁶⁹ e, com delicadeza, na quartinha de porcelana¹⁷⁰, lava o prato esmaltado que fica à esquerda e o pires de porcelana à direita. Marina reserva o copo para ser purificado, como é preciso, em água corrente, o que será feito quando toda a limpeza terminar. O copo precisa conter água ‘virgem’ trocada de oito em oito dias, ela explica, para manter o contato com o povo das águas. Afora as estátuas que marcam os assentamentos, a parede do altar é coberta de quadros de santos; são imagens de Santa Luzia, Santa Bárbara, São Jorge, Santo Antônio, Nossa Senhora do Desterro, Padre Francisco da Soledade¹⁷¹, Bom Jesus da Lapa, São João Batista, Iemanjá, Cosme e Damião e Jurema, além de um Jesus Crucificado e três pequenos porta-retratos com fotos do arquivo do terreiro, duas tiradas pelo povo de santo e outra por uma famosa fotógrafa soteropolitana chamada Carmem.

Carmem é a responsável por um dos retratos mais emblemáticos do Terreiro de São Jorge: há mais de dez anos, ela registrou um dia de cariru de Cosme em que quase todas as filhas de santo de Carmoza estavam presentes. A foto foi capturada por uma lente grande angular e apresenta o povo de santo na rua em frente ao terreiro formando um semicírculo com Carmozina ao centro. Sob o sol da tarde, as mulheres estão vestidas de bata branca e saia verde, portam lenços brancos na cabeça e guias coloridas no pescoço, além delas três homens, dentre eles Calango, completam a fila trajando calça e camisa branca. As roupas contrastam com o azul vibrante do céu e com o chão de terra que, na foto, ganhou ainda mais textura do que parece ter a olho nu. Os sorrisos abertos e as cores saturadas proporcionam uma sensação de contentamento. A alegria retratada, porém, não durou muito. Horas depois da foto ter sido tirada, na noite de festa, ao servirem o cariru na mesa de Dois-Dois com vinte e sete meninos e meninas, assim que as crianças colocaram a comida à boca devolveram o conteúdo para o prato entre caretas e tentativas de fuga da mesa. As mães, como de costume, estavam agachadas ao lado dos filhas e filhas e

¹⁶⁹ “[U]ma campanha de metal que a mãe ou pai-de-santo vibra repetidamente ao ouvido da pessoa iniciada que está prestes a cair no transe, de modo a apressar e facilitar a ocorrência do mesmo.” (Augras 1986:196). Carmoza toca seu *adjá* durante a execução das cantigas, intensificando a vibração quando uma filha ou filho de santo ‘pega’ caboclo.

¹⁷⁰ Dentro da quartinha está o que no candomblé é chamado de *otá* e que Carmoza designa como o ‘fundamento do terreiro’, a pedra que assenta e agrega os caboclos que a acompanham.

¹⁷¹ Sacerdote português a quem é creditada a fundação do Santuário de Bom Jesus da Lapa.

insistiam para que as crianças comessem, mas ao provarem do prato como forma de estímulo perceberam o motivo da negação: o cariru estava azedo. Pela primeira vez desde que oferecera seu primeiro cariru com samba de palma, nem as crianças nem os santos comeram na casa de Carmoza. A explicação para o sucedido não tardou a se revelar para a curadeira. A mesma pessoa que fizera a antológica foto do povo do terreiro havia fotografado a matança do bode na noite anterior e a dos galos e galinhas pela manhã. Os Santos Gêmeos, contrariados com a exposição, decidiram mandar um recado – “você podem mostrar o que quiser, mas comer ninguém vai”. Desde então, nenhuma matança foi filmada ou fotografada no terreiro¹⁷².

Marina tira a poeira dos quadros mais baixos com um espanador e recolhe os quatro vasos que ficam no centro do altar. Na bacia grande, ela despeja água e mergulha os vasos, lavando-os. Depois de secá-los, vai colocar neles as rosas azuis, amarelas, lilases e vermelhas que ela confecciona com papel crepom para todas as festas do terreiro. Conquanto o centro do altar tenha, acima da base, apenas um patamar estreito, os lados esquerdo e direito possuem dois patamares de cimento de larguras iguais tais quais os degraus de uma escada. Marina começa a limpeza das estátuas pelo lado das águas. Uma imagem vigorosa de Marinheiro está no patamar mais alto do canto direito e outras duas imagens menores do mesmo caboclo, nos outros patamares, fazem companhia a Sereia e a Oxum. Em uma ponta, quase escondida, está uma pequena imagem de Martim Pescador. No alto, ao lado do Marinheiro, fica uma imagem altiva de Nossa Senhora Aparecida. Separados do lado esquerdo pela quartinha e vinculados ao lado direito, estão as imagens de São Sebastião, Nossa Senhora das Graças, São José e três imagens de Santa Bárbara, sendo uma delas a maior de todo o altar. Ao lado dos santos estão as imagens Ogum de Ronda e Ogum de Lei representados como dois soldados portando capacetes e armaduras prateadas no estilo romano. Marina limpa cada uma das imagens, primeiro tirando a poeira com um pano ordinário, depois limpando com um pano umedecido no banho de folhas e perfume. Conforme asseia os santos, a ogã tira a toalha que cobre aquela porção do altar e antes de recolocar as imagens, substitui a toalha usada por uma toalha antiga recém-lavada ou recém-costurada por Didé.

Atrás da quartinha que marca o meio do altar, no patamar mais alto ao centro está a pequenina imagem de Cosme e Damião e atrás dela, uma imagem graúda de Senhor do

¹⁷² Seguindo este mandado, não tive permissão para fotografar as matanças. Pude, entretanto, gravá-las em áudio para uso na pesquisa, mas sem o direito de compartilhar os arquivos derivados destas gravações em quaisquer meios.

Bonfim ou Oxalá com braços abertos. Contíguo e à esquerda de São Cosme e Damião, divisamos a imagem de São Jerônimo ou Xangô. Tendo terminado de limpar toda a parte das águas, Marina continua no centro do altar em direção ao canto esquerdo. O processo de limpeza dos santos e da troca da toalha é feito com absoluta agilidade e destreza. Na porção à esquerda da quartinha estão o Sagrado Coração de Jesus e o Sagrado Coração de Maria, uma imagem diminuta do Divino Pai Eterno, Santo Antônio, os Três Reis Magos e Santa Rita. No canto esquerdo do altar ficam os ‘caboclos propriamente ditos’. Na base, está assentada uma enorme representação do Vaqueiro à frente de um boi e com braços abertos como se quisesse protegê-lo. Nessa imagem, o boi é malhado de marrom e preto, mas nas outras duas imagens (menores) de Vaqueiro, ambas localizadas no patamar acima, o boi é malhado de branco e preto. Em todas elas, o Vaqueiro aparece como um mestiço, um índio negro vestido com calças rotas e chapéu sertanejo. Duas imagens de Índio, homens negros portando um colorido cocar, fazem companhia a índia Jurema no patamar intermediário, onde também está assentada outra imagem de Nossa Senhora Aparecida.

Pergunto a Marina por que Nossa Senhora Aparecida, uma santa ‘das águas’ (e que está assentada no canto direito, visto que, de acordo com o mito, fora encontrada no mar), está presente também no altar do povo das matas. Ela me responde que demorou até aprender que Nossa Senhora Aparecida é ‘madrinha’ do Vaqueiro. Há muitos anos atrás, Marina foi pagar uma promessa em Bom Jesus da Lapa. Sua filha, Iara, havia sofrido um grave acidente de carro e a mãe pediu ao Bom Jesus que cuidasse dela. Ao adentrar a gruta de Nossa Senhora Aparecida, que fica adjunta à gruta principal onde está a imagem de Bom Jesus, “o Vaqueiro me derrubou lá no meio”; Didé foi quem a acudiu. Antes da ‘queda’, disse, sequer se lembrava que Nossa Senhora Aparecida existia, “eu não tinha conta com ela”. Todavia, ao chegar na gruta da santa, o Vaqueiro deu o recado: se ela continuasse sem lembrar de Nossa Senhora Aparecida, ia cair outras vezes. Didé chama esse episódio de “O Dia em que Marina Jogou Pedra na Cruz”. A partir dali, Marina se tornou devota fervorosa de Nossa Senhora Aparecida e quando sua neta Laís, filha de Iara, ainda bebê, arrancou os fios do *fax* que ficava ao lado de seu berço no hotel onde sua mãe e seu pai trabalhavam e colocou-os na boca, levando um choque que consumiu parte do palato, sua língua e parte da gengiva e dentes, Marina fez outra promessa, dessa vez à santa. Laís foi às pressas para Salvador, onde foi submetida a um sem-fim de cirurgias. Os médicos que cuidaram da menina lhe concederam um diploma de bravura do qual Marina se orgulha imensamente. Meses depois, no dia em que voltaram da capital, antes de

entrarem em casa, Marina levou a neta a Igreja de Nossa Senhora Aparecida, uma capela construída na encosta da serra, para agradecer. Passados dez anos, o tratamento continua com enxertos para fechamento do palato: Laís tem dificuldades na fala e só come pequeninas porções por vez, sua embocadura é reduzida e a mucosa é grudada à gengiva na arcada inferior. Marina atribui a sobrevivência da neta a Nossa Senhora Aparecida.

4.1. Noite de samba

Ao pôr-do-sol que precede o sábado da festa dos ‘Meninos’¹⁷³, um bode é sacrificado em honra ao ‘povo da rua’, obrigação a ser cumprida nas noites anteriores a todas as festas do calendário da casa. O ritual é conduzido na área externa ao terreiro, em frente à casa de exu e às seis horas da tarde, o que garante que os caminhos sejam abertos e limpos por aqueles que guardam estradas e encruzilhadas¹⁷⁴. Horas depois, filhos e filhas de santo se dirigem ao salão para um samba breve. Nos tambores estão Calango e Odair, o único filho homem da curadeira com o combone. As filhas de santo já colocaram suas saias coloridas – não as novas que algumas confeccionaram especialmente para o cariru dos meninos, mas as antigas que ficam guardadas em um armário no quarto de costura – e empunham os litros de óleo que fazem as vezes de chocalho. Carmoza, vestida com sua roupa de Ogum, tira as primeiras cantigas:

*Meu Santo Antônio de Ouro Fino
Abre os caminhos que eu quero passar*

*Eu tava dormindo
Curibanda me chamou
Levanta minha gente
Tranca-Rua já chegou*

Ao passo que o coro entoa a segunda cantiga, Marina incorpora o seu Tranca-Rua que chega ‘turrando’ – emitindo urros graves e longos que anunciam sua presença – pelo salão¹⁷⁵. Os longos cabelos, antes presos com um lenço, soltam-se conforme Tranca-Rua,

¹⁷³ Nessa seção, as descrições se referem ao samba que precedeu a festa em 2013, o qual costuma ser um samba breve, mas que naquele ano durou até altas horas da madrugada, assemelhando-se a uma noite de samba regular no terreiro (aqueles que são feitos fora do calendário de festas). Além das três festas de Cosme e Damião das quais participei no Terreiro de São Jorge nos anos de 2011, 2012 e 2013, estive em duas festas de Vaqueiro (2009 e 2012), duas de Santa Bárbara (2011 e 2012), uma de Índio (2012) e uma de São Roque ou Baluaiê (2012).

¹⁷⁴ O ‘fundamento’ da matança do bode ou seja, o conhecimento ritual que a orienta, impõe limites rigorosos quanto à observação externa. O mesmo ocorre com a matança de galos e galinhas. As matanças aparecem indicadas no texto, mas opto por não descrevê-las por respeito ao fundamento.

¹⁷⁵ Carmoza e Marina incorporam praticamente todas as linhas de caboclo que chegam ao terreiro. Outros

ajoelhando-se e levantando-se, saúda o ponto dos escravos assentado do terreiro repetidas vezes. Antes de deixar o ponto e virar-se em direção à porta de entrada do terreiro, ele recebe o copo d'água que Creuza, minutos antes, trouxera da cozinha¹⁷⁶, jogando seu conteúdo 'no tempo' em direção à rua. Ao entregar o copo de volta a Creuza, Tranca-Rua permanece com o braço levantado, indicando que seria preciso outro copo d'água para 'despachar' as energias negativas da casa. Depois de lançar a água do segundo copo e caminhar, encurvado e com as mãos tortas e voltadas para trás, rumo ao centro do salão, o escravo saúda os tambores, samba em frente a eles e com a voz trêmula solta um ponto:

*O sino da igreja faz belém, belém
O sino da igreja faz belém, bem-lá
Deu meia-noite, o galo já cantou
Seu Tranca-Rua é dono da gira
Vai corrigir o que Ogum mandou*

Ao tirar uma cantiga que fala de Ogum, Tranca-Rua faz deferência a seu guia e deixa expresso que é por ele comandado. Mas Tranca-Rua não fica ali por muito tempo, logo se despede e vai em direção ao altar acompanhado de Creuza¹⁷⁷. Minutos depois, Marina sai do quarto do santo prendendo as madeixas que estiveram sobre seu rosto durante o tempo em que dividiu o corpo com o escravo. A ogã pega um dos litros de óleo da mão de alguma filha de santo, senta-se ao lado de Calango e passa a acompanhar com sua voz grave os pontos cantados no salão. Carmoza tira uma antiga para Zé Pilintra e Calango deixa o tambor, sendo substituído por Dão¹⁷⁸:

*Zé Pilintra é um escravo
Que não nega o que ele faz
Se mandar levar, ele leva
Se mandar trazer, ele traz*

filhos e filhas de santo 'pegam' caboclo, mas em um ritmo muito menor. Pela proximidade com a ogã e a curadeira ao longo do trabalho de campo, quase todas as referências a incorporações – narradas e observadas – no texto são advindas desse convívio. As incorporações também não são exclusividade do povo de santo: alguns frequentadores e mesmo visitantes esporádicos podem receber espíritos nas festas.

¹⁷⁶ Quem atende os caboclos de Marina no samba é Didé, mas porque não participa das matanças, Didé não estava na casa naquela noite.

¹⁷⁷ Antes de deixar o salão, os caboclos tiram uma cantiga de despedida e/ou anunciam – “Eu já vou me embora.” e vão sambando para o quarto do santo. Esse movimento marca o início da saída do caboclo do corpo de seu aparelho.

