



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

IRMÃS DAS ALMAS
Rituais de Lamentação na Chapada Diamantina

CAROLINA SOUZA PEDREIRA

ORIENTADORA: Prof^a. Rita Laura Segato

Brasília
2010

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**IRMÃS DAS ALMAS
Rituais de Lamentação na Chapada Diamantina**

CAROLINA SOUZA PEDREIRA

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, no dia 08 de março de 2010, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Banca Examinadora:

Prof^a. Soraya Fleischer – DAN/UnB (presidente)

Prof^a. Antonádia Borges – DAN/ UnB

Prof^a. Tania Mara Campos de Almeida – SOL/UnB

Para minha avó Imelda.

Em memória de Seu Vitalino e Dona Anália.

Resumo

No ritual de lamentação das almas, um grupo de pessoas envoltas por lençóis brancos, em sua maioria mulheres, sai pelas ruas e becos das cidades realizando paradas em igrejas, cemitérios, cruzeiros e encruzilhadas, lugares em que se entoam preces, benditos e *incelências*. As saídas acontecem durante toda a Quaresma e representam um luto anual pela Paixão de Cristo. A partir da etnografia do ritual, percorre-se os caminhos da devoção, as singularidades da história da reza e a liderança das donas dos 'ternos das almas', como são chamados os grupos de rezadeiras nas três localidades da Chapada Diamantina – Andaraí, Igatu e Mucugê – onde foi realizada a pesquisa. O foco do presente estudo recai majoritariamente sobre o terno de Andaraí, ao qual são endereçadas análises mais detalhadas acerca dos elementos que compõem o ritual e sobre a relação da lamentação com o *jarê*, uma variante do 'candomblé de caboclo' na região.

Palavras-chave: rituais, lamentação, rezadeiras, benditos, Chapada Diamantina

Abstract

In the ritual of lament of souls, a group of people wrapped in white sheets, mostly women, walk around streets and alleys of cities making stops at churches, cemeteries, cruises and crossings - places in which they chant prayers, *benditos* and *incelências* (wailing songs). The outputs occur throughout the Lent and represent an annual mourning for the Passion of Christ. From the ethnography of the ritual, we can travel through the paths of devotion, the singularities of the history of prayer and the leadership of the owners of the 'trey of souls', as do they call the groups of mourners in the three localities of Chapada Diamantina plateau- Andaraí, Igatu e Mucugê - where the research took course. The focus of the present study is mainly directed on the trey of Andaraí, to which are addressed more detailed analysis about the elements that compose the ritual and on the relation of the lament with the *jarê*, a variant of the *candomblé de caboclo* in that region.

Key words: rituals, lament, mourners, *benditos*, Chapada Diamantina plateau

Agradecimentos

Quando essa dissertação era apenas um encadeamento confuso de imagens e textos que só existiam em pensamento, essa era parte que eu tinha mais vontade de escrever. Fiz muitas listas imaginárias com os nomes dos quais não poderia esquecer. Agora, sei que certamente um ou tantos ficaram escondidos em algum lugar da memória.

Para que muita coisa acontecesse nos últimos dois anos, algumas presenças foram imprescindíveis. Duas especialmente: meu pai, o poeta Célio Pedreira, meu porto seguro; e minha mãe, Osmailde Lacerda, fonte inesgotável de carinho e atenção, minha grande guerreira. Aos dois, peço desculpas pelas ausências ao longo desses dez anos de distância. Apesar disso, carrego a certeza de que estamos, seja onde for, sempre juntos. Obrigada pela overdose de amor.

À minha amiga Ana Luisa, que por acaso nasceu minha irmã caçula, eu não saberia por onde começar a agradecer. Talvez dizendo que são dela a maioria dos meus sorrisos. E que a saudade que eu sinto só não é maior do que a vontade de estar sempre por perto. Que bom que até a Bahia nos une.

Ao meu companheiro e colega Diogo Goltara, agradeço pelas novas cores, sons e sentimentos nesses quase dois anos de convivência e pelo incentivo contínuo na feitura desse trabalho. Além das transcrições musicais e algumas fotografias que acompanham o texto da dissertação, são dele também os meus olhos.

Aos amigos da minha turma do mestrado (e agregados), Walison Vasconcelos, Pedro MacDowell, Paula Balduino, Fabíola Gomes, Julia Otero, Michel Alcoforado, Antônio Guerreiro, Rogério Campos, Erich Marques, Gleides Formiga, Larissa Britto, Pedro Pires e Tiago de Aragão, por serem incríveis, divertidos e queridos, muito obrigada.

Às novas e antigas amizades, pela cumplicidade, carinho, paciência e cuidado: Fabíola Langaro, Marília Fregonesi, Juliane Almeida, Patrícia de Paula, Vitor Aratanha, Marina Watanabe e o pequeno Benjamin, Otávio Moraes, Juliana Pereira, Marianna Holanda, Marianna Queiróz, Alisson Azevedo, Gabriela Ortega, Tathiana Nascimento e Zenaide Castro.

A alguns e algumas, devo gratidão especial. Marcus Póvoa é o autor da arte o CD que acompanha o texto e tem vaga vitalícia no meu coração. Angelica Duarte cuidou dos habitantes felinos da minha casa, Frederico e Pingo, durante as inúmeras vezes em que estive fora. É quem também sempre cuida de mim. Paula Moura editou as figuras e os mapas com a perícia e a delicadeza que só ela tem. Leno Veras foi quem primeiro me falou sobre rezadeiras e incêndios, em uma de nossas efusivas conversas sobre o mundo e sobre tudo, e acabou se tornando um interlocutor constante ao longo do trabalho de campo e da escrita.

À minha orientadora Rita Laura Segato, sou grata pelas idéias inspiradoras. Agradeço também às professoras Marcela Coelho e Mariza Peirano e ao professor José Jorge de Carvalho, em cujas disciplinas surgiram muitos dos temas que compõem a dissertação. A Rosa Cordeiro e Adriana Sacramento, sou grata pela ajuda e pela torcida para que tudo se encaminhasse. Agradeço ao professor Edmundo Pereira pela valiosa interlocução quando apresentei um texto com reflexões preliminares sobre a reza das almas no GT 'Música, Identidade e Fluxos Culturais' (II REA/IX ABANNE)

em agosto de 2009, do qual ele foi coordenador. À professora Soraya Fleischer, pela atenção e pelo carinho com que me apoiou na reta final da escrita do texto e pela diligência com que conduziu a presidência da banca avaliadora. Às professoras Tania Mara Campos e Antonádia Borges, pelas importantes considerações e recomendações feitas na ocasião da defesa dessa dissertação.

Antes e durante o trabalho de campo, conheci pessoas de diferentes cidades que me ampararam de uma forma singular: Luciana Onety e Rebeca Serra, em Salvador; Iêda Marques, em Boninal; Marcos Zacariades, em Igatu; Ana Maria Madeira e Emílio Tapioca, em Andaraí; Ricardo Campelo, em Itabuna; e Luciana Martins, em Vitória da Conquista.

Por fim e principalmente, aos homens e mulheres sem os quais nenhuma dessas linhas teria sido escrita. Toda a gratidão a Didé, Maura, Lôra, Miúda, Idene, Nadir, Gracinha, Julieta, Lúcia, Edite, Carmosa, Calango, Lícia, Teté, Tapuia, Maurina, Edimarine, Jessi, Dona Véa, Seu Vitalino, Dona Anália, Dona Alicinha, Jacy, Joilza, Iraice, Seu Toninho Carpinteiro, Danusia, Rita, Dora, Toninha, Janine, Dona Lita, Conceição e Dona Liélia. Espero reencontrá-las em breve.

Ao longo dos dois anos de duração do Mestrado, contei com bolsa de estudos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Sumário

INTRODUÇÃO, 1

Excertos de uma História sobre a Região das Lavras, 5

Mucugê, 7

Andaraí, 8

Igatu, 9

O campo e o texto, 12

Quem me ensinou a rezar

CAPÍTULO PRIMEIRO – *Onde as almas vão penar*, 18

Reza das almas

O mito do terno, 20

Elementos e estrutura do ritual, 21

As almas, 26

Notas sobre o Jarê, 29

Igatu: o terno e o tempo, 32

Mucugê: o terno dos ricos e o terno dos *fracos*, 38

CAPÍTULO SEGUNDO – *Para todas aquelas almas*, 48

Andaraí e o terno

Os ternos, 51

Didé e o terno, 56

A ciência da reza

A matraca, o lençol e as *livosias*, 62

Velas e pedidos, 65

Itinerários, 70

CAPÍTULO TERCEIRO – *Ó que pranto doloroso*, 73

Reza não é música

Os benditos, 73

As toadas, 79

Benditos, preces e cantigas, 87

Palavra falada e palavra cantada, 90

Vizinhança: Terno e Jarê, 95

CONSIDERAÇÕES FINAIS, 98

CADERNO DE IMAGENS, 105

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 117

ANEXO I

Chapada Diamantina – Território de Identidade, 121

ANEXO II

Mapa de Andaraí/Trajeto do terno, 122

ANEXO III

Transcrição da saída de 25 de fevereiro de 2009 – Terno das Almas de Andaraí, 123

ANEXO IV

Transcrição dos benditos rezados na primeira estação, saída de 9 de março de 2009 – Terno das Almas de Igatu, 134

ANEXO V

Transcrição dos benditos rezados nas três estações, saída de 6 de abril de 2009 – Terno das Almas de Mucugê, 135

Introdução

Rezas, cantigas, benditos e incelências¹. No rastro dessas palavras, as aspirações etnográficas que originaram o presente trabalho chegaram até a Bahia, mais precisamente, até a Chapada Diamantina. A idéia inicial era pensar acerca da relação entre música e morte no ritual de encomenda dos mortos, também chamado de 'lamentação' e 'terno' das almas. Seguindo informações esparsas sobre a existência de grupos de mulheres que rezavam para as almas dos mortos durante toda a Quaresma até a Semana Santa, fiz as malas e tomei um ônibus de Brasília até Vitória da Conquista e, de lá, para Andaraí, Mucugê e Igatu, cidades localizadas ao sul da Chapada². O trabalho de campo teve início em fevereiro de 2009 e seguiu pelo mês de março durante trinta dias. Em abril, voltei à região para acompanhar a lamentação durante a Semana Santa, momento ápice da reza. No mês de novembro, estive em Andaraí por dez dias, completando, assim, quase dois meses de pesquisa.



Figura 1. Distâncias entre as três localidades nas quais foram realizadas o trabalho de campo.

¹ Opto por grafar o termo 'incelência' ao invés de 'incelênsia', variante bastante comum, por se tratar de um regionalismo de 'excelência', de acordo com o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.

² Ver Mapa da Chapada Diamantina no Anexo II.

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 envoltas em lençóis brancos e, ao som da matraca³, realizam as estações (paradas), nas quais entoam preces, benditos e incelências como um coro polifônico em favor das almas. É um ritual tradicionalmente relacionado à formas mediterrâneas de lamentação, as quais teriam sido trazidas ao Brasil pelo colonialismo português, especialmente pelos missionários jesuítas. Deixando de lado a limitação originária, diremos apenas que se configuram como manifestações características do catolicismo popular, marcadas pela proximidade com religiões afro-brasileiras. É um rito lúgubre e, algumas vezes, demorado. Ainda que os ritos dessa natureza tenham existido em todas as regiões do país, o imaginário sobre a penitência está profundamente ligado a imagem do Nordeste, em detrimento de sua ocorrência em outros interiores do Brasil.

O imaginário sobre a penitência no Nordeste originou alguns escritos sobre manifestações similares e mesmo idênticas ao terno das almas na região da Chapada Diamantina. Uma delas é de autoria de Donald Pierson, que no Tomo III de sua compilação sobre *O Homem no Vale do São Francisco*, feita com base em uma vultosa pesquisa realizada em 1950, inscreve a lamentação como pertencendo aos

Rituais, cerimônias e crenças inicialmente introduzidos na região pelos portugueses, contudo, mesmo antes de ocorrida a fusão, em alguns casos, com formas culturais ameríndias e africanas, incluíam amiúde elementos de *folk* que variavam consideravelmente das formas urbanas ortodoxas. (Pierson, 1972:68)

A descrição do rito empreendida por Pierson é bastante próxima dos ritos realizados em Andaraí, Igatu e Mucugê. O autor dedica, entretanto, poucas páginas a esse tópico, voltando-se para outras expressões da religiosidade local. Roberto Cunha (2002), em sua tese sobre o Rio São Francisco, cita a companhia de penitentes de Xique-Xique, na Bahia, os quais acompanham, durante a Quaresma, as 'alimentadeiras de almas' da cidade. É preciso, todavia, desvencilhar a reza das almas na Chapada Diamantina do tipo de penitência praticado, por exemplo, pelos 'cortadores' ou 'penitentes de disciplina' (Biancardi, 2006:201). No Estado da Bahia, a figura dos penitentes de disciplina está especialmente vinculada à cidade de Juazeiro, mas existem registros

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.

dessa prática nas regiões de Bom Jesus da Lapa, Cachoeira e mesmo em Lençóis, município vizinho a Andaraí e Mucugê. Os cortadores, que utilizam castigos corporais em suas peregrinações, também rezam benditos, tocam a matraca e realizam estações nos mesmos lugares habituais ao terno das almas. O autoflagelo, entretanto, está ausente em todos os relatos das rezadeiras e não há evidência de que, no passado, tivesse sido uma prática nas procissões da Semana Santa, como ainda acontece em Juazeiro e outros interiores do Nordeste

A penitência é uma prática religiosa muito antiga e foi uma maneira bem comum de atividade milenarista entre os séculos XIII e XIV. Nesses tempos medievais, a penitência era um ritual tradicional performado em procissões promovidas e organizadas pela Igreja Católica, que o prescrevia como uma forma de indulgência. No Brasil, esse tipo de ritual foi introduzido pelos primeiros missionários católicos, a quem se pode atribuir a inserção da forte tendência a crenças milenaristas e messiânicas entre os habitantes das regiões brasileiras mais isoladas e interiores, como ainda é, em certa medida, o sertão nordestino. (Campos, 2008:153).

Outra diferença a elucidar está na possível confusão das rezadeiras das almas com figuras igualmente comuns no interior nordestino: as carpideiras, mulheres cujo trabalho consiste em chorar a morte em velórios e funerais, entoando benditos e incelências⁴. Da mesma forma, não há indícios que os antecedentes da devoção no Brasil estejam ligados às irmandades ou confrarias (negras ou não), como a Irmandade da Boa Morte, fundada no século XVIII pelos nagô da nação queto em Salvador, cuja designação 'evoca a relevância do ritual fúnebre para seus fundadores' (Reis, 1991:55). Todavia, ao longo da dissertação, veremos que existem tangências entre o cultos ancestrais praticados por escravos e ex-escravos e a permanência da devoção em Andaraí.

A obra mais completa sobre a reza das almas, dessa vez no interior paulista, foi publicada em 1972 e é de autoria de Oswaldo Elias Xidieh, estudioso da cultura popular brasileira. Seu livro *Semana Santa Cabocla* é um bom exemplo da minúcia e

⁴ Referências imagéticas a essas personagens no Brasil podem ser encontradas nos filmes *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (1964), de Glauber Rocha, e *Abril Despedaçado* (2001), de Walter Salles. No livro homônimo que inspirou a película de Salles, Ismail Kadaré descreve o doloroso choro das carpideiras da região do Rrafsh, na Albânia, as quais permanecem por horas ou dias com a face ensangüentada, depois de arranhá-la durante os velórios dos membros de seus clãs.

da contemplação folcloristas, ambos expressos em sua 'intenção de trazer à tona uma série de costumes mágico-religiosos 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 o presente texto, visto que o sítio de sua pesquisa está localizado na região das Lavras – a cidade de Lençóis. É uma obra bastante completa sobre aquela área da Chapada Diamantina, na qual, além da história do município e do garimpo, há relatos preciosos sobre o cotidiano da população, suas casas, vestimentas, comidas, transportes, linguagem e espiritualidade, abreviados, entretanto, por um quê de exotismo e estranhamento. Acerca a devoção das almas, chamada, no livro, de 'alimentação das almas', a autora pontua suas características e transcreve algumas rezas. Os conteúdos dessas rezas são muito próximos aos encontrados nas três localidades estudadas. Outras referências, igualmente esparsas, podem ser lidas em uma dúzia de livros sobre folclore e cultura popular.

Ainda que a reza das almas esteja amplamente ligada aos estudos de folclore, para os objetivos do trabalho aqui apresentado, essa noção não ajuda a entender os pormenores da devoção. O objetivo da pesquisa foi compreender as algumas dimensões que envolvem o ritual a partir da vivência com as rezadeiras e da observação/participação nos rituais de lamentação. Como linhas de análise, partiu-se da dimensão histórica do ritual e da apreciação dos elementos da reza; da dimensão religiosa, na busca de uma teoria nativa sobre a devoção; de uma dimensão estética das formas musicais e dos repertórios que compõem as incências; e, por fim, de uma dimensão sociológica, na tentativa de compreender o aporte comunitário e a produção de solidariedades e disputas entre as mulheres no presente e no passado.

Para que possamos nos familiarizar com os espaços da devoção, teremos, na seção seguinte, um breve histórico das particularidades da formação da Chapada Diamantina. Nesse primeiro momento, tais particularidades serão traçadas, em grande parte, com base em uma historiografia oficial, seguindo, especialmente, a história do garimpo e seus desdobramentos na região. A opção por trazer esse tipo de narrativa é incômoda, mas dada a posição central do garimpo na vida das pessoas no lugar, fez-se necessária ainda que como um panorama em estado bruto. Ao longo da dissertação e de forma dispersa serão costurados alguns relatos alternativos a essas

narrativas oficiais. Entretanto, muito teria de ser feito para que as dimensões mais profundas do passado das Lavras e de seus habitantes viesse à tona sem os engessamentos do passado colonial grafados nos livros de História.

EXCERTOS DE UMA HISTÓRIA SOBRE A REGIÃO DAS LAVRAS

Ao longo dos séculos XVI e XVII, as 'entradas baianas' partiram, em sua maioria, da cidade de Salvador em direção ao interior da Bahia com vistas a encontrar pedras e metais preciosos naquela região (cf. Gomes 1952). Algumas dessas expedições sequer voltavam, pois acabavam dizimadas em combates com as populações indígenas nativas e, mais tarde, com aventureiros e proprietários de terras. Uma das mais importantes expedições do século XVI foi a de Gabriel Soares de Souza, que encontrou ouro e prata ao norte de Jacobina⁵. Em fins do século XVI e início do XVII, Belchior Dias Moreira, seguindo os passos de seu antecessor, chegou à região hoje chamada de Chapada Diamantina. Antes disso, porém, uma expedição parece ter se aproximado dos arredores de Andaraí:

Não considerando as expedições que saíram da Capitania de Porto Seguro, antes de 1549, a primeira documentada foi a do espanhol Francisco Bruza de Espiñosa. [...] Em 1561 partiu a expedição de Vasco Rodrigues Caldas. Levava 100 homens. Desta vez, o rio preferido foi o Paraguaçu. Subindo-o, Vasco Rodrigues parece ter alcançado a atual cidade de Andaraí, sendo depois atacado pelos Tupinaés, que o obrigaram a recuar, voltando à Bahia. (Tavares, 1949:44)

A partir do século XVII, o início da exploração aurífera e as missões catequéticas sob o comando da Igreja Católica estimularam a penetração na da região da Chapada pelo Rio São Francisco. Até o final desse século, toda a bacia do Paraguaçu já havia sido distribuída a proprietários privados (Cruz, 2006:29), inclusive terras que hoje pertencem a Lençóis e Palmeiras⁶. Nesse período, a ocupação da Chapada Diamantina se deu por várias frentes, de um lado a que veio do Rio São Francisco abrindo trilhas para a criação de gado, depois a que se originou do fluxo aurífero e, sobretudo, diamantífero, por meio do Rio Paraguaçu, vindo principalmente de Minas Gerais e do Recôncavo Baiano. Nesse período, as rivalidades pela posse de terras, de indígenas

⁵ A cidade de Jacobina faz divisa com a região de Irecê. Ver Mapa da Chapada Diamantina no Anexo I.

⁶ Ver mapa no Anexo I.

cativos e de animais marcou aquela área como uma região conflituosa, tornado-se, mais tarde, destino privilegiado de aventureiros em busca de riqueza pela exploração diamante.

O declínio da produção aurífera e o esgotamento do ouro de aluvião estimularam o início de um novo ciclo de mineração, responsável pelo surgimento de novos povoados na região. A partir de Mucugê, a lavra de diamantes expandiu-se para o sul, intensificando a vida econômica das vilas que sofriam com a decadência do ciclo do ouro, e para o norte, intensificando a ocupação de vilarejos como Xique-Xique (Igatú), Andaraí e Lençóis até o Morro do Chapéu, definindo, assim, o território da Chapada Diamantina. Os municípios que hoje compõem o circuito do diamante – Palmeiras, Andaraí, Lençóis e Mucugê – tiveram seus núcleos regionais elevados ao *status* de municípios ainda no século XIX. Sobre a presença da população cativa nesse período, Maria Cristina Dantas Pina (2001), por meio de fontes localizadas em pesquisa arquivística, escreveu sobre o movimento dos escravos no cotidiano das Lavras no século XIX, realçando sua presença naquela área:

Em 58 inventários pesquisados, relativos ao período de 1844 a 1885, encontrados no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB) e no Arquivo Público Municipal de Mucugê (APMN), uma das evidências levantadas é a de que muitos desses escravos já habitavam as Lavras, mesmo antes do diamante, trabalhando no serviço da lavoura ou da pecuária nas fazendas da região. Outros vieram acompanhando comerciantes, garimpeiros e, até mesmo, em alguns casos, libertos proprietários de escravos. Os dados indicam uma grande quantidade de escravos nessas Vilas, [...] indicando sua forte presença também após a extinção do tráfico, em 1850. A utilização da mão-de-obra escrava predominou, inclusive nas companhias de mineração, como indicam as escrituras de compra de escravos por essas companhias. (Pina, 2001:182).

Entre 1845 a 1871, a exploração do diamante, além de alterar a configuração espacial da região, promoveu grandes fortunas para a aristocracia sertaneja. Em 1865, o ciclo do diamante inicia seu declínio com a descoberta das jazidas sul-africanas. Paralelo a essa movimentação, a Chapada Diamantina experimentou o comando do coronelismo, época em que as famílias importantes de cada vila disputavam o poder sobre o território. Foi, entretanto, o coronel Horácio de Mato, em Lençóis, o 'Coronel da Chapada', a figura central desse período. Sua influência estendia-se por todo o Estado da Bahia e atraía a atenção dos governos estadual e federal, especialmente na época em que a Coluna Prestes adentrou a região das terras altas baianas. Com a

revolução de 1930, o coronel foi preso e enviado para Salvador. Dois dias depois de sua saída da prisão, em 1931, foi assassinado.

Mucugê

Antiga Santa Isabel do Paraguassú, a cidade de Mucugê compõe, juntamente com os municípios de Lençóis e Andaraí, a região conhecida como Lavras Diamantinas. A 984 metros acima do mar, o pacato lugarejo abriga 14.714 habitantes⁷. No ano de 1844, iniciou-se a exploração de diamantes e a ocupação na forma de pouso de garimpeiros, da então sesmaria. O povoado passou à categoria de vila em 1848, recebendo o nome de Santa Isabel do Paraguassú e em 1890, reconheceu-se a vila como cidade. Como em toda a região de exploração diamantífera, Mucugê começa a assistir seus anos de decadência a partir de 1871, como resultado da concorrência com o comércio de diamantes sul-africanos⁸.

Em um dos depoimentos colhidos por Rebeca Serra (2010), temos um exemplo da grandeza da figura dos coronéis naquele terreno: 'Eram os deuses na Terra. Aqui, seu Douca em Mucugê, seu Aurélio em Xique-Xique, Marcionílio em Maracás e Horácio em Lençóis. Eram deuses...'. O jornalista Walfrido Moraes, em seu clássico livro *Jagunços e Heróis* (1991 [1963]), explica as vicissitudes das lutas e disputas entre coronéis depois da Lei Áurea e com o advento da República nos 'sertões altos', em contraste com as áreas litorâneas e mais próximas aos centros decisórios da época. Para Moraes, esses dois acontecimentos históricos acentuaram os conflitos e as competições políticas regionais:

[...] Primeiro, porque, mal refeitos das apreensões sofridas no comércio de pedras preciosas em virtude das descobertas das grandes jazidas diamantíferas da África do Sul, e com o agravamento, agora, da crise social e econômica em decorrência da perda do trabalho escravo, apodera-se do 'coronel' do sertão, instintivamente, um indisfarçável receio de empobrecimento – e esse receio gera-lhe uma coragem estranha, uma decisão que se traduz no recrudescer de novas lutas pela posse da terra e do prestígio regional no campo político, com a conseqüente supressão dos adversários, o que equivale à sua sobrevivência; e, segundo, porque os governos, cujas presenças, nos sertões, só se fazem sentir,

⁷ Dado do IBGE (2009), disponível em <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>.

⁸ Os dados da historiografia de Mucugê que constam nesse parágrafo foram coletados e organizados por Rebeca Serra. Desde 1995, a autora realiza um projeto de documentação da história oral junto a antigos moradores da cidade. Os depoimentos serão publicados futuramente sob o título de *Mucugê por Mucugê*. Agradeço a Rebeca por ter disponibilizado uma versão digital prévia do livro como referência para o presente texto.

até então, através do fisco ou da polícia e de uma ordem jurídica vacilante, ajustada, quase sempre, às contingências do meio, passam agora a se arrimar no prestígio eleitoreiro desses senhores rurais. (Moares, 1991 [1963]:49).