¹⁷⁸ Assim que chegou no terreiro, esse rapaz foi questionado se havia bebido, ao que respondeu – “Vocês sabem que eu não tô bebendo.”. Ele trazia consigo uma garrafa pet com um líquido incolor que insistiu ser água. Calango tomou a garrafa de Dão, cheirou-a e disse que não iria devolvê-la, visto que ela não continha água e sim, pinga.

O Zé Pilintra de Jacira, uma das mais recentes filhas de santo de Carmoza, pede seu chapéu branco de fita vermelha. O vultoso corpo do aparelho¹⁷⁹ parece ter dado uma volta em si mesmo e, talvez, por isso o escravo, braços voltados para trás, esteja sambando tão timidamente. Enquanto Zé Pilintra samba, Carmoza tira uma cantiga para ‘despachar a casa’:

*Leva, leva Ogum
Leva para as ondas do mar
Se as ondas do mar secar
Leva para o mar para lavar*

Enquanto o povo de santo entoa a cantiga repetidas vezes, Calango coloca fogo em um ponto que há pouco riscou com pólvora à entrada do salão¹⁸⁰, onde também posicionou uma vela acesa. Carmoza recebe um copo d’água das mãos de Marina e joga no ponto em chamas, sem, contudo afetar a vela. Marina entra no quarto do santo e volta de lá defumando os quatro cantos do salão e todos os presentes. Dão, bêbado, se atrapalha nos toques do couro, xinga e erra a letra das cantigas. O combone, há muito irritado com o jovem, volta ao tambor e pede que ele vá embora – “Dão, toma seu rumo que você ‘tá parecendo Romãozinho.”¹⁸¹. Com o terreiro devidamente ‘despachado’, inicia-se a ‘gira’ com cantigas de saudação e em nome de Oxalá:

*Salvei, salvar
Eu vim salvar a Aldeia Santa
Que ainda ontem eu não salvei
Eu vem salvar, eu salvarei*

*Ô Deus vos salve a Aldeia
Rainha da Vitória
Ô Deus vos salve a Aldeia
Aonde o caboclo mora*

*Oxalá mandou
Ele mandou buscar*

¹⁷⁹ O ‘aparelho’ no jarê é o ‘rodante’ ou ‘médium de incorporação’. Algumas vezes, o aparelho é designado no terreiro como ‘cavalo de santo’, mas essa aceção é incomum. O aparelho divide seu corpo com o caboclo no transe, mas também é capaz de sentir sua presença fora dele, como é o caso da ‘irradiação’, ou de encontrar-se com ele em sonhos. No caso do aparelho, ficar ‘radiado’ pelo caboclo é não estar completamente tomado por ele. Por outro lado, mesmo se a pessoa não incorpora, como Didé, ela pode, contudo, ficar ‘radiada’, ou seja, estar sob influência do caboclo, ouvi-lo ou senti-lo próximo a seu corpo.

¹⁸⁰ ‘Pontos’ são tanto as cantigas de caboclo como os desenhos-insígnias que pertencem a cada um. Os pontos ‘riscados’ com pólvora ou ‘pemba’ (um pó ou giz mágico que carrega a força de cada caboclo e que pode ser usado para diversos fins) são parte do ‘fundamento’, ou seja, cada curador ou curadeira detém os seus. Com eles também é possível desfazer feitiços, mas para isso é preciso que o ponto do curador seja mais forte que o ponto do feiticeiro.

¹⁸¹ Romãozinho é um exu ‘arreliento’, bagunceiro e brigão. Ele pouco aparece no terreiro e todos temem sua presença.

*Os seus caboclos da Aruanda
Ô lá do Juremá*

*E olha a palha do coqueiro, olha lá
Que o vento vai levando para o mar
Ajuda eu, Pai Oxalá
Se meus caboclos for embora
Eu vou buscar*

Durante cantigas de abertura e saudação tais como essas¹⁸², filhos e filhas de santo, encabeçados por Carmoza e Marina, sambam em fila formando um círculo em frente ao tambore. No sábado, dia da festa, é com essa gira, pontuada por cantigas em nome de Oxalá, que o samba irá começar, pois entende-se que a obrigação com o povo da rua fora cumprida na noite anterior. Em sambas ordinários, aqueles que não são feitos em honra a um caboclo específico, é preciso que se cante em primeiro lugar para os exus, assim como em noites de trabalho. Em todas as ocasiões, todavia, os escravos só podem voltar ao salão após a meia-noite.

As cantigas de gira convocam os caboclos da aldeia de Aruanda, também chamada de Juremá, a virem ‘vadiar’ ou ‘brincar’ no samba. A roda se desfaz com pontos de Mãe D’Água. Iemanjá é lavadeira e ao entoarem suas cantigas, Carmoza e Marina sambam segurando e esfregando as saias com as duas mãos:

*Ô mamãe mora na ilha
E eu moro na ilha dela*

*Iemanjá, cadê Ogum?
Foi com Oxóssi no Rio Jordão
Foi batizar João Batista
Foi batizar Cosme e Damião*

A sequência de cantigas que abre o samba pode incluir, além das de Oxalá e de Iemanjá, cantigas de Nanã ou Nossa Senhora Sant’Ana. Os santos homenageados são os próximos a serem lembrados: se a festa de é Vaqueiro, serão pontos de Vaqueiro, no caso da festa de Dois-Dois, serão pontos de Cosme e Damião¹⁸³.

*Ê Cosme, o que veio fazer aqui?
São Cosme saiu do mar
Para vir brincar na areia*

¹⁸² As cantigas aqui transcritas representam uma porção mínima do imenso repertório de cantigas do jarê. A escolha dos pontos se baseia nos temas que trazemos à baila.

¹⁸³ As cantigas de saudação e abertura são geralmente destinadas a Oxalá, mas no Terreiro de São Jorge não há, segundo Marina, um observação rígida das sequências – “Lá no terreiro eles não tm disso, cantar para Oxalá agora ou depois, não. Faz a abertura da casa, tem hora que canta para Preto-Velho primeiro, né? Tem hora que canta primeiro para Tomba-Morro.”.

Naquela noite, ninguém pegou Cosme: os Santos Gêmeos só apareceriam no dia reservado a sua homenagem. Sem caboclos ‘pegados’ e que exigem atenção dos presentes, mulheres e meninas aproveitam todo o espaço do salão para girar suas saias com gosto: rodam sobre o próprio eixo, os pés fazendo ângulos perpendiculares (pé esquerdo firmado o chão como base para que a ponta do pé direito se mexa) a cabeça rodando mais rápido do que o corpo – como na técnica do *ballet* –, evitando que fiquem tontas, e os braços, também em ângulo reto, alternando as alturas (se o direito está em cima, o esquerdo está embaixo), o que confere equilíbrio ao giro. Algumas delas seguram as saias com as mãos para intensificar o movimento, mas o balanço, por si só, desenha as ondas e mistura as cores das estampas, transformando-as em piões alados. As filhas de Carmoza quando colocam suas saias não apenas sambam, duelam entre si para saber quem é capaz de manter-se girando mais delicadamente, mais rápido e por mais tempo, acelerando o passo conforme o tambor aumenta o ritmo. Carlange, a mais nova delas e uma exímia dançarina, é quem geralmente sai ganhando desses desafios.

O ‘pisado’, o estilo do samba, é também ditado pelo toque do tambor. O toque ‘da gira’ é a mais compassada das seis ‘pancadas’ executadas por Calango. Em todos os toques a mão esquerda marca o tempo e a direita faz o batuque. No Terreiro de São Jorge, em escala crescente de dificuldade, estão classificados os toques ‘de angola’, o ‘barravento’, o ‘jêje’, o ‘nagô’ e o aquele cunhado pelo mestre, o ‘couro amarrado’ ou a ‘pancada da casa’. Cada cantiga pede uma pancada diferente e essa percepção, além da execução do toque, é o que diferencia um tocador iniciante de um combone. Mesmo as pancadas mais lentas, como angola e barravento, podem se intensificar conforme a cantiga se desenrola, mas é preciso ficar atento para que, mesmo tocando mais rapidamente, o andamento correto não seja alterado. Alguns pontos são cantados uma ou duas vezes apenas, outros repetidos mais de quinze vezes, a depender da animação de quem samba. No momento em que um caboclo chega na casa, seja ele quem for, deve pedir a bênção da curadeira ajoelhando-se em frete a ela com cabeça abaixada e as mãos levantadas, palma contra palma. A curadeira então segura as mãos do caboclo, levanta-o e abraça de um lado e de outro do corpo. O mesmo acontece se o Ogum de Carmoza chega ao salão, quando todas as filhas e filhos de santo presentes no terreiro, em fila, pedem a bênção do padrinho. Bênçãos dadas, o caboclo se coloca diante dos tocadores e os saúda, dessa vez cruzando as mãos em frente à

vela que permanece acesa à cabeceira dos tambores ao longo de todo o samba.

O samba dos caboclos é uma versão mais amena do pisado das meninas. As caboclas mulheres são conhecidas por ‘pisar mais bonito’, especialmente Iansã ou Santa Bárbara; a Cigana, por sua vez, samba voluptuosamente e as mãos fazem gestos dramáticos quando o torso se movimenta para frente e para trás. Caboclos homens não costumam girar sobre o próprio eixo, eles fazem passos de um lado para o outro com os braços acompanhando na direção contrária à do corpo. Se querem rematar uma cantiga, os caboclos colocam os braços cruzados sobre os tambores e entre uma cantiga e outra, se é ‘caso de precisão’, os caboclos dão seus recados. O samba daquela noite rendeu mais do que o previsto. Depois de tirar cantigas das águas para Cosme, Janaína e Marinheiro; e das matas para Laje Grande, Gentil, Vaqueiro e Oxóssi, a linha volta para as águas e o Martim Pescador de Carmoza chega ao terreiro.

*Areia do mar eu ajuntei
Mamãe foi lá e esparramou
Eu tenho fé na Iemanjá do mar
Que a areia que eu ajuntei
Não espalha mais*

Martim dança ora com o braço direito cortando o ar ora cruzando os dedos indicadores das duas mãos. Ao fim da cantiga, Marina saca o lenço que antes prendia a longa cabeleira do aparelho, traz uma túnica branca similar a um jaleco¹⁸⁴ e coloca em Martim. Com o caboclo sambando no salão, Walasson, jovem filho de santo de Carmoza, oferece um gole de cidra aos presentes. Martim pede sua cerveja e seu cigarro, samba sorrindo e afastando os longos cabelos do rosto. Marina entoou seu ponto:

*Martim Pescador que vida é a tua?
Bebendo cachaça e caindo na rua*

O Martim Pescador de Carmoza é um dos caboclos mais queridos da casa. Beberão, piadista e galanteador, tira as mulheres o para sambar e chama-as de ‘putas’, ‘gostasas’ e ‘piriguetes’. Quando a cantiga acaba, anuncia que vai namorar com Branca, jovem filha de santo de Carmoza, mas que antes irá levar Zéti e Jacira para a boate. Entre um ponto e outro, senta ao lado de Marina e sussurra em seu ouvido, ao que a ogã reclama – “Martim, deixa de ousadia!”, o caboclo responde – “A gente vai lá no juiz, Marina, ver se

¹⁸⁴ O Vaqueiro usa a mesma túnica.

ele faz nosso casamento, você não pode ficar viúva muito tempo.”. Durante todas as investidas e piadas de Martim, o povo de santo cai na gargalhada. Por fim, o caboclo diz que os homens daquela casa são todos ‘xibungos’¹⁸⁵ e os poucos ali presentes devolvem o xingamento entre risadas. Depois da bagunça, o caboclo dá seu recado.

Eu não vou dizer nada nem a Carmozina nem aos filhos de santo de Carmozina, os poucos que ainda restam. Dona Carmozina não quer fazer nada que a umbanda quer, que a umbanda ordena. Só digo que caboclo para mim é caboclo, diabo para mim é diabo, Deus para mim é Deus, tanto faz seis como meia dúzia.

Martim é marinheiro e está assentado no altar das águas como um guia. É também escravo de Iemanjá e um dos escravos mais fortes do terreiro. Sua personalidade, segundo Carmoza, é difícil, mas a curadeira preza pela sinceridade do marinheiro – “Ele esculhamba com todo mundo, ele diz na cara, ele espatifa.”. Naquela noite, Oxóssi tinha acabado de deixar o corpo da curadeira, que sequer havia se recolhido ao quarto do santo, quando Martim apareceu cantando. Vê-se que, nesse caso, o escravo não foi invocado, ele veio ‘na linha de caboclo’; ao contrário da incorporação de Tranca-Rua por Marina na ‘linha de escravo’. No samba, a linha de escravo é convocada aos primeiros toques do tambor e assim pede-se licença para a condução do ritual. Ademais, os escravos vêm ao salão para despachar o terreiro e limpar os caminhos: é sua ‘força’ que prepara a casa para o samba e confere ao espaço a proteção devida. E só depois que os escravos fazem seu trabalho que os caboclos podem vir ‘vadiar’. Se um escravo vêm na linha de caboclo, sem ser chamado, é porque precisa ‘demandar’.

Martim ele já vem para demandar tudo, para demandar ali. Ele é escravo, ele não é um caboclo, ele é um escravo. Só que ele é assim, todo mundo gosta, a gente aplaude porque ele vem mesmo, né? Mas ele é escravo, ele não é caboclo.

- Marina

‘Demanda’ é uma noção complexa¹⁸⁶. “A demanda tem vários sentidos” foi o que Carmozina replicou com sua voz de contralto e sem aditar outra explicação ao me ouvir

¹⁸⁵ ‘Xibungo’ é um xingamento que denota homossexualidade masculina, considerado mais ‘leve’ do que ‘viado’ ou ‘bicha’.

¹⁸⁶ A etnografia de Yvonne Maggie (1975) trata deste tema: “Demanda é uma ‘guerra de Orixá’, é uma ‘briga de Santo’, uma ‘batalha’ [...] Mas tal guerra estabelecia-se a partir dos homens. Um médium que tinha uma desavença, uma ‘questão’ com outro médium, que mobilizava seus orixás através de trabalhos, a fim de que estes causassem algum mal a seu oponente. O médium atacado mobilizava então seus orixás para defendê-lo. Assim estabelecia-se a ‘guerra’ entre os Orixás de cada um dos dois médiuns. Cada qual tentando ‘desmanchar’, anular os ‘trabalhos feitos’.” (ibid. :48-49),

perguntar – “O que é demanda?”. A mesma atitude da curadeira repetiu-se todas as vezes em que tentei, seguindo o caminho mais simples, me aproximar de qualquer instância do jarê de forma ‘conceitual’. A demanda é muitas vezes explicada como uma ‘batalha’ entre um curador e um feiticeiro ou entre curadores e entre feiticeiros entre si, lembrando que os dois termos podem ser coincidentes: um curador que faz trabalho para ‘quebrar’ um feiticeiro é feiticeiro para este último, o qual, por sua vez, se considera curador diante do primeiro. João, um adolescente ‘aprendiz de curador’, foi quem me contou sobre um dos motivos do desafeto entre Carmozina e Wilson, outro conhecido curador de Andaraí. Na primeira vez em que a curadeira foi visitar o Pagodô, nome do terreiro de Wilson, antes de adentrar o terreiro o dono da casa teria dito que precisava ‘passar uma água em sua cabeça’: “Ele [Wilson] vem, gira a água e fecha seu corpo, joga o que veio, se veio alguma coisa ruim junto, ele bota fora por aquela água. Mas quem tem guia na cabeça não pode fazer isso, que despacha, tem hora, os seus guias.”.

Carmoza falou que nem na cabeça dela e nem das dos filhos dela ele ia passar água. Aí eles brigaram assim, demandando, um mandando exu para o outro para quebrar o outro. Brabo mesmo, um negócio valente. Por exemplo, ele vai lá, arria um trabalho na encruzilhada para ela. Ela vai lá e arria um para ele, manda aquele mesmo peso em dobro para ele.

Didé confirmou parte dessa história, pois estava acompanhando Carmozina e Marina naquele dia e porque nenhuma delas aceitou ter ‘cabeça despachada’, não chegaram a entrar no terreiro de Wilson. Todavia, como desconfia sobremaneira de João, se opôs a endossar sua versão da briga entre os curadores. Para Didé, Wilson já estava ‘preparando’ algo para a curadeira e esta foi a razão da visita ao Pagodô. E foi o mesmo Martim Pescador, em uma noite de samba, quem veio avisar a curadeira o que estava sucedendo. Isto posto, a demanda não se instala somente por uma desavença entre curadores, mas pode ‘começar’ pelo aviso de um escravo:

Quando alguém em algum canto está fazendo alguma coisa de ruim para você, então eles [os escravos] que sabem de tudo da vida dos outros, eles estão vendo aquilo, então se eles estão vendo eles já vão tirar alguma coisa de demanda e avisar o dono. E nem sempre avisa por completo, mas já dá um toque.

- Didé

Mas o escravo, se chega na linha de caboclo, ou seja, sem ser chamado, não vem

apenas ‘dar um toque’. Ele chega, brinca, ‘vadeia’ e antes de emitir – se há – o aviso e revelar a ‘coisa feita’, ele enumera uma série de repreensões à curadeira, algumas vezes extensíveis a Marina e Calango. Vimos como Martim dirige à Carmoza, “Ela não quer fazer nada que a umbanda ordena”, referindo-se à falta de consideração do aparelho para com seus compromissos. Após o discurso, Martim pede uma obrigação: “Ogum não quer bode nem boi, quer um carneiro pequeno.”. Orixá da demanda¹⁸⁷ e chefe da casa, naquele ano Ogum não teve sua festa em treze de junho e o escravo veio recordar Carmozina de sua desfeita. Recado dado, Martim entoou um ponto:

*Uma vela acesa
Eu vi na encruza
É dona Cigana
É mulher da rua
Eu arrodiei, eu arrodiei
Eu arrodiei mas por cima dela eu não passei*

Nesse momento, Calango e Marina se entreolham e o combone hesita antes de acompanhar Martim ao tambor¹⁸⁸: é a Cigana de Carmoza que dará lugar ao escravo. Martim se ajoelha no chão, mexe compulsivamente os braços e joelhos e arranca o jaleco, movimentando o corpo com violência. Marina vem do quarto de costura correndo com uma bata vermelha de babado e uma saia azul. A Cigana, ainda ajoelhada, rejeita a saia. A ogã volta com uma saia estampada de azul, vermelho e amarelo com motivos geométricos e só depois de vesti-la é que a ‘moça’ se levanta – “Agora vocês cantem meu ponto!”:

*Vim caminhando a pé
Para ver se encontrava uma cigana
Ela pediu para ler a minha mão
E o que ela disse foi a pura verdade
Eu só queria saber se ela é
A Pomba-Gira de fé*

A Cigana dança rebolando e sorrindo, mãos espalmadas ora para cima ora para baixo. Vai em direção à entrada do terreiro e se ajoelha em frente ao ponto dos escravos

¹⁸⁷ Sincretizado com São Jorge, Ogum é o soldado das batalhas – “Ogum já venceu, já venceu, já venceu, nos campos de batalha com Ogum, só Deus.” –, e apenas quem tem Ogum como caboclo de frente pode atuar como curador ou curadeira. Apesar de Martim Pescador ser escravo de Iemanjá, é Ogum quem arregimenta todos eles. Em linha de caboclo ou de escravo, todo escravo que chega ao salão tira uma cantiga exaltando os poderes do orixá na demanda.

¹⁸⁸ Cigana tem o costume de se demorar no salão. Quando a moça chegou, a noite estava alta e o povo de santo ainda teria de sambar por um dia e uma madrugada na festa dos Meninos, daí a hesitação do combone. Além disso, ninguém pode ir embora do terreiro enquanto a dona da casa está incorporada com seus caboclos, pois eles ficam irritados e desforram a raiva em Carmoza: ao deixarem seu corpo, a curadeira permanece desmaiada por alguns minutos e é preciso, algumas vezes, pedir que Calango toque outra cantiga para que o caboclo volte e o povo de santo peça desculpas pelo ocorrido.

situado dentro do salão; se levanta e vai sambando a para a frente dos tambores. Ela volta os olhos para Marina e pede sua champanha. A escrava faz a festa no terreiro, mas Walasson e Zéti são os únicos que entoam pontos em sua honra. Em um dos instantes em que os tambores silenciam, ela coloca as mãos na cintura e dispara – “Quem tem preconceito de mim aqui? Quem tem preconceito é pior que eu.”. Em coro, as poucas pessoas que ainda restam no salão respondem:

*Pomba-Gira Cigana
Você não me engana no clarão da lua
Pomba-Gira Cigana
Você é mulher de Seu Tranca-Rua*

Fumando seu cigarro, a Cigana samba e pede atenção aos presentes, ela quer uma roupa nova para vestir na festa de Iansã¹⁸⁹, uma roupa vermelha sem um ‘pingo’ de branco, no máximo com uma fita amarela de enfeite: “Eu tenho direito porque sem eu ninguém é ninguém aqui.”. Cigana, embravecida, tira uma cantiga de Iansã, afirmando seu recado

*Iansã chorou, chorou
Chorou na macumba Iansã
Ô chora na macumba Iansã*

Cigana: E eu quero uma farra, mas não é para chamar a atenção, é só entre nós, com cerveja, frango assado e champanha. Eu vou dar o dinheiro a vocês para fazer a minha farra. Não é para gastar, é para fazer a minha farra. Depois da farra, o de vocês vêm. [...] E eu vou embora que é hoje é dia de obrigação das crianças. É uma obrigação de responsabilidade da dona da casa e eu até hoje, dentro de trinta e dois anos, é a primeira vez que a gente chega aqui na uma véspera de festa de Cosme. Já bebi, já fumei... Senhora Dona Marina, a senhora tem um ponto meu, não tem?

Marina: Tenho.

Cigana: E não zela dele por que? Ou a senhora quer que eu faça aquilo que eu tenho costume?

Marina: Não, pelo amor de Deus, é porque eu não ando lembrando muito dele...

Cigana: Isso é porque você tem preconceito de mim, Dona Marina. Quem tem preconceito de pomba-gira, não venha nessa casa, não venha aqui, porque eu sou Pomba-Gira com todo o orgulho. Pode chamar por mim que eu estou pronta para ajudar vocês.

A primeira vez que vi a Cigana no salão, indaguei a Didé – “Toda Pomba-Gira é Cigana?”, ao ela que me respondeu – “Eu já fiz essa pergunta a ela. Sabe o que ela me

¹⁸⁹ A festa de Santa Bárbara ou Iansã é comemorada no dia quatro de dezembro ou no sábado mais próximo a esta data. Pomba-Gira é a escrava de Iansã.

disse? Cada qual, cada qual. Ela quis me dizer assim, tem quatro pessoas que chama Maria, vamos supor, mas cada uma tem um comportamento de um jeito.”. A Cigana de Marina, há muitos anos atrás, colocou fogo em seu próprio ponto, que fica no canto esquerdo da sala da casa da ogã¹⁹⁰ – “A Cigana de Marina, se ela fizer coisa errada, ela apanha dela.”. Certa vez, um homem procurou Marina, ele estava hospedado no Hotel Paraguaçu onde sua filha Iara trabalhava. Foi ela quem conduziu o homem até a mãe, depois que ele lhe disse que haviam feito um feitiço para que ele se acidentasse e que queria desmancha-lo. Marina, entretanto, não tem licença para fazer esse tipo de trabalho sozinha. Contra as regras estabelecidas por sua posição no terreiro, o homem foi até a casa de Marina para desfazer o dito feitiço. Com receio da represália da amiga, Marina não contou a Didé sobre a ida homem. Mas Didé presentiu algo:

Parece que me deu uma coisa assim, eu saio daqui [de casa] e vou lá. Quando eu cheguei estava aquele auê no meio da casa. Eu olhei assim e passei para dentro. Aí ela – “Foi o homem que pediu para vir aqui arrumar não sei o quê.”. Eu saí, vim me embora. Não levou meia hora, ela chegou aqui atrás de mim, aquele ponto da Cigana ali pegou fogo, queimou as flores tudo, e nesse tempo ela tinha cada buquê lindo.

Até hoje vê-se na imagem da Pomba-Gira assentada no ponto as marcas do incêndio. A Cigana impediu Marina de cometer um ato considerado de ‘traição’ diante de sua posição na hierarquia do terreiro. Em uma das vezes que fez a defesa dos escravos contra ‘falsas declarações’ de curadores que insistem em afirmar que não ‘trabalham com eles’, Carmoza disse – “Eles [os escravos] não gostam de traição, bem podia ser que eles fossem traidores, mas eles não suportam traição e não traem.”. Para labutar com escravos, contudo, é preciso doutrina-los¹⁹¹. Não existe manual para esta doutrina e ela não é feita ‘de baixo para cima’, ou seja, não é um processo de imposição da vontade humana sobre a entidade, mas, antes, uma relação de aproximação entre aparelho e escravo, uma composição de missões, um ‘escalonamento’. Na noite do samba, o recado que Marina recebeu pela Cigana de Carmoza, a lembrança do zelo, é parte desse doutrinamento. Didé, em muitas outras ocasiões, foi quem traduziu os desígnios da escrava para seu aparelho.

¹⁹⁰ Além de um altar em seu quarto, esse é o único ponto de caboclo dentro da casa de Marina.

¹⁹¹ Em linhas gerais, a ‘doutrina’ se refere ao processo de adaptação de exus e pomba-giras que vai da incorporação do aparelho pela entidade à ritualística do terreiro. Um exu só pode ser doutrinado se acompanha a pessoa de berço ou ‘aparece’ em algum momento de sua vida de forma mais ou menos violenta. Exus ‘invocados’ não podem ser doutrinados. Voltaremos a esse ponto.

Esta, aliás, é uma de suas mais importantes funções em dia de samba no terreiro: auxiliar Marina nas idas e vindas dos caboclos e ouvir o que eles têm a dizer.

4.2. De encostos e caboclos

Dois anos após ter ido a Andaraí pela última vez, voltei a campo em meados de setembro de 2011. Naquela época, meu objetivo era mapear os jarês da cidade começando pelo de Carmozina, o qual conheci por intermédio de Didé em 2009. Logo na primeira semana, aproveitando o ensejo das comemorações em honra aos Santos Gêmeos, visitei dois terreiros, o de Dona Idalina e o de Irene. Com Didé e Marina, fui a um terreiro famoso por seu cariru de Cosme, visto que comandado por uma curadeira cuja primeira gravidez foi de ‘mabaça’. Era uma tarde de segunda-feira e mesmo antes de chegar à casa, pelas notas graves dos tambores retumbando no ar, percebemos que o samba estava muito animado. Adentramos o pequeno salão onde dois ‘couros’ soavam e uma das filhas gêmeas da curadeira, ‘pegada’ com um caboclo que não soubemos identificar, sambava com gosto. Minutos depois, porém, o caboclo passou a repetir que pessoas mal intencionadas estavam ali, instalando um pesado véu de animosidade ligado a nossa presença. Foi o tempo de nos olharmos e sairmos. De volta ao Terreiro de São Jorge, Marina contou para Carmoza o que sucedera. Ao ouvir nosso relato, Carmoza recomendou que não mais fossemos àquela casa: desde que outra filha gêmea passara para a lei de crente, convertendo-se na Igreja Assembleia de Deus, nenhuma festa de Cosme ali seria bem quista, pois se no comando do terreiro está alguém que teve barriga de mabaça, São Cosme e São Damião demandam a presença de ambas em sua celebração¹⁹².