Assim, a primeira metade do século XX, foi permeada pelas fortes movimentações populacionais devido a desavenças políticas e ao rareamento do trabalho nas lavras. Em Mucugê, a situação tornou-se insustentável na década de 1960, quando a cidade passou a ter como base de sua economia a coleta e a venda da sempre-viva⁹, sofrendo os efeitos do vultoso êxodo e da grande pobreza. Com a decadência do ciclo diamantífero, a coleta das sempre-vivas, exportadas principalmente para o Japão, Estados Unidos e Europa, tomou o posto de principal atividade econômica das populações carentes de Mucugê e de seu entorno por mais de trinta anos. A partir de 1980, ano em que foi inscrita no Livro Um do Tombo pelo IPHAN (Tombamento Arqueológico, Paisagístico e Etnográfico), a cidade começa a se reerguer, em grande parte, devido ao foco no turismo e nas políticas de conservação ambiental estimulado pela criação do Parque Nacional da Chapada Diamantina, em 1985.

Em relação a Andaraí e Igatu, Mucugê é o lugar em que há mais tempo se observa um cuidado na conservação do patrimônio histórico e em sua valorização. O Arquivo Público de Mucugê, que abriga a antiga Biblioteca Castro Alves, foi fundado em 1994. Além disso, é uma cidade muito mais elitizada quando comparada a Andaraí e Igatu. Esse parece ser um contraste que perdura ao longo das décadas. Mucugê foi sempre o reduto de famílias poderosas da região. Um lugar perceptivelmente branqueado, na qual têm-se a impressão de que a população negra foi confinada à zona rural. Um fato sobre qual não se pode deixar de refletir ao considerarmos a presença da instituição da escravidão na região das Lavras. Todavia, o capítulo da escravidão na história dessas localidades está certamente mais vinculado à cidade de Andaraí¹⁰.

Andaraí

Estabeleceram-se em 1985, os primeiros ocupantes do Rio Andarahy, animados pela exploração dos diamantes. Formou-se o povoado com instalações provisórias e foi aumentando dia a dia, devido ao preço elevado das pedras preciosas, diamantes, carbonados etc. Freguesia e Villa foram creadas pela Lei n° 2.584, 18 de Maio de 1988, desmembrada do município de Santa Izabel do Paraguassú (actualmente Mucugê),

⁹ *Syngonanthus mucugensis*. Espécie de sempre-viva endêmica de Mucugê atualmente ameaçada de extinção.

¹⁰ Essa discussão será retomada no início do Capítulo Segundo.

installada em 14 de Julho de 1885. Foi elevada a cidade pelo Acto do Governo do Estado de 26 de Abril de 1891. [sic]

Gonçalo de Athayde Pereira¹¹

Em meio a Serra do Sincorá, que vem de Minas Gerais pela Serra do Espinhaço e adentra a região Central da Bahia, está a cidade de Andaraí, que significa ‘rio dos morcegos’ (*andira*=morcego, *y*=rio), diz-se, na língua dos índios Cariri, antigos habitantes daquela área. É banhada pelo Rio Paraguaçu, ‘a mãe dos garimpeiros’, como definiu Herberto Sales (1975 [1944]) no romance *O Cascalho*, que além de sítio diamantífero é também um dos atrativos turísticos do lugar. No tempo dos coronéis, Andaraí esteve sob o comando de Aurélio de Brito Gondim. Também chamado de coronel Aureliano, foi sucessor do coronel Juca de Carvalho e sua missão era amenizar o tumulto e a violência que imperava nos garimpos¹², ainda que por meios igualmente violentos.

O turismo, tópico central na região das Lavras, deu à cidade grande visibilidade ao longo da década de 1980 e parte da de 1990. Mais tarde, voltou-se para outros espaços, como Igatu e o Vale do Capão, deixando Andaraí às margens do circuito ecoturístico da Chapada Diamantina. Hoje, com 14.609 habitantes¹³, a população da cidade é vista como uma das mais empobrecidas da região. Nos últimos cinco anos, contudo, tem experimentado uma pequena melhora nos índices sócio-econômicos, além de uma nova atenção aos patrimônios cultural e histórico e às políticas de desenvolvimento sustentável. O terno das almas está incluído na ‘agenda de resgates’ do município. Desde 2008, algumas reuniões com autoridades políticas têm levantado a importância de manter viva a reza na cidade, dado que o grupo é o último de muitos que existiram por lá. É uma leve aproximação, tendo em vista que o terno de Igatu, que ficou vinte e três anos sem ser rezado, tem sido, desde o seu retorno, em 2003, destinatário por excelência das atenções nesse sentido.

Igatu

Igatu é um pequeno distrito de Andaraí situado a 750 metros acima do nível do mar, na Serra do Sincorá. De acordo com a última contagem feita pelo morador e escritor

¹¹ Pereira, 1937:32.

¹² Dados presentes no depoimento de Rui Silva, negociante de pedras em Andaraí, publicado na revista-informe *Andaraí* (Banco do Nordeste do Brasil, 1983:10).

¹³ De acordo como o censo IBGE/2009.

Amarildo dos Santos, em janeiro de 2009, Igatu possui 366 habitantes¹⁴. Durante o auge do ciclo e exploração do diamante, Igatu, antiga Xique-Xique (ou Chique-Chique), chegou a abrigar mais de 7 mil pessoas. A história de Igatu, como a de Andaraí e Mucugê, se confunde com a história do garimpo na região, como explica Amarildo dos Santos:

Não sabemos quem foi seu descobridor e a data de sua fundação. Temos somente uma certeza: que tudo começou com a chegada de garimpeiros. [...] Entre 1800 ou 1840, tudo iniciou e no decorrer da exploração das primeiras minas o resultado foi muito bom. Tanto que um dos primeiros garimpos trabalhados recebeu o nome de Coisa Boa. (Santos, 2009, s/p).

Durante muitos anos, Igatu, assim como Andaraí, teve o seu poder concentrado nas mãos do coronel Aureliano (Aurélio) de Brito Gondin, que faleceu em 1932, segundo contam, de desgosto com a chegada da Coluna Prestes na região das Lavras, em 1926. Entre 1940 e 1950, a desaceleração da exploração de garimpos fez sua população se esvaír quase que completamente, chegando, em 1970, a 150 moradores. O declínio da atividade diamantífera representou o início da decadência da vila. Esse esvaziamento também foi influenciado por divergências políticas que envolviam a eleição do governador da Bahia em 1949 e heranças da época do coronelismo na região, as quais persistem até hoje. Quem está do lado do vencedor, permanece e, quem sabe, pode ganhar alguns agrados. Quem está do outro lado, é carta fora do jogo, tendo que, muitas vezes, partir em retirada.

Cynthia Andrade escreveu sobre a formação da vila e traçou sua historiografia com base nos depoimentos dos moradores mais antigos. Em sua 'cartografia da memória', traz não apenas a época dos coronéis, mas também a história da escravidão, um tópico anuviado nas narrativas daquela região, como ponto nodal do processo de construção do lugar:

Antes da abolição da escravatura, com a sanção da Lei Áurea em 13 de maio de 1888, os escravos foram responsáveis pelas primeiras marcas da história política e cultural da vila. Sabe-se que os escravos tiveram participação ativa

¹⁴ Amarildo dos Santos realiza um censo constante em Igatu, no qual recolhe o número de residentes, de casas e de pontos comerciais. O dado citado está em seu livro *Xique-Xique, um pouco de nossa história antiga* (2009), atualizado anualmente, todo escrito à mão e ilustrado por um amigo. Outras informações também podem ser encontradas em *A história atual de Igatu*, que está em sua 14ª edição. Essas e muitas outras produções de Amarildo estão disponíveis para venda em sua lojinha na vila.

na mão-de-obra pesada resultando nas construções de símbolos marcantes do lugar. A igreja de São Sebastião construída no século XIX, por volta de 1854, traz consigo a força de uma população que ergueu a fé montada na ideologia do poder. As trilhas dos primeiros garimpos, tantos ainda pouco conhecidos, tiveram na força negra, mais uma vez, a raiz da história baiana. (Andrade, 2008:574).

Em Igatu, a maioria da população é negra, assim como em Andaraí. Nessa vila, contudo, as reminiscências da escravidão e a marca racial são silenciadas. Ao menos durante o tempo que estive em campo, as conversas que trataram vagamente desse tema tinham relação direta com o longa-metragem sobre o famoso capoeirista Besouro, o qual havia sido rodado ali há poucos meses¹⁵. Parece ter havido em Igatu, assim como sugere José Jorge de Carvalho (1996) acerca de muitas experiências escravistas e quilombolas no Brasil, uma ‘desnegritização’, isto é, um deslocamento simbólico da negação da raça por meio de processos nos quais essas populações engajavam-se em desatar sua subjetividade da imagem e nomeação do ‘negro’ como escravo subserviente. Metamorfoseados em um ser mais próximo ao branco, os negros podiam tornar menos confusa sua dupla condição de oprimido e, ao mesmo tempo, livre. Processos similares a esses devem ter ocorrido também em Andaraí, onde, porém, as estratégias de mascaramento não originaram um vácuo tão perene.

Atualmente, a vila de Igatu é procurada por pessoas do mundo inteiro como destino ecoturístico de destaque na Chapada Diamantina. Desde meados da década de 1990, o processo de reerguimento vai deixando o passado de miséria e esquecimento como uma lembrança amarga, mas sempre citada pelos habitantes da vila. O turismo reacendeu o comércio e algumas pessoas voltaram para o lugar, ao passo que novos habitantes, procurando um reduto de paz, adotaram o lugarejo como abrigo. Apesar disso, o êxodo para São Paulo, que teve seu auge entre 1950 e 1980 em toda a região das Lavras, permanece até os dias de hoje ora como um sonho distante, ora como projeto de vida tanto dos jovens como de pessoas de meia-idade.

¹⁵ Longa-metragem brasileiro dirigido por João Daniel Tikhomiroff e lançado em outubro de 2009. Besouro Mangangá, conhecido também como Besourinho de Santo Amaro, Besouro Preto e Besouro Cordão de Ouro, é um mito da capoeira no Brasil (Yahn, 2009). Sua história deu origem ao romance *Feijoadas No Paraíso: A Saga De Besouro, O Capoeira* (2002) de Marco Carvalho.

O CAMPO E O TEXTO

Quem me ensinou a rezar

Antes de descrever o ritual de lamentação nessas localidades e frasear as experiências com a tinta da observação, faz-se necessário contar um pouco sobre as pessoas com as quais partilhei da vivência diária em campo à presença distante na escrita. Aquelas que me ensinaram a rezar. Isso porque até meus primeiros dias nem campo, eu tinha uma idéia bastante vaga do que vinha a ser a lamentação das almas. Minha referência mais concreta era uma apresentação das Encomendadeiras de Almas de Correntina (Bahia) que havia assistido quatro anos atrás como parte de um projeto grandioso que unia grupos de mulheres representantes da cultura popular e alguns nomes mais conhecidos do cenário artístico brasileiro¹⁶. A aura de mistério e dor das rezas daquelas mulheres vestidas de branco no palco, acompanhadas pelo toque da matraca, guiou-me, tempos depois para os caminhos de pedra da Chapada. No decorrer do texto, os personagens que figuram nessa pequena introdução tomarão corpo e voz. Por enquanto, essa descrição irá passar pela lente das primeiras relações que estabeleci em Andaraí, Igatu e Mucugê.

Cheguei em Andaraí uma semana antes do carnaval. No dia seguinte, fui a Igatu encontrar Marcos, meu primeiro contato na região. Marcos, fundador da Galeria de Arte & Memória e diretor do Centro Cultural Chic Chic, é artista plástico e há sete anos iniciou um trabalho de resgate do terno das almas na vila, o qual ficou vinte e três anos sem ser rezado. Chegamos a Igatu depois de vinte minutos de subida. A estrada que liga a cidade ao distrito foi construída na década de 1930 e revitalizada nos anos 2000. É uma ladeira incrivelmente íngreme e toda coberta de pedras, algumas deslocadas do chão. Igatu é um lugarejo charmoso, possui casinhas antigas e coloridas ao redor da praça e outras feitas de pedras, como as tocas dos garimpeiros, um pouco mais distantes. Impressionada com a paisagem, tive vontade de ficar ali e não de voltar a Andaraí. Dias depois, fui informada de que a reza das almas não começaria na Quarta-

¹⁶ Em 2005, o Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB) promoveu no Rio de Janeiro e em Brasília uma série musical chamada *Encantadeiras*, reunindo mulheres que usam o canto como ferramenta de trabalho. Rezadeiras, artesãs, cantoras de feira e trabalhadoras rurais, como as Ceguinhas de Campinha Grande, as Encomendadeiras de Almas de Correntina e as Quebradeiras de Coco de Babaçu, dividiram o palco com nomes já consagrados da música e da literatura brasileira como Virgínia Rodrigues, Nega Gizza, Elisa Lucinda e o grupo Mawaca.

feira de Cinzas como de costume, pois Danusia, a dona do terno, não se sentia bem desde o início da semana.

No dia seguinte, novamente em Andaraí, caminhei pela cidade e conversei com Dona Lícia e Dona Teté, que rezaram durante muitos anos em alguns ternos da cidade, e Tapuia, irmã de Danusia. Demorei dois dias até conhecer Didé, quem leva o terno adiante desde que a dona anterior, Dona Bete, teve sérias complicações de saúde. À dona do terno cabe tocar a matraca, conduzir as outras participantes pelos itinerários previamente escolhidos e determinados por alguém no passado e, principalmente, marcar o início e o fim a reza. Didé, que mais tarde tornou-se minha principal interlocutora e cuidadosa anfitriã, morava em uma comunidade rural antes de se mudar para a cidade. Conversamos pela primeira vez na salinha de costura de seu humilde ateliê, onde também vende, além das roupas e bolsas que faz, calçados, perfumes, bijuterias, brinquedos e gelo. Naquela tarde, Didé me convidou para participar do terno, que sairia na quarta-feira, cinco dias depois. Marcou o horário e pediu que eu arranjasse um lençol todo branco. Na primeira noite de reza, fui apresentada por Didé a Maura, Lôra, Miúda, Gracinha, Nadir, Edimarine, Idene, Suzana, Julieta, Maurina e Edite. Alguns desses nomes serão recorrentes no presente texto. Assim como os de Dona Véa de Cabuquina e Seu Vitalino, ambos grandes conhecedores da ciência da reza fora do circuito do terno comandado por Didé.

Na Quarta-feira de Cinzas, noite em que rezamos no cemitério do Murici, não consegui dormir. As vozes ecoavam em minha cabeça e eu ia, entre o sono e a excitação, tentando entender um pedaço que fosse daquela experiência singular. Nenhuma preparação anterior àquele momento teria sido suficiente, confessei, no dia seguinte, a Didé. Nem as explicações e histórias que ouvi nos dias que precederam à reza, puderam formar um quadro mais ou menos parecido com o aconteceu quando a matraca lançou seu estalo seco pela primeira vez. ‘O terno não faz medo’, disse Didé, na salinha do ateliê, em meio a minha tentativa de racionalizar cada instante, do primeiro ao último bendito, com tantas perguntas quantas ela conseguisse me responder. Antes e durante algumas semanas posteriores a essa saída, meu principal interesse era entender a estrutura do ritual. Minha obsessão pelos detalhes mais banais arrancava muitas risadas de Didé. Por sorte, o primeiro dia de reza que acompanhei em Andaraí foi um dos exemplos mais completos de todos que coletei nas

três localidades.

Em meados do mês de março, deixei Andaraí e fui para Igatu acompanhar as rezas durante duas semanas. Sob a liderança de Danusia e pela iniciativa de Marcos, o terno de Igatu, depois de vinte e três anos em silêncio, ganhou considerável visibilidade no cenário das manifestações religiosas da região. Durante a Quaresma, momento de grande vulto turístico na vila, pessoas do Brasil e do mundo acompanham a reza em Igatu, munidas de câmeras fotográficas e filmadoras e quase sempre sem o lençol branco cobrindo o corpo. Ali, o turismo religioso encontrou na reza das almas, com sua aura de mistério e seu caráter fúnebre, mais uma fonte de interesse e admiração. Quando estive em Igatu acompanhando o terno, uma outra empreitada cinematográfica estava em andamento, dessa vez um curta-metragem de um diretor soteropolitano, que movimentou as forças e os ânimos da vila. Minha presença, inclusive, foi, via de regra, associada ao *povo do filme* e muitos achavam que minha pesquisa estava ligada a essa produção. Em Igatu, meu tempo foi quase que integralmente dedicado a conversas com Danusia em sua casa ou em suas muitas andanças pela cidade. Por seu intermédio, conheci Toninha, Rita, Bié e Dona Liélia. Hospedei-me na pousada de Dona Lita, que afora um delicioso café da manhã, ofereceu-me antigas histórias sobre a reza das almas e sobre o garimpo na vila.

Ao fim das duas semanas, saí de Igatu e fui a Mucugê procurar Dona Iraice, sogra de Danusia. Dona Iraice, que antes rezava em Igatu, passara a acompanhar o terno de Dona Nenzinha. A duras penas, o terno de Mucugê continua a percorrer as ruas da cidade na Semana Santa. Ele é comandado por Jacy, que substitui sua mãe, Nenzinha, a dona original do terno. Há oito anos, Dona Nenzinha está impedida de rezar por graves problemas de saúde. Desde então, com a ajuda de Joilza, uma de suas irmãs, Jacy sai como terno na quarta e na sexta anteriores a Semana Santa e ao longo desta. Há alguns anos atrás, cerca de vinte pessoas acompanhavam o terno. A cada ciclo, porém, 'mais gente sai e ninguém entra', desabafou Joilza em um de nossos encontros. Voltei a Mucugê apenas em abril, na quarta-feira anterior ao início da Semana Santa. Acompanhei apenas três saídas no terno de Dona Jacy. Ao longo desses dias, conheci Dona Anália e Dona Alicinha, duas personagens centrais na reza das almas de Mucugê.

Nas três localidades, no momento em que conheci as donas do terno e manifestei interesse pela reza, explicando o contexto da pesquisa, fui imediatamente convidada para acompanhar as saídas. O ritual é aberto, basta levar um lençol branco e estar na hora marcada no ponto de onde sai o grupo de mulheres em direção à primeira estação. Para o samba no jarê, o chamado ‘candomblé de caboclo’ da Chapada Diamantina, o convite partiu de Didé algumas semanas após minha chegada em Andaraí. Andaraí é conhecida na região por ter muitas casa de jarê¹⁷. Na noite em que voltava da minha primeira visita à casa de Carmosa, jarê freqüentado por Didé, pude ouvir pelo menos três batidas de tambores em diferentes pontos do caminho que fiz da casa até o lugar onde estava hospedada (em torno de seis quilômetros). Em novembro, quando retornei a Andaraí, pude sambar na casa de Carmosa outra vez.

Essa dissertação divide-se em três capítulos. No Capítulo Primeiro, traço um panorama da devoção com enfoque no ritual de lamentação e seus elementos principais, passando por uma aproximação à noção de almas e ao jarê. A estrutura do ritual de lamentação descrita no texto tem como base, especialmente, as saídas do terno de Andaraí, no qual tive a oportunidade de acompanhar a reza durante cinco semanas. Dessa forma, tanto a descrição quanto a análise recaem sobretudo sobre a forma com o terno realiza as saídas naquela localidade. Ao final do capítulo, apresento um histórico da devoção em Mucugê e Igatu e um esboço da reza em cada lugar a partir de um dia de saída regular. Nas Considerações Finais, retomo as descrições com o intuito de estabelecer ligações e diferenças entre os ternos de Andaraí, Igatu e Mucugê.

No Capítulo Segundo, o espaço da devoção em Andaraí foi tratado em seus pormenores, passando por uma breve história dos grupos que existiram no passado, na tentativa de traçar uma genealogia que desemboca na atual liderança de Didé nesse que, atualmente, é único terno em atividade na cidade. Os elementos do ritual, citados no Capítulo Primeiro, são retomados com uma atenção particular pela compreensão da ‘ciência da reza’, categoria nativa que abarca a prática e o conhecimento profundo da devoção. No Capítulo Terceiro, a tentativa foi trazer os universos textual e musical

¹⁷ Segundo Emílio Tapioca, Secretário de Cultura da cidade, a sede e a zona rural somam cerca de treze casas de jarê.

dos benditos rezados no contexto do ritual para o cenário analítico em diálogo com teorias que passam por Roman Jakobson (1971), John Austin (1962) e Stanley Tambiah (1985) e por discussões da etnomusicologia, com o amparo de Ewelter Rocha (2006), Steven Feld (1982, 1990), Elizabeth Tolbert (1990), Antony Seeger (1987) e John Blacking (1982, 1995). Nesse capítulo, as interpretações sobre a relação entre terno e jarê foram, em grande parte, influenciadas pelos trabalhos Rita Segato (1991, 1992, 1995) e José Jorge de Carvalho (1991a, 1991b, 1996).

Ao longo do processo da pesquisa e da escritura, algumas obras surgiram como marcos descritivos e analíticos e, mesmo que não tenham sido largamente citadas, podem ser encontradas como sopro teórico no decorrer das páginas. O *Ensaio sobre a Magia*, de Marcel Mauss e Henri Hubert (2003 [1902-1903]), aparece como bússola em sua compreensão centenária acerca das linhas que somam e separam magia e religião. Em *O Quilombo do Rio das Rãs*, temos uma compilação de textos organizados por José Jorge de Carvalho (1996) sobre a comunidade de Rio das Rãs, situada em uma região próxima a Chapada Diamantina, cujas história e formação dividem muitas características com a população de Andaraí e Igatu. Os *Sons do Rosário*, livro da musicóloga Glaucia Lucas (2002), é um belo relato sobre os congados dos Arturos e Jatobá em Minas Gerais e despertou-me para a importância da interpretação musical dos recursos da *toada* nos benditos do terno de Andaraí. Por fim, o livro de Leda Maria Martins (1997), *Afrografias da Memória*, também sobre o congado do Jatobá, foi certamente a inspiração maior para escrita dessa dissertação e para os rumos aos quais meu olhar sobre a reza das almas se dirigiu. A centralidade da ‘palavra proferida’ nos rituais do congado e a leitura singular da autora sobre as formas de organização social e simbolização das culturas negras nos territórios americanos lançou nova luz sobre a relação entre reza e música e acerca da história da permanência da devoção em Andaraí.

Durante o trabalho de campo, apesar do tempo exíguo, coletei uma série de dados, entre conversas, imagens fotográficas, causos e benditos, e iniciei um contato valioso com as mulheres nas três localidades. Ao fim dos três capítulos, há um Caderno de Imagens com fotografias do terno de Andaraí, do jarê de Carmosa e de três personagens centrais: Dona Vêa e Seu Vitalino, de Andaraí, e Dona Anália, de Mucugê. Os dois últimos deixaram esse mundo meses depois de eu tê-los conhecido. Esse

trabalho é uma homenagem a eles. Com exceção das imagens creditadas, as outras fotos são de minha autoria. À dissertação, está anexado um CD com a gravação de alguns benditos dos três ternos. Sua função é exemplificar parte das transcrições musicais que constam no texto e não deve ser reproduzido fora desse contexto. A qualidade das gravações é absolutamente amadora. Os benditos foram capturados durante minhas saídas no terno com a autorização das rezadeiras. Também com a autorização e por sugestão delas, na escrita do texto, seus nomes foram grafados do modo como elas são geralmente chamadas, sendo nomes próprios ou apelidos. Ainda que haja alguns personagens masculinos, a referência às pessoas que compõem os grupos da reza das almas (hoje ou no passado) é feito sempre como ‘as rezadeiras’ e ‘as mulheres’, forma como são identificadas no cotidiano de suas atividades.

Na grafia das expressões nativas, opto por utilizar o itálico. Quando dentro do texto, as falas nativas aparecem destacadas por um travessão, seguido da frase entre aspas simples. Categorias analíticas e advindas de textos de outros autores também estão entre aspas simples, exceto as de língua estrangeira, grafadas em itálico.

Capítulo Primeiro | *Onde as almas vão penar*

[...] mas diga-me retirante,
sabe benditos rezar?
sabe cantar excelências,
defuntos encomendar?
sabe tirar ladainhas,
sabe mortos enterrar?
- Já velel muitos defuntos,
na serra é coisa vulgar;
Mas nunca aprendi as rezas,
sei somente acompanhar.

João Cabral de Melo Neto – *Morte e Vida Severina*

REZA DAS ALMAS

A reza das almas é parte de uma devoção maior às entidades chamadas Almas Santas Benditas, que possuem, em termos funcionais e simbólicos, papéis semelhantes aos dos santos e das santas do panteão católico. É uma devoção, em termos nativos, *fina*. Pelo vínculo que as Almas Santas Benditas são capazes de realizar entre o mundo dos vivos e o dos mortos, pelo respeito que elas exigem em todas as situações em que são invocadas, a devoção as Almas Santas Benditas exige lealdade e seriedade extremas. É preciso rezar todas as segundas-feiras, acender velas e sempre cumprir as promessas feitas a elas. As *Almas*, como são chamadas, são extremamente poderosas, porém severas. Quando se cumpre o dever de acender as velas das Almas Santas Benditas, elas concedem ao devoto o 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 deixam dormir.

As ‘rezas de defunto’, categoria em que estão inscritas as incêlências 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 incêlências. 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)

A reza das almas não deve ser confundida, entretanto, como ritual de 'sentinela', este mais próximo da descrição feita por Neves. A sentinela, tal qual exposta por Ewelter Rocha (2006) em sua pesquisa no interior do Ceará, inicia-se com a morte ou quando é reconhecido que o indivíduo tem poucas horas de vida. A partir desse momento, chama-se um *incelenceiro* para *puxar* as rezas e os benditos. Em Andaraí, Edite, irmã da antiga dona do terno de Didé, Dona Bete, contou-me que era muito comum que se rezasse quando morria alguém na cidade ou nos arredores. E explicou que reza das almas é a mesma que se usava cantar ao velar um corpo – 'aquelas reza pesada, fica com o coração assim, pesado'. A diferença é que o terno das almas, além de um luto anual pela Paixão de Cristo, é um luto por todos aqueles que já morreram.