Naquele ano, “Cosme comeu em quase todas as casas de Andaraí, mas deve ter ficado assombrado”, disse a curadeira, fazendo referência à quantidade de brigas ocorridas nos sambas, quase todas motivadas por ‘cachaça’. Na região, o consumo excessivo de álcool é um problema que atinge desde pessoas muito jovens, de doze e treze anos, por exemplo, até idosos. É comum que se façam trabalhos em casas de jarê para libertar o

¹⁹² A partir dessa advertência de Carmoza, repensei o propósito de conduzir a pesquisa em outros terreiros. Em Andaraí, comparado ao Terreiro de São Jorge, apenas outro possui o mesmo vulto e importância, o já citado ‘Pagodô’ de Wilson. Carmoza e Wilson são desafetos públicos e minha presença nos dois terreiros certamente traria desconforto à curadeira. Decidi visitar o Pagodô em um dia de semana, mas talvez porque Wilson já soubesse de minha filiação à casa de Carmoza, nosso contato não avançou. Frequentei com menos assiduidade alguns terreiros menores, especialmente nos carirus de Cosme e nas festas de Santa Bárbara, e conduzi algumas entrevistas com outros curadores da cidade: Tico, Cida, Maria Baia e Irene. A despeito disso, posso afirmar que praticamente toda a base etnográfica sobre o jarê e o mundo dos caboclos foi colhida e experienciada no Terreiro de São Jorge e com as rezadeiras do terno das almas.

alcoólatra de seu vício¹⁹³, este muitas vezes creditado a problemas espirituais tais como a sombra de morto. Em uma das vezes que fomos visitar, Júlio, irmão mais novo de Didé, ele confessou que “bebe muito por causa do espírito da mãe que também bebia muito” e que se parasse de beber o vício familiar passaria para as irmãs. Didé não contestou o diagnóstico de Júlio, apenas estranhou nunca haver ‘sentido’ que o irmão carregava a sombra da finada Amélia. Ao interpretar a declaração de Júlio, Didé a tende a pensar que a ‘cachaça’ do irmão não advém da sombra, mas de um ‘encosto’, conquanto a diferença entre ‘encosto’ e ‘sombra de morto’ seja sutil e que algumas vezes as duas expressões sejam usadas como designando afecções semelhantes¹⁹⁴. Diferente de uma ‘atrapalhação’ causada pela permanência do duplo do morto na Terra (o duplo ‘monta’ na pessoa, tal qual a definição de Marina); no ‘encosto’, o espírito que ladeia o vivente não é de um parente falecido¹⁹⁵, mas pode ser entendido como um legatário do duplo: um espírito que pertence ao ‘povo da rua’.

Vimos que o duplo é uma recomposição de elementos que outrora apareciam vinculados (ou compostos ou escalonados) no humano. Como devir, ele é um “virtual em curso de atualização” (Deleuze 1996:51), uma potência metamórfica capaz de se singularizar em alma ‘impessoal’ no Purgatório e em espírito a ser reencarnado. Esse duplo intenso e transeunte deve comparecer ao tribunal divino no pós-morte e quando se recusa fazê-lo, permanece tal qual um fantasma convivendo entre os humanos e por vezes assombrando-os. O devir-duplo é errante, se há algo que ele faz é vagar. Mas a errância no pós-morte é provisória, posto que o duplo, quando singularizado, se filia a um ente. Não é

¹⁹³ Carmoza é bastante rigorosa quanto à entrada de bebidas no terreiro. Ali, apenas os tocadores têm licença para beber, mas se começam a ‘atentar’, Calango logo os repreende. Em festas maiores, oferece-se vinho ou licor depois da meia noite e é geralmente algum filho ou filha de santo quem serve, de copo em copo, os presentes. Ademais, há sempre uma garrafa de conhaque e uma lata de cerveja guardadas para Martim Pescador. Esse acesso limitado à bebidas alcoólicas é incomum nos terreiros de Andaraí, onde se veem litros de pinga sendo consumidos sem moderação. Carmoza muitas vezes expressou sua irritação com o consumo de álcool nos terreiros e critica veementemente os curadores que chancelam tal comportamento, pois, segundo ela é errado estimular o vício dentro de um lugar onde se deve curá-lo. Ser contrária a essa atitude não implica que Carmoza proíba a entrada de bêbados no salão, o que acaba por acontecer conforme o samba se desenrola. Alguns deles, inclusive, são seus filhos e filhas de santo, o que demanda um cuidado especial do por parte de seus irmãos. Com pessoas desconhecidas, entretanto, o tratamento é diferente. Voltaremos a esse ponto.

¹⁹⁴ Da mesma forma que as palavras ‘alma’ e ‘espírito’, a variação ou troca entre as expressões não indica uma imprecisão das noções, mas, antes, nuances etnográficas.

¹⁹⁵ Na já citada etnografia de Liliana Porto (2007), a noção de ‘encosto’ parece coincidir com a de sombra de morto: “A possibilidade do ‘encosto’ – que entre pais-de-santo é descrita como ‘ter um egun’ – se baseia na crença em torno da existência de espíritos de mortos que permanecem entre os vivos e que podem eventualmente tomar conta do corpo destes, gerando normalmente desordens mentais, desmaios, convulsões.” (ibid.1 :176). Os espíritos dos mortos ou dos ancestrais são chamados de ‘eguns’ e distintos dos ‘orixás’ no candomblé (cf. Santos 1976); no jarê, todavia, nunca ouvi tal designação.

dado mensurar o quão temporária esta errância pode ser, sabe-se, todavia, que mesmo sendo o vínculo com a Terra um atributo mais ou menos presente no duplo, a insistência de um vivente em manter próxima a presença do morto pode exacerbá-la, sendo que rompimento dessa ligação só se dará pelo fim tardio do luto ou por meio de um trabalho em casa de jarê.

Existe um outro destino pós-morte que foi sinalizado no capítulo um e com o qual agora carecemos labutar: a transformação do duplo em caboclo. Recordemos que no uso cotidiano, a palavra ‘caboclo’ agrega todas as entidades do jarê, de santos a exus¹⁹⁶. Contudo, no ‘fundamento’ do culto tais entidades aparecem divididas em guias e escravos. Os orixás¹⁹⁷ e santos cujos nomes são intercambiáveis e que estão assentados no centro do altar são chamados de ‘caboclos puros’. Os caboclos propriamente ditos, entidades indígenas que vivem nas matas tais como Sultão das Matas, Eru, Laje Grande, Sete Serras, Tomba Morro, Tupinambá, Janaína e Gentil; os Pretos-Velhos, espíritos de escravos do ‘tempo do cativo’, e entidades mestiças como o Vaqueiro e Mineiro são os ‘caboclos ignorantes’. Caboclos puros e ignorantes são os ‘guias’ do jarê: tiveram vidas sobre a Terra, mas não conheceram a morte (Prandi 2001:7) – eles encantaram¹⁹⁸. Porque não morreram, os guias de luz não conformaram cadáveres e não passaram pelo tribunal no pós-morte.

Em páginas anteriores¹⁹⁹, vimos que Didé relaciona espíritos antigos, ou seja, aqueles que já reencarnaram inúmeras vezes, a espíritos ‘ignorantes’. Essa característica dos espíritos antigos é a mesma compartilhada pelos caboclos ‘propriamente ditos’ qualificados como ‘ignorantes’. Não à toa, Didé muitas vezes diz que se identifica com os pretos-velhos, os quais ela chama de ‘os nêgo’ – “Eles são todos pretos e ignorantes como eu e vivem com o cachimbo na mão.”. Tudo se passa como se após uma série de edições terrenas, sem que seja necessária a separação entre a memória do corpo e o duplo, tais

¹⁹⁶ “Seria possível mesmo pensar que, enquanto nos candomblés litorâneos os caboclos foram sendo agregados aos demais espíritos e de algum modo subordinados aos orixás – os candomblés de caboclo propriamente ditos [...] –, no jarê parece ter ocorrido o contrário: todas as entidades foram sendo, com o passar do tempo e ao menos parcialmente, subsumidas enquanto caboclos.” (Banaggia 2013:158-159).

¹⁹⁷ No jarê, ‘exu’ não é Exu, o orixá do candomblé, mas uma classificação que agrega todo o ‘povo da rua’. Geralmente, designa-se como ‘exus os escravos do sexo masculino e como ‘pomba-giras’ as do sexo feminino.

¹⁹⁸ Nem por isso os caboclos são chamados de ‘encantados’ no jarê – ao menos, não em Andaraí. Encontramos uma acepção próxima, mas não coincidente com o que estamos descrevendo em Ahlert (2013) sobre o Codó no Maranhão: “Encantados da Mata foram homens e mulheres que em determinado momento de suas vidas, desapareceram, passando a viver na Encantaria. Eles não são vistos como mortos (ou eguns) e não vão voltar a viver entre os vivos através da reencarnação.” (ibid. :19).

¹⁹⁹ Capítulo três, seção 3.5.

espíritos não mais precisassem voltar ao tribunal nem expurgar pecados no mundo anímico²⁰⁰, transformando-se em entidades iluminadas que vêm a Terra para amparar os humanos e com eles dividem seus corpos.

O que parece discernir caboclos ‘puros’ e ‘ignorantes’, ambos guias ‘de luz’, é o grau de proximidade com Deus (com o Céu). Não temos, contudo, evidências etnográficas que endossem essa percepção. Uma leitura possível parte dos lugares que habitam, mas mesmo estes não são fixos como o Purgatório. Os ‘caboclos’ moram da Aldeia – Aruanda, Juremá –, como expressa o texto das cantigas de abertura transcritas no início desta seção, e é de lá que Oxalá os comanda (“Oxalá mandou/Ele mandou buscar/Os seus caboclos da Aruanda/Ô lá do Juremá”). Outras cantigas, porém, versam sobre a vinda dos orixás e santos a partir das mesmas aldeias²⁰¹.

Ao contrário dos guias, os escravos não habitam aldeias no pós-morte. Segundo Marina, “Tranca-Rua, Zé Pilintra e Pomba Gira foram pessoas vivas que morreram e não prestaram conta à Deus, não tiveram salvação. Aí eles trabalham de escravos dos guias, são eles que carregam o peso, que dão conta do recado.”. Os escravos são muitas vezes referidos como ‘espíritos ruins’, mas no terreiro de Carmoza não se usa dizer que são espíritos malignos em si, mas que, como os humanos, fazem o bem ou o mal. As ações dos escravos dependem da intencionalidade humana, o que não significa que sua existência esteja condicionada a ela.

Os escravos enquanto humanos viveram na ‘anarquia’: bêbados em porta de bar, prostitutas, ciganos e marinheiros; e, diferente do que se possa imaginar, não foram bruxos ou feiticeiros, apenas não reconheciam a autoridade de outrem. Após a morte, como duplos, deixaram de comparecer ao tribunal divino que executaria suas penas²⁰², em um tipo de renúncia que lembra a do espírito ‘dijunto’, exceto pela ausência, a que tudo indica, da ligação a um vivente. Esta concepção de recusa do duplo, até aqui inédita, parece dar vazão a uma rejeição definitiva à metamorfose em ‘ente’, um desejo perpétuo de não-singularização. Todavia, conforme o prenúncio de Didé, sabemos que o duplo é provisório

²⁰⁰ Ao contrário da jornada dos caboclos no pós-morte, plena de humanidade, no Purgatório, as almas expurgam o nome e a biografia, tornando-se seres sem rosto, impessoais, mas que também nos acompanham. No jarê, essa entidade impessoal formadora e protetora é o ‘anjo da guarda’ – são nomes diferentes para a mesma escala de composição.

²⁰¹ Suponho que assim como Santa Bárbara é Iansã, o Céu é sincretizado com Aruanda, mas minha suposição para nesse ponto. A ontogênese dos guias do jarê para além dos textos das cantigas é um dos temas que ficou por ser escrito nesta tese. Seria preciso, acredito, outra imersão em campo para entender algo além do ‘dado’.

²⁰² Os ‘maus’, a que tudo indica, comparecem ao tribunal, pois sua intenção ou destino é habitar o inferno, espaço das ‘almas condenadas’ chefiadas pelo Anjo Caído.

e estamos supondo que isso se deve não a uma inevitabilidade da singularização, mas à sua potência de atualização²⁰³.

É curioso pensar que de anárquicos e contra a autoridade, estas entidades acabam por se tornar ‘escravos’ de outras, o que só parece ser possível, entretanto, por uma ‘rebelia’ anterior, a recusa do destino pós-morte traçado por Deus, qual seja, a passagem pelo tribunal divino. De toda sorte, os escravos são entidades sub-reptícias e talvez por isso arditosas e clarividentes, capazes de transitar com destreza entre os mundos, servindo aos outros quase sempre em consonância a seus próprios interesses e mais afeitos a conservar a errância do duplo. A ontogênese dos escravos como legatários diretos do duplo não é de fácil apreensão. Sabe-se, em primeiro lugar, que eles estão ligados aos guias e não apenas a eles, visto que também ‘trabalham’ com e para os humanos. Os que estão atados a um guia são aqueles que acompanham (como escalas) os viventes, a Cigana de Marina e o Martim de Carmoza, por exemplo, alguns vindo desde ‘o berço’, outros aparecendo, tal qual os caboclos, ao longo dos anos²⁰⁴. Do mesmo modo que duplo que ao se deslocar para o tribunal transforma-se, progressivamente, em uma entidade mais ou menos discreta, o espírito a ser reencarnado; o escravo, em seu processo de doutrinação, abdica da errância para permanecer próximo a um humano – é a Cigana ‘de’ Carmoza ou a ‘de’ Marina. Isto nos leva a pensar que até sua manifestação – se houver –, os escravos vagam e agem de acordo com suas volições: não estão atados a um humano com o qual conviveram em sua edição terrena tal qual o espírito ‘dijunto’, mas se aliam a pessoas que os ‘chamam para trabalhar’.

Volvemos à delicada tarefa: reconhecer as zonas de diferenciação ou as modalidades de existência de entidades nem sempre discerníveis, tais como orixás e caboclos, almas e espíritos, e, nesse marco, escravos e espírito ‘dijunto’. Tanto espíritos ‘dijunto’ quanto escravos ‘encostam’ nos humanos, conquanto os primeiros não se aproximam de qualquer pessoa e sim daquele a quem estão vinculados no pós-morte, os segundos encostam em quem ‘dá brecha’, conforme a explicação de Didé: “Porque espírito

²⁰³ Talvez o duplo esteja próximo ao ‘princípio de individuação’ nos termos de Gilbert Simondon: “[...] é possível supor que o devir é uma dimensão do ser, correspondendo a uma capacidade que o ser possui de se defasar em relação a si mesmo, de se resolver ao de defasar; o ser pré-individual é o ser no qual não existe fase; o ser no interior do qual se realiza uma individuação é aquele no qual aparece uma resolução através da repartição do ser em fases, o que é o devir; o devir não é uma moldura na qual o ser existe; ele é dimensão do ser, modo de resolução de uma incompatibilidade inicial rica em potenciais.” (Simondon 1958:25, tradução de Pedro P. Ferreira e Francisco A. Caminati).

²⁰⁴ Isso não significa, porém, que o escravo que nos acompanha é necessariamente escravo do guia do caboclo que nos acompanha. Carmozina, por exemplo, é tem Martim Pescador como escravo ‘de berço’, mas tem não Iemanjá como entidade ‘de nascença’.

ruim... ruim não, que ninguém é ruim, mas têm uns que é banda-voou, esses aí não escolhe não, onde eles achar brecha eles encostam.”²⁰⁵. O ‘encosto’ gera consequências nocivas aos humanos semelhantes às que exemplificamos em caso de sombra de morto: alcoolismo, depressão, surtos psicóticos e até a morte. O curador ou a curadeira, quando trata uma pessoa acometida por sombra de morto deve apartar o espírito ‘dijunto’ do vivente que está em sofrimento, rompendo, definitivamente, os laços do duplo com o mundo terreno. O escravo, por seu turno, não precisa ser, necessariamente, apartado do vivente.

A forma mais eficaz de curar o encosto é ‘batizar’ os guias na cabeça de uma pessoa e, posteriormente, ‘doutrinar’ os escravos. Mas isso só é possível se o encosto deriva de uma tentativa do escravo que acompanha a pessoa em forçar a revelação do vínculo que existe entre eles e que permanecia, até aquele momento, ocultada. A brecha de que nos fala Didé, contudo, parte da intenção humana: acontece quando alguém está invocando ou buscando a aproximação com os escravos não-doutrinados – os ‘banda-voou’ – por intermédio de feitiços. Para entendermos os matizes de tais relações é preciso atentar para as formas de aproximação entre humanos e caboclos, a incorporação e o doutrinamento.

4.3. A hora da precisão

Carmozina tinha entre nove e dez anos de idade quando começou a ‘receber’ caboclos. Quem primeiro apareceu em sua vida foi o índio Gentil, “ele não falava, só judiava e rasgava”, pois “sua força era muito brava para o corpo de uma criança”. Após uma trajetória de sofrimento e nomadismo, Carmoza chegou pelas mãos do tio ao terreiro do curador de Nova Vista que primeiro batizou seus caboclos²⁰⁶ e que viria a falecer meses depois. Mas o pai de santo, no lugar de assentar os guias na cabeça de Carmoza, batizou Martim Pescador, Tranca-Rua e Pomba-Gira, e ‘puxou’ para si seus dois ‘caboclos de berço’, Ogum de Ronda e Gentil. Apartada dos guias que a acompanhavam e com a cabeça tomada por escravos, Carmoza ‘endoidou’, sumindo na mata por uma semana até ser novamente resgatada pelo tio²⁰⁷. Porém, como até mesmo os escravos não gostam de traição, Martim avisou Carmoza do que havia sucedido e depois de seu ‘primeiro começo’

²⁰⁵ Didé também define a si própria como ‘banda-voou’ – “para onde a minha asa bate, eu vou”. Termo comum em Andaraí, seu uso inspira a ideia de que a pessoa ou o ‘espírito’ se encaminha para onde seu interesse se orienta.

²⁰⁶ Ver capítulo três, seção 3.2.

²⁰⁷ Lembremos da assertiva de Marina sobre os escravos: eles não são piores que ninguém, mas não podem comandar.

foi até Miguel, um famoso curador recém-chegado a Nova Vista, para reverter o batismo e assentar os guias em sua cabeça. Miguel aceitou fazer o trabalho, mas avisou a jovem Carmozina ela sofreria pela atitude do curador pelo resto de sua vida.

Pelas histórias de vida de Carmozina e Marina, aprendemos que as primeiras manifestações de um caboclo na vida de um aparelho são dolorosas. Nessa fase, porque ‘batem’, induzem desmaios e conduzem a estados associados a loucura, a pessoa é incapaz de distinguir se o caboclo é um guia ou um escravo. Porém, se ela procura por ajuda na casa de um curador, supõe-se que este saiba lidar com os caboclos e, sobretudo, diferenciá-los. Fazemos um adendo sobre a atitude do primeiro pai de santo de Carmozina ao tomar seus guias. Um curador ao realizar um trabalho pode suspender, ou seja, amarrar os caboclos do paciente com ou sem seu consentimento. Ele suspende por consentimento quando a pessoa, ciente de que de que todo o mal que lhe acerta advém da renúncia em zelar de seus caboclos, não deseja cumprir com as obrigações advindas da aproximação ao santo. Esta técnica, porém, é vastamente condenada, visto que não anula a relação, tão-só atrapalha a vida daquele que, cedo ou tarde, certamente passará por outro evento de aflição por força de seus caboclos. O pai de santo de Carmozina, ao fazer sua revista, asseverou que ela precisava batizar seus caboclos para ficar sã, mas o que sucedeu foi justamente o contrário, “ali foi a minha derrota”, conta a curadeira. Percebendo a força da jovem, o homem convocou os exus, os escravos, e colocou-os como seus caboclos de frente, tomando para si os guias que vinham se revelando a ela desde a infância.

Não raro um curador ou curadeira toma os guias de seus pacientes. Diz-se que isso acontece quando os guias do curador estão enfraquecidos ou se de tanto labutar com escravos, seus guias, por desgosto, terminaram por se afastar. Sem que haja captura, todavia, um curador pode ‘desfrutar’ dos guias de seus filhos e filhas de santo e até de um visitante ocasional. Didé, por exemplo, acredita que Zé da Bastiana ‘usufruiu’ de alguns dos seus guias no tempo em que ela, ainda criança, frequentava o Olho D’Água:

Eu não via menino nenhum lá dentro, assim para entrar no centro, nem os adultos podiam entra no altar à torto e à direita. Eu assistia matança, batizado, tudo ele chamava, eu ficava em tudo. Se você tem um guia, onde você ‘tá, ele está. Se você está em um lugar que alguém está trabalhando e você não está com má intenção, ele vai dar força para aquela pessoa. Porque a gente não anda só. Se a gente está na casa de uma pessoa e chegar alguém de lá para cá para bater nele ou alguma coisa, mesmo que ele seja errado, a gente tá aqui para defender, pois estamos dentro da casa dele.

Diferente do curador que tomou para si os caboclos de Carmoza, Zé da Bastiana apenas usava a influência dos guias de Didé em seu favor. Na leitura de Marina, contudo, este é um motivo plausível que explica porque a Didé adulta jamais ‘pegou’ um caboclo. Se por essa ou outra razão, aqueles que ‘acompanham’ Didé possuem outra missão: “Os caboclos de Didé estão ali para defender a gente, ela é madrinha de todos. Ela tem aquela energia forte para estar ali ajudando vencer a guerra.”. Em outras palavras, os caboclos de Didé auxiliam no processo de doutrinação dos caboclos da curadeira e especialmente, da ogã. A possessão é a forma elementar de interação entre adepto e espírito nas religiões de matriz africana no Brasil, nas quais o transe é concebido e experimentado como técnica de construção e manutenção da pessoa (Goldman, 2007:114). As características nativas dominantes dessa prática são vagamente descritas como envolvendo a perda total ou parcial da consciência e uma relativa passividade dos que recebem as entidades. Quem, como eu, não possui a sensibilidade para ser possuída por um caboclo, está sempre um passo atrás no que diz respeito à compreensão da experiência de incorporação. Isso porque tal prática não é ensinada diretamente, mas aprendida na progressiva aproximação entre entidade e aparelho. Tal aproximação, contudo, depende em alto grau da triangulação efetuada por pessoas como Didé: de um lado, os caboclos que a acompanham atuam defendendo o terreiro, ainda que não dividam com ela o seu corpo; e, por outro, ao cumprir a tarefa de auxiliar tanto Carmozina e, em maior medida, Marina, nas incorporações, ela garante que os recados que das entidades sejam ‘repassados’ de forma honesta, sem rodeios. Se é preciso ‘tomar partido’ nessas relações, Didé quase sempre escolhe o lado dos caboclos. No dia seguinte ao samba que precedeu a festa de Dois-Dois, quando Marina e Carmoza contaram a Didé que a Cigana apareceu pedindo sua roupa nova para a festa de Iansã, a curadeira comentou – “Esse ano eu não sei nem se vou fazer essa festa, não tenho condições.”, ao que Didé, em segundos, respondeu – “Eu nunca vi você fazendo uma festa, sempre quem faz são seus caboclos.”. Apesar da relação profunda entre as três, Didé já esteve muito perto de abandonar o terreiro para não mais voltar. Quem acabou por convencê-la do contrário foi a Cigana de Marina.

Sônia, outra grande amiga de Didé, foi batizada no Terreiro de São Jorge na mesma época do batizado de Marina. Antes que Ogum confirmasse Marina como ogã, as duas rivalizavam pelo posto de filha de santo de confiança da curadeira. Carmozina tinha preferência por Marina e, por essa razão, Sônia queixava-se com Didé. De dentro do terreiro, nasceu uma intriga:

Inventaram que Sônia fazia coisa para elas, inventaram que quando Sônia ia rezar comigo, ia fazer pedido para elas lá. E eu queria que Carmoza, como mãe de santo, chamasse ela para descascar o abacaxi. Mas ela não fazia isso. E eu estava me sentindo num beco sem saída. Aí eu era por ela, por Sônia, e as outras ficavam com raiva. Mas é porque eu via as coisas que elas faziam com ela e a outra, se ela fazia, eu queria que elas fizessem limpo, ao invés de estar por trás. E isso rolou, rolou, rolou, todo dia era um fuxico, todo dia era uma coisa e era aquela perturbação miserável. Aí um dia eu falei – “Ô meu Deus, me dá uma luz para mim deslindar isso”.

Didé decidiu chamar Sônia para que ambas saíssem do terreiro para não mais voltar. Passou a noite em claro e, pela manhã, foi até a casa da amiga e fez a sugestão. Sônia aceitou, mas assim que Didé foi embora, subiu para o terreiro e contou a proposta de feita por Didé. Horas depois, Didé foi até a casa de Marina que a recebeu contando o resultado – “É, você foi chamar Sônia para sair de lá da casa de Carmoza e ela já correu e falou lá que ela que não ia sair.”. Didé pediu ao filho de Marina que chamasse Sônia, ela queria saber qual das duas estava mentindo. Ao chegar, Sônia tentou desviar o assunto, mas Marina tinha a comprovação de que ela havia falado. Didé saiu da conversa sem se despedir das duas. Três dias depois, Marina desmaiou e foi levada ao hospital – “Quando chegou no hospital, o médico caçou doença, não tinha. Aí no dizer delas, era Sônia que estava fazendo feitiço.”. Internada, Marina incorporou Oxóssi que passou para Didé o remédio que deveria ser feito em prol da melhora de seu aparelho. Didé teve de ir até a casa de Carmoza em busca de uma das folhas que não tinha em casa.

Quando cheguei, topei com a corja todinha. Sônia, Carmoza e as outras mais. Estavam lavando o salão. Aí disso começaram lá dentro uma discussão e Carmoza partiu para cima de Sônia e viraram tudo assim, uma onça, um gavião para comer ela crua, e eu sentada naquele barranco ali onde é o cruzeiro, mas dei tanta risada, Sônia chorando e eu rindo da cara dela – “Se tu tivesse me obedecido, tu estava livre disso, mas tu amarrou na saia e veio ainda fazer fuxico, pois receba o teu.”. Aí uns três dias, não sei se levou mais disso, mandaram a trouxa dela. Daquilo ela desnorteou, se picou para Cascavel, isso era uma época de festa de Boiadeiro, ela tinha feito até uma roupa para Boiadeiro, comprou jaleco e tudo e nem usou mais.

De Cascavel²⁰⁸, Sônia mudou-se para São Paulo e nunca mais voltou a Andaraí. Didé permaneceu afastada do Terreiro de São Jorge por alguns meses. Uma noite, porém, sonhou com a Cigana de Marina – não a Cigana em seu aparelho, mas a versão ‘humana’

²⁰⁸ Cascavel dista cerca de sessenta quilômetros de Andaraí.

da escrava. Elas se encontravam perto de um castelo e mulher dizia que tudo ia passar e acabar bem. Antes de acordar, a Cigana de Marina ‘deu’ para Didé uma cantiga:

*Saravá Ogum
Saravá meu Pai
A Cigana me falou
Filho de umbanda não cai*

Até hoje, toda vez que a Cigana incorporada tira esse ponto no samba, Didé tem de obedecer o coro – “Quando eu não vou, ela vem e me busca.”. Pelo sonho, Didé voltou ao terreiro, mas desde então deixou expresso que participaria do que quisesse. Em algumas situações, contudo, a escolha vem depois da precisão. Carmozina é curadeira há mais de trinta anos. Ao longo desse tempo, as incorporações por caboclos se tornaram mais ‘leves’, diferentes das que marcaram o começo de sua aproximação às entidades. Uma condição similar é descrita por Marina, que há muito não vivencia os desmaios que por tantas vezes abateram a ogã. Logo que Carmoza começou a ‘curar’, todavia, era comum que dentro ou fora do samba ela incorporasse um caboclo que, ao abandonar seu corpo violentamente, deixava-a como ‘morta’, desfalecida. Era então que alguém corria até a casa de Didé para que esta reavivasse a curadeira²⁰⁹. Essa atitude do caboclo é outra modalidade de ‘recado’, um aviso silencioso em palavras e expressivo no corpo. Ele remonta a explicação de Carmoza sobre a escala entre pessoas e entidades: um não vive sem o outro. A proximidade com a morte na saída de um caboclo tem apenas um lenitivo eficaz: rezas fortes. É esta a ‘hora da precisão’ para a qual Didé é convocada e a qual está relacionada à precisão citada por Carmoza ao se referir à labuta com os escravos.

Voltemos, por um instante, à distinção entre guias e escravos. Sabemos que o caboclo ‘vem’ com o escravo e que no batizado, ao contrário do que foi feito em Carmoza, o curador ou curadeira deve assentar o guia e afastar o escravo, que permanecerá acompanhando a pessoa, mas sem chefiar sua cabeça. Se o guia é confirmado e o escravo, afastado, o último fará o que o dono mandar, no caso contrário é o escravo quem comanda o guia. Diz-se que feiticeiro é quem tem escravos comandando guias ou tem escravos batizados e curador ou curadeira legítima aquela que trabalha ‘na linha de orixá’.