O terno está inscrito em uma áurea de poder e severidade. Ele é constantemente descrito pelas mulheres que rezam ou rezaram em algum momento de suas vidas como uma responsabilidade grandiosa. Dona Lícia, que rezou por muitos anos no terno de Bete, em Andaraí, advertiu-me uma vez – 'Se bulir com o terno, não está vivo'. São muitas as histórias sobre pessoas que zombaram do terno ou jogaram pedra *nas almas* (como são chamadas as mulheres que rezam no terno pela população local) e passaram a ter *visagens* (visões de pessoas mortas), ficaram doentes ou mesmo morreram. Uma dessas histórias (e suas variações) é recorrente nos três lugares onde acompanhei o terno das almas – Andaraí, Mucugê e Igatu. Vamos chamá-la de 'mito do terno'. Apesar disso, nas incontáveis vezes em que me foi narrada, ninguém deu a ela esse nome.

Chamaremos mito pois tal história parece trazer em si a qualidade simultaneamente sincrônica e diacrônica das análises de Lévi-Strauss (1996 [1958]). 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' (Lévi-Strauss, 1996:241) que faz referência ao passado ao passo que possui uma estrutura permanente e inconsciente. Por seu caráter unificador de minha experiência em campo, creio que convém nomeá-la assim, ainda que suspeite que essa nomeação sirva apenas para os propósitos analíticos desse texto. Nas vezes em que me foi revelado, quase sempre com um quê de mistério e confissão, depois de algo como

‘Deixa eu te contar uma história que aconteceu com fulano...’, o mito do terno serviu para atestar uma característica importante da devoção das almas – a medida não é a intensidade da reza, mas a sinceridade do devoto.

O mito do terno

‘Já era noite alta. Contrariando as regras que existem desde o começo dos tempos, uma moça, debruçada no batente da janela, disse – “Hoje vou ficar aqui para ver o terno passar.”. Há pouco, ela havia comentado com alguém 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, da janela de sua casa, o terno entoar benditos e incelências para as almas que estavam 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 marchar, assim como o 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. Com esse gesto, desapareceu na noite. A moça tornou a olhar o presente misterioso. E percebeu que não era uma vela. Era uma canela de anjo, um osso. Aquele terno do último cortejo era de um terno morto.’

Essa é uma composição de algumas das variações do mito do terno a partir de diferentes relatos colhidos nas três localidades. Assim, a moça na janela poderia ter sido uma vizinha, avó ou alguém de um lugarejo 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 quando 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, mas todos sabem como

aconteceu porque desde cedo ouviram a história em forma de alerta para que aprendessem a ter respeito com as almas.

A sinceridade da devoção das almas está no coração. E somente as Almas são capazes de senti-la. Pode-se, assim, cumprir com todas as obrigações, como as velas na segunda-feira, mas não alcançar a proteção almejada. Tive a impressão, em um primeiro momento, de que essa devoção se assimilava a de outros santos comuns de devoção comum na região, como Nossa Senhora da Glória e Nossa Senhora da Guia. Com o tempo, ficou claro que as Almas têm um poder particular que está vinculado a um caráter onisciente de percepção das intenções da pessoa. Elas apenas aceitam aquilo que é feito de peito aberto. Por isso, a moça na janela recebeu o presente mórbido. Metamorfoseado em vela, artefato que não apenas simboliza as almas, mas materializam as mesmas, aquele osso não tinha o intuito de despertar medo ou assombrar. Era apenas um aviso de que a reza das almas não é para ser bonita, nem para ser observada por curiosos. Caso alguém queira vê-la, convém cobrir o corpo com lençol, acompanhar a saída e rezar as incelências.

Elementos e estrutura do ritual

Andaraí, 25 de fevereiro de 2009. Na primeira estação, enquanto a matraca soa, uma dúzia de velas teima em ficar acesa, contrariando o vento. Até ali, caminhamos por cerca de uma hora. Os postes de luz ficaram para trás, o que nos permite ver o desenho da lua minguando, rodeada por estrelas. O Murici é um cemitério quase abandonado – ‘o cemitério dos pobres’ –, como uma das mulheres me explicou dias depois. Fica no meio de um descampado, a alguns minutos de uma das principais avenidas de Andaraí. Do portão, vejo silhuetas de pequenas cruzes e um capim teimoso entre e sobre os jazigos. Depois de vestir o lençol branco, amarrando as pontas na altura da nuca e tomando o devido cuidado para deixar apenas o rosto exposto, ouço Lôra, uma das rezadeiras mais antigas do terno, saudar aos sussurros as almas *das nossas obrigação*, ao passo em que todas tentamos encontrar, em meio aos pedregulhos e formigas no chão batido, um jeito mais ou menos confortável de sentar.

Em Andaraí, a reza das almas começa todos os anos na Quarta-feira de Cinzas. 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 período é considerado o mais importante da reza. Nessa cidade, as saídas são cumpridas sem falhas e somam vinte e um dias de reza, sendo que em cada um deles o trajeto é diferente¹⁸. 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.

Em Mucugê e Igatu, a estrutura da reza, com exceção dos espaços preferenciais para a feitura das estações, segue padrões diferentes quando comparada à de Andaraí, mas similares na relação de uma com a outra. Ao final do presente capítulo, teremos oportunidade de acompanhar a descrição de uma saída do terno de Jacy e uma do terno de Danusia. Por ora, a intenção é apenas pontuar alguns detalhes da reza nas duas localidades e estabelecer um mapa geral da reza a partir do exemplo mais completo – o terno de Didé. A principal diferença dos ternos de Mucugê e Igatu está no número de estações: reza-se apenas três. Em Mucugê, nas noites em que há procissão durante a Semana Santa, é possível rezar apenas uma estação. Outro ponto de convergência entre os dois ternos é que o lugar de chegada do grupo para a realização da última estação em cada saída é fixo: em Mucugê, sempre na Igreja Matriz de Santa Isabel e em Igatu, na Igreja de São Sebastião. Todavia, as outras estações das saídas não obedecem a mesma regra.

Nas três localidades, as rezadeiras cobrem o corpo com um lençol alvo e apenas em Andaraí é costume que se acendam velas nas paradas. Nos três lugares, encontramos a presença da matraca, sendo que em Mucugê há mais de uma: todas as rezadeiras levam pequenas matracas na reza. Diz-se que a matraca acorda as almas, que chama os mortos, que avisa o momento da reza, como explica Dona Vêa: ‘A matraca serve para espantar o que é ruim. Dizem que nos montes de Jerusalém, quando viram a matraca, o inimigo correu’. Em Igatu e Andaraí, guardar e manusear a matraca é uma incumbência da dona do terno. Ademais, em Andaraí, outras pessoas podem tocá-la durante a reza, no momento em que *tiram* o pai-nosso, como veremos a seguir. Quando uma das rezadeiras chega atrasada, depois de começada a reza na estação, deve-se, outra vez, tocar a matraca, como ensina Vêa:

¹⁸ Ver mapa com os trajetos do terno em Andaraí no Anexo II.

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, é vem embrulhada no lençol, a gente bate a matraca até a hora que ela chegar junto da gente.

Em cada estação, depois de nos sentarmos no chão ou na escadaria de uma igreja e acendermos as velas, a matraca, nas mãos da dona do terno, lança seu primeiro estalo. Em seguida, reza-se o primeiro bendito. Chamo de *bendito-louvado-seja* o primeiro bendito rezado na estação. O bendito de entrada, por sua vez, precede o *bendito-louvado-seja* e é rezado quando a estação começa na frente de igreja ou cemitério. Os dois benditos citados possuem um texto mais ou menos fixo em Andaraí¹⁹. Em Mucugê, o bendito de entrada e o *bendito-louvado-seja* são entoados sempre seguindo os mesmos versos, o que também ocorre em Igatu, com exceção do bendito de entrada, que não é rezado nesse lugar.

A categoria 'bendito', tende, na classificação nativa, a abarcar todos os tipos de reza, incluindo o bendito de entrada, o *bendito-louvado-seja* e os que, somente para tornar menos confusa a classificação, intitularemos de 'benditos hagiológicos'. Os benditos hagiológicos, chamados de benditos ou incelências, são rezas cantadas ou cantos rezados que versam sobre histórias de santos e santas, sobre a vida de Jesus, seu sofrimento na cruz, o padecimento e força de Nossa Senhora (e das muitas Nossas Senhoras), ressaltando agruras e/ou feitos heróicos dessas e outras entidades. Ainda que se estabeleçam grupos de rezas que se definem como benditos e outra, como incelências, no cotidiano da reza as duas palavras também são usadas com o mesmo sentido. No Capítulo Terceiro, partiremos de uma análise dos elementos textuais das rezas com o intuito de nos aproximarmos dos elementos que conferem diferentes graus de 'força de um bendito', uma noção nativa que, em linhas bastante gerais, remete à lembrança da Paixão de Jesus e do sofrimento de Maria.

¹⁹ Ver transcrição da saída do dia 25 de fevereiro no Anexo III. Problemas na gravação impediram a transcrição da quinta e da sexta estações. Contudo, elas seguem o mesmo padrão das estações anteriores.

Depois de rezado o primeiro bendito, segue-se as preces faladas em voz baixa: os pai-nossos, ave-marias e salve-rainhas. Cada grupo de preces é oferecido a um conjunto de almas específico. Na primeira e na última estações, tais ações, com exceção do coro que se segue ao solo, são exclusivas da dona do terno. Nas outras cinco estações o primeiro pedido também é feito pela dona. Nos outros três, as rezadeiras pegam a matraca e entoam os pedidos a alguns passos do grupo, como no exemplo:

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

Em Andaraí, os benditos (como o excerto transcrito acima) devem ser *tirados* por uma das mulheres no mesmo tom em que foi entoado o pedido, isto é, deve acompanhar a melodia do *bendito-louvido-seja* entoado pela dona do terno. Aos sussurros, as rezadeiras recitam as rezas oferecidas nos benditos: estão alimentando as almas. Ao final dos pedidos, reza-se primeira tríade de benditos hagiológicos. Outra vez, na primeira e na última estações, cabe à dona escolher, com base em um vasto repertório, qual bendito irá entoar. Nessa hora, as almas, que acompanham o terno em vigília, prostram-se, de joelhos, para receber as incêlências. Nas demais estações, os três benditos são *tirados* pelas outras rezadeiras do terno. Ao final da primeira e última estações, deve-se entoar outra reza, chamada Senhor Deus, e ao final de cada estação, enquanto se levantam, dirigindo-se à próxima parada, há um pequeno cântico de despedida, *tirado* pela dona, o qual possui singelas variações também na estação que inicia e na que finaliza a lamentação:

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

O luto acaba na Sexta-feira da Paixão, quando as mulheres saem do cemitério e vão para a Igreja²⁰, rezar em cima do caixão de Senhor-Morto. A particularidade da saída nesse dia está no cântico de despedida *tirado* ao fim das sete estações. Sendo a última noite do rito, entoar esse cântico especial em cada uma das paradas significa efetuar o desenlace dos lugares em que se realizaram saídas durante a Quaresma. Com essa reza, as mulheres pedem proteção às almas 'até para o ano que vem', até o início de um novo ciclo do terno:

Despedida, despedida
Despedida de Belém, irmão das almas
De Belém, irmão das almas [coro]
Despedir das almas todas, até para o ano que vem, irmão das almas
O ano que vem, irmão das almas [coro]
Se algum de nós morrer, haveremos de encontrar, irmão das almas
De encontrar, irmão das almas [coro]
Haveremos de encontrar no Reino do Paraíso, irmão das almas
Do Paraíso, irmão das almas [coro]
No Reino do Paraíso, haveremos de encontrar, irmão das almas
De encontrar, irmão das almas [coro]
Irmãos meus ficai com Deus
Que eu me vou com Jesus Cristo, irmão das almas
Com Jesus Cristo, irmão das almas [coro]

A *despedida da Sexta-feira da Paixão*, nome dado a esse canto, faz parte da categoria de *rezas fortes* no terno das almas. Segundo Maura, 'Antigamente, a despedida, quem não tinha coração não agüentava não. A despedida é muito pesada'. À essa classificação, além dos *benditos fortes*, soma-se o Senhor Deus, uma reza poderosa dentro e fora do ritual²¹, como podemos apreender da explicação dada por Didé acerca do impacto da reza em eventuais transeuntes:

Tem pessoas ali 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. 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.

Em Igatu, o Senhor Deus é rezado somente na Sexta-feira da Paixão. Em Mucugê, ele é rezado ao fim das três estações em cada saída. Nessa localidade, o texto do Senhor Deus é composto por um verso: 'Senhor Deus, Misericórdia'. Didé entoa o Senhor

²⁰ Ver trajeto número 21 do mapa no Anexo II.

²¹ Algumas particularidades do uso do Senhor Deus serão tratadas no Capítulo Terceiro.

Deus com o acréscimo de alguns versos que aprendeu com sua mãe, que também havia sido dona de terno de almas. Essa, contudo, junto a algumas mudanças no trajeto da reza, constituem as poucas modificações instituídas por Didé na prática da devoção em comparação às instruções que recebeu de Dona Bete. As intrigas que envolvem sua liderança no terno, como veremos no capítulo seguinte, são o principal motivo dessa relativa permanência.

As almas

Pontuados os principais elementos no contexto da reza, passaremos para uma pequena digressão sobre a noção de ‘almas’, visto que elas são sujeitos de interlocução constantes não apenas no ritual de lamentação, mas em uma série de relatos das rezadeiras. Enquanto elementos centrais da devoção, as almas deslocam o terno de um rito religioso para um rito mágico, nos termos em que nos ensina Marcel Mauss. Ainda que, nas proposições do autor, seja difícil estabelecer fronteiras densas entre a religião e a magia, temos, em sua formulação das representações mágicas, as ‘almas dos mortos’ – ou ao menos aquelas dotadas de ‘mana’ – como a primeira categoria de espíritos mágicos. Nas palavras do autor,

Seres e coisas que são, por excelência, mágicos, são as almas dos mortos e tudo o que diz respeito à morte: testemunha-o o caráter eminentemente mágico da prática universal da evocação dos mortos [...]. Esses mesmos mortos são igualmente objetos dos ritos funerários, às vezes dos cultos de ancestrais nos quais se marca o quanto sua condição é diferente da dos vivos. (Mauss, 2003 [1902-1903]):153).

Na lamentação, sob a insígnia de ‘almas’ são designadas todas aquelas que existem entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Nela também estão inscritas as Almas Santas Benditas. No presente texto, a referência às Almas Santas será feita por meio do ‘A’ maiúsculo na inicial. Na ciência da reza, as Almas Santas Benditas eram almas ordinárias que foram salvas e santificadas. É desejado que se ofereça preces a elas em todas as saídas, pois constituem o grupo de maior poder dentre todas as almas. Qualquer alma, no universo da devoção, foi uma pessoa viva. Com a morte do corpo, as almas vão ser pesadas na balança de São Miguel:

São Miguel é glorioso, pesador das alma santa
Pesador das alma santa

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

Os versos acima compõem a primeira parte do Bendito de São Miguel, um exemplo de bendito hagiológico do terno das almas. Considerado um *bendito forte* por Dona Vêa, antiga rezadeira de Andaraí, nele temos a figura julgadora de São Miguel Arcanjo, a qual, na iconografia católica oficial, é representada como um anjo portando uma espada e uma balança e derrotando Lúcifer. O Arcanjo Miguel foi o líder das hostes de Deus contra o Anjo Caído e sua legião. A partir dessa batalha, recebeu o encargo de resgatar as almas boas na hora da morte, para que o Diabo não as corrompesse. Esse bendito traz a idéia de salvação das almas unida a um vocabulário muito comum à lida no garimpo. Ao *deitar* alma na balança, como *deitar* o diamante, o pino central, chamado '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, a alma é santa, assim como se usava julgar o valor do diamante ao lado do peso de ferro. Com a morte, a alma, independente de quem tenha sido, deve passar por vários 'processos', segundo Didé:

A gente tem uma lenda de que a pessoa morre e vai passar no fogo. A alma tem que purificar no fogo do Inferno e tem vários processos pra 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 morto, 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.

Tais processos podem durar por toda a eternidade. Isso acontece com as *almas que estão em aflição*. São elas, por exemplo, as almas dos suicidas e das pessoas avarentas, as quais tendem a ficar muito tempo ardendo no fogo do Purgatório. Contudo, às almas está sempre aberta a possibilidade da salvação. Elas não são definitivamente boas ou más. Os processos incluem jogos que movimentam as relações entre pessoas vivas e mundo dos mortos. Nessa explicação dada, outra vez, por Didé, temos uma das fundamentações para a reza das almas:

Dizem que quando uma alma vem aparecer para gente, que a gente tem medo, não é ela que vem meter medo, é que ela está acompanhada com o inimigo.

Então o inimigo vem na frente fazendo toda aquela latomia na presença daquela pessoa. Porque aí ela vem no jogo, se chegou e encontrou palavra boa, ela ganha a luta. E se ela achou uma palavra ruim, ela perde. Não é a alma, ela ali não tem nada a ver com aquilo. Ali, vamos supor, ela está na pendência. Aí se chegou, a pessoa é forte, rezou para ela, fez alguma coisa, o demônio perde a luta. E ela se livra. Agora se chegou, como tem gente que fala – ‘Ah, vai pro inferno!’ – aí pronto. Ele ganhou a luta.

De acordo com os imperativos da devoção, deve-se sempre rezar pelas almas que estão em aflição e para as almas abandonadas, as que não tem ninguém por elas. Por isso, é importante, na Sexta-feira da Paixão, mais do que no dia de Finados, ir ao cemitério acender velas nas *carneiras* (túmulos), pois não se sabe se aquela alma será lembrada por alguém. As *almas das nossas obrigação* referem-se, via de regra, aos parentes mortos e aos que, em vida, foram devotos das almas. Também é designada assim alguma outra alma desconhecida com a qual a pessoa possui uma ligação por meio de vidas passadas, ligações que não são facilmente explicáveis. Mesmo sem saber ao certo quem foi essa alma no passado, a devota entende que ela é *da sua obrigação*, pois a ela se dirige em muitos dos seus pedidos e, por conseguinte, no oferecimento das rezas. De acordo com Didé, no cotidiano das relações entre vivos e almas, existem também algumas precauções a serem tomadas:

[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. 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 que gente que tem morto, tem vivo. Tem vivo, tem morto. Então nós estamos aqui e não sabemos quantos estão passando aqui, pra lá e pra 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.

Na reza, as almas estão diretamente vinculadas aos espíritos que constituem parte do universo dos encantados no jarê. Bater jarê, bater couro e sambar são sinônimos da participação em um culto que se aproxima ora do candomblé, ora da umbanda, sobre o qual se diz que só existe, com esse nome, na Chapada Diamantina. A partir das próximas linhas, aparecerão, volta e meia, indícios da profunda relação entre o terno e o jarê. Por enquanto, nossa intenção é situar o leitor, ainda que de forma sumária, em um mundo que será constantemente citado pelas mulheres em Igatu, Mucugê e, com uma intensidade marcante, em Andaraí.

O jarê parece ser uma variante do chamado 'candomblé de caboclo', no qual se incluem os cultos de catimbó e jurema no Nordeste. Nesses últimos, todavia, a presença das religiões de matriz africana está em segundo plano quando comparadas à centralidade de entidades indígenas e do profundo conhecimento das ervas por parte dos mestres. O jarê, por outro lado, '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). Nesse culto, os orixás foram assimilados em uma classe genérica de 'espíritos' ou 'guias': os caboclos (invocados da aldeia sagrada de Aruanda), os nagô e os pretos-velhos (Carvalho, 1996:164). Em Andaraí, os guias nagô são individualizados nas figuras de alguns orixás, tais como Oxum, Iansã, Xangô e especialmente, Ogun. As categorias de guias, espíritos e caboclos e encantados são usadas como termos gerais para se referir a todas as entidades do jarê. Meu primeiro convite para ir a um samba foi feito por Didé uma semana depois do início da reza das almas:

Então pronto, vai ser mais divertido que as almas, que não vai ter choro, a não ser que você tenha alguma coisa que te faça chorar. Vai saber, né? Vai ter a feijoada do vaqueiro. E depois a gente samba a noite toda. Aí bate couro, a gente samba, a gente dança, veste assim de baiana. É muito divertido. Lá a gente faz com pouca gente, mas a gente se diverte do jeito da gente.

O jarê para o qual fui convidada é freqüentado por muitas das mulheres que rezam no terno em Andaraí: é o jarê de Carmosa. Carmosa é *curadeira* e participa do terno das almas de forma irregular, apesar da forte ligação que possui com Didé. *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. Tais pessoas podem ter um lugar fixo onde realizam trabalhos ou serem espécies de profetas nômades, realizando festas, batismos e consultas pessoais em diferentes cidades. Maurina, uma das rezadeiras do terno de Didé, é *ogan* no jarê de Carmosa. Foi Didé quem primeiro a levou para o jarê, depois de muita resistência. Há cerca de quinze anos atrás, Maurina, que passava por sérios problemas com o marido e os filhos, começou a incorporar caboclos dentro de casa. No início, conta Didé, foi difícil convencê-la de que era preciso *trabalhar seus encantados*, isto é, cumprir com as obrigações que Maurina

tinha com os caboclos. Hoje, ela ocupa o segundo posto de mais prestígio no jarê de Carmosa. Já no terno, Maurina não *tira* pai-nosso e sua voz grave, segundo Didé, pouco se destaca na reza:

No jarê, na hora que elas incorporam, que aí gente que não sabe, na hora que incorpora, eu digo – ‘Mas meu filho, fica só olhando!’. Maurina sem nada ela não faz nada, você vê, ela não tem voz, ela não sabe nada. Mas na hora que dá ponto, vira um canarinho na arapuça! Eu digo – ‘É, está certo’.

Em outros cultos, o termo *ogan* se refere àquele que toca o atabaque, mas no jarê, em sua organização atual, essa denominação é dada à figura que auxilia a *curadeira*. O responsável pelo atabaque é Calango, esposo de Carmosa. Didé executa algumas atividades tradicionalmente atreladas às *equedes* na hierarquia feminina do candomblé, amparando a *curadeira* e a *ogan* durante a incorporação. Contudo, sua relação com o culto, embora seja forte, é demasiado fluida para se habilitar a esse tipo de classificação.

Os rituais do jarê, de forma geral, podem ser divididos em ‘festas’ e ‘trabalhos’. 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 Santa Bárbara, de São Sebastião e algumas imagens de pretos-velhos. Em pouco tempo, Calango assume o batuque e, conforme a linhagem dos caboclos vão sendo chamadas por meio dos pontos e cantigas, o salão torna-se repleto de senhoras, moças e crianças rodando suas saias coloridas. Muitas dessas festas são feitas em comemoração a algum santo. Na primeira noite em que sambei no jarê, a festa era a feijoada do vaqueiro. Essas datas estão ligadas ao tipo de comida que se oferece ao santo e aos jarezeiros: na tradicional festa de São Cosme e Damião ou Dois-Dois, em 27 de setembro, dá-se o vatapá e o caruru (ou cariru) às crianças de dia e samba-se para o caboclo à noite, outra vez, com a mesa para o santo. Outro samba tradicional é o de Santa Bárbara/Iansã, realizado em dezembro, na qual também se oferece o caruru. Além dessas festas, cada *curador* estabelece o próprio calendário com rituais de honra a seus guias. Em Andaraí e Igatu, o caruru de São Cosme e Damião é uma festa que não se restringe ao jarê. Durante todo o mês de setembro, várias pessoas

oferecem o caruru para as crianças nessas localidades. Vale lembrar, contudo, que há muitas décadas não existem mais casas de jarê em Igatu.

Os trabalhos, por seu turno, são rituais de cura, às vezes, públicos e, outras, privados. Mesmo quando são abertos, os trabalhos visam atender a alguma aflição vivida por um indivíduo, seja ele de dentro da casa ou alguém que tenha procurado a *curadeira* com esse intuito. As aflições são doenças físicas e/ou espirituais que acometem uma pessoa, sendo, via de regra, causadas por feitiços, como um quebranto ou mesmo outro trabalho. Ao contrário da festa, em que ocorrem séries de incorporações, no trabalho apenas a *curadeira* e, algumas vezes, a *ogan*, recebem seus caboclos, dessa vez sem dança e sem batuque, mas com cantigas e rezas:

O trabalho se inicia com cantos a Exu para que conceda licença a atividade de cura e comprometa-se a guardar as encruzilhadas, porteiras e cancelas que conduzem ao terreiro. Mais tarde oferendas são feitas a Exu e depositadas em sua casa nos fundos do terreiro. O tema da expulsão de agentes causadores da doença ganha expressão durante a performance que se segue: o curador introduz uma série de cânticos em que nomeia distintos poderes responsáveis pela doença (exus, sombras de morto) chamando-os a deixar o corpo do doente. Mudanças no comportamento do doente durante este processo atraem grandemente a atenção da audiência na medida em que confirmam a realidade construída pelo curador. (Alves e Rabelo, 2009: 10-11)

Ao final do trabalho, a pessoa doente deve permanecer sob os cuidados do *curador* ou *curadeira* por um período de sete dias a um mês. Antes de cada trabalho, deve-se dançar no salão, dedicando cantigas aos caboclos, tendo em vista que eles possuem um poder ambíguo: são capazes de, no mesmo indivíduo, curar a doença e causá-la (ibid.: 12). Essa causalidade, entretanto, não é gratuita, possui, antes, relação direta com a entrada de uma pessoa no jarê. Os rituais de cura servem para iniciar o indivíduo no culto e, caso ele se negue a continuar cumprindo com as obrigações que possui com o caboclo, cedo ou tarde, acabará por voltar para a casa do *curador* ou *curadeira* para outro trabalho. Em Andaraí, ciclos dessa natureza foram várias vezes descritos pelas mulheres com as quais convivi. Ali, parafraseando um comentário de Maura, quem ainda não foi ao jarê, com certeza irá, seja católico, crente ou espírita – ‘e quem diz que não vai é porque já foi’.

Segundo Ronaldo de Salles Senna, que estudou profundamente o culto em Lençóis, município vizinho de Andaraí, os orixás, no jarê, são ‘caboclarizados’. Os negros que

vieram do Recôncavo baiano trouxeram o candomblé de orixás (jeje, queto, nagô, banto, angola), já com os caboclos incorporados à sua cosmogonia e ao seu ritual, enquanto que os que vieram do vale do São Francisco chegaram com atitudes, pensamentos e valores do catolicismo rural.