Tem pessoas que eles trabalham só com escravo e tem pessoas que trabalham com escravo na linha de orixá. Naquele momento ali, eles vêm os dois, vem o orixá e vem o caboclo e vem o escravo. Aí começa naquela demanda, porque assim, quem

²⁰⁹ Tal como acontecia com Marina antes de batizar seus caboclos no Terreiro de São Jorge.

faz, quem trabalha só com escravo, escravo não tem reza. E os orixás e os caboclos, eles gostam de reza.

- Marina

Uma das consequências do primeiro batizado de Carmoza é a perpétua contenda entre escravos e guias pelo comando de sua cabeça. Contudo, não é ‘agradando’ os escravos que essa disputa se ameniza e, sim, no cumprimento de suas obrigações para com os guias. Se a curadeira deixa de fazer uma festa, por exemplo, seus guias se afastam e dão brecha para a ação dos escravos – são eles que surram e abandonam violentamente o corpo do aparelho, ainda que, minutos antes, o aparelho estivesse incorporado com um guia. Mas ela só saberá ao certo quem está tentando lhe mandar um recado depois que todas as técnicas de retorno à consciência forem utilizadas.

Tem uns que não precisa de nada não, mas tem outros que sim. E tem hora ali que, Marina mesmo, tem que parou o coro e ela está lá, mas ela ainda está fora dela. Aí você vê que a hora que ela vem em si ela toma aquele choque e levanta. Mas tem hora que você tá ali conversando com ela e ela tá ali lhe olhando, mas ela não tá sabendo de nada.

- Marina

Vimos que nem sempre um caboclo se recolhe ao quarto do santo antes de dar lugar a outro, como na noite em que Martim Pescador ‘chamou’ a Cigana de Carmoza para o Terreiro. A regra, contudo, é que ele, o caboclo, tire uma cantiga de despedida – “Eu já vou me embora, lá para minha aldeia” – e se dirija, sambando, até o quarto do santo, onde se ajoelha e pouco depois deixa o corpo do aparelho, que ‘cai’ por alguns minutos no chão rolando de um lado para o outro. A cantiga deve parar de soar segundos depois da entrada do caboclo no quarto. Todo caboclo que para lá se dirige deve ir acompanhado de algum filho ou filha de santo do terreiro²¹⁰, posto que é preciso observar atentamente o retorno da pessoa ao seu corpo. O retorno do aparelho à consciência não pode demorar, mas caso isso aconteça, a primeira técnica envolve fazer com que ele inale perfume, geralmente, alfazema, para em seguida, apertar suas têmporas. Se nada disso adiantar, deve-se, em série, puxar os cabelos na parte de cima da cabeça, a ‘moleira’, apertar as mãos e ou mesmo pisar com o pé esquerdo em cima delas.

²¹⁰ Se o caboclo é de Carmoza, é Marina quem acompanha, se o caboclo é de Marina, é Didé ou Creuza quem ficará ao lado. Porque Creuza também não incorpora, é ela quem geralmente auxilia os outros filhas e filhos de santo do terreiro quando estão incorporados. Se Carmoza e Marina estão ‘pegadas’ ao mesmo tempo, Creuza auxilia Carmoza e Didé, Marina.

A ausência de resposta a estas técnicas é um dos indicativos de que quem por último deixou o corpo do aparelho não foi um guia e sim um escravo; e a partir dessa constatação, apela-se para as rezas. Seguindo o grau decrescente de força, a primeira reza é o pai-nosso, a segunda é a salve-rainha. Também no jarê a reza considerada mais forte é o Senhor Deus. As duas primeiras rezas são capazes de afastar a influência do escravo e trazer o aparelho à consciência. Todavia, se nenhuma das duas é eficaz, o ‘último socorro’ é o Senhor Deus. Ainda que seja raro ter de lançar mão dessa reza, Didé é a única capaz de fazê-lo.

Recordemos o caso narrado no último capítulo – o sonho que revelou a Didé que fora a presença de Cidália dentro da igreja o motivo do esquecimento do Senhor Deus. A percepção de Didé foi ao encontro de um comportamento vastamente observado em Cidália pelo povo de santo do Terreiro de São Jorge. Toda vez que Cidália está conversando sobre espíritos ou contando um caso sobre caboclos começa a gemer, bater os dentes e apertar, em cruz, a testa e a parte de trás da cabeça e as têmporas, sucessivamente. A iminência da incorporação é tão intensa que Cidália carrega consigo, para onde vai, um vidro de alfazema em sua bolsa. A sensação de quem conversa com a senhora é de que a qualquer momento Cidália irá ‘receber’ um de seus caboclos. Essa aproximação demasiada, contudo, é lida por seus pares como uma falta de doutrinação dos escravos, mesmo que durante a execução desses gestos ela repita – “É Ogum que vem chegando.”. Não há, no terreiro de Carmoza, nenhum aparelho com atitudes semelhantes sequer durante os sambas. Para Didé, a explicação é visível: Cidália tem escravos no comando de sua cabeça, por isso seus guias não são capazes de protegê-la, tal como deveriam, da iminência da incorporação. Tal comportamento só faria sentido se Cidália fosse uma recém-iniciada no candomblé, o que não condiz com seu conhecimento sobre os orixás. Um guia ‘de frente’ há muito assentado não dá lugar a outras entidades fora de um trabalho – ao contrário da história narrada por Cidália sobre a sombra de morto²¹¹ – e só aparece em contextos não-rituais com o intuito de passar um recado para seu aparelho, o que também não deve acontecer com assiduidade. A reza é o único instrumento eficaz para afastar os escravos, mas quem os têm no comando ou quem os coloca em um lugar de maior importância que os guias é capaz do movimento contrário, ou seja, de ‘rebater’ as rezas, especialmente a mais forte delas, o Senhor Deus.

²¹¹ Ver capítulo três, seção 3.7.

4.4. Gente quando quer pegar o passarinho diz ‘xô’

Um mês antes da festa de Oxóssi em 2012, tive um sonho atípico. Deitada na cama de solteiro em uma casa desconhecida, vi meu corpo dormindo. Em um segundo, agora ‘dentro’ do corpo sobre a cama, acordei com um espírito me assombrando: era o espírito de alguém que estava em um retrato antigo sobre uma prateleira que ficava ao lado dessa cama. Antes de sair, vejo os lençóis da cama desarrumados. Vou correndo atrás de Didé, mas não a encontro, ela está em uma reunião com as pessoas do centro espírita. Em meio a um caminho de pedras, topo com uma ave toda preta, uma espécie de avestruz negro. Ao olhar mais perto, vejo que essa ave colocou alguns ovos: eram ovos fantásticos, coloridos e desenhados com arabescos. Além das cores preta, vermelha e amarela, nele estavam inscritos alguns pontos como os de caboclos. Ao olhar os pontos, soube que a ave era Exu. Eu me dirijo a um restaurante para encontrar meu marido. Ao chegar, vejo que ele come um acarajé (que não estava montado, mas com os ingredientes separados em um prato de plástico), sem olhar meus olhos, ele diz que vamos visitar um terreiro. Saímos desse ambiente em direção a um corredor todo branco que nos levaria até esse lugar, mas antes de chegar a abrir a porta, despertei.

Acordei na casa de Didé, mas ela havia saído para ir à feira. Em poucos instantes, subi até a casa de Carmoza e contei-lhe o sonho. Após me ouvir, ela perguntou se eu havia quebrado os ovos. Eu não me lembrava se os ovos estavam quebrados, se eu os quebrei ou se eles ficaram intactos. A primeira leitura da curadeira era de que os ovos botados por Exu eram um ‘fuxico’ e se eu os tivesse quebrado, seria melhor, pois assim ele também estaria. Sentada à mesa, Carmozina ficou por muitos minutos em silêncio. Ela disse que imaginava o que ele queria dizer, não tinha certeza e, por isso, não sabia se deveria me contar. Insisti e ela, por fim, fez sua interpretação²¹².

Carmoza asseverou que eu precisava me proteger e pediu que eu viesse no outro dia ao fim da tarde para tomar um banho de descarrego com as filhas e filhos de santo do terreiro, o qual deve ser conduzido por três dias seguidos antes do cair da noite. Carmoza é quem faz a preparação, mas as filhas de santo se revezam²¹³ na execução dos banhos. A

²¹² A interpretação relacionava o ‘fuxico’ ao trabalho de campo que Diogo, meu marido, realizava desde 2011 em um centro umbandista de influência esotérica no sul no Espírito Santo. Nós havíamos nos casado meses antes e alguém de fora do centro estava preparando um feitiço para ‘tomá-lo de mim’. O sonho era um aviso do que poderia suceder e Carmoza pediu que eu encontrasse um jeito de avisá-lo, mas sem tocar no assunto diretamente.

²¹³ Os filhos e filhas de santo se auxiliam entre si nos banhos, mas um homem não pode dar banho em uma mulher e vice-versa.

preparação é jogada lentamente sobre a cabeça e é preciso esperar um tempo até que seque no corpo. Nenhum outro tipo de lavagem do corpo deve ser feita ao longo desses três dias. Logo após o banho, acompanhei as filhas de santo até o altar, onde Carmoza nos defumou pedindo a Nossa Senhora da Conceição que nos guiasse e abençoasse. Naquele noite, dormi na casa da curadeira. Pela manhã, enquanto tomava café, Juliana, filha de uma comadre de Carmozina de Itaetê que por aquela época se hospedava na casa da 'tia', comentou que havia feito seu próprio banho, um banho 'de cheiro'²¹⁴ pois não gostava dos banhos que a curadeira preparava. O banho de descarrego leva sete tipos de ervas, uma pitada de sal grosso e sete gotas de amoníaco. O banho a que a filha da curadeira se referiu, por sua vez, é feito com alfazema, rosas e talco.

O banho também integra o ritual do trabalho. Nessas situações, ao banho de descarrego, tomado antes da cerimônia, adiciona-se pó de pemba. Este é um banho de limpeza que, ao mesmo tempo, potencializa a presença dos espíritos protetores, quais sejam, o 'anjo da guarda' ou 'as almas das nossas obrigação' e os caboclos que nos acompanham. O banho de cheiro, por seu turno, firma tais entidades. Nas palavras de Didé, "quanto mais você toma os banhos, melhor é para os guias, porque limpa a vaga deles, sem a possibilidade do outro [o escravo] pegar o lugar.". O banho de firmeza, contudo, não deve ser tomado sem ser precedido do de descarrego, posto que se não houve limpeza prévia, qualquer entidade poderá ser firmada, inclusive um escravo. De acordo com Didé, o escravo, além de não gostar de rezas, não suporta folhas e nem incenso.

O guia não tem medo daquelas folhas, que para eles é bom, é limpeza. Por isso a gente toma esse outro banho que é descarrego, porque os outros [os escravos], não gostam, isso corre com eles tira eles de perto. Por que eles não gostam das plantas. Por isso que tem uns que a pessoa toma logo um banho e eles afastam. O incenso também eles não gostam. Tem gente que toma banho e não joga na cabeça, eu já acho errado. O lugar que atinge tudo é a cabeça, para mim, molhando a cabeça já tá de bom tamanho. Não é, não? Se uma pessoa vai ficar doida ou bota para falar qualquer coisa, o que é que atinge? Não é na cabeça que você perde assim o sentido assim, do mundo? Quando você vir isso, já pode saber que é porque eles não gostam. Não gostam de reza, esse povo eles não gostam, que eles são comandados por aqueles que não gostam, eles fazem a cabeça deles.

²¹⁴ Ao contrário do que ouvi em outra conversa sobre banhos, o banho 'de cheiro' não deve ser confundido com o banho para 'segurar' ou 'chamar marido', segundo Didé – "Os que são para chamar marido é de maçã. É para não deixar o marido largar. Compra duas maçãs, escreve seu nome em uma e o dele na outra. Aí põe para cozinhar com erva-cidreira, aí quando ela estiver cozidinha você esbagaça e toma o banho. Esse aí eu vi aqui em casa, uma mulher lá de Lençóis. Isso aí é porque o marido estava quase largando dela, que ele é muito raparigueiro. Mas não largou não."

Pergunto a Didé se o banho de descarrego, porque não apraz os escravos, é capaz de afastar aqueles que nos compõem – “Se o escravo vem com o guia, ele não afasta, ele firma também.”. Quem é repellido pelo banho de descarrego é, ao que tudo indica, o escravo responsável por ‘atrapalhões’ como o encosto, aquele que vaga e age de acordo com sua vontade, e um banho de firmeza sem a devida limpeza atrai justamente essa categoria de entidades. Vejamos como esse nó se desata.

Não à toa Juliana prepara seu próprio banho. Logo que chegou a Andaraí, ela se agregou a João, o já citado aprendiz de curador e, juntos, segundo se sabe, “eles mexem com muita coisa”. No terreiro, comenta-se que os dois andam em todos os jarês da cidade e são vistos nas *lanhouses* procurando por informações sobre candomblé na *internet*. Certa vez, João preparou um ‘perfume’ para o irmão que estava sendo traído pela noiva. Ao usá-lo, o homem “caiu morto” e foi preciso leva-lo ao terreiro de Carmoza para que recobrasse a consciência. João tem um ponto de Zé Pilintra atrás da porta de sua casa e Juliana já fugiu duas vezes para Cascavel atrás de um dito pai de santo com quem estaria namorando. Na casa de João, após o episódio do perfume, a avó o teria proibido de manter pontos de escravos dentro de casa, mas ele jamais tirou seu ponto do lugar. “Eles são perigosos. E aí acaba, alguém encosta. O que é que João tem para ter um Zé Pilintra lá detrás da porta? Tem escravo, ponto disso, daquilo, o que é que ele tem?”, contou-me Didé. Ou segundo Marina:

Eles não doutrinam, eles caçam. Porque você pode ter alguma coisa [um escravo], qualquer pessoa tem, só que se acontecer algo com você, não é você que está mexendo, que está chamando. Ele [João], para quem não conhece e para o povo aí, ele é um menino que já nasceu com aquele dom, para o povo aí que vê ele com essa sabedoria toda que é tudo mentira. Mas ele acaba fazendo sem mais nem menos porque ele tá mexendo com muita coisa e aí, diz que gente quando quer pegar o passarinho diz ‘xô’. Então o que ele tá mexendo, ele encontra.