Foram, porém, os negros vindos do Recôncavo, que se intitulavam nagô, aqueles que maior influência exerceram na formação do jarê, embora tudo indique não ser o jarê uma religião de origem nagô [...]; sugerimos mais uma base angolana, à qual se superpôs a influência religiosa dos nagô. (Senna, 1998:68)

O autor explica que o jarê foi muito perseguido durante a escravidão. Por esse fato, não era uma manifestação contínua, transitando, como forma de despistar os perseguidores, entre as fazendas e garimpos. Algumas vezes, porém, permitia-se que fossem realizados sambas (sem trabalhos) em frente a igrejas, situação que foi descrita por Didé em Andaraí como sendo razoavelmente comum até vinte anos atrás. Até fins do século XX, havia jarês itinerantes em garimpos, dificultando a repressão que, como veremos na história do terno de Mucugê, foi bastante intensa na época dos coronéis, deixando suas marcas até os dias de hoje. Nas duas últimas seções desse capítulo, seguiremos alguns caminhos que entrecruzam jarê e terno, com foco no último. Ainda que o esforço analítico do presente texto recaia prioritariamente sobre o terno de Andaraí, farei um breve relato da história dos ternos de Igatu e Mucugê e um esboço de sua estrutura. Cada esboço corresponde a um dia de saída regular, considerando que outras saídas nesses lugares podem ter elementos acrescentados ou suprimidos, de acordo com a data em que ocorrem.

IGATU: O TERNO E O TEMPO

Antes do hiato de vinte e três anos sem reza, houve dois ternos em atividade em Igatu²². Grande parte das pessoas com as quais conversei disse que havia outros, talvez três ou quatro, na época de suas mães e avós. Danusia conta que alcançou apenas dois, chamados de *terno limpo* e *terno sujo* pelos moradores da vila. O *limpo* era o de Dona Isabel e nele saíam apenas as famílias e as pessoas distintas. Já o terno de Joaquim de Ireno e Dona Dudu, o *terno sujo*, acolhia as prostitutas e homossexuais da vila. Com a morte dos dois donos de terno, não se ouviu mais a reza das almas por ali. A partir da

²² Para uma análise mais detalhada do terno de Igatu, conferir o trabalho da historiadora Luciana Onety (2009).

iniciativa de Marcos, em 2003, a matraca que era de Dona Isabel passou para Danusia e permanece íntegra, com os pedaços de madeira unidos por uma corda, assim como a tempos atrás.

A matraca é a mesma, enquanto que o ritual foi trazido de volta com marcantes diferenças, conforme contam as pessoas que rezavam antes e algumas das que rezam hoje. Em Igatu, o terno chega a ter mais de trinta participantes, especialmente na Semana Santa. A maioria é composta por crianças e adolescentes, sendo que apenas três ou quatro mulheres mais velhas, dentre elas Danusia, conduzem a reza. Dona Liélia, filha de Dona Isabel, que deixou de rezar com a morte da mãe e que vez ou outra sai no terno de Danusia, conta que a presença de crianças não era tolerada no passado, tendo em vista que a reza começava entre dez e onze horas da noite, estendendo-se pela madrugada.

Danusia também lembra que sua mãe nunca a deixou rezar quando era mais nova. Além da vultosa presença das crianças, outras adaptações foram realizadas, como forma de deixar um ritual longo, cansativo e pesaroso, mais palatável nos dias atuais. Dona Lita, que também acompanhava o terno de Dona Isabel, diz que não havia como saber quem era quem no terno, pois cada um já chegava na calada da noite, vestindo-se com o lençol. Do início ao fim das rezas, não havia conversas entre as pessoas e não se rezava *no meio da rua*, como é costume no terno de hoje, apenas em becos e lugares afastados – ‘no meio do mato’. De vez em quando, contou Dona Lita, um transeunte passava zombando, fazendo *arrelia*, mas entre os penitentes, não havia brecha para *conversê*. Junto ao saudosismo ‘daquele tempo em que era tudo diferente’, uma questão que distancia as mulheres que rezaram no passado e não acompanham o terno hoje é a da devoção. Essa barreira está quase sempre ligada à figura de Danusia. Para que o terno voltasse a sair na vila, ela pesquisou sobre sua estrutura e coletou mais de cinquenta benditos com pessoas mais velhas em Igatu e Andaraí. Entretanto, não é devota das almas, e fala isso sem maiores rodeios. Contraria sua condição de chefe e afirma, entre risadas, que não gosta de mexer com defunto. Danusia reconhece que as Almas são muito poderosas e que, por isso, chega a ter medo delas – ‘Eu tenho medo mesmo. O povo diz – e como é que a pessoa tem medo de reza? Pois eu digo, eu tenho mesmo’.

Essa aparente distância não enfraquece, contudo, a força de sua reza, que cedeu lugar do aspecto ritual ao performático. Danusia, Dora e Toninha formam o conjunto das vozes principais na melodia dos benditos. Toninha aparece como o andor solitário da devoção das almas no terno de Igatu. É dela o papel de oferecer os pai-nossos, ave-marias e salve-rainhas para as almas. Em apenas duas ocasiões, presenciei Danusia fazer esse pedido. A função quase exclusiva de Toninha é fruto de sua atitude singular em assumir e propagar o enleio entre reza e devoção.

A saída

Igatu, 9 de março de 2009. Encontrei Danusia na praça, como combinado. Em frente ao Bar de Guina (ver Figura 2 abaixo), havia várias crianças e alguns adolescentes. Toninha também estava por lá. Enquanto subíamos a rua, Danusia ia chamando as mulheres sentadas em frente às casas para a reza. Duas ou três nos acompanharam, as outras apenas sorriram. No meio do caminho, Danusia parou e chamou a atenção das crianças para que elas se comportassem porque aquilo era coisa séria. Caso contrário, as almas iam puxar os pés delas enquanto estivessem dormindo. Caminhamos em direção a uma estrada de chão, era a rua do Bambolim. Andamos mais um pouco até chegarmos naquela que seria a primeira estação. A lua cheia, refletindo sua luz nas pedras ao redor, nos guiou em meio à escuridão. Paramos. Danusia indicou o lado para o qual deveríamos nos voltar e nos embrulhamos com o lençol. Aqui, no lugar de amarrar as pontas na nuca, coloca-se o lençol atrás das orelhas, segurando-o, na frente, com as mãos. Dora, Toninha e Danusia sentaram na frente. Juntei-me às crianças atrás. Danusia levantou, tocou três vezes a matraca e, acompanhada pelas outras duas condutoras, entoou o primeiro verso do *bendito-louvado-seja*²³, sucedido por um coro em uníssono, em que se sobressaem as vozes das crianças:



²³ Faixa 1 do CD.

Bendito louvado seja a paixão do Redentor, irmão das almas
A paixão do Redentor, irmão das almas [coro]
Que desceu dos céus a terra, padeceu por nosso amor, irmão das almas
Padeceu por nosso amor, irmão das almas [coro]
Irmão meu que está acordado, acordai quem está dormindo, irmão das almas
Acordai quem está dormindo, irmão das almas [coro]
Vamos nos lembrar das almas, pai-nosso e ave-maria, irmão das alma
Pai-nosso e ave-maria, irmão das almas [coro]
Para todas aquelas almas
As Almas Santas Benditas, irmão das almas
As Almas Santas Benditas, irmão das almas[coro]
Reza, reza, irmãos meu
Rezai pelo amor de Deus, irmão das almas
Rezai pelo amor de Deus, irmão das almas [coro]
[...]

Toninha fez os oferecimentos nos três pai-nossos. Além de pedir pelas Almas Santas Benditas, ofereceu um para as almas dos pecadores e outro para as almas que morreram assassinadas. Não rezaram a salve-rainha. Em seguida, Danusia *tirou* o Bendito dos Três Irmãos, o Bendito da Flor Cheirosa e a Incelência de Nossa Senhora da Soledade²⁴. Ao final, Danusia, Toninha e Dora, entoaram a despedida na mesma melodia do *bendito-louvado-seja*:

Irmãos meus, fica com Deus
Eu me vou com Jesus Cristo, irmão das almas
Eu me vou com Jesus Cristo, irmão das almas [coro]
Eu me vou com Jesus Cristo, filho da Virgem Maria, irmão das almas
Filho da Virgem Maria, irmão das almas [coro]
Nos guardai por essa noite, amanhã por todo dia, irmão das almas
Amanhã por todo dia, irmão das almas [coro]

Permanecemos sentadas até nos dirigirmos para a segunda estação, perto dali. Enquanto caminhávamos em fila indiana, vi que algumas crianças andavam em duplas sob o mesmo lençol. A segunda estação foi rápida e seguiu a mesma estrutura da primeira. Saímos pelo mesma trilha que chegamos, isto é, pelas ruas iluminadas da cidade, passando ao lado do mercado em direção a Igreja de São Sebastião. O cemitério de Igatu fica ao lado da Igreja, mas existem algumas ruínas de carneiras em um descampado em frente. Sentamos na pequena escada da Igreja. A lua continuava a lançar seu brilho generoso. Uma brisa suave que batia contornava a escultura envelhecida de um anjo ali defronte. Rezamos os pai-nossos e outros três benditos.

²⁴ As transcrições das letras dos três benditos entoados na primeira estação estão no Anexo IV.

Quando findou-se a terceira estação, levantamos e tiramos os lençóis, sacudindo-os logo depois. Mais tarde, tentei encontrar um lugar na memória em que pudesse guardar as fotografias daqueles vultos brancos no caminho de pedras e árvores²⁵.

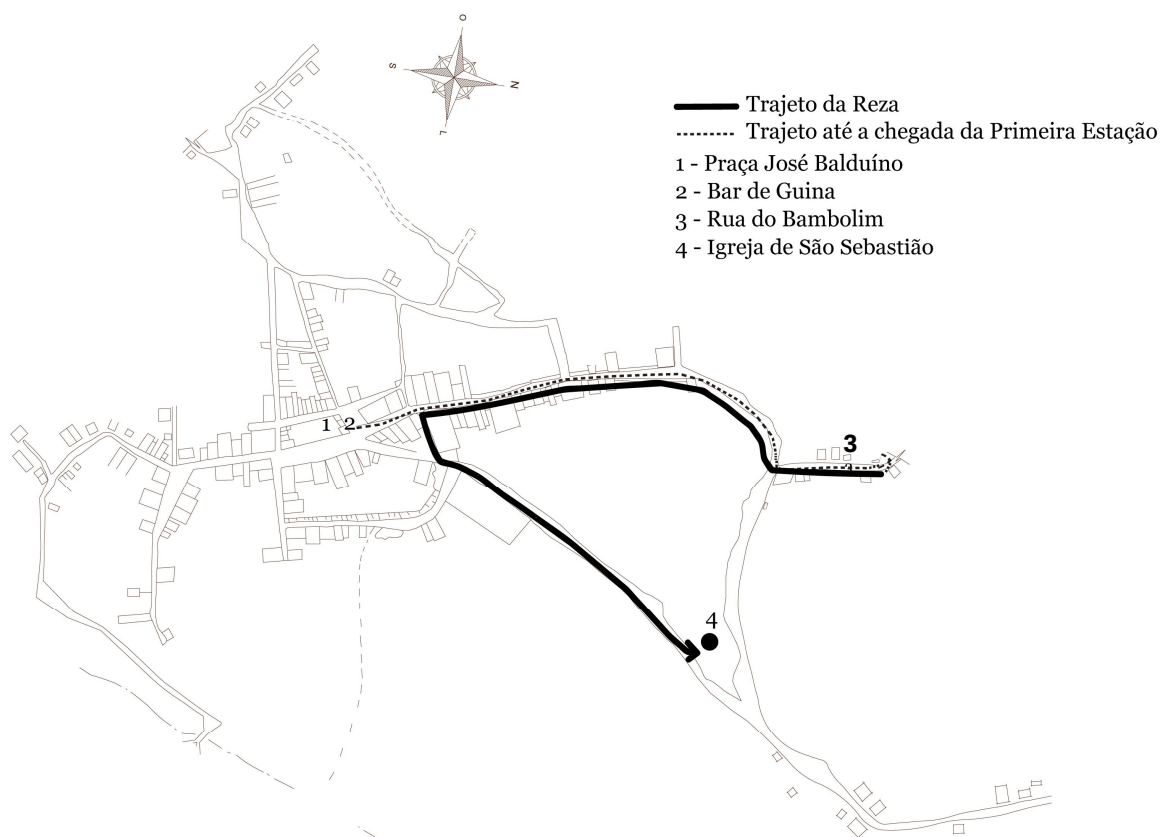


Figura 2. Esboço da planta de Igatu e trajetos da reza [saída do dia 09 de março].

No terno de Danusia, não se reza o Senhor Deus a não ser na Sexta-Feira da Paixão. A essa data são reservados também os benditos *mais pesados*. E é durante a Semana Santa que o terno das almas de Igatu ganha o selo de atrativo cultural da vila. Nos dias anteriores, é um pouco menos comum que apareçam acompanhantes de fora. Muito mais tarde, soube que a razão de não ter se rezado na Quarta-feira de Cinzas (motivando-me a voltar para Andaraí) não tinha nenhuma relação com o estado de saúde de Danusia. Ela havia se recusado a rezar porque um grupo de turistas estava aguardando em uma pousada para seguir as rezadeiras. Ouvi-a constantemente se queixar de que, muitas vezes, a quantidade de flashes tornava difícil a concentração na

²⁵ Não fotografei o terno de Igatu em nenhuma das saídas. Como a presença de turistas é, vez ou outra, atada à posse de câmeras e filmadoras, optei por, ao menos nesse registro, tentar me desvincular dessa imagem.

hora da reza. Ao mesmo tempo em que o assédio externo é tomado como um desajuste no ritual, é também aclamado como um triunfo e torna-se um valor positivo diante do caráter regional e circunscrito das outras manifestações. Lembro-me de uma da noite em que, chegando do terno, Danusia me contou:

Está fazendo dois anos que veio um rapaz aqui. Ele veio de um lugar que quando aqui é de dia lá é de noite. China, Japão... foi do Japão. Veio um pessoal de lá filmar a gente, entrevistar. Aí ele falou comigo que a coisa que ele achou mais importante das almas é que ele pensou que a gente rezava os pai-nosso para as almas só daqui. Ele disse que foi em muitos cantos que falaram para ele – ‘Não, nós só rezamos para as almas daqui’. Aí eu falei que a gente reza é para as almas do mundo todo, não é só para as almas daqui não. Por isso que quando a gente reza os pai-nossos para as almas que morreram acidentadas é para todas do mundo que morreram acidentadas.

A tensão entre o desconforto com a presença dos turistas-curiosos e o prestígio que essa mesma presença confere ao grupo não parece levar a uma contradição capaz de impedir que a reza ocorra. Ela está mais próxima de ser o centro do elemento que torna possível a atualização dessa manifestação na vila nos últimos seis anos. O prejuízo dessa tensão seria a de uma dessacralização, como sugerido nos relatos das pessoas que rezavam no *terno de antes*. Contudo, isso talvez revele a extraordinária adaptação na forma e no conteúdo do ritual diante de demandas que extrapolam os limites de sua ocorrência territorial. Aqueles pai-nossos para as almas de todo o mundo agem como fator de unificação entre o local e o global, entre a vila e o Japão.

No terno de Danusia, além de Dona Liélia que, por questões genealógicas, representa o tempo passado na reza atual, a única outra rezadeira que realiza essa ligação é Bié. Na mocidade, Dona Bié rezou no *terno sujo* e depois, no de Dona Isabel. Na tarde em que conversamos, ela revelou-me, entristecida, que de sua época na reza das almas, apenas ela está viva. Já bastante idosa, Bié mora sozinha e pouco tem acompanhado as saídas, dada sua fragilidade física. Das cinco noites em que saí com o terno em Igatu, em apenas uma ela esteve conosco. Nessa única oportunidade de vê-la rezar, entretanto, surpreendi-me ao perceber que Bié não esteve junto com as três líderes à frente. Durante todo o tempo, cantou com sua voz lamentosa e aguda ao meu lado – atrás do trió – com as crianças e adolescentes. A presença de Bié pareceu-me deslocada naquela noite. Uma espécie de força centrífuga originava-se das três rezadeiras e mantinha sua figura à margem, indefinida em meio ao coro. A magnitude

da força, entretanto, não coincide com a existência material das pessoas. As três mulheres surgem como ponto difusor e não como a gênese da força em si. É essa força que impede o diálogo entre o *terno de hoje* e o *de antes*. Há, todavia, um componente do ritual cujo poder está justamente em realizar o vínculo entre os dois tempos – os benditos.

Os benditos existem desde o início dos tempos: sempre foram e sempre serão os mesmos. Alguns existem como lembranças de versos ou melodias. Outros persistem de geração a geração, são reaprendidos e até ligeiramente modificados. Com ou sem variações, são reconhecidos como sendo aqueles *de antes*. Sua forma e cadência preservam o espaço da memória na reza das almas. Marcos contou-me que, no dia em que as mulheres se encontraram para conversar sobre o retorno da reza, a condução do encontro foi toda feita por via de quais benditos cada pessoa lembrava. Mesmo nos dias de hoje, Danusia mantém o hábito de fazer visitas a pessoas mais velhas para, quem sabe, achar um bendito diferente. Durante minha estadia em Igatu, uma mulher que rezava em Andaraí esteve na vila. Uma tarde, esbarrei com Danusia empunhando um caderno e saindo da casa dessa senhora. A primeira coisa que me disse foi do bendito que havia aprendido há alguns minutos. No dia anterior, ela havia me revelado seu interesse em tentar aprender algo com uma conhecida sua. Apesar de muito satisfeita, estava com receio de que os *menino*, referindo-se às crianças e adolescentes que acompanham o terno, não conseguissem *pegar o bendito*, pois era mais *puxado* que a maioria daqueles que estavam acostumados a rezar. A alternativa, nesse caso, seria ensaiar com o grupo e adaptar sua melodia ao padrão dos outros benditos antes de tentar rezá-lo em alguma saída. Todavia, no momento em que o bendito entra no círculo da necessidade de tornar o ritual mais maleável ele perde sua qualidade de elo entre passado e presente, distanciando, mais uma vez, o *terno de hoje* do *terno de antes*.

MUCUGÊ: O TERNO DOS RICOS E O TERNO DOS FRACOS

‘O terno não pode acabar, pois é uma tradição que existe desde o começo dos tempos’, disse Dona Iraice, uma das poucas pessoas que compõe o único terno de Mucugê. Em 2009, ano em que acompanhei a reza, o grupo contou somente com seis mulheres e um homem. A família de Dona Nenzinha, especialmente suas filhas Jacy, a dona do

terno, e Joilza, empenha-se em levar adiante a profunda devoção da mãe. Outra irmã, Janete, acende velas para as almas na Igreja todas as segundas-feiras, à semelhança de sua mãe. Dona Jacy reza no terno desde os dez anos de idade. É uma senhora pacata e muito afetuosa. Contou-me que enquanto estiver bem e com saúde, continuará rezando. Mas que teme, contudo, pelo futuro da lamentação em Mucugê. Não acredita que nenhuma de suas filhas irá substituí-la. E para além disso – completou Dona Joilza –, por ser um trabalho que demanda grande responsabilidade, é preciso devoção verdadeira para comandar o terno. Desde que Dona Nenzinha começou a rezar para as almas, em apenas um ano falou em sair na Quaresma. Foi quando Dona Nenzinha ficou de cama por complicações em seu estado de saúde, situação que nunca mais se reverteu. Naquele ano, as almas vieram avisar Dona Jacy que era preciso que ela tomasse as rédeas do terno:

O ano que eu fiquei sem rezar eu vi as vacas transformando em almas. Esse tempo eu fiquei na fazenda com meu marido. No tempo [da reza] eu não estava aqui. Aí à noite eu sempre saía lá fora, tinha muita vaca no curral, assim, na frente. Eu comecei a rezar, porque eu não estava aqui, aí nos dias de devoção, eu rezava lá. Aí quando eu olhei, as vacas estavam todas do jeitinho que a gente fica, assim abaixada, todas de branco. Era a manifestação delas.

Dona Nenzinha alertava suas filhas de que sonhar com vacas ou com carneiros era uma forma de as almas se comunicarem com os vivos. Dias antes da quaresma, Joilza contou que começava a sonhar com vacas e boiadas – ‘Já é as alma pedindo para rezar para elas’, dizia sua mãe. Dona Jacy, depois do episódio na fazenda, decidiu não mais parar a reza. Não se sentiu bem naquela noite e achou que deveria continuar rezando para que as Almas Santas Benditas ajudassem Dona Nenzinha a se recuperar. Jacy se preocupa apenas com o número cada vez mais reduzido de pessoas no terno. E orgulha-se de que todas aquelas que participam, mesmo sendo poucas, sejam devotas.

Para Jacy, é preciso fazer algo para que a tradição não se perca com o tempo. Contou-me que a prefeita anterior, a qual ficou muitos anos na chefia da cidade, doou vinte e cinco lençóis quando o terno ainda estava sob o comando de Dona Nenzinha. Desses, restam apenas cinco: as pessoas que se afastaram da reza carregaram os lençóis para si. Há pouco tempo, uma equipe do IPHAN esteve na cidade, dando início ao processo de inventário do patrimônio imaterial. Dona Jacy acha válido o trabalho do IPHAN e disse que essa equipe veio, inclusive, conversar com ela sobre a história da reza. Mas

para Dona Jacy, não é só ‘fazer o levantamento e pronto’. Essa equipe deveria, segundo ela, procurar as pessoas, perguntar se elas não se interessam em rezar, para que, assim, o terno não acabe. E não vale ir rezar só em dia de festa na cidade, quando os políticos pedem que elas se apresentem, que rezem os benditos no famoso cemitério da cidade. Nessas ocasiões, as poucas rezadeiras devotas nem chegam a acompanhar o terno – para elas, a reza das almas tem de ser em contrição.

A matraca, por exemplo, só pode ser usada para acordar as almas, explicou-me Dona Jacy. É um instrumento que não deve ser usado em qualquer canto. Quando o grupo chega em cada uma das três estações das noites de reza, a primeira coisa a fazer é tocá-la. Anos atrás, as irmãs decidiram pedir para seu Toninho Carpinteiro, única voz masculina do grupo, fabricar pequenas matracas. As matracas ajudariam a dar mais corpo ao som, pois, para Dona Jacy, as vozes tinham ficado *fracas* devido ao número reduzido de pessoas. As matracas ficam guardadas na casa de Dona Nenzinha e toda noite de reza, cada pessoa recebe uma. Eu mesma toquei uma delas quando rezei em Mucugê. Na época de Dona Nenzinha, havia apenas uma matraca – a da dona do terno. Naquele tempo, lembra Jacy, todo mundo tinha a voz boa para rezar. No tempo de sua mãe, havia mais cinco ternos de almas na cidade. Um deles era o de Dona Alicinha, que rezou muitos anos com Dona Anália. As duas, antes disso, rezavam no terno de Maria de Filu. Os outros eram o de Sá Idalina, o de Anésia, o de Caçula e um terno só de homens, o do Capitão Zé Pedro. Há trinta anos atrás, restavam apenas o terno de Alicinha e Anália e o de Dona Nenzinha.

Dona Alicinha começou a rezar no terno com onze anos. Hoje, com oitenta e seis, diz não ter mais cabeça nem pernas para isso. Há tempos, passou a rezar em casa, mas só quando quer, pois como boa conhecedora dos pormenores da devoção, alerta – ‘Se fizer costume de rezar pras alma todo dia, dia que não reza elas vem lhe aborrecer’. Não se pode, porém, deixar de rezar – ‘A gente não precisa alimentar aqui? As almas também precisam que a gente alimente elas com reza, pai-nosso. Sua obrigação é essa: rezar para seu povo que já morreu. E eles estão lá esperando sua reza’. Conversei com Dona Alicinha pela primeira vez pela janela de sua casa: ela escorada no batente e eu sob o sol escaldante da tarde. Dona Alicinha trabalhou muitos anos como funileira e no garimpo, onde ajudava o marido e o filho. Foram tempos em que muita gente morreu embaixo das pedras, puxando cascalho, em busca de diamante. Seu falecido

marido, Seu João, foi também coveiro do cemitério de Mucugê – o Cemitério Santa Isabel ou cemitério bizantino. Depois de muita prosa, Dona Alicinha me convidou para entrar. Em seguida, Lucineide, sua filha mais nova, apareceu por ali e relembrou, junto com sua mãe, das vezes em que, ainda menina, saía para rezar.

Alicinha, Anália e Bela Roca rezavam no mesmo terno e cada qual tinha sua matraca: era um terno muito grande, com gente de todo jeito e de todo canto. Depois que Anália parou de rezar, Dona Alicinha entregou a matraca para as almas nas águas no rio. Rezou alguns anos no terno de Dona Nenzinha, deixou-o pouco depois. O terno de Dona Nenzinha era ‘terno de gente mais chique’. Foi esse o motivo que fez Dona Anália deixar a reza das almas, conta – ‘Tinha que esperar o terno das pessoas mais granfinas entrar e rezar’. E nem assim eles tiravam os benditos bonitos, disse Dona Alicinha: esses, só quem sabia tirar era o terno dos *fracos*. E completou: ‘quem sofre nessa vida canta melhor’.