Tanto Didé quanto Marina distinguem o escravo que uma pessoa ‘tem’ daquele que ela procura. Sob essa perspectiva, Juliana não toma o banho de descarrego porque afasta a influência dos escravos e toma o de cheiro para mantê-los por perto. A medida é simples: se João ou Juliana tivessem o escravo como entidade que os acompanha e já teriam manifestado de alguma forma em suas vidas. Ninguém, todavia, ‘dá notícia’ dos caboclos dos jovens. João é visitante esporádico do Terreiro de São Jorge – seus caboclos, todavia, por ali não aparecem para sambar. Segundo um dito comum no terreiro, “se você pega caboclo, ele ‘tá na bala do olho” e nenhum dos dois jovens é reconhecido como tendo

caboclo na bala do olho. Esse conjunto de evidências coloca João e Juliana sob suspeita de serem feiticeiros: todo o conhecimento que afirmam possuir advém de uma aproximação externa aos caboclos que os acompanham e da invocação de escravos quaisquer. Ademais, ambos infringem duas máximas da iniciação ao mundo dos caboclos: a recusa e o sofrimento.

Marina foi levada ao terreiro de Carmoza pelas mãos de Didé, mas muito já havia sucedido em sua vida até que aceitasse fazê-lo – “Eu não aceitava. Foi uma coisa do destino. Então, como foi coisa do destino, eu fui passar por aquilo ali. Mas eu sofri muito, sofri e não sabia porque estava sofrendo.”. O desígnio expresso na fala de Marina dá o tom da necessidade da composição entre o desejo pessoal e a missão dos caboclos que a acompanham. Nem a chegada ao terreiro, nem os primeiros anos de iniciação foram fáceis para a ogã. Ela e Didé saíam de suas casas escondidas para ir à casa de Carmoza, pois os maridos de ambas sempre foram contrários a presença delas no jarê. Carmozina, por sua vez, chegou a passar para a ‘lei de crente’ na tentativa de fugir das cruéis investidas de seus caboclos. Carmoza, ainda jovem, xingava as pessoas que diziam que ela ia curar. Coagulando uma trajetória de aflição, teve os escravos batizados em sua cabeça e precisou recorrer a outro curador para arrumar o mal feito. Anos depois, o mesmo curador voltou a tratar de Carmoza. A curadeira foi a um terreiro em Lençóis e fez pouco dos caboclos da dona da casa, dizendo que a mulher era bruxa. Ao voltar para a casa, assim que adentrou o altar, Carmoza desmaiou e por ali ficou, por alguns minutos, gelada e sem responder a estímulos e permaneceu por uma semana acamada e parcialmente inconsciente. O curador que havia consertado o desserviço anterior veio até sua casa para fazer um trabalho para ‘levantar’ a curadeira. Ainda que já houvesse cuidado de Carmozina e fosse um conhecido curador da região, o homem não conseguiu proceder com o trabalho: os escravos de Carmoza, previamente ‘colocados em seu lugar’ pelo mesmo curador, impediram sua ação. Foi necessário pedir a outro curador que viesse tratar a situação.

Didé, Marina e Carmoza são resolutas em afirmar que João e Juliana “não sabem com o que estão mexendo.”. Ao invocar os escravos eles estão, na mesma medida, afastando os guias que os acompanham e impedindo que eles ajam em ser favor em caso de precisão. O ‘não saber’ também alude à forma de aquisição do conhecimento pelos jovens em livros ou pela *internet*, em dissonância com o ensinamento pelo guia – “Tem gente que tem o conhecimento de tudo, como funciona o trabalho, mas não tem o conhecimento do orixá.”, assevera Carmozina. O conhecimento é do orixá para a pessoa e

os que são passados por livros ou pela *internet*, segundo ela, ou são mentiras ou apenas parte de um ensinamento maior:

O curador nunca pode ensinar tudo e não vai ensinar o ponto dele, ele não ensina. Eu vou botar o ponto forte no público? Se botar, cai, porque o outro toma. Os livros são grandes, têm coisas boas, têm boas orações, têm muita oração ruim, mas o mestre que escreve não vai botar aquilo que ele faz, ele vai botar o que os outros fazem. Se eu mesmo fosse fazer isso, eu não ia botar o que eu faço. O que é do meu fundamento eu não vou botar. Prepara uma guia, prepara uma corrente porque achou na *internet*. Será que o que o mestre passou na *internet* é aquilo mesmo? É só para enganar, porque o que tem fundamento não bota de jeito nenhum. E quem botar coisa na internet é porque já aprendeu lá. Aí já sabe que é uma coisa que não vem de berço, o de berço é bem poucas coisas que a gente pode passar.

Carmoza sempre morou na roça e ali conheceu todo tipo de planta, as cultivadas e as nativas, e aprendeu com as mulheres mais velhas a manipular chás e xaropes – “Mas a maioria do conhecimento vem de quem eu nunca conheci. Aprendi com o tempo, com caboclo e com espírito.”. Carmozina faz joça de si mesma quando afirma que é possível aprender a batizar um caboclo pela internet – “Mas a chance de batizar um escravo em seu lugar é bem maior.”. Isso porque apenas um orixá tem o fundamento do batizado, Ogum – “O único orixá que batiza é Ogum, nenhum outro, nem caboclo, ninguém. O conhecimento de Ogum permite isso.”. O conhecimento de orixá só pode ser compartilhado com uma pessoa de muita confiança e em grande segredo. A única pessoa que poderá ter acesso aos segredos ou ao ‘fundamento’ de uma curadeira é quem irá substituí-la após sua morte – “E mesmo assim aquele vai seguir diferente, o guia pode até ser o mesmo, mas só que a natureza é diferente, o corpo é diferente e o anjo da guarda é diferente.”.

Como adverte Miriam Rabelo (2008) acerca dos estudos sobre possessão no candomblé, é preciso não confundir a agência das entidades com a de seus aparelhos e reconhecer a agência aos espíritos conforme o fazem os sujeitos que com eles interagem. Segundo Rabelo, a incorporação “cria um lugar próprio para a experiência da multiplicidade” (ibid. :90) passível de ser perscrutado etnograficamente, tendo em vista que a experiência da possessão é essencialmente compartilhada. Tipicamente, a relação com os caboclos se revela por meio da aflição e a cura está atrelada o estabelecimento de vínculos duradouros com a entidade pela iniciação no trabalho. A recuperação da trajetória de vida de um aparelho é um caminho para compreender as interações entre pessoas e espíritos. Assim, a incorporação “não é um significado que se sobrepõe a uma vivência

incomunicável, mas parte daquilo que a aflição vem a ser à medida que ele [o aparelho] se envolve no candomblé, ajustando-se a esse novo contexto e a aos outros (pessoas e entidades) que o habitam.” (ibid. : 103).

Marcio Goldman nos ajuda a afastar a acepção de possessão como simples imitação ou como substituição da pessoa pela entidade ao localizá-la como um tipo de devir [*a type of becoming*] (Goldman, 2007:114) – um devir que afeta, modifica e compõe pessoas e espíritos. Essa composição, segundo o autor, a modalidade ontológica do candomblé – a mesma que observo no jarê. Todos os elementos envolvidos na incorporação são modificados nesse processo e um passa a estar atrelado ao outro ao mesmo tempo mantendo sua singularidade e modificando-se como partes instáveis de um vir-a-ser. A incorporação como técnica e construção da pessoa é uma das ferramentas que nos permite olhar para a relação entre humanos e caboclos no marco de entidades internamente compósitas.

É verdade que o processo de engajamento entre aparelhos e caboclos não se dá apenas pela incorporação, mas também por intermédio de outras práticas, relações e experiências, tais como os sonhos. Todavia, como dito anteriormente, ela é a forma elementar de interação entre adepto e espírito; é o advento de um novo modo de se relacionar e deixar-se modificar. Essa relação se inicia, contudo, com uma aflição. Assim, toda aproximação à incorporação passa pelo resgate uma trajetória de sofrimento. Assentar um caboclo requer transpor um caminho por um processo longo e não-linear. Mesmo na vida de um curador ou uma curadeira experiente, cuja aproximação intensa aos caboclos culmina em ofício, as articulações ou costuras entre os desígnios e missões das entidades e os da pessoa precisam ser permanentemente reelaborados. Tal elaboração é o que permite que a pessoa tenha acesso ao ‘conhecimento do orixá’ que, de todo modo, é uma composição entre conhecimentos, entre seres, retomando a assertiva da curadeira – “O orixá é o que o dono é”, mas a natureza é diferente, o corpo é diferente e o anjo da guarda, ou as ‘almas das nossas obrigação’ é diferente.

epílogo

Sempre tive dificuldade em discernir os tipos de pano. Não fossem as generosas vendedoras das duas lojas de tecido de Andaraí, teria desapontado Didé muitas outras vezes. Quando a costura estava apertada, ela pedia que eu fosse ao comércio comprar algo; um pedaço do tecido que faltou, um pano para fazer forro, botões, linhas. Alguns tecidos são fáceis de discernir, como cetim, lese e crepe. Outros, como cambraia, organdi, viscose e tricoline, permanecem verdadeiros mistérios para mim. Qual foi minha surpresa quando descobri que existem vários tipos de tule e filó? E o que dizer das rendas *chantilly*, *guipure*, sintéticas e *richelieu*?

O mundo da vida é como diferentes tecidos e suas costuras. Por exemplo, há um modelo de bata chamada ‘morcego’: pegue um pedaço de pano (é melhor que seja um tecido ‘mole’), meça do ombro ao quadril e duplique a medida – isto significa que o pano precisa ter duas vezes a medida ombro-quadril –, dobre o pano no sentido da largura e passe o ferro algumas vezes sobre essa dobra, costure as duas laterais deixando espaço para que os braços entrem e, naquela dobra, que é a parte superior da bata, faça um buraco grande o bastante para passar sua cabeça. É simples e fácil de ilustrar: não tem bordados, nem bainhas, cós, forro, fecho *éclair*, não tem botões tampouco casas para que os botões entrem. A bata morcego é como o mundo dos que postulam que o único ser senciente é o humano e que nada acontece após a morte exceto, é claro, a decomposição do cadáver. Nesse mundo pode ou não haver um ou mais deuses, geralmente há o Deus supremo que tudo criou e habita o céu, mas não há convivência e co-definição entre humanos e espíritos, caboclos ou almas.

Um mundo pensado como uma saia de baiana nunca será formado por apenas um tipo de tecido, terá, ao menos, um forro branco sob um pano de algodão em corte godê unidos a um cós, no qual haverá um elástico mais grosso com pontas soltas para facilitar o ajuste a diferentes corpos. Uma saia desse tipo pode ser vestida junto com um saiote de tule ou outro tecido sintético composto de duas a quatro camadas para ajudar no caimento e armação, caso o corte da saia principal não seja em camadas franzidas. O modelo saia de baiana se refere desde aquelas feitas de chita, um tecido de algodão barato com tramas mais simples, até as saias brancas de renda usadas pela curadeira. Caso seja de renda, então será preciso que além do forro se use, por baixo, uma anágua ou saiote. Isso para falar

apenas dos tecidos, deixando para trás o universo complexo de fitas, passamanarias e sianinhas.

Uma mulher jovem, seja filha de santo, visitante ou recém-iniciada, dança com as saias mais velhas e mais simples da casa, as de algodão com forro. Como aprendiz, não cheguei a usar outro tipo de saia no samba. As mais experientes, as antigas filhas de santo do terreiro com alguma atribuição hierárquica e as mulheres feitas em outros terreiros, têm suas saias de dias de samba rotineiro e as de festa, que são mais trabalhadas e mais novas. O mundo como uma saia de baiana tem um aspecto aparente, o tecido que fica em cima de todos, o mundo presente e visível. Embaixo dele há o forro e, em algumas situações, o saiote. O forro branco é o que encorpa a saia, fica bem junto ao tecido de cima, mas não se mistura com ele. Dentro da saia há aquela que dança. Uma saia, no samba, roda por várias vezes seguidas ao som dos tambores unida ao corpo da dançarina, desenhando ondas, deslocando o ar, causando uma vertigem hipnótica nos presentes. A combinação de tecido e forro e o impulso do giro transformam aqueles pedaços de pano em hélices temporárias. Esse é o mundo que vincula humanos aos espíritos, caboclos e encantados.

Tenho a impressão de que escrever sobre os mundos que conheci em Andaraí seria como explicar os moldes, cortes, combinações de tecidos, cores de linhas, bainhas e estilos de pontos com os quais se costuram roupas de santo. Aprendi um pouco sobre essas técnicas e materiais durante todo o trabalho de campo, mas temo que, ao fim, sou capaz somente de fazer casas para botões e de franzir retalhos.

Muito ficou por ser escrito e ainda muito mais por alinhar. Por falta de fôlego, ao menos três questões importantes foram analiticamente negligenciadas na tese: um foco mais apurado na incorporação das pessoas por caboclos no jarê; as trajetórias de conversão das moradoras às denominações religiosas, notadamente a mais comum delas, a passagem para a ‘lei de crente’; o sincretismo religioso no jarê, uma de suas características formais mais importantes, que permite, por exemplo, que Santa Bárbara *seja* Iansã e não que uma ‘corresponda’ à outra; e, por fim, a centralidade dos sonhos no cotidiano, os quais surgem tanto como oráculos quanto como modos de engajamento com as entidades que nos acompanham – e mesmo as entidades de outrem, fazendo referência à Cigana de Marina

que ‘dá’ uma cantiga para Didé em sonho e assim marca o retorno desta ao terreiro após uma contenda. À guisa de conclusão, peço licença para recuperar uma última descrição.

Há muito tempo, Didé sonhou com um lugar que ela pressentia ser o chalé de Zé da Bastiana. Ela encontrava Calango e Carmoza ao redor de uma moringa enterrada até a boca dentro do terreiro do falecido curador. Era uma moringa mágica, diziam, mas se de fato fosse, pensou Didé em sonho, eles saberiam que ela estava duvidando do poder daquele objeto. Dias depois, ela voltou a sonhar entrando no salão do chalé, onde divisou dois copos. Alguns passos à frente, viu um homem vestido “com uma roupa tipo bailarina” e colares no pescoço – ele rodava e cantava “aruê, aruê”. Apavorada e ainda sonhando, ela começou a rezar, imaginando que o homem estivesse precisando de luz e para pedir que ele não se aproximasse, que ela não poderia fazer nada por ele. Dois anos se passaram até que uma filha de santo de Zé da Bastiana mandou um recado a Didé por Gabriel, um garoto que foi iniciado em Carmoza e mais tarde passou para a ‘lei de crente’: “Avise a Didé que é para a gente juntar uma turma de pessoas que rezam para as almas, que alimentam as almas, para ir fazer alguma coisa lá no chalé, para desprender o dono de lá.”²¹⁵. Mas a filha de santo mudou-se de Andaraí e a combinação não passou disso.