Na manhã seguinte, conheci Dona Anália. Com a saúde muito debilitada, ela revelou o motivo de seu desgosto com a reza das almas em Mucugê:

Na Sexta-Feira da Paixão, ali do lado daquela rua de lá tem um pé de mangueira. Ali é uma estação. Aí quando nós saímos aqui desse morro, nós íamos para lá. Quando nós chegamos lá, tinha um terno dentro da Igreja. A derradeira estação era lá. Quando nós chegamos na porta, o zelador fechou a Igreja. Aí eu rezo em outros ternos em outro lugar. Mas aqui nem olhar eu vou. Despedi para aqui eu nunca mais rezar.²⁶

Guardou a matraca e nunca mais a tocou. Na quaresma, acompanhava a reza em Andaraí, em Redenção e nas roças da redondeza. Morou por quatro anos em Andaraí e saiu muitas vezes no terno com as rezadeiras de lá, algumas da época do terno de Dona Bete. Dona Anália ficou muito sentida porque não deixaram seu terno entrar na Igreja na naquela noite. Acredita que foi por implicância. Ela, que também batia couro, fazia caruru para Seu Cosme e Damião e para Santa Bárbara, ‘trabalhou na casa de todo esse povo rico de Mucugê’.

Ao contrário de Andaraí, Mucugê não tem nenhuma casa de jarê. As únicas eram a de Dona Anália, que já havia deixado de bater couro há muito tempo, e a de Baia, falecida

²⁶ Dona Anália faleceu em agosto de 2009, cinco meses depois de tê-la conhecido.

há quase dez anos. Um dos moradores antigos da cidade, ao falar sobre a inexistência de ‘batuques e candomblé’ na época do Coronel Seu Douca, nos dá uma pista do porquê:

Ah, aqui não tinha não! Essas festas eram para lá para Andaraí, Piranha... aqui, não. Nem podia nem falar porque seu Douca não aceitava. Não sei porque, isso eu não alcancei. Mas, jarê e essas coisas... agora é que têm esses batuques de jarê por aqui, mas agora! Mas, no tempo de seu Douca, nem precisava vir. Eles eram tão intolerantes, tão malvados para o lado desse povo que eles nem vinham aqui.²⁷

A história de intolerância deixou suas marcas na cidade. E não apenas na proibição dos batuques. Mesmo depois da ‘era dos coronéis’, voltou-se contra um grupo, liderado por uma senhora negra e que sambava para os encantados. As pessoas que acompanhavam o terno de Dona Anália eram quase todas freqüentadoras de seu jarê. ‘O povo daqui é louco por jarê’ – contou-me Dona Anália, que apesar de ter deixado de fazer as festas, batia os tambores em casa, sozinha, no mês de setembro.

De acordo com a historiadora Maria Cristina Dantas Pina, os escravos na Mucugê do século XIX estabeleceram um espaço próprio e que, ‘apesar da violência intrínseca à escravidão, conseguiram construir, no seu cotidiano, momentos de vida *sem senhor*’ (Pina, 2001:199, grifo da autora). No entanto, essa evidência desperta certa estranheza quando nos deparamos com a história da reza das almas na cidade muitas décadas depois. Os *fracos* era sinônimo de os *pretos*, os *macumbeiros* e os *pobres*. Eram os que, como disse Dona Alicinha, ‘cantavam bonito’. O terno dos ricos levava as autoridades da cidade, sendo do agrado do pároco. Era o terno de Dona Nenzinha. De fato, a família de Dona Nenzinha tem grande participação na Igreja. Além do terno, Dona Jacy e Dona Joilza são responsáveis por quase todas as atividades da Semana Santa, além de novenas e outras festas ao longo do ano. Na Semana Santa, elas coordenam as missas, a procissão de quarta, o Lava-pés de quinta e, por fim, a procissão de Senhor-Morto, na Sexta-Feira da Paixão. O terno, nessa última noite, vai atrás da procissão e, ao chegar dentro da Igreja, faz a derradeira estação. A reza termina com a despedida no cemitério.

²⁷ Depoimento colhido por Rebeca Serra em 1995.

A saída

Mucugê, 06 de abril de 2009. Ao lado da casa de Dona Nenzinha, há um pequeno beco. É o ponto de encontro de todos os anos. Lá, Dona Jacy, Dona Joilza, Dona Beza, Seu Toninho e eu nos aprontamos para seguir em direção ao Cemitério de Santa Isabel. Dona Iraice, nessa noite, não apareceu: estava adoentada. Nos cobrimos com o lençol e cada um pegou sua pequena matraca feita de madeira clara. O cemitério fica do outro lado da cidade. Caminhamos, já vestidos, pelas principais ruas de Mucugê. O terno segue pelas ruas em fila indiana e Joilza é responsável por carregar uma pequena cruz na frente. Até chegarmos à primeira estação, muitas pessoas *arreliaram*: xingaram as *almas*, fizeram de conta que estavam assustadas, riram. Enquanto isso, as crianças corriam de nós.

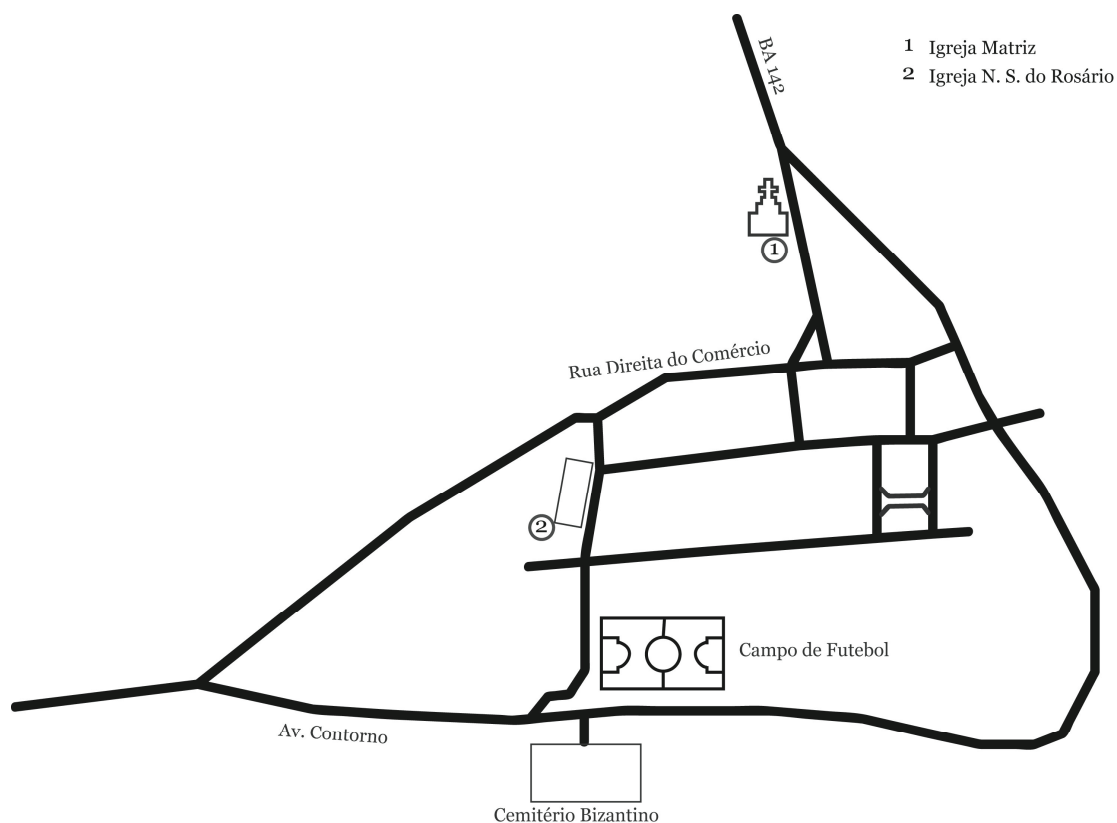
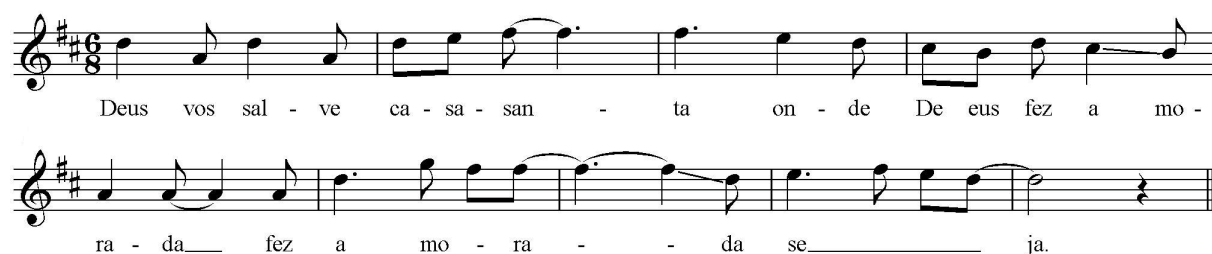


Figura 3. Esboço das principais ruas de Mucugê dos locais de reza [saída do dia 06 de abril].

Em Mucugê, a reza começa na quarta-feira da Semana das Dores, a semana anterior à Semana Santa. Ao todo, são sete dias de reza. A primeira saída da Semana Santa sempre começa no cemitério. O Cemitério de Santa Isabel fica em um morro e é o único da cidade. Quando passei por ali de ônibus pela primeira vez, indo para Andaraí, logo pude ver as carneiras brancas subindo a encosta. Não chegamos a entrar.

Paramos no portão e sentamos no meio-fio. Tocamos as matracas uma vez, duas vezes e na terceira, Dona Jacy tirou o bendito de entrada, ao qual todos acompanhamos, em coro²⁸:



Deus vos salve casa santa, onde Deus fez a morada
Fez a morada, seja
Onde mora o cálix bento e a hóstia consagrada
Consagrada, seja

Logo em seguida, entoamos o *bendito-louvado-seja*, ainda em coro e seguindo a mesma linha melódica:

Bendito louvado seja, a Paixão do Redentor
Do Redentor, seja
Que desceu do céu a Terra, padeceu por nosso amor
Por nosso amor, seja
Derramou seu bento sangue pra remir ao pecador
Ao pecador, seja
Na escada da sentença, purgatório é penitência
É penitência, seja
Purgatório é penitência, onde as almas vai penar
Vai penar, seja
As almas que prá lá foram, não pensaram de lá ir
De lá ir, seja
Foi porque não se apegaram com o Bom Jesus do Bonfim
Do Bonfim, seja
Quem não lembra dos pecados, certamente é condenado
É condenado, seja
Letra, letra²⁹, pecador, hoje vivo, amanhã morto
Amanhã morto, seja
Irmãos meus que está acordado, acordai quem está dormindo
Quem está dormindo, seja

²⁸ Faixa x do CD.

²⁹ Dona Alicinha, ao relembrar os tempos em que rezava no terno, ensaiou alguns benditos, dentre eles o *bendito-louvado-seja*, no qual, no lugar de 'letra, letra', recitou 'alerta, alerta'. No trabalho de Xidieh sobre o culto às almas no interior paulista, encontramos a mesma variação de palavras em um conjunto textual um pouco diferente: 'Alerta, alerta, pecadores/Acordai quem está dormindo/Veja lá que Deus não dorme/Nós também não dormiremos/Veja lá que a morte é certa/Temos que rezar pras almas' (Xidieh, 1972:15).

Vamos lembrar das almas, ao menos com pai-nosso
 Com pai-nosso, seja
 Rezai, todos irmãos meus, rezai pelo amor de Deus
 Amor de Deus, seja.
 [...]

Fez-se a primeira pausa do pai-nosso. O pai-nosso seguinte, agora com ave-maria, foi pedido em intenção das almas do purgatório, em diálogo com o *bendito-louvado-seja* que, em Mucugê, possui um conteúdo diferente dos de Andaraí e Igatu, com um privilégio temático do purgatório e da penitência. O segundo pedido confirmou essa tendência: 'para toda aquelas almas que morreu sem confissão'. A salve-rainha foi para Nossa Senhora do Rosário, destoando um pouco dos pedidos anteriores, mas adiantando nossa segunda estação, em frente a Igreja de mesmo nome. Houve, ainda, uma segunda salve-rainha, para Nossas Senhora das Dores. E, posteriormente, o Senhor-Deus ('Senhor Deus, misericórdia'), que, em Mucugê, é rezado nas três estações e ao toque ininterrupto das matracas. Bate-se a matraca, também, no começo de cada bendito (hagiológico), para alertar as almas, ensinou-me Dona Jacy. O som da matraca faz as almas ajoelharem para receber a reza. Terminado o Senhor Deus, Jacy e Joilza iniciaram um bendito de Nossa Senhora³⁰. E, ao final, nos levantamos e rezamos a despedida:

Coro

Ir-mão meu fi cai_ com Deus que eu me vou com Je-sus Cristo queu me vou com Je - sus_Cristo.

Segunda Voz

Fi - cai_ com Deus que eu me vou com Je-sus Cristo queu me vou com Je - sus_Cristo.

Irmãos meus, ficai com Deus que eu me vou com Jesus Cristo
 Que eu me vou com Jesus Cristo
 Irmãos meus, ficai com Deus que eu me vou com Jesus Cristo
 Que eu me vou com Jesus Cristo
 E também nos acompanha a Virgem Santa Maria
 A Virgem Santa Maria
 Nos guardai por essa noite e amanhã por todo o dia
 Amanhã por todo dia

Durante as estações, Dona Jacy e Dona Joilza decidem, entre sussurros, para quem irão oferecer os pai-nossos e ave-marias. Antes do início da reza começar, quando

³⁰ As transcrições das letras dos benditos entoados em cada uma das três estações estão no Anexo V.

ainda estávamos no beco, pude ouvi-las listando quais benditos iam cantar naquela noite. Isso aconteceu em todas as saídas que acompanhei. No terno de Mucugê, não há, propriamente, um coro, porque todos cantamos juntos, sem que a voz de Dona Jacy, que seria a voz principal, se sobreponha às outras. Grande parte do tempo, Seu Toninho canta uma oitava abaixo, o que confere um tom mais solene à reza. Na despedida, ele faz a segunda voz. Na segunda estação, em frente a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, rezamos o bendito de entrada e o *bendito-louvado-seja* em outra melodia. Em Andaraí, essas variações melódicas, as *toadas*, representam recursos estéticos que desempenham funções específicas no ritual³¹. Essa classificação, contudo, não existe em Mucugê. O primeiro pedido foi feito, mais uma vez, pelas almas que morreram sem confissão e o posterior, pelas almas que morreram no deserto. As salve-rainhas foram para Nossa Senhora do Rosário e para a Virgem da Conceição. O Senhor Deus também foi entoado em uma melodia diferente da forma como foi rezado na primeira estação. O tom do bendito hagiológico que se seguiu ao Senhor Deus assemelhou-se muito ao de uma ladainha, apesar da letra fúnebre. Por fim, nos despedimos da segunda estação.

A última estação é feita, impreterivelmente, na Igreja Matriz de Santa Isabel, na rua da casa de Dona Nenzinha. Após alguns minutos de caminhada, chegamos aos três degraus da escada em frente a grande porta azul da Matriz. Acomodados ali, prosseguimos a reza de acordo com a mesma estrutura das estações anteriores e novamente com alterações melódicas no *bendito-louvado-seja*. Houve apenas um pedido de pai-nosso e ave-maria pela ‘Sagrada Paixão e Morte do Meu Senhor Jesus Cristo’. As salve-rainhas foram oferecidas a Nossa Senhora da Guia e a Nossa Senhora das Dores. O bendito final, na forma de incelência, versou sobre a Paixão de Cristo. Fizemos a última despedida e voltamos para o beco. Ali, nos despimos dos lençóis e devolvemos as pequenas matracas para Dona Jacy.

Somadas, as três estações levaram mais de duas horas. Tudo aconteceu lentamente. Em Mucugê, o andamento da música é ainda mais moroso e arrastado do que em Igatu, onde o coro farto de vozes infantis torna o som menos pesaroso. No terno de Dona Jacy, a reza é sóbria, disciplinada. Seu elemento diacrítico repousa no alinhamento eclesialístico do grupo que, para além de sua história, revela-se tanto no

³¹ Esse tema será tratado no Capítulo Terceiro.

tipo de intercessão efetuada pelo conteúdo dos pedidos e do *bendito-louvado-seja*, quanto na dimensão sonora do canto. Na mesma noite de reza, foram oferecidos pai-nossos e ave-marias para as 'almas que morreram sem confissão' em duas estações distintas. Ademais, no texto do *bendito-louvado-seja* de Mucugê há uma frase inexistente nos demais contextos: 'Quem não se lembra dos pecados, certamente é condenado'. Essa aura de condenação desloca o cerne da reza do alívio das almas que já estão no purgatório para uma recomendação aos que ainda não partiram. O repertório de santos e almas para os quais são destinados os pedidos e oferecimentos é consideravelmente mais restrito no terno de Dona Jacy, quando comparado ao de Andaraí. Os benditos e incelências, ainda que escolhidos previamente pelas duas irmãs, são, via de regra, aqueles que mais se ligam à memória da liderança de Dona Nenzinha no terno, segundo Dona Jacy – 'Os bendito que é ela [a mãe] todinha'. Ainda que esse tipo de reza, os *hinos das almas*, como costuma chamar Dona Joilza, não sejam cantos de Igreja, em Mucugê, eles estão mais próximos do universo sonoro vinculado à liturgia católica oficial do que ao catolicismo popular de tipo difuso, como veremos no terno de Andaraí.

Capítulo Segundo | *Para todas aquelas almas*

ANDARAÍ E O TERNO

Segundo Maju, figura importante no cenário cultural e religioso de Andaraí, falecida prematuramente, existiam, por volta de 1950, mais de doze ternos de almas em Andaraí³². Uma das tarefas centrais no início do trabalho de campo consistia em realizar um histórico dos ternos nessa localidade com base em uma genealogia de suas lideranças, pois era principalmente por meio da ligação entre pessoas e matracas que muitas conversas sobre o terno começavam. Essa empresa, com o passar dos dias, se mostrou bem mais complexa na prática do que como idéia, dada a grande variação de informações sobre quem rezava em qual terno e para qual pessoa a matraca foi entregue com a morte da dona anterior. Dessa forma, os relatos confusos ou em nada coincidentes me impedem de traçar uma linha temporal clara sobre a permanência da devoção em Andaraí nas últimas décadas. Por outro lado, algumas falas valorosas são capazes de nos aproximar de um retrato do passado da reza das almas e do lugar. Recuaremos, portanto, ao início do século XX e, com a ajuda de Seu Vitalino, seguiremos pelo caminho que cruza a devoção, o garimpo e a escravidão.

Conheci seu Vitalino³³ depois de ser convidada por Idene, sua filha mais nova e uma das rezadeiras do terno de Didé, 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 tempos atrás. Seu Vitalino começou a garimpar aos dezesseis anos. Foi também barbeiro e curtidor de couro. Trabalhou na fazenda do Coronel Aurélio, 'O Chefe', como era chamado na cidade. Em 1918, perdeu sua irmã na epidemia de varíola, a *bexiga*, a qual durou até 1920. Em Andaraí, Igatu e Mucugê existiram cemitérios em que só se enterravam pessoas que sucumbiram a esse mal³⁴.

³² Dado presente na revista-informe *Andaraí* (Banco do Nordeste do Brasil, 1983:22).

³³ Seu Vitalino faleceu no dia 6 de novembro de 2009, dias antes de meu retorno a Andaraí.

³⁴ Em Andaraí e Igatu, os ternos rezam nos lugares que, no passado, abrigaram esses corpos, os *cemitérios dos bexiguentos*. Em Andaraí, o *cemitério dos bexiguentos* deu lugar à rua de Santa Isabel (ver Anexo II, trajeto número 18). Em Igatu, permanece em um descampado e ainda se pode ver duas ruínas de carneiras entre as árvores e o mato.

Em 1933, sobreviveu a outra epidemia, dessa vez de febre amarela, ‘a febre que cozinhou o cérebro’ – contou. Em 1947, perdeu sua mãe.

A mãe de Seu Vitalino era nagô³⁵ e assim ele também se considerava – ‘Nagô é uma nação. É o povo das forças. Na descoberta, eles vieram para cá’. Em Andaraí, os nagô moravam na Rua dos Pretos, hoje chamada Rua da Igreja, onde também tocavam seus batuques. O samba de roda³⁶, contudo, havia sido proibido pelo Coronel Aurélio na década de 1920. Segundo conta, 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 eles. O chefe entendia com eles’. Referindo-se a um período histórico anterior, nos idos de 1888, Herberto Sales 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).

O personagem Cornélio representa um dos muitos coronéis, talvez um anterior a Aurélio, mimetizado na escrita de Sales. ‘Meias-praças’ eram aqueles garimpeiros que trabalhavam junto aos proprietários das terras onde se lava o cascalho (serras ou rio) e que com eles dividiam o resultado de seus achados (Gonçalves, 1984:237). Ainda que o garimpo manual exista até os dias de hoje na região, já não é costume usar esse nome para fazer referências aos que lidam nas lavras. Chefes ou não, os donos de escravos eram chamados de capangueiros. Conforme antecipado na Introdução, são poucos os registros sobre a população escrava nas Lavras Diamantinas. Igualmente escassa é a literatura sobre a resistência quilombola entre o século XIX e o século XX nessa região. Em um artigo de Colin Henfrey sobre a história agrária do Vale do Paraguaçu, temos a seguinte afirmação:

³⁵ ‘O termo nagô é como os fon designam os yoruba. Originariamente, é um termo pejorativo, sendo neutro na América.’ (Bastide, 1974:110).

³⁶ ‘Manifestação musical, coreográfica, poética e festiva presente em todo o estado da Bahia, mas muito particularmente na região do Recôncavo. Em sua definição mínima constitui-se da reunião, que pode ser fixada no calendário ou não, de grupo de pessoas para *performance* de um repertório musical e coreográfico.’ (IPHAN, 2007:24, grifo do autor).

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).

De acordo com Ronaldo de Salles Senna (1998), 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 Senna. 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).

É fato, porém, que na cidade de Andaraí, as reminiscências do passado escravo parecem estar mais presentes, quando comparadas às de Igatu e Mucugê. Segundo Maria Cristina Dantas Pina (2001), a população escrava das Lavras 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 nagô e angolas na região após o fim do tráfico. Nas palavras de Seu Vitalino, os nagô, para além de uma nação, possuem características que os distinguem de outros grupos. Eles podem ver e conversar com seus parentes mortos – *seu povo* – e por eles são protegidos. Encontrar com *seu povo*, para Seu Vitalino, era uma situação ordinária. Sua falecida esposa, Dona Altamira, era uma das pessoas que vinha sempre lhe visitar. Como devoto das almas, acendia a vela para as almas na segunda-feira e fazia as devidas orações para que *seu povo* continuasse lhe oferecendo proteção. Acompanhou durante muitos anos o terno das almas, tomando o cuidado de incensar o lençol antes de sair para a reza – ‘Mas eu via gente passando aí, ó, gente

passando aí e eles não viam, aí eu deixei. Da hora que eu colocava o pano na cabeça, eu começava a ver gente passando’.

O penitente das almas nessa época, de acordo com Seu Vitalino, era Julio Bacurau, empregado do coronel Aurélio. Julio era garimpeiro – ‘um nêgo-preto, era nagô’ – e tinha a reza muito forte. Segundo Seu Vitalino, as pessoas choravam ao ouvi-lo tocar a matraca. Seu terno era enorme. Quando Julio morreu, Luis Rocha, que acompanhava o terno, passou a tomar conta da matraca. Aurélio, o primeiro nome que encontrei na genealogia da liderança do terno que atualmente é comandado por Didé, também rezava no terno de Julio:

Um dia nós saímos com o terno, quando nós chegamos aí no cemitério da Piedade, no dia de Sexta-Feira da Paixão, o derradeiro terno ia saindo e nós fomos chegando. Tanto que nós acampamos no portão. E quando nós acampamos aí no portão, saiu uma pisada do lado de cá... Saiu um homem da altura dessa porta, vestindo uma roupa alva. Eu estava mais Luis Rocha cá fora, acampado mais as mulheres, ainda preparando para rezar. O homem saiu, aquele homem alto e chegou... estava um céu aberto de vela. O outro terno tinha saído e deixado as velas. Aí o homem chegou, encostou as mãos e ajoelhou, botou o lençol. Aí eu falei para Luis – ‘Ó, se correr, perdeu a cintura’. Esse daí ficou. Aurélio tirou o bendito. Ao invés de Aurélio sair para pedir o padre-nosso para fora, entrou lá para dentro. Quando ele oferecia o padre-nosso, essa veia aqui ficava dessa grossura ó, para pular, mas a voz não saía. O sujeito era fraco... Ele fazia força e a voz não saía.

Desde essa noite, Seu Vitalino deixou de acompanhar o terno. Todos ali haviam sentido a presença do homem alto, mas apenas ele o tinha visto. Era Julio Bacurau. Aurélio, hesitante em cumprir o mandato do ritual e se destacar do grupo (deveria ter seguido sozinho alguns passos à frente para pedir o pai-nosso), foi punido por Julio, que tirou-lhe a voz. Foi um desrespeito ao antigo mestre. Essa devoção, para Seu Vitalino, coincidia com o cuidado de *seu povo* e a atenção que ele lhe prestava. Mesmo afastado do terno, nunca deixou de rezar para as almas. Não aceitou a atitude de Aurélio, que, no seu entender, deveria ter zelo e não, medo. Tempos depois, com a morte de Luis Rocha, Aurélio passou a comandar o terno. Esse era um dos muitos ternos da cidade.

Os ternos

Existem numerosas versões sobre a quem pertenceu a matraca que hoje está sob os auspícios de Didé. A única certeza é a de que ela veio pelas mãos de Dona Bete. Via de

regra, uma matraca só passa de uma pessoa a outra quando a dona anterior morre. Dona Bete, porém, teve de abandonar a reza quando seu estado de saúde agravou-se em consequência de seqüelas da hanseníase. No item anterior, traçando uma linha genealógica das lideranças dos ternos em Andaraí a partir dos relatos de Seu Vitalino, chegamos a Aurélio. Seguindo o caminho de outros informantes, passamos a um quadro mais amplo de nomes que se cruzam. Aurélio parece ter sido o último homem a comandar um terno em Andaraí. Antes, contudo, outros personagens masculinos aparecem, ainda que em menor número, quando comparados às figuras femininas.