Didé percebeu que talvez não tivesse sonhado com o curador, mas com uma de suas entidades, ao saber dos rumores de que o homem que comprou o antigo chalé ouvia gente caminhando em cima da casa, destelhando-a. Durante uma ou duas noites, alguns homens da cidade foram fazer sentinela no chalé, munidos de espingarda, para pegar aquele que andava pelo telhado. O homem, por fim, caiu doente. Diante desses fatos, alguns filhos de santo de Zé da Bastiana decidiram chamaram o sobrinho do finado dono para que fizessem uma oferenda no antigo pejí. Na noite em que foram depositar a oferenda no chalé, Dindo incorporou uma Pomba-Gira: a escrava pedia que “o povo parasse de estar tocaiano ela com espingarda, que ela não era nem um bicho para eles matarem e que parassem de mexer no que era deles.”.

Tempos depois, Didé teve o já citado sonho com as rezadeiras dentro de sua casa²¹⁶. Foi quando, ao ir contar o sonho para Marina, encontrou Cidália que havia acabado de chegar de Itaberaba (onde fora comprar uma moringa para assentar em sua casa). Ao divisar Cidália, a costureira vinculou o sonho da moringa como oráculo no chalé, a necessidade da reza pela alma do curador e a Pomba-Gira que apareceu logo depois à visão

²¹⁵ Em Andaraí, diz-se que porque o curador morreu em São Paulo após uma longa temporada na cidade, não foi feito o ‘despacho’ nas águas do antigo pejí de Zé da Bastiana (algo como o *axexê* no candomblé).

²¹⁶ Capítulo três, seção 3.7.

de Cidália na Igreja, culminando no impedimento da reza do Senhor Deus na Sexta-Feira da Paixão.

Este derradeiro relato traz um exemplo da composição entre humanos, almas, caboclos e espíritos que participaram da tese. Para tentar entender o lado de dentro e o lado de fora de tais composições, foram necessários desmanches e inversões e, assim, este texto, volto a sublinhar, só poderia resultar em uma costura de costuras, pois foi ao passo que aprendi sobre os tecidos do mundo em Andaraí que reaprendi a costurar os meus.

Referências Bibliográficas

AHLERT, Martina

2013. *Cidade Relicário: Uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

ALEXIOU, Margaret

1974. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

ALVES, Paulo César e RABELO, Miriam Cristina

2009. Jarê: Religião e Terapia no Candomblé de Caboclo. In: *Anais do Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBA.

ASTUTI, Rita

2007. "What happens after death?" In: Astuti, Rita (org.). *Questions of anthropology*. Oxford, UK: Berg Publishers, pp. 227-247.

AUGRAS, Monique

2012. "Transe e construção de identidade no Candomblé." *Psicologia: Teoria e Pesquisa* 2, pp. 191-200.

AUSTIN, John L.

1962. *How to Do Things with Words*. New York: Oxford University Press.

BAMFORD, Sandra

2007. *Biology Unmoored: Melanesian Reflections on Life and Biotechnology*. Berkely/Los Angeles: University of California Press.

BANAGGIA, Gabriel

2013. *As forças do jarê: Movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional.

BASTIDE, Roger

1974. *Américas Negras: as civilizações africanas*. São Paulo: EDUSP.

1989 [1960]. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações e Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

2009 [1958]. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras.

BÍBLIA. Português.

2012. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues

1980. *Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Livraria Brasiliense Editora.

BRIGGS, Charles L.

1993. Personal Sentiments and Polyphonic Voices in Warao Women's Ritual Wailing: Music and Poetics in a Critical and Collective Discourse. *American Anthropologist*, Vol. 95, No 4, pp 929-957.

CAPRARA, Andrea

1998. Médico ferido: Omolu nos labirintos da doença. In: ALVES, Paulo C., e RABELO, Míriam C. (orgs.). *Antropologia da saúde: traçando identidades e explorando fronteiras [online]*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, pp. 123-128.

2004. Salud y enfermedad en el Candomble de Bahía. In: JUÁREZ, Gerardo F. (coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina: perspectivas antropológicas*. Quito: Abya-Yala, pp. 305-321.

CARAVELI-CHAVES, Anna

1980. Bridge Between Worlds: The Greek Woman's Lament as Communicative Event. *Journal of American Folklore* 93, pp.129-157.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô*. São Paulo, Editora Hucitec.

2009. Escatologia entre os Krahô. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: CosacNaify, pp. 59-76.

CARVALHO, José Jorge de

1999. Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, n. 249. Brasília, DAN/UnB.

COELHO DE SOUZA, Marcela S.

2001. Nós os Vivos: 'construção do parentesco' e 'construção da pessoa' entre alguns Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 46, pp. 69-96.

CRUZ, Myrt Thânia de Souza

2006. *Chapada Diamantina e a convivência com o Semi-Árido: ameaça de desarticulação e dissolução de comunidades locais*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

DELEUZE, Gilles

1996. O atual e o virtual. In: ALLIEZ, Éric. *Deleuze Filosofia Virtual*. (trad. Heloísa B.S. Rocha) São Paulo: Editora 34, pp. 47-57.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

1992. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34.

FAVRET-SAADA, Jeanne

2005. Ser afetado. *Cadernos de Campo* 13, pp. 155-161. Tradução de Paula de Siqueira Lopes.

- FELD, Steven
1982. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FELD, Steven e FOX, Aaron
1994. Music and Language. *Annual Review of Anthropology* 23, pp. 25-53.
- FORNAZARI, Sandro Kobol
2004. O bergsonismo de Gilles Deleuze. *TRANS/FORM/AÇÃO* 27(2), pp. 31-50.
- GELL, Alfred
1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- GOLDMAN, Marcio
1998. A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião. *Religião e Sociedade* 19, v. 2, pp. 9-30.
2007. "How do you learn in Afro-Brazilian Spirit Possession Religion: ontology and multiplicity in Candomblé". In: Berlinder, David e Sarró, Ramon (orgs.). *Learning Religion: Anthropological Approaches*. New York, Oxford: Berghan Books, pp.
- GOLTARA, Diogo B.
2014. *Dá um 'S' na corrente: a rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- GONÇALVES, Maria Salete Castro
1984. *Garimpo, devoção e festa em Lençóis, BA*. São Paulo: Escola de Folclore.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner
1994. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática.
- GUANAES, Senilde A.
2001. *Nas Trilhas dos Garimpeiros de Serra: Garimpo e Turismo em Áreas Naturais na Chapada Diamantina-BA*. Dissertação de Mestrado. (mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- GUERREIRO JÚNIOR, A. R.
2012. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- HENFREY, Colin
1989. Peasant Brazil: Agrarian History, Struggle and Change in the Paraguacu Valley. *Bulletin of Latin American Research* 8 (1), pp. 1-24.
- HERTZ, Robert
1960 [1909]. *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*.

Aberdeen: The Univesity Press.

HOUSEMAN, Michael

2003. O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. *Mana* 9 (2), pp. 79-107.

HOUSEMAN, Michael e SEVERI, Carlo

1998. *Naven, ou le Donner à Voir: essai d'interprétation de l'Action Rituelle*. Paris: CNRS - Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

INGOLD, Tim

1993. The temporality of landscape. *World Archaeology*, Vol. 25, n. 2. *Conceptions of Time and Ancient Society*, pp.152-174.

2010. Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials. *Realities Working Papers* 15. Manchester: University of Manchester.

2012. Entrevista com Tim Ingold. [online]. Acesso em 13 de maio de 2014. Disponível em [<http://www.pontourbe.net/edicao11-entrevista/267-entrevista-com-tim-ingold>] .

JAKOBSON, Roman

1971. Closing statement: Linguistics and poetics. In: *Selected Writings* Vol. 2. New York: Mouton.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1996 [1958]. A estrutura dos mitos. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LÉVY-BRUHL, Lucien

1951 [1910]. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Les Presses Universitaires de France.

LIENHARDT, Godfrey

1961. *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford, Clarendon Press.

LIMA, Tânia Stolze

2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Unesp/Nuti.

LIMA, Vivaldo da Costa

2005. *Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África*. Salvador: Corrupio.

LYSAGHT, Patricia

1997. 'Caoineadh os Cionn Coirp': The Lament for the Dead in Ireland. *Folklore*, pp. 65-82.

MAGGIE, Yvonne

1975. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar

Editores.

MARTINS, Valéria Cristina de Paula

2013. *O Brinquedo do princípio do mundo: Música, dança e socialidade no córrego do Machado*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

MAUSS, Marcel

1979 [1909]. A prece. In: *Antropologia*. São Paulo: Editora Ática, pp. 145-146.

METCALF, Peter e HUNTINGTON, Richard

1991. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press.

MOURA, Clóvis

2004. *Dicionário da Escravidão negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP.

NEVES, Erivaldo Fagundes

2010. Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural. *Revista Politéia, História e Sociedade* 1 (3), pp. 153-152.

NEVES, Guilherme Santos

2008. *Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba: 1944-1982*. Vitória: Centro Cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo.

NIETZSCHE, Friedrich

2000 [1878]. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Paulo César de Souza.

OSETE, Luís

2010. *Caminhos da Penitência: As alimentadeiras das almas de Juazeiro-BA* [online].

PEDREIRA, Carolina Souza

2010. *Irmãs das Almas: Rituais de Lamentação na Chapada Diamantina*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

PEDROSA, José Manuel

2006. La lógica del cuento: el silencio, la voz, el poder, el doble, la muerte. In: Beltrán, R. e Haro, M. (eds.). *El cuento folclórico en la literatura y en la tradición oral*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 247-270.

PINA, Maria Cristina Dantas

2000. *Santa Isabel do Paraguaçu*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

PINA-CABRAL, João de

2009. A prece revisitada: Comemorando a obra inacabada de Marcel Mauss.

Religião e Sociedade 29 (2), pp. 13-28.

PORTO, Liliana

2007. *A ameaça do outro: Magia e Religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG)*. São Paulo: Attar Editorial.

PRANDI, Reginaldo

2001. Introdução. In: PRANDI, R. (org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas, pp. 7-10.

2012. *Os Mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas.

RABELO, Miriam Cristina M.

1990. *Play and Struggle: Dimensions of the Religious Experience of Peasants in Nova Rendeção, Bahia*. Tese de Doutorado. University of Liverpool, Department of Philosophy.

2008. A Possessão como Prática: Esboço de uma Reflexão Fenomenológica. *Mana* 14 (1), pp. 87-117.

2014. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.

RAMÓN, Pedro Pitarch

1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.

REESINK, Mísia L.

2012. Reflexividade nativa: quando a crença dialoga com a dúvida do período de Finados. *Mana* 16 (1), pp. 151-177.

ROCHA, Ewelter

2006. Cantar os mortos: benditos fúnebres nas sentinelas do Cariri (CE). *Revista Antropológicas* 17 (1), pp. 49-66.

SAÉZ, Oscar Calavia

2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Unesp.

SALES, Herberto

1975 [1944]. *O Cascalho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SAMPAIO, Teodoro

2002 [1906]. *O rio São Francisco e a Chapada Diamantina*. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Juana Elbein dos

1976. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.

SENNA, Ronaldo de Salles

1998. *Jarê: Uma Face do Candomblé*. Feira de Santana: UEFS.

- SEVERI, Carlos
2009. A palavra emprestada ou como falam as imagens. *Revista de Antropologia* 52 (2). Universidade de São Paulo, pp. 459-506.
- SIMONDON, Gilbert
2005 [1958]. Introduction. In: *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Édition Jérôme Millon, pp. 23-36. Tradução de Pedro P. Ferreira e Francisco A. Caminati.
- SIQUEIRA, Paula
2012. *O Sotaque dos Santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional.
- STEIL, Carlos Alberto
1996. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia*. Petrópolis: Vozes.
- STRATHERN, Marilyn
1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkley, Los Angeles and London: University of California.
1992. Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural World. In: Kuper, A. (org.). *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge, pp 75-104.
- TAMBIAH, Stanley J.
1985. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- TAYLOR, Anne Christine
1996. The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (2), pp. 201-215.
- TOLBERT, Elizabeth
1990. Magico-religious power and gender in the Karelian Lament. In: HERNDON, M. e ZIEGLER, S. (eds.). *Music, Gender and Culture*. Wilhelmshaven: Florian Noetzel.
- RILKE, Rainer Maria
1975 [1910]. *Os Cadernos de Malte Laurids Brigge*. Porto: O Oiro do dia.
- RIVAL, Laura
2005. The attachment of the soul to the body among the Huaorani of Amazonian Ecuador. *Ethnos* 70 (3), pp. 285-310.
- URBAN, Greg
1998. Discourse, Affect, and Social Order: Ritual Wailing in Amerindian Brazil. In: *American Anthropologist* 90 (2), pp. 385-400.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2, pp. 115-144.
2002. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: CosacNaify, pp.345-399.
2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, pp. 319-382.

WAGNER, Roy

1972. *Habu: the innovation of meaning in Daribi religion*. Chicago: University of Chicago Press.
1991. The fractal person. In: Strathern, M. e Godelier, M. (orgs.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 159-173.
2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify.

Anexo 1 – Mapas



Mapa 1. Localização do Parque Nacional da Chapada Diamantina no estado da Bahia²¹⁷.



Mapa 2. Andaraí ao sopé da Serra do Sincorá. Rio Paraguaçu à direita²¹⁸.

²¹⁷ Adaptado de: http://www.cidadedosdiamantes.com.br/index.php?option=com_content&view=94

²¹⁸ Adaptado de Google Earth: <https://earth.google.com>



Mapa 3. Principais localidades citadas na tese²¹⁹

²¹⁹ Adaptado de Google Maps: <https://maps.google.com>

fotografias