Algumas lideranças não estão contidas naquela que chamaremos de 'genealogia principal', a qual liga o nome de Aurélio a Didé. Esses ternos são os de Dona Eremita, Dona Felícia, Dona Anália e Dona Pacífica, todas falecidas. Sobre o terno de Dona Pacífica, as histórias se confundem. Dona Lícia, que há alguns anos não acompanha a reza, foi uma das pessoas que atestou sua existência. Lícia conta que Pacífica tinha uma matraca muito grande, cujo estalo se ouvia a léguas de distância. Durante a Semana Santa, Pacífica tocava a matraca ao redor da Igreja todos os dias. Didé lembra-se de tê-la visto rezando uma vez, mas, assim como para Dona Teté, outra antiga rezadeira da cidade, não acredita que o terno fosse seu. A imagem de Dona Pacífica está atrelada mais a sua poderosa matraca do que ao terno em si. Enquanto guardiã dessa matraca singular, todavia, ela possuía uma relação particular com as almas, o que pode ser lido em uma história narrada por Didé:

Você chegava lá e ela te contava sua vida todinha com uma matraca. Eu mesma fui lá uma vez mais uma amiga minha. Sumiram umas coisas dela [a 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.

Na Piedade, o cemitério principal de Andaraí, segundo contam, está escondida a matraca de Dona Pacífica. É pelo destino da matraca que a história das mudanças ou da extinção dos ternos se escreve. Sobre as matracas de Dona Eremita e Dona Felícia, não se conhece o paradeiro. Ambos os ternos surgem como citações vagas, sem nenhuma conexão com os demais grupos. O de Dona Anália, por outro lado, era famoso em Andaraí. Anália era curadeira³⁷ e batia couro. Dona Véa, uma das

³⁷ Uma breve discussão sobre a relação entre o terno e o curadores será realizada no Capítulo Terceiro.

rezadeiras mais antigas da cidade e figura central no presente trabalho, foi sua filha de santo. Dona Anália, ainda que fizesse o caruru de São Cosme e Damião e outros sambas em sua casa, *mexia* apenas com a *mesa branca*. No quadro de religiosidades local, esse tipo de trabalho exclui os espíritos chamados de *povo da rua*, ou *donos da rua* – Exus, pombagiras e alguns pretos-velhos. Os curadores de mesa branca realizam passes e fazem trabalhos ‘só para o bem’, mas não possuem, necessariamente, inspiração kardecista. Dona Nadir, uma das rezadeiras do terno de Didé, acompanhava o terno de Anália no passado. De acordo com Véa, a matraca de Anália, havia sido, antes, de seu tio, Guilhermino Nogueira. Com a morte de Anália, Dona Véa, hoje uma senhora de oitenta e quatro anos, passou a sair no terno de Bete. Véa é considerada pelas rezadeiras da cidade como detentora de maior conhecimento sobre a ciência da reza das almas. Esse posto, contudo, não a habilitou a seguir com o terno de Anália como portadora da matraca. Já nessa época, a saúde de Véa estava abalada por culpa de uma grave ferida na perna esquerda, que torna seu passo lento e doloroso e com a qual luta até hoje. A matraca de Anália ficou com Reisinha, filha da curadora, que optou por não dar continuidade à reza no lugar da mãe.

Os quatro ternos – de Eremita, de Felícia, de Pacífica e de Anália –, além de terem desaparecido, não possuem laços diretos com a genealogia principal. Algumas das mulheres que participavam desses ternos, hoje acompanham as saídas comandadas por Didé. Uma das hipóteses que surgiram durante o trabalho de campo foi a de que, no passado, houve apenas um grande terno que comportava quase todas as personagens-lideranças citadas pelas pessoas com as quais conversei. Essa hipótese fazia algum sentido dado ao tipo de relato com o qual me deparei. Basta recordar que, na reza, a pessoa-guardiã da matraca tira os benditos apenas na primeira e na segunda estações e as cinco estações restantes ficam por conta dos outros membros do grupo. Qualquer uma das rezadeiras que acompanha o terno pode, portanto, tocar a matraca e pedir os pai-nossos, ave-marias e salve-rainhas nessas ocasiões. Assim, muitas mulheres, ao rememorarem as rezas de antigamente, não sabiam ao certo se o terno era de uma pessoa específica, de Pacífica, por exemplo, ou se apenas se lembravam de tê-la visto tirando alguns benditos. A hipótese foi descartada quando começaram a emergir histórias de encontros de ternos, especialmente na Sexta-Feira da Paixão, dia em que o trajeto a cumprir é o mesmo para todos: do cemitério da Piedade a Igreja

Matriz de Nossa Senhora do Rosário³⁸. Maura, braço direito de Didé na reza, saía, antes, no terno da finada Angélica:

Tinha muito terno, era lindo quando encontravam os ternos. Sempre o de Dona Angélica encontrava com o de Pacífica. Aí quando encontrava assim, para passar um outro, aquela é vinha e a gente é ia. Aí as duas batiam as matracas – ‘Tac, tac, tac, tac’. Batiam a matraca muito bonito. Aí Sá Angélica descia e o de Pacífica vinha para outro lugar ali.

Caso se encontrassem em uma das estações, o terno que estivesse chegando deveria se ajoelhar para a passagem daquele que havia terminado de cumpri-la. Temos, no relato de Maura, a diferenciação entre dois ternos. O terno de Dona Angélica, dos que virão, é provavelmente o que menos se vincula ao de Didé, tendo em vista que Maura, única a relatar sua existência, afirma que Angélica não saía no terno de Aurélio. Dona Jessi, viúva de Aurélio, conta que tanto o pai quanto o falecido marido eram devotos das almas. João da Macara, pai de Jessi, rezava no terno que outrora fora comandando por sua mãe, Dona Liotéria. Ao perguntar se ela sabia de quem havia sido a matraca de Aurélio, Jessi hesitou – era uma lembrança muito vaga em sua memória. Por um momento, afirmou que a matraca era de seu pai, João da Macara. Mais tarde, quando lhe falei do terno de Luis Rocha, ela reconsiderou, acreditando que a matraca poderia ter vindo de outra pessoa, ainda que o nome de Luis não lhe soasse familiar. Em nossas conversas, Dona Jessi sempre me alertava – ‘Tudo isso aconteceu há tempo demais, minha cabeça não alcança...’. Nesse ínterim, ela, que há muitos anos havia abandonado a reza, decidiu acompanhar algumas saídas nos dias em que estive em Andaraí. Depois da morte do esposo, Dona Jessi ainda rezou por dois anos. Parou porque havia ficado cada vez mais difícil encontrar alguém para cuidar dos filhos nas noites de saída. Tempos depois, no dia em que foi deixar a matraca do falecido esposo na Igreja, encontrou Dona Pacífica, que pronto a aconselhou a levar o objeto ao cemitério. Jessi resolveu deixar a matraca no cemitério do Murici e foi até lá em companhia de sua comadre Babá³⁹, antiga rezadeira do terno de Aurélio. Antes de chegarem ao cemitério, Babá pediu a matraca a sua comadre: havia decidido tomar para si a responsabilidade pelo terno e voltar a rezar para as almas. De acordo com Dona Jessi, a matraca que passou a ser de Babá foi, mais tarde, conferida a sua filha, Teresa, chamada de Teresa de Babá.

³⁸ Trajeto número 21 do Mapa no Anexo II.

³⁹ Imagem I do Caderno de Imagens. O terno de Seu Aurélio na Sexta-feira da Paixão.

Até aqui, temos o seguinte quadro acerca das lideranças do terno em Andaraí, tomando como fonte primária no tempo (o dado sênior) o relato de Seu Vitalino:

- (1) Luis Rocha → Aurélio
- (2) Eremita ≠ Felícia ≠ Pacífica ≠ Anália
- (3) Guilhermino Nogueira → Anália → ∅
- (4) Pacífica ≠ Angélica
- (5) Dona Liotéria → João da Macara → Aurélio
- (6) Aurélio → Babá → Teresa de Babá

A união entre a linhagem (1) e (6) se apresenta como a linha de continuidade mais verossímil na busca pela genealogia principal do terno de Didé, pois a matraca de Teresa era aquela que, segundo Jessi, foi entregue a Dona Bete. É nesse ponto, entretanto, que as informações dialogam de forma mais precária. Existe uma versão que contesta a passagem da matraca de Aurélio para Babá (7) e duas em que Bete teria recebido a matraca de outra rezadeira, Alice (8). A linhagem (7) foi descrita por Paulinho, artista plástico e movimentador cultural da cidade, sobrinho de José de Altamiro:

- (7) Zinho → José de Altamiro → Babá → Bete

Paulinho desconhecia o passado da matraca que esteve originalmente sob a guarda de Zinho. Explicou-me, porém, que há tempos atrás (e mesmo hoje) era comum as pessoas deixarem suas casas na Semana Santa para visitar parentes em povoados e fazendas por perto. Assim, muitos ternos não seriam fixos, visto que parte de seus integrantes poderia não estar em Andaraí na semana mais importante da reza, passando a acompanhar o terno em lugarejos próximos. Para Edite, irmã de Dona Bete, e Veá, a matraca que hoje é guardada por Didé veio das mãos de Alice, irmã de uma antiga curadeira do Coisa Boa⁴⁰, chamada Gerolina, para Bete. Segundo uma última versão, o terno de Bete não seria o mesmo daquele de Alice, pois Alice seria dona um terno de crianças e era conhecida por isso (9):

- (8) Alice → Bete → Didé
- (9) Alice ≠ Bete

⁴⁰ Um dos primeiros garimpos de Igatu.

Ainda que conduzisse o terno infantil, é plausível supor que Alice saísse com as crianças apenas na Semana Santa e, muito provavelmente, durante o dia, com um trajeto menos penoso e bem mais curto que o do terno regular. Considerando as lembranças de outras rezadeiras, em especial as de Vêa, para as quais as figuras de Alice, Bete, Babá e Teresa aparecem juntas em um mesmo terno, do qual ela mesma fazia parte, a genealogia principal (G) tomaria a forma (1) + (6) + (8), ficando, porém, a passagem da matraca por Teresa e por Alice anuviada pela ausência de precisão dos dados:

(G) Luis Rocha → Aurélio → Babá → [Teresa de Babá] → [Alice] → Bete → Didé

Com este panorama, o objetivo foi situar a atual liderança de Didé com referência àquelas pessoas que rezaram em um dos ternos que compõe a genealogia. A história da passagem da matraca de Bete para Didé será apresentada com os detalhes pontuados por Didé em nossas conversas e com os temas que são caros a ela. Os temas versam sobre os critérios de negociação de sua posição atual, sobre as tensões advindas do reconhecimento de seu domínio da reza e sobre os delicados episódios que envolvem seu retorno à devoção.

DIDÉ E O TERNO

Uma toalha bem alva, de sangue ficou vermelha
Valei-me, minha mãe, valei-me
Ô mãe de Deus das Candeias⁴¹

Didé é a personagem central da reza das almas em Andaraí. Recebeu a matraca de Bete há seis anos e, desde então, nunca deixou de sair durante a quaresma. Em 1973, Didé saiu do povoado da Piranha, onde havia nascido e morado até então, para viver na cidade. Quando menina, sua mãe 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. Ela conta que depois da morte da mãe jurou nunca mais se envolver com reza nenhuma. Jogou fora as imagens dos santos e parou de se comunicar com alma ou espírito que fosse. Tinha dezessete anos quando mudou para

⁴¹ Bendito de Nossa Senhora das Candeias.

Andaraí e não quis acompanhar nenhum dos três ou quatro ternos que ali existiam no início da década de setenta:

Quando minha mãe morreu, eu falei – ‘Eu não quero santo’. Morreu lá na rua do Bugalhau. Peguei e larguei, que a casa era de aluguel, saí e larguei os santos lá na casa. Larguei de mão... [...] Depois esses santo, 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:

Didé: 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 79. Aí por ironia do destino que eu acompanhava esse e a dona adoeceu e me entregou a matraca.

Eu: E por que foi a senhora que pegou a matraca?

Didé: Não sei, acho que ela achava que eu sabia assim, como ela, né?

Eu: E ela sabia que a mãe da senhora tinha o terno?

Didé: Não, não sabia. Mas sempre a gente ia acompanhando. Aí na quinta-feira [Santa] ela já não ia porque ela vai pra lavagem da igreja. Aí me entregava a matraca ou entregava a alguém, mas esse alguém dependia de mim, que eu não estava com a matraca, mas eu tomava conta... de tirar as coisas, de fazer as coisas. [...] Muita gente nem sabe que minha mãe tinha terno, que às vezes eu não comento. Aí eu comento quando tem gente que diz assim – ‘Por que você sabe?’. Aí eu explico pra ela – ‘Eu já sei porque eu fui criada dentro daquilo’.

A criação de Didé é parte do reconhecimento de seu aprendizado dos trâmites do ritual, o que a faz considerar-se apta a realizá-lo. Contudo, encabeçar o terno de Bete não foi uma escolha. Quando Bete adoeceu, alguém precisava ficar em seu lugar, pois aquele era o único terno que ainda existia na cidade. A pressão de algumas mulheres que acompanhavam a reza levou Didé a tomar para si uma responsabilidade que não estava em seus planos. Ela foi designada para ser a guardiã da matraca, uma tarefa que causa medo nas senhoras mais devotas. Lembremos que tocar a matraca significa chamar os mortos para receber as orações oferecidas por elas para todas as pessoas que morreram e estão em aflição e para as *almas das nossas obrigação*, os parentes

que já se foram, pessoas queridas e mesmo desconhecidas, que aparecem em sonhos pedindo alívio em sua passagem.

O pequeno excerto acima é parte da primeira conversa que tive com Didé. A partir dela pude ouvir outros diálogos, os quais foram estabelecidos entre Bete e Didé, entre Didé e as demais mulheres do terno, entre as mulheres do terno e a comunidade, entre as redes de persistência da memória religiosa do lugar, além do de Didé e eu. Entre cada um deles – e muitos mais – existem elos de significados, ainda que tenham acontecido em espaços e tempos diferentes. É interessante perceber que Didé, mesmo tendo sido designada por Bete, apenas se torna assertiva sobre sua condição de conhecedora do ritual quando as outras pessoas, que não sabiam do aprendizado por intermédio da mãe, a reconheceram como tal.

Processos de reconhecimento dessa natureza foram cuidadosamente interpretados por Vincent Crapanzano (1992) em sua teoria acerca da caracterização do *self* (*self-characterization*), baseada em um aporte literário-psicanalítico. Nas palavras do autor, o *self* é um momento capturado no movimento dialético entre eu e outro. Essa captura existe quando o eu ou o ego toma consciência de si diante do outro, intermediado por um elemento que garante seu significado, o Terceiro. Esse Terceiro corresponde a uma estabilização na relação tensa gerada pela constituição do *self* quando eu e outro se deparam no mundo em um encontro dialógico. Bete e as mulheres do terno figuraram como Terceiros nesse primeiro diálogo com Didé e, mais tarde, outros Terceiros, os que antes apareciam como espectros, foram pouco a pouco tomando corpo em várias situações, especialmente em momentos do ritual e em diálogos fortuitos entre as pessoas. Os diálogos, para Crapanzano, jamais são diádicos. Neles, cada parte se engaja um drama de constituição do *self* pela participação solitária em diálogos internos, ausentes, sem interlocutores concretos⁴², a não ser a própria mente e, em alguns casos, também a mente do outro. Tais diálogos sempre envolvem uma mudança no nível do discurso e na relação dos participantes, por meio de complexas estratégias de troca.

⁴² Um termo mais geral usado pelo autor para designar esse tipo de diálogo é *shadow dialogues* (Crapanzano, 1992).

Tempos depois, pude perceber que a liderança de Didé no terno era constantemente colocada em xeque por algumas pessoas, especialmente em relação ao reconhecimento de sua sabedoria sobre o terno. E somente ao ouvir a gravação dessa primeira entrevista, meses após ter voltado do campo, que os muitos diálogos internos a esse primeiro contato ressoaram, juntamente com a lembrança das imagens de Didé ao me fazer tais relatos e dos relatos de outras pessoas sobre ela. A sensação foi como se o momento cristalizado da conversa fosse acometido de ecos vindos de todas as partes, entre fotografias simultâneas de diferentes situações. Essa memória instável me faz pensar na consideração de Crapanzano, que nos ensina que é preciso atentar aos contextos de reflexão e criação presentes na linguagem. Esses contextos, segundo o autor, são geralmente delegados a discussões metafóricas e considerados irrelevantes diante da prevalência da função semântico-referencial da linguagem, na qual o significado possui uma existência virtualmente constante a despeito do contexto no qual se insere. Adiante veremos como a percepção de algumas dessas dinâmicas de constituição da caracterização do *self* têm lugar no ritual e fora dele.

Um dia, Didé decidiu me contar qual foi a ‘ironia do destino’ que a fez voltar para a reza das almas em 1979. Estávamos na sala de costura de sua loja e conversávamos sobre bolsas, vestidos e retalhos. Por alguns minutos, ela ficou em silêncio. Depois me olhou séria e comovida, explicando que não havia me dito nada antes porque não achava importante. Mas depois pensou que como aquele era o motivo de ela estar na reza até hoje, tinha de me dizer. Didé insistiu que a história não era segredo para ninguém e que eu podia mesmo já ter ouvido algum rumor sobre o acontecido. Diante da minha negativa, ela completou – ‘Ah, pois eu vou te dizer’⁴³:

Ele [o marido] estava com essa outra mulher Ela me perturbava demais. Eu nunca tinha feito nada a ela e ela foi lá em casa atrás dele. Aí por isso o trem foi embolando, embolando... Tem hoje uma pessoa que é minha amiga, que na época era dela. Eu chamei ela, a amiga, e falei que eu ia pegar a mulher, ela não acreditou. Quando foi nessa época, eu tava assim, meio desorientada e falei – ‘Hoje eu vou acompanhar as almas’ –, mas sem pensar nada, só falei. Aí quando ela chegou lá em casa que viu que eu tinha tomado banho, tava 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

⁴³ Em novembro, pedi a Didé sua autorização para colocar essa narrativa em meu texto sobre o terno. Com sua permissão, optei por reproduzi-la tal qual me foi contada. Por isso, a citação será longa e contará com o mínimo de intervenção na forma de discurso indireto.

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 pra 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. Ela foi embora nessa época. Que ela veio aqui, ela veio. Mas aqui na minha rua ela não passou não. Essa é uma história muito longa, é tanto trem assim... Aí daí em diante eu comecei. Isso aconteceu dia 9 de abril de 79. Eu estava com sete meses de grávida. Isso aconteceu dia 9 de abril e aí no dia 29 de junho eu tive ela. Era o terceiro menino. E ela teve duas. Aí o que aconteceu: ela foi embora. De lá ela me escrevia falando coisa... Aí uma filha dela morreu, ficou uma, e lá ela arrumou outro marido. Aí a filha dela cresceu e tomou o marido dela. Hoje a filha dela tomou o marido e ela vive só. E a filha dela que tomou o marido dela é filha do meu marido. A família dela mora toda aqui, junto da igreja, lá embaixo. Ela me criticava, porque já naquela época ela estava estudando, ela era professora e eu não tenho estudo, eu não morava aqui. Aí ela me escrevia dizendo que eu andava à toa, no meio de gente... De cara a cara ela não dizia nada não, mas ela escrevia.

Didé foi morar com Dene, seu marido, em 1975, dois anos após ter se mudado para Andaraí. Não chegaram a oficializar a união. Nessa época, ela ainda não havia aprendido o ofício de costureira. Lavava roupa para fora, fazia farinha e apanhava lenha para vender. Tinha poucos amigos e quase ninguém de sua família morava na cidade. Dene era garimpeiro e trabalhava com roça. Segundo Didé, a mulher teria tentado casar com seu marido, sendo impedida no cartório sob a alegação de que, sendo ela mais velha que o homem, não poderiam se casar ali.

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 mesmo. Que depois, Dona Anália, que era curadeira, disse que no dia que sarou e que foi embora, ela foi na casa dela e depois Dona Anália que me contou... Elas [a mulher e suas irmãs] eram muito incutidas comigo, diziam que eu fazia coisa para elas. Só que eu tenho Deus de testemunha, nunca fiz mal para ninguém. Não é meu forte. É meu forte fazer o que eu fiz, mas traição não. Aí Dona Anália falou que se ela não fosse embora, eu ia matar. Mas ela falou assim, ajudando, que ela sabia o meu sofrimento.

Então, pensando bem, elas fizeram tudo, me deram a libertação, as almas. Lá aconteceu, lá não fizeram nada comigo. 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, eu não sei. Porque eu não acompanhava não. Foi a primeira vez que eu fui. Eu dei na cabeça de ir para acompanhar. Pára 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 menina. 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. Têm pessoas aí que vão saber pela época, mas eu mesmo não sei qual era o tipo do dinheiro. 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.

Ao chegar em casa, Didé encontrou o marido, que soube do incidente por meio da polícia, confuso e atordoado. Ela disse apenas – ‘Não se preocupe. Eu fiz e eu vou assumir’:

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... Aí 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. Fazer igual o dizer do povo – ‘Está dentro, deixa’.

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. Didé também precisa lidar com os boatos que desafiavam seu conhecimento da ciência do terno. Em um grupo que chega a ter, no máximo, vinte pessoas na Semana Santa, existe um núcleo diretamente ligado a Didé e fiel à reza, ao qual chamarei 'núcleo devoto', e outro flutuante, composto de cerca de cinco mulheres (cuja devoção é questionada pelo primeiro grupo devido à constante ausência nos ritos) e dois homens, Zé e Messias, que rezavam no terno quando Bete o conduzia, os quais estão envolvidos em fofocas e críticas acerca da autoridade de Didé.

No ano anterior ao que participei do terno, Zé disse para várias pessoas da cidade que Didé 'tinha vontade de rezar, mas não sabia'. Uma das regras da reza atribui à dona do terno a obrigação de tirar o primeiro e o último pai-nossos de cada estação. Segundo Didé, na Sexta-Feira da Paixão, quando o grupo chegou na Igreja, Zé foi até ela solicitar a matraca para pedir o pai-nosso. Didé sinalizou que não poderia entregá-la naquele momento. A situação constrangeu a todos. Zé teria ficado furioso com essa atitude e ido à casa do prefeito colocar em cheque a liderança de Didé. Apesar da intriga, Zé continua participando, vez ou outra, do terno, visto que não cabe à dona do terno proibir ninguém de rezar. As desavenças entre Zé e Didé se manifestam dentro e fora do ritual. De forma aparente, estão pautadas mais pela ciência do terno do que pela intensidade da devoção. Todavia, em Andaraí, diferente do que acontece em Igatu, um domínio é fonte do outro. Ao menos em relação àquela que guarda a matraca, hierarquizar ciência e devoção seria uma tarefa descabida. Com o intuito de estabelecer linhas de convergência entre os dois domínios, faremos, na sessão seguinte, a apresentação de alguns detalhes da prática devocional do terno em Andaraí.

A CIÊNCIA DA REZA

A matraca, o lençol e as *livosias*

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.

Instrumento característico da penitência e tocado em outros ritos da Semana Santa, em especial nas procissões, o uso da matraca no terno está cercado de compromissos e interdições. Em Andaraí, é corrente a noção de que a matraca tem um poder – ‘mas ninguém sabe qual é, é tudo já antigo, da tradição’, contou-me Dona Lícia. Há quem diga até que não se pode guardá-la em casa, deixando-a na Igreja e indo buscá-la nos dias de reza. Mas essa não parece ser a prática comum. A de Didé fica o tempo todo em sua lojinha, escondida entre os panos, dentro de uma sacola rosa, junto com seu lençol. 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 a pessoa for a dona do terno, por exemplo, deve entregar a matraca para uma das rezadeiras. Caso a noite estiver 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 – ‘é a mesma coisa de bater esses dois pedaços de pano’, segundo Didé. Afora isso, durante o percurso que leva o grupo até a primeira estação, quando ainda não vestimos os lençóis, a dona do terno, por portar o instrumento, deve seguir a muitos passos à frente do pelotão.

Marcel Mauss, em seu *Esboço de uma teoria geral da magia*, lista a matraca dentre os instrumentos que possuem ‘valor mágico próprio’ (Maus, 2003[1902-1903]):85). Tais materiais são investidos de uma consagração mágica e estão classificados nos ‘ritos de entrada da magia’, o que não deixa de fazer sentido ao se pensar nas funções de *acordar os mortos* ou *espantar coisas ruins* atribuídas à matraca na lamentação. Qualquer pessoa que acompanha a reza está apta a tocar a matraca. A maioria, entretanto, tem medo até mesmo de segurá-la. No terno de Andaraí, único lugar em que ela passa das mãos da dona para as das outras rezadeiras na hora de tirar o pai-nosso, são sempre as mesmas mulheres que se incumbem de lançar seu estalo. A diferença está na intensidade do som: algumas tocam mais forte que outras. Edite, irmã de Bete, é quem melhor sabe bater a matraca, de acordo com suas companheiras de reza. O *jeito* de Edite é inimitável. Ninguém sabe ao certo o que é, mas o som é reconhecido como tendo uma força maior, 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, segundo Didé:

Que eu mesmo ali, às vezes, quando eu pego eu sinto a diferença, eu mesma em mim, ontem mesmo ali no cemitério, parece que eu estava assim... às vezes, eu sinto. E na primeira vez que eu peguei na matraca também, eu senti uma coisa assim que não dá para explicar, não tem nem explicação.

O poder da matraca pertence a um terreno secreto, a uma ciência ancestral. É difícil nomeá-lo ou significá-lo para além das histórias e sensações que tomam corpo na fala das mulheres. A exegese nativa quase sempre vem acompanhada da afirmação de um mundo 'que já veio assim'. O mesmo parece acontecer com relação à obrigatoriedade de se cobrir o corpo com o lençol. O lençol branco é, ao mesmo tempo, uma proteção e uma imitação – protege dos espíritos ruins e cria a semelhança com o objeto de devoção. Na minha primeira saída em Andaraí, ao encontrar o grupo de mulheres na praça em frente à loja de Didé, depois de feitas as apresentações àquelas que eu ainda não conhecia, fui interpelada por algumas – 'Trouxe o lençol?'. É preciso seguir o mandato – 'Faz mal acompanhar as almas sem lençol,' alertou Lôra – 'encurta os anos de vida'. Observa-se o mesmo tipo de punição àquele que anda à frente de quem carrega a matraca.

Na Sexta-Feira da Paixão, após a última estação, as mulheres, despidas da veste ritual, sacodem as fazendas alvas fora da Igreja⁴⁴. Depois de lavado, deve-se guardar o lençol para a próxima época de reza, a não ser que venha a ser trocado por outro. Caso permaneça o mesmo, não pode ser aberto nem ter outro uso até a Quarta-feira de Cinzas do ano seguinte. Não se limpa o lençol ao longo da Quaresma. A hora certa de lavá-lo é no dia de Páscoa, pois o Domingo da Ressurreição representa fim do sofrimento de Cristo. Caso contrário, as *almas* possuem meios sutis de avisar à devota de que alguma regra foi descumprida, como conta Didé:

Tem coisa que se eu falar, vão dizer que é superstição. Teve uma vez, um ano desses que eu rezei, que cheguei de lá com o lençol e do jeito que veio, dobrado, eu larguei lá, não lavei. Gente, mas aquilo não saía da minha cabeça hora nenhuma. Passou um mês, passaram dois e eu falei – 'Ai, ai, ai, o que é?'.

⁴⁴ Somente na reza da Sexta-Feira da paixão acompanhei o terno sem o lençol, depois de pedir a autorização de Didé e Lôra. Em outras saídas, levei comigo uma câmera fotográfica, mas pouco conseguia me concentrar no ato de fotografar. Nem o pano, nem a sensação de que estava fazendo algo incompatível com o ritual ajudavam. Uma ou duas vezes, ao fim da reza, Maura me pediu que tirasse uma foto do conjunto. Algumas dessas fotografias estão no *Caderno de Imagens* que acompanha o texto da dissertação.

Depois eu falei: - 'Vixe, será que é porque eu não lavei o lençol?'. Fui lá, lavei o lençol. Pronto, acabou.

Foi o tempo daquilo desaparecer de sua lembrança. As *almas* não deixam escapar nada que seja feito fora da sua vontade. A devoção é fina porque exige respeito – 'Não é coisa de ficar falando bobisse', aconselhou-me Lôra. Na hora da reza das almas, não se pode olhar para trás, porque aquelas pessoas que já rezaram, acompanham, assim como no 'mito do terno' descrito no Capítulo Primeiro. As *almas* são exigentes, porém leais. Nenhum mal acontece se a pessoa está sob sua proteção. Nadir conta que, há muito tempo atrás, colocava as crianças para dormir e ia para a reza. Durante todo o percurso, pedia que as almas as protegessem. Ao voltar, os filhos estavam dormindo da mesma maneira de quando ela havia saído. As histórias de *livosias*, os fantasmas e assombrações, são, via de regra, atenuadas quando se trata de pessoas cuja devoção é sincera. O anteparo da devoção ajuda a aliviar o medo de caminhar no escuro e de lidar com o mundo dos mortos, como acontece no relato protagonizado por Dona Vêa:

Eu fui para as almas. Eu estava tão boa que rezava com lençol emprestado. Margarida que me dava o lençol para rezar. Aí eu fui, chegou lá, rezei. Quando foi doze horas, as mulheres vieram comigo até a praça, da praça elas foram embora para suas casas e eu vim embora. Quando cheguei ali nesse beco, um me acompanhou, de branco. Aí quando chegou cá perto do abrigo, ele sumiu. Apresentou aqui ó, nesse pé de pau aí. Ele apresentou todo de alvo, de branco. Aí eu passei por ele. Passei aqui assim junto dele e disse – 'Boa noite'. Ele não me disse nada. Aqui ele estava assim e assim ele ficou. 'Boa noite' – e nada. Aí ele desceu ali ó, naquele beco ali, naquele pau, ele desceu. [...] Para mim era o pai de Margarida, um homem alto. Ele veio me trazer, né?

Contos misteriosos e amedrontadores sobre *visagens* e *livosias* são marcas da lamentação das almas, em especial para aqueles que não rezam. O teor das histórias para quem está dentro do terno é sempre feito como se aquelas visões e sensações fossem uma espécie de resposta acalentadora aos benditos oferecidos. A matraca, o lençol e a devoção oferecem guarida às rezadeiras. Outra forma importante de proteção na reza de Andaraí estabelece que o grupo deve andar sempre *embolado*, sem dispersão. Ao contrário do que acontece em Igatu e Mucugê, onde as pessoas seguem em fila indiana, em Andaraí o terno anda junto, porque, segundo Didé, ninguém pode passar no meio delas. Andar *embolado* também impede que os passantes saibam quantas mulheres estão rezando. Essa regra deve ser estritamente obedecida, pois caso uma pessoa de fora conte o número de rezadeiras do grupo, no outro ano, alguma delas pode não estar ali.

Velas e pedidos

Tanto a matraca quanto o lençol, enquanto símbolos do ritual, parecem tender para uma espécie de instrumentalização, isto é, são mais objetos de comunicação e aparência do que objetos-referentes. A partir das definições dadas pelas rezadeiras, esses materiais cumprem funções específicas como proteger, assemelhar-se e chamar os mortos, e sua eficácia está pautada pela realização ou não dessas tarefas. A lei ágrafa desses meios cria pontes entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Como colas sígnicas, a matraca e o lençol estão na terceira ponta do triângulo que une pessoas e almas.

As velas, por seu turno, não se encaixam exclusivamente no regime de representação dentro do ritual. Sabemos que velas e almas estão justapostas por um sentido convencional: uma vela pode ser acesa como lembrança e como guia para alguém que partiu. Deve-se, como foi dito, acender velas nas segundas-feiras, na intenção das almas. De fato, o vocabulário da intenção está presente na prática geral da devoção. Em todas as estações do terno, depois de sentarmos no chão, algumas velas são dispostas antes de se tocar a matraca. Cada rezadeira leva o número que deseja. Duas ou três mulheres, dentre elas a dona, acendem o pavio. Em cada nova estação, outro conjunto de velas queima durante ao som das preces e benditos.

Entretanto, 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 pessoa fazer. Se for outra pessoa, mil vezes que eu acenda a vela, mil vezes ela vai cair. Não apruma. Por muito insistir, se você grudar, ela pode ficar. Mas ela cai mesmo.

Verifica-se, porém, uma separação entre o artefato vela e os pedidos feitos em intenção das almas. Nos limites do ritual, a vela não representa as almas, como se substituíssem uma lacuna. A vela cria a realidade da presença das Almas Santas

Benditas⁴⁵. São elas as almas receptoras dos pedidos ali depositados, como objetos-referentes que não dependem, em primeira instância, de uma derivação convencional de seu aporte simbólico. A relação não seria, assim, entre pessoas e almas via objeto-vela, mas entre as pessoas e as velas (enquanto almas). Em minha terceira saída⁴⁶ em Andaraí⁴⁷, aprendi com Miúda, uma senhora muito devota e dona da voz mais lamentosa do terno de Didé, que as velas, além de objetos essenciais à feitura da reza, são representações icônicas das almas.

Andaraí, 3 de março de 2009. Estávamos na quinta estação, subindo a Rua das Casas Brancas em direção ao Terreiro de São Jorge, o jarê de Carmosa, freqüentado 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, o 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 gruda como em 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, extremamente nervosa 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 idéia do que havia sucedido. Foi ouvi-la conversando com as almas-velas que me mostrou o que eu havia feito.

⁴⁵ Essa leitura foi inspirada pela noção de ‘símbolo forte’ usada por Wagner Neves Diniz Chaves em sua reflexão sobre a bandeira nas Folias de Reis: ‘Símbolo, na acepção forte do termo, a bandeira, na Folia, não parece ser apenas um meio, veículo para o santo. Ela é o santo. O santo, nesse processo de simbolização, não está além, distante, em um plano abstrato ou transcendente que a imagem apenas apontaria. Ao contrário, ele está ali, presente. Entre o ato de simbolizar e o que simbolizado não parece haver distância. Significante e significado, signo e referente, longe de serem pólos distantes e separados, como leva a crer toda uma tradição filosófica de inspiração platônica, parecem fundidos e misturados.’ (Chaves, 2009:218-9).

⁴⁶ Ver o trajeto de número 3 no Mapa do Anexo II.

⁴⁷ Velas não fazem parte do ritual em Igatu e Mucugê.

Nessa noite, passei o restante do trajeto paralisada. Não fosse o fato de a sétima estação ter sido rezada em frente a um terreiro⁴⁸ – 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. Nas saídas em que há muito vento, ela pode apagar, caso não se consiga acendê-la de nenhuma forma. Outra possibilidade é quando alguém tenta acender uma vela e ela permanece apagada, 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.

Um oferecimento se dá na união entre vela e pedido. De acordo com Lôra e Véa, era costume rezar um bendito para cada vela acesa, o que não mais ocorre. Note-se que pedidos e oferecimentos são enunciados como sinônimos do mesmo tipo de atitude ritual, dando-nos uma pista de seu caráter recíproco. Além do pedido silencioso no instante em que se coloca a vela em pé, existem aqueles feitos no momento dos pai-nossos, ave-marias e salve-rainhas, depois de rezado o *bendito-louvado-seja*⁴⁹. Na estação que inicia a saída, Didé oferece o primeiro pai-nosso, seguido da ave-maria para as Almas Santas Benditas e, em seguida, para as *almas das nossas obrigação*:

Muitas vezes você tem alguma alma boa que te protege, que você pede alguma coisa, que você faz. Então são as das nossas obrigação... [...] Às vezes cada um tem um jeito, mas eu já peço assim, primeiro pras Almas Santas Benditas, depois pras almas das nossas obrigação e depois pras que era sepultada ali.

Esse último pedido é feito quando a estação se realiza em frente a um cemitério. Via de regra, Didé oferece a salve-rainha para Nossa Senhora das Candeias em homenagem a

⁴⁸ No jardim em frente ao jarê, há um cruzeiro. A obrigação de se finalizar a saída naquele local está condicionada mais por essa presença do que pela casa de jarê.

⁴⁹ Vários exemplos de pedidos oferecidos às almas em Andaraí estão marcados entre colchetes na transcrição da saída do dia 25 de fevereiro no Anexo III.

sua mãe, pois era sua santa de devoção. Didé acredita ser errado rezar, como é muito comum, um pai-nosso pelas 'almas de quem tem suas mãe mortas', pois isso seria rezar pela alma de quem está pedindo e, em suas palavras, a pessoa viva não tem alma, tem espírito. Também não acha certo falar, por exemplo, 'pelas almas dos vaqueiros', pois na classe de vaqueiros existem os vivos e os mortos. Deve-se pedir, na sua ciência, 'pelas almas que em vida foram vaqueiros' – 'Aí os que estão vivos estão fora.', explica. O que também se aplica aos eventuais pedidos 'pelas almas dos nossos maridos': o da pessoa que pede está morto, mas outros não. Um pedido obrigatório é 'pelos que em vida foram devotos das almas', feito especialmente para os donos de terno que já morreram. Deve-se pedir pelos devotos porque é um respeito que se deve a essas pessoas enquanto ancestrais da devoção. Mais uma vez, Didé se baseia em sua mãe para fazer esse pedido.

Em uma situação apenas, presenciei o pedido pai-nosso/ave-maria ser feito em nome de alguém, em um dia de reza em Igatu. 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'. Danusia, 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. Em Andaraí, ouvi comentários parecidos sobre a feitura dos pedidos. Muitas vezes, as rezadeiras contavam ter oferecido um pai-nosso, na noite de reza, para um alma específica pela insistência de um pensamento – 'Pedi pelas almas daqueles que morreram no deserto porque pensei nisso o dia todo.', explicou-me Lôra. Por outro lado, alguns desses pedidos podem surgir de repente. Segundo Didé, grande parte das vezes, isso ocorre quando alguma alma abandonada está precisando muito da reza e, como não tem ninguém que se lembre dela, acaba por influenciar a intenção inicial daquela que pede:

Às vezes, a pessoa vai com a intenção de pedir para uma alma e, chegando lá, esquece. Aquilo vai embora da sua cabeça. Acaba tirando para uma que nem estava na idéia da pessoa.

Algumas rezadeiras possuem preferências quanto aos pedidos e não falham em oferecer as rezas em nenhuma saída. Idene, por exemplo, sempre oferece às almas do garimpeiros e pescadores. Já Didé tem compromisso com 'as almas que em vida foram vaqueiros'. Ainda que a aura do ritual seja de seriedade e respeito, Lôra, uma das mais

devotas do grupo, é conhecida por seus pedidos atípicos, como 'para as almas daqueles que em vida sambaram jarê', alguns em forma de enigma 'para as alma de quem viaja 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.

Itinerários

No Anexo II, apresento um mapa com o desenho dos trajetos realizados pelo terno de Andaraí pelas ruas e becos da cidade durante a quaresma de 2009⁵⁰. Com o traçado das ruas impressos no papel, Didé, Maura e eu rabiscamos outras linhas nos lugares onde o grupo realizou as saídas. Todos os marcos e direções, são, portanto, fruto de nosso olhar sobre a paisagem. Ali estão documentadas nossas sensações sobre o espaço. Na noite em que desenhemos os trajetos no mapa, percebi que minhas lembranças das saídas tinham a forma de uma apreensão fragmentária do lugar. As de Didé e Maura, por outro lado, possuem um diálogo com o passado da devoção.

De acordo com Vêa, a primeira estação do primeiro dia de reza era na Piedade e não no Murici, como se faz hoje. O trajeto era feito em cruz, de uma rua a outra. A última despedida era feita na Igreja Matriz à meia-noite em ponto. Muita coisa mudou – a cidade cresceu e os caminhos que antes eram feitos no meio do mato, agora são ruas pavimentadas. Mas algumas regras permanecem. 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. Se a rua termina em uma cerca de arame, é obrigatório fazer a última estação antes dessa cerca, pois ao passar por ela, corre-se o risco de 'abrir o corpo' e ficar suscetível a espíritos ruins. Além dos cruzeiros, cemitérios, encruzilhadas e das igrejas, alguns marcos do fim ou do começo da reza são árvores, com um *pé de pau* ou um *pé de amêndoa*. Didé prefere rezar nos cantos afastados às ruas iluminadas. Para Lôra, o melhor lugar para rezar é na rua do Lajedo, pois lá 'todo mundo reza entoado'.

⁵⁰ Agradeço a Marcos Zacariades pela cópia do mapa. A Emílio Tapioca, Secretário de Cultura de Andaraí, agradeço pela ajuda inicial em encontrar, em um mapa desprovido de qualquer informação escrita (de fato, eram apenas traços de ruas), algumas indicações centrais, como as ruas principais, a Igreja Matriz e a Prefeitura. Sou profundamente grata a Paula Moura pela autoria da versão digital que compõe o Anexo, baseada no confuso esboço feito por mim, Maura e Didé na noite de 30 de novembro de 2009. Maura e Didé foram muito pacientes com minha insistência em fazer esse mapa e diante de minhas limitadas noções de espaço e direção. Por isso e por tudo, toda gratidão é pouca.

Tim Ingold observa que a paisagem tem sido descrita na antropologia ora como um cenário neutro e externo das atividades humanas, ora como uma ordenação simbólica ou cognitiva do espaço. Nenhuma dos dois aportes analíticos é capaz de perceber a paisagem como um testemunho das vidas de gerações passadas e na qual imprimiram parte de si. Perceber a paisagem, afirma Ingold, corresponde a um ato de rememoração (Ingold, 1993:152-3), pois ela está impregnada do passado e não apenas conta uma história, mas é a própria história. Ao viver em uma paisagem, rememorar histórias do passado e imprimir outras próprias, 'the landscape become a part of us, just as we are a part of it.' (ibid., :154).

Talvez as rezadeiras, Ingold e eu estejamos falando de paisagens diferentes. No ritual, entretanto, a paisagem é definidora de atos presentes que se referem a outros momentos da devoção e a histórias de vida daquelas que se engajam na reza das almas. As rotas estabelecidas por Didé possuem duas origens, as que ela recebeu de Dona Bete e outras, em menor número, que ela percebe que precisam ser feitas:

Didé: 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 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 aqui em cima, quando chegou lá tinha um homem, na hora bateu a matraca o homem endoidou. Endoidou, endoidou mesmo, mandando a gente ir tomar no cú, mas pintando mesmo. Umas levantaram, mas eu e outras ficamos quietas. Dona Vêa estava lá nesse dia e falou até para Dona Nadir tirar um bendito forte na hora. Eu sei que ele zuou lá, zuou, mas não veio não. E sempre a gente encontra essas barreiras. Só que aí também não dá ouvido, faz o que tiver de ser feito e com Deus adiante tudo acalma.

Nessa ocasião, perguntei como os lugares influenciavam na reza. Ela me corrigiu, dizendo que não era 'influência'. Para Didé, eles são como as paisagens definidas por Ingold: lugares em que se está impressa uma história e não um componente ordinário da reza. A percepção passa pelo que aquele espaço-experiência é em sua inteireza, isto é, do que define sua composição enquanto paisagem:

Tem um lugar que é chefe de uns bandido e tal e coisa que não presta. Aí aquelas 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. Aqui, a noção de *bandido* se aplica a espíritos ruins e não a pessoas. Para combater possíveis danos, o antídoto exclusivo é o *bendito forte*. Como princípio, os *benditos fortes* são rezados durante toda a Semana Santa. Em outras ocasiões contudo, possuem o poder de acalmar coisas que não estão dando certo (inclusive erros na execução das rezas e eventuais esquecimentos de alguns elementos do ritual, como a despedida), de enfrentar imprevistos, de apaziguar más energias, em suma, de aliviar situações em há qualquer tipo de *atrapalhação*. Assim, para nos aproximarmos da forma como se efetua a comunicação entre as rezadeiras e as almas no momento do ritual tentaremos entender, no capítulo seguinte, dois tópicos centrais na reza das almas: a qualidade de força de um bendito e os recursos individuais da *toada*.

Capítulo Terceiro | *Ó que pranto doloroso*

REZA NÃO É MÚSICA

Os benditos

Os benditos e incelências do terno das almas mereceriam um capítulo à parte, dada a centralidade de sua presença na reza. O que será apresentado nessa sessão diz respeito apenas a uma breve aproximação às suas variações e conteúdos. No Capítulo Primeiro, vimos que a categoria 'bendito' se estende a todas as rezas entoadas no terno, quais sejam: o bendito de entrada, o *bendito-louvado-seja* e os que, para tornar mais clara a descrição, chamamos de 'benditos hagiológicos', termo inexistente na classificação nativa. Os textos dos dois primeiros são relativamente fixos. Os benditos hagiológicos, por sua vez, são divididos, quanto às suas características poético-textuais, em quatro classes:

(i) aqueles que se compõem de uma cadência de diferentes versos que podem ou não se repetir, caracterizando-se pela ausência de estribilho;

Na Quinta-feira Santa
Apareceu uma imagem
A Quinta-feira Santa
É três dias antes de Páscoa
O Redentor chegou
Os seus discípulos foi chamado
Com a cruz maior nas costas
E um madeiro muito pesado
Cada passada que dava
Gota de sangue suava
Caía nas três marias
E uma era Madalena
Uma cruzava os pés
E a outra enxugava o rosto
E a outra recordava
Do sangue que Jesus lançou
Cada pinga que pingava
Era a hóstia consagrada
Todos homens que bebiam
Eram bem-aventurados
Neste mundo era um rei
E no outro era um rei coroado
Ofereço essa oração pro Senhor que está na cruz
À paixão do Redentor
Para sempre, amém Jesus

(ii) os que se compõe de versos na primeira parte, repetindo-se o último, seguidos de um estribilho na segunda parte, continuando com a alternância de diferentes versos e o mesmo estribilho;

Levantei de madrugada	
Sexta-feira da Paixão	
Sexta-feira da Paixão	
Encontrei Nossa Senhora	
Com seu rosário na mão	
Com seu rosário na mão	
Nossa Senhora bem disse	} ESTRIBILHO
Que haverá de nos deixar	
Que haverá de nos deixar	
Eu dei o rosário a ela	
Ela me disse – Pois não	
Ela me disse – Pois não	
Nossa Senhora bem disse	
Que haverá de nos deixar	
Que haverá de nos deixar	
E me deu um lindo terço	
De todo seu coração	
De todo seu coração	
Nossa Senhora bem disse	
Que haverá de nos deixar	
Que haverá de nos deixar	
O terço que ela me deu	
Chamou-me muita atenção	
Chamou-me muita atenção	
Nossa Senhora bem disse	
Que haverá de nos deixar	
Que haverá de nos deixar	
Para compreender os mistérios	
Da divina encarnação	
Da divina encarnação	
Nossa Senhora bem disse	
Que haverá de nos deixar	
Que haverá de nos deixar	
Quem contempla este mistério	
Com seu joelho no chão	
Com seu joelho no chão	
Nossa Senhora bem disse	
Que haverá de nos deixar	
Que haverá de nos deixar	
Nesse mundo ganha um prêmio	
E no outro a salvação	
No outro a salvação	
Nossa Senhora bem disse	
Que haverá de nos deixar	
Que haverá de nos deixar	
Quem segura este rosário	
Segura o mundo nas mãos	
Segura o mundo nas mãos	

Nossa Senhora bem disse
Que haverá de nos deixar
Que haverá de nos deixar
Pra tirar os seus devoto
Do caminho da perdição
Do caminho da perdição
Nossa Senhora bem disse
Que haverá de nos deixar
Que haverá de nos deixar
Nossa Senhora pediu
Para toda a multidão
Para toda a multidão
Nossa Senhora bem disse
Que haverá de nos deixar
Que haverá de nos deixar
Volta pra seu bento filho
Por meio da confissão
Por meio da confissão
Nossa Senhora bem disse
Que haverá de nos deixar
Que haverá de nos deixar
Ela pediu pra seus filho
Viver todo em comunhão
Viver todo em comunhão
Nossa Senhora bem disse
Que haverá de nos deixar
Que haverá de nos deixar
E a São Pedro e São Carlos
São Tiago e São João
São Tiago e São João
Nossa Senhora bem disse
Que haverá de nos deixar
Que haverá de nos deixar
Ofereço esse bendito
A virgem da Conceição
A virgem da Conceição
Nossa Senhora bem disse
Que haverá de nos deixar
Que haverá de nos deixar
Ó meu Bom Jesus da Lapa
Filho de Deus e de Abraão
Filho de Deus e de Abraão
Nossa Senhora bem disse
Que haverá de nos deixar
Que haverá de nos deixar

(iii) os que se referem, na primeira parte, aos dias da Semana Santa, ao Sábado de Aleluia e ao Domingo de Páscoa, seguindo-se de um estribilho fixo na segunda parte, continuando com a seqüência dos dias, intercaladas pelo mesmo estribilho;

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 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 Quarta-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 quinta-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 Sexta-feira Santa No empino de mei-dia Jesus Cristo ajoelhava Do açoito que lhe dava Jesus Cristo ajoelhava Do açoito que lhe dava	{	ESTRIBILHO
--	---	------------

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
 No Sábado da Aleluia
 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
 No Domingo da Ressurreição
 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

(iv) aqueles geralmente chamados de ‘incelências’, nos quais se repetem os mesmos versos em uma série de um até sete, repetindo também um mesmo estribilho, finalizando até *tantos*:

Uma incelência da Virgem, Senhora é da Soledade
 Ela é a nossa mãe bendita, ela é dolorosa, ela é imaculada } ESTRIBILHO 2X
 Duas incelências da Virgem...
 até
 Tantas incelências...

Os benditos transcritos são um pequeno exemplo do vasto repertório que encontrei em Andaraí. Os benditos mais fortes versam, geralmente, sobre o sofrimento de Cristo e são rezados de forma ainda mais lamentosa pelas mulheres, entre suspiros e, vez ou outra, algumas lágrimas. O primeiro exemplo é o Bendito da Paixão, que não foi rezado em nenhuma das saídas de 2009, pois Dona Véa, a única que sabe entoá-lo do começo ao fim, não pôde rezar nesse ano. O segundo é chamado de Mistério de Nossa

Senhora⁵¹ e o terceiro, de Pranto da Virgem⁵², dois dos benditos *mais fortes* rezados em Andaraí. Ambos são de execução exclusiva de Didé. O último exemplo, a Incelência de Nossa Senhora da Soledade⁵³ é um bendito mais comum, como todos os que se classificam como incelência de um santo ou santa específicos⁵⁴. Todavia, algumas incelências podem ser mais fortes que outras. Nesse caso, as rezas perdem o lastro de incelência e passam a ser chamadas de benditos. Para isso, seu texto deve ter como tema a paixão de Cristo ou o sofrimento de Nossa Senhora, como o Bendito de Nossa Senhora das Dores⁵⁵, cuja forma se aproxima mais do exemplo tipificado em (iii) do que da incelência transcrita em (iv) :

Foi na primeira dor
Foi quando a Senhora estava
Com seu filho Morto
Coroadade flor
Bendita sejais, ô Senhora das Dor
Cercada de anjo
Coroadade flor
Foi na segunda dor...

A categoria de força de um bendito está intimamente ligada a sua estrutura poética, captada na ligação intrínseca entre som e do sentido. Nos quatro tipos de benditos descritos, percebemos a predominância de estruturas paralelísticas que garantem não apenas uma cadência rítmica, mas a relação entre palavras e idéias que se repetem para além da presença da rima, isto é, garantem uma equivalência de som que, projetada na seqüência, envolve equivalência semântica (Jakobson, 1971:368). O fundamental na percepção dessa relação é a de que, na tipificação empreendida, os benditos considerados mais fortes pelas rezadeiras são os que se definem em (i), (ii) e (iii), nos quais percebemos uma quantidade maior de palavras semelhantes no som e diferentes no sentido (paranomásia), quando comparados com o definido em (iv).

A centralidade do texto musical na teoria nativa sobre a eficácia – a noção de força de um bendito – alarga a compreensão dos benditos como fórmulas mágicas cuja intenção seria apenas prolongar a comunicação (privilégio da função fática), no caso,

⁵¹ Faixa 7 do CD.

⁵² Faixa 8 do CD.

⁵³ Faixa 9 do CD.

⁵⁴ Outros exemplos de incelências desse tipo podem ser encontradas transcrição da saída de 25 de fevereiro de 2009 no Anexo III.

⁵⁵ Faixa 10 do CD.

com as almas, para, sobretudo, um foco contínuo sobre a mensagem transmitida (privilégio da função poética). 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 poética musical nessa categorização dos benditos mostra, com clareza, a sobreposição da similaridade sobre a contigüidade em um nexo entre som e significado (*sound-meaning nexus*) criado pela efusão de paranomásias em uma textura sonora na estrutura poética e na comunicação mágica. Veremos agora como essa comunicação se articula junto aos recursos individuais da *toada*.

As toadas

A literatura acerca de rituais de lamentação em várias partes do mundo 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 fala e música: entre a palavra falada e os sons musicais. A dificuldade em estabelecer uma classificação para os sons nesses rituais é também índice da profunda relação entre música e morte e do tipo de intermediação que se dá entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos ao entoar determinados sons.

A tensão entre palavra falada e palavra cantada nos rituais de lamentação é um ponto nodal da análise não apenas da dimensão estética, mas da profunda ligação entre os estilos de lamentação ao redor do mundo e os discursos das mulheres acerca da morte, da perda e da dor. Essa tensão parece remeter à compreensão da lamentação como espaços-tempos de produção de relações de solidariedade/resistência entre grupos de mulheres (Feld e Fox, 1994). Para além da análise dos repertórios musicais da lamentação, é mister uma aproximação à performance das emoções, costuradas fio a fio tanto nas palavras cantadas quanto na teoria nativa. Entretanto, essa é uma aproximação delicada, cuja armadilha comum acaba se tornando uma prerrogativa

nas análises de rituais de lamentação: a universalização dos significados culturais de tristeza e de luto e da própria experiência da morte. Uma definição usada pelas lamentadeiras da Carélia⁵⁶ e recuperada no estudo de Elizabeth Tolbert (1990) nomeia a lamentação como o ‘choro com palavras’ (*cry with words*) – o choro ritualizado, 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.

O ‘choro com palavras’ das lamentadeiras carelianais me faz pensar que os benditos entoados no terno das almas são ‘choros com rezas’. A reza das almas é, nas três localidades estudadas, plena de elementos musicais. Os benditos do terno se aproximam da definição de benditos fúnebres dada por Ewelter Rocha em seu estudo sobre as sentinelas do Cariri, no Ceará:

O uso da música religiosa do catolicismo popular do Cariri está geralmente associado a práticas religiosas, o que torna, para os praticantes, mais tênue a separação entre música e reza. Iniciando a distinção, observemos a aplicação do termo ‘reza’ no cotidiano religioso caririense. 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 incelença’, ‘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. (Rocha, 2006:58).

Na estrutura do rito na Bahia, há uma divisão semelhante, marcada pela diferença entre pedir/*tirar* um pai-nosso (ao entoar: ‘Reze outro pai-nosso, com a sua ave-maria, irmão das almas’), que corresponde à parte cantada, e o momento seguinte, que compreende o próprio ato de realizar as preces faladas aos sussurros, sem cantos. A preces são o único elemento falado do terno, tendo em vista que a primeira estação inicia-se com um bendito, seja o de entrada, se for realizada em frente a um cemitério ou igreja, seja o *bendito-louvado-seja*. Abaixo, apresento o conteúdo musical e textual dos dois benditos citados na forma como são rezados em Andaraí. A voz principal é

⁵⁶ A Carélia é uma região partilhada pela Finlândia e pela Federação Russa. A Carélia Finlandesa engloba as províncias da Carélia do Norte e da Carélia do Sul. A parte russa é constituída pela República Autônoma da Carélia, que abrange o território entre o mar Branco e a Olonets Carélia, e as regiões do istmo da Carélia e Ladoga Carélia. O estudo de Elizabeth Tolbert foi realizado na porção finlandesa entre os anos de 1984 e 1985.

executada por Didé e a segunda voz, que sobressai em benditos específicos, por Miúda.

O coro segue a mesma melodia da voz principal:

I. Bendito de Entrada

Voz Principal

Deus vos sal_ ve a ca-sa san - ta on-de De-eus fez a__ mo-ra - da on -de mo - o cá - lix ben

Segunda Voz

7

Voz Principal

- to e a hós - tia con-sa- gra - da e a hós tia con-sa - gra - da. Sen-hor eu

Segunda Voz

e__ a hós - tia con-sa - gra - da.

13

Voz Principal

não__ sou di - gno nem tam- bém__ me - re__ ce-dor de vós⁴ en - trar

Segunda Voz

17

Voz Principal

na minh 'al - ma pe - ca dora de vós⁴ en - tra na min 'al - ma pe - ca -dora

Segunda Voz

de vós⁴ en - tra na min 'al - ma pe - ca -dora

II. Bendito-louvado-seja⁵⁷

Voz Principal

Ben - di - to lou - va - do - se__ ja__ a pai - xão do

Segunda Voz

5

Voz Principal

Re - den - to__ r(e) o Re - den - to__ r(e).

Segunda Voz

Re - den - to__ r(e).

⁵⁷ Faixa 3 do CD.

Bendito louvado seja
A paixão do Redentor
Do Redentor
Que desceu dos céus a terra
Padeceu por nosso amor
Por nosso amor
Padeceu grandes tormentos
Trabalhou penas e dores
Penas e dores
Derramou seu bento sangue
Pra remir aos pecadores
Aos pecadores
Irmão meus que está acordado
Acordai quem está dormindo
Quem está dormindo
Pra rezar um pai-nosso
Com a sua ave Maria
Ave Maria
Para toda aquelas almas
[...]⁵⁸

Nos exemplos transcritos, a linha melódica do primeiro é fixa, o que significa que ele será entoado sempre da mesma maneira. O segundo bendito, por sua vez, é entoado nessa melodia apenas quando sucede o bendito de entrada. Em termos nativos, essas variações musicais do *bendito-louvado-seja* são denominadas *toadas* e representam o componente ritual mais marcante do terno de Andaraí. É de incumbência exclusiva da dona do terno estabelecer em que toada será tirado o *bendito-louvado-seja*, e, conseqüentemente, o primeiro conjunto de pai-nossos, ave-marias e a salve-rainha de cada uma das sete estações. Nas primeira e última estações, ela é também responsável por entoar os benditos hagiológicos (um ou três), conforme descrito no item anterior. Para cumprir com essas tarefas e, ademais, estar atenta aos erros de execução das outras participantes, a dona do terno precisa conhecer o extenso repertório de benditos e dominar os recursos musicais das *toadas*. Em cada uma das cinco estações em que a dona não *tira* o pai-nosso (mas dá *toada*), uma pessoa se desgarra do grupo, anda alguns passos à frente, pede o pai-nosso e toca a matraca durante as preces. Sobre a fronteira entre reza e canto no terno, Didé explica:

Eu: 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

⁵⁸ Para transcrição integral dos benditos, ver Anexo III. Os pedidos/oferecimentos às almas estão sinalizados entre colchetes.

you reza e pede os outros para rezar naquele tom certo. [...] Têm muitas toadas de benditos e muitos benditos.

No terno, as *toadas* são a forma certa de rezar para os mortos – errando a *toada*, a comunicação falha. Conseguir *tirar* um bendito na *toada* em que se tirou o pai-nosso significa estar atento ao momento do ritual e, acima de tudo, ‘saber rezar’. O perfeito encadeamento da *toada* com o pai-nosso requer concentração, habilidade e boa voz. Ter boa voz significa conseguir alcançar diferentes alturas nas *toadas*. Não há, todavia, uma classificação, até onde pude perceber, de boa voz como uma voz bela. Existem *toadas* mais fáceis, costumeiras, e outras difíceis, nas quais algumas pessoas se embaralham em meio à melodia ou em rápidas variações de altura. Entretanto, há aqueles que ignoram essa máxima e tiram o bendito em outra *toada*. Quando isso ocorre, rompe-se a ligação entre vivos e mortos por via das Almas Santas Benditas. Algumas *toadas* são tiradas para uma pessoa específica como forma de evitar a incidência desse rompimento e/ou de fortalecer a presença de uma das rezadeiras no terno. No terno de Andaraí, mesmo no núcleo devoto, poucas mulheres *tiram* o pai-nosso e os benditos. Dessas, apenas algumas conseguem *pegar a toada*. Para as que não alcançam determinadas *toadas*, Didé estabelece *toadas* individuais. A correta execução das *toadas* mais *puxadas* são índices do conhecimento pleno da ciência da reza. No ritual, elas surgem, por exemplo, como elemento de disputa entre Zé e Didé. Na primeira vez em que o vi no terno, semanas depois do início da quaresma, Zé pareceu obstinado em mostrar que sabia rezar, pegando sempre a matraca e tirando vários benditos. Entretanto, Zé parecia ignorar tanto a condução das toadas como uma regra implícita, a qual rege que a mesma pessoa não pode *tirar* o pai nosso em mais de uma estação:

Eu sempre tiro aquela toada pra Idene [do núcleo devoto], porque nas outras ela muda, ela fica sem aprumar. Mas têm uns que não tiram na mesma toada não. Eu acho que isso atrapalha, viu. Eu acho que atrapalha porque 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? E é por isso que 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, o 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.

Partindo de duas realidades bastante diferentes, 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 o caráter mágico da lamentação. Para a autora, esse caráter 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).

No terno, as relações entre as vozes estão pautadas pelas *toadas*. *Toadas* são composições melódicas que desenharam o corpo do som. São também elementos de devoção e organização das mulheres no rito e, algumas vezes, fora dele. Na classificação abaixo, temos três exemplos de *toadas* em grau de dificuldade crescente, sendo a primeira aquela que Didé *tira* preferencialmente para Idene:

III. *Bendito-louvado-seja*⁵⁹

The musical score is written in 2/4 time. The top staff, labeled 'Voz Principal', contains the melody with lyrics 'Ben-di-to lou-va-do se_ ja' and 'A pai-xão do re-den - tor_'. The bottom staff, labeled 'Coro', provides a harmonic accompaniment with lyrics 'Se_ ja' and 'se_ ja.'.

⁵⁹ Faixa 4 do CD.

IV. Bendito-louvado-seja ⁶⁰

Voz Principal
Ben-di to lou-va - do se____ ja____ a pai-xão do Re den- tor__ ô ir

Segunda Voz

6
Voz Principal
mão das a____ al - mas A pai - xão do Re-den - to__ ô ir mão das a____ al mas

Segunda Voz
A pai - xão do Re-den - tor__ ô ir mão das a____ al mas

V. Bendito-louvado-seja ⁶¹

Voz principal
Ben - di - to lou - va - do se____ ja ben - di - to____ lou - va - do se____ ja pai -

Voz principal

4
Voz principal
xão do Re - den - tor____ a pai - xão____ do Re - den tor.

Segunda Voz
xão do Re - den - tor____ a pai - xão____ do Re - den tor.

Nessa gradação, o bendito II transcrito anteriormente classifica-se no mesmo grau de dificuldade de IV. Essa categorização dos benditos foi apresentada por Didé em nossas conversas após algumas noites de saída do terno em Andaraí e diz respeito à soma do aprendizado ancestral à sua atualização no ritual. Por sua vez, a análise musical será feita com base na gradação no nível de dificuldade das *toadas* e representa a junção da musicologia nativa com as ferramentas da linguagem ocidental de notação musical. John Blacking nos alerta para a necessidade de tratar aquele que analisa um componente da estrutura do discurso musical como um agente tal qual se trata um compositor, *performer* ou ouvinte (Blacking, 1982:15). É importante lembrar, em primeiro lugar, que na teoria nativa os benditos não são música, mas dotados de elementos musicais, as *toadas*. A notação musical surge, portanto, como um mapa comparativo. O privilégio da análise recairá sobre o caráter dos símbolos musicais invocados no contexto ritual e não sobre uma visão musical do mundo ou de um sistema musical amplo.

⁶⁰ Faixa 5 do CD.

⁶¹ Faixa 6 do CD.

Os recursos individuais da *toada* são definidos como mais ou menos *puxados*. O primeiro exemplo é descrito como o de mais fácil execução durante a reza. Sendo menos *puxado*, a transição do bendito para o pedido de pai-nosso/ave-maria torna-se menos sujeita a erros, em outros termos, a falhas de comunicação entre o mundo dos vivos e as almas. Como o alcance vocal de Idene possui pouca amplitude, apenas com esse bendito ela é capaz de *aprumar*: de seguir a regra da transição. A individualização também cumpre a função de manter o núcleo devoto atento ao momento da reza: ‘Quando eu tiro essa toada, ela já sabe que é a vez dela, porque ela tem boa vontade, mas ela não tem assim aquela tonalidade de seguir certo, para seguir a toada da música’. Nesse bendito, não há a segunda voz de Miúda, apenas um coro que efetua o contra-canto. Nos três exemplos (e nos anteriores), a voz principal é transcrita a partir da voz de Didé. Vale notar que uma ou duas vozes tendem a acompanhá-la e, em alguns momentos, quase todas as outras vozes se juntam à voz principal, além de executarem o coro. Didé, contudo, não participa do coro nos *benditos-louvado-seja*. A mistura de vozes é uma de suas principais queixas 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 entoadado.

O segundo exemplo é um bendito considerado de dificuldade mediana e rezado em todas as saídas, assim como o transcrito em II. Em sua execução, também ocorre a sobreposição das vozes na voz principal. O coro é praticamente inexistente, sobressaindo-se a segunda voz de Miúda. No bendito IV, encontramos as notas mais agudas dos três exemplos, todas entoadas por sua voz especializada. A ausência do coro traz prejuízos para o ritual. Segundo Didé, esse seria o momento em que as vozes deveriam se *atualizar*, isto é, entoar todas juntas uma resposta coral ao solo. As vozes *desatualizadas* impedem a comunicação fluida entre os mundos, além de esteticamente indesejadas pela dona do terno de Andaraí. No terceiro e último exemplo, 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 voz 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 o maior dentre os três benditos transcritos. 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, *tirar* o pai-nosso na mesma *toada* do bendito. As poucas rezadeiras que conseguem acompanhá-la nessa *toada* são Lôra, Miúda e Edite, todas do núcleo devoto.

Caraveli-Chaves (1980) define o lamento grego como ‘ponte entre mundos’ (*bridge between worlds*). De forma semelhante, o vínculo efetuado por meio das *toadas* entre os vivos e os mortos não indica uma única direção. Pelas *toadas*, as almas também expressam a forma com que preferem receber as rezas, como explica Didé:

Às vezes eu estou aqui dizendo assim – ‘hoje eu vou fazer isso’. Quando chega ali na hora eu não consigo lembrar aquilo que eu falei que ia fazer. Às vezes, eu estou pensando em tirar ali e na hora aquilo... parece que nada dá certo. Aí, para não perder tempo, tem que botar o que vem. E eu acho que é o que elas [as almas] querem também, né? Eu acho que é.

Na primeira vez em que Didé comentou acerca das *toadas*, eu ainda não havia acompanhado o terno. E mesmo quando comecei a rezar, demorei a entender a importância delas naquele cenário. Em parte, esse fato se deveu a uma confusão de categorias, pois Didé muitas vezes se referia às *toadas* como ‘tons’ e era assim que eu as procurava na reza – e, fatalmente, não as encontrava. Foi preciso ouvir para além das categorias. A insistência de Didé em dizer que reza não é música, somada a minha lentidão em alcançar esse conceito, representou a necessidade de estabelecer outra relação com a palavra cantada.

Benditos, preces e cantigas

Falar de distinções entre música, palavra, canto e reza corresponde a pensar em quais categorias dão mais ou menos conta dos contextos em que os atos, pensamentos e sentimentos estão imersos. Não é uma distinção simples, como reservar o uso de uma ou outra a espaços seculares e sagrados. Alguns meandros dessa leitura chegaram até mim quando, pela primeira vez, fui convidada por Didé para ir ao jarê. No jarê da casa de Carmosa, o samba cantado é acompanhado de tambores, pequenas matracas,

chocalhos de latas de óleo e muitas saias rodando. O samba é uma mistura de sagrado e profano, mundano e secular, o espaço das festas, da comida e das incorporações das entidades da casa. Alguns benditos, contudo, também são cantados no jarê – não no samba, mas nos trabalhos. De acordo com Didé, muitos dos benditos que são rezados no terno são também invocados quando, por exemplo, uma pessoa incorpora um espírito ruim. Ela explica que os *benditos fortes* são capazes de livrar pessoas em situações extremas, pois todos aqueles que fazem trabalhos, para o bem ou para o mal, são tributários das almas, pois são elas as regentes de processos terminais. Além dos *benditos fortes*, um dos elementos do terno, o Senhor Deus, é, conforme classifica Didé, a ‘última redenção’ nos trabalhos do jarê:

Quando o trem está pesado, apela para as almas. [...] Em casa de macumba, quando eles fazem aqueles trabalhos que têm aquelas coisas que dão muito trabalho mesmo, o último que socorro é esse [Senhor Deus]. Eu mesmo nunca vi ainda nenhuma cena com ele nesses lugares. Mas eu já tenho na mente para os que fazem que o último socorro é ele.

O Senhor Deus, tanto no terno, quanto no jarê, é classificado como reza. Ainda que seja cantado, seu alto grau de força e especialização nos dois rituais realiza um tipo de comunicação exclusiva com as almas. O Senhor Deus também é rezado quando se morre alguém. Quando conversamos sobre o terno pela primeira vez, Didé citou o Senhor Deus e logo completou que não era certo sequer falar sobre essa reza fora de uma ocasião devida. Como explicado anteriormente, na reza das almas em Andaraí, o Senhor Deus é entoado no final das primeira e última estações. O certo, segundo Didé, é ajoelhar-se e tocar a cabeça no chão no momento dessa reza. Ninguém, contudo, realiza esse movimento. Em Andaraí, o texto do Senhor Deus é acrescido de algumas frases a parte de ‘Dai-nos, Senhor, uma boa morte’ até a primeira série de ‘Senhor Deus, misericórdia’⁶². Essa parte foi incorporada ao texto por Didé que, tendo rezado com Bete, sentia falta dos versos que havia aprendido com sua mãe:

Letra, letra pecador
Hoje é vivo, amanhã morto
Nas escadas da sentença
Purgatório é penitência
Aonde as almas vão penar
Dai-me, Senhor, uma boa morte

⁶² Notemos que os primeiros cinco versos do texto do Senhor Deus em Andaraí compõem o texto do *bendito-louvado-seja* de Mucugê.

Dai-me, Senhor, o perdão
Dai-me, Senhor, uma boa morte
Pela vossa sagrada Paixão
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

Na macumba, os benditos e o Senhor Deus são rezados ‘na hora dura’. Outro bendito rezado no terno e na macumba, é o ‘Maria Valei-me’. Na segunda saída no terno em 2009, quando rezávamos no campo⁶³, Didé *tirou* esse bendito, que também é rezado na Semana Santa. Existem duas versões de ‘Maria Valei-me’, a do jarê, à qual não tive acesso, e a do terno – o Maria Vale-me ‘das almas’ -, considerada a mais *forte* dos dois benditos:

Hoje nesse dia
Maria valei-me
Maria valei-me
Maria valei-me
Hoje no segundo dia
Maria valei-me
Maria valei-me... até ‘Hoje nos tantos dias’

O benditos das almas jamais são rezados nas festas do jarê. A estrutura da festa é organizada pela saída e entrada das linhagens dos encantados – as entidades da casa e dos participantes do samba – e pela incorporação dos guias e das pessoas a ele/ela vinculadas. Para cada entrada e saída, existem cantos de chamada e despedida dos encantados (Senna, 1998:116). No jarê de Carmosa, os cantos são chamados de cantigas ou pontos. Na classificação nativa, a cantiga é música e serve para chamar o

⁶³ Trajeto 2 do Mapa no Anexo II. Para referência sobre o campo, ver o item ‘Itinerários’ no Capítulo Segundo.

santo. Segundo Didé, alguns benditos também aparecem nas comemorações de alguns santos em forma de oferecimento e agradecimento pelas *forças* concedidas. Na festa de São Cosme e Damião (ou de Dois-Dois), por exemplo, *dá-se* o cariru/caruru durante o dia – é o começo do samba. Entre sete e oito horas da noite, faz-se um intervalo na festa e inicia-se a chamada *ladainha*, com preces (pai-nosso, ave-maria e salve-rainha) e rezas para as almas (como o Senhor Deus e Maria Valei-me). Logo depois, o samba recomeça com cantigas e incorporações.

Ao fundamentar a relação entre a força dos benditos e o chamado das almas, Didé amplia o uso de benditos para fora do momento do ritual do terno, lembrando que a própria noção de almas como dotadas de propriedades mágicas não se limita ao ritual de lamentação. As arestas costumeiramente estabelecidas quando observamos o uso dos benditos são insuficientes para dar conta dos muitos espaços e significados a eles atribuídos, pois benditos não estão restritos ao âmbito da devoção em manifestações do catolicismo popular. Em uma das conversas com Didé sobre suas experiências no jarê e sobre as consultas com curadores, fui instruída por ela a rezar benditos específicos em situações que envolvessem dificuldades pessoais e quando alguém conhecido incorporasse ou estivesse sob influência de um espírito maldoso. Esse fato me levou a perceber a linguagem do bendito como aberta, popular e compartilhada. Ao contrário da existência de textos secretos dos rituais de lamentação, observada por vários autores, inclusive por Elizabeth Tolbert (1990), a abrangência da eficácia dos benditos e a pluralidade de uso, tanto coletivo quanto individual, dá o tom de sua dimensão mágica. Nesse marco, o caráter mortuário das rezas e o peso do luto, tão presentes nos rituais do terno das almas, mesmo quando experimentam um deslocamento simbólico, preservam a validade de seus efeitos.

Palavra falada e palavra cantada

Temos ainda algumas questões analíticas que resvalam na instabilidade conceitual das categorias de canto e reza, fala e música. Acredito que algumas dessas questões passam pela pergunta feita por Stanley J. Tambiah, em *The Magical Power of Words*: qual é a base do poder mágico das palavras? (Tambiah, 1985:29). Vimos anteriormente que o texto musical é central para a eficácia da comunicação entre vivos e mortos no ritual, mas não se restringe a ele. Percebemos que, apesar de um ritual cujas origens remontam antigas tradições católicas, as raízes mágicas de suas práticas

não permitem uma oposição entre cantigas/magia e rezas/religião. Como um ou como outro, os dois pares parecem empreender o mesmo tipo de comunicação com o divino, com as almas. A linguagem do ritual de lamentação, expressa nos benditos, não é diferente da linguagem ordinária, tendo como ponto de relevância no processo de comunicação o elemento musical. Nesse sentido, é preciso lembrar que o poder dos benditos não está ligado aos padrões musicais, mas aos textos, ao passo que o estabelecimento da comunicação é definido por meio dos recursos individuais da toada.

No ritual, entendido enquanto um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica, a união entre forma e conteúdo é essencial para a realização de seu caráter performativo e de sua eficácia. A magia, como propõe Tambiah, adquire sentido no casamento entre resultados práticos e efeitos sociais. É importante salientar que não intento, na presente análise, restringir o ritual de lamentação a entoação de benditos. Foi, contudo, por meio da teoria nativa que a relevância crucial desses elementos veio à tona e tomou uma dimensão grandiosa na interpretação das rezadeiras e, por extensão, naquela aqui empreendida. Isso porque, quando entoado, o bendito intenta causar efeitos prescritos com base na crença em sua capacidade de efetuar a comunicação com as almas em territórios extramundanos. A união entre palavras, sentido, força convencional e efeito lembra as noções propostas por John Austin (1962) de força ilocucionária e de efeitos perlocucionários. Uma leitura possível sobre as relações entre dizer, chorar, rezar e cantar poderia, portanto, partir da reflexão acerca da teoria de atos de fala (*speech acts*) elaborada por esse autor.

Atos rituais são atos performativos e convencionais: a performance de um ato está orientada pelo quadro da ação social no qual ele se insere. Todavia, os efeitos, também convencionais, podem acontecer ou não. Isso significa dizer que o efeito perlocucionário esperado no proferimento de uma palavra/na feitura de uma ação, não invalida a sua dimensão performativa (Tambiah, 1985:135). Para Austin, o uso da linguagem como ação social emerge no ato de fala, por meio da correlação elocuições performativas e forças ilocucionárias. Nesse marco, a lamentação é uma tentativa de fazer algo com palavras e não apenas uma performance ritual em termos estilizados. De acordo com Austin, a enunciação de palavras, é, via de regra, o principal evento na performance de uma ação, mas está longe de ser o único evento necessário para o ato

seja plenamente realizado. Deve haver uma série de circunstâncias específicas que garantam a enunciação das palavras, as quais, por sua vez, precisam ser apropriadas. Além disso, não apenas a pessoa que evoca, mas todas aquelas que se engajam na situação de proferimento, realizam outras ações, mentais ou físicas, e também a enunciação de palavras.

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’. Na lamentação das almas, podemos pensar que o idioma paralelístico dos benditos é um elemento da força ilocucionária que garante o efeito de alimentar as almas dos mortos, sendo mais ou menos feliz na gradação de poder presente no próprio texto musical. As *toadas*, na forma como foram definidas por Didé, estão submetidas a critérios de infelicidade e felicidade, ainda que na composição analítica, figurem como elementos não-verbais. Elas estão, contudo, afeitas a individualizações que levam em consideração o compartilhamento de uma crença e a participação em outras ações, como, por exemplo, nas disputas pelo conhecimento da ciência do terno.

A teoria dos atos de fala proposta por Austin permite ampliar a compreensão escopo de significação dos benditos na lamentação das almas. É preciso olhar e ouvir esse escopo dentro e para além do momento do ritual, ainda que este condense tantos símbolos e sentidos. Tambiah define ritual como um complexo de palavras e ações e pontua a necessidade de mostrar a interconexão entre elas. Para o autor, o objeto último dos rituais são as pessoas nele engajadas, as quais operam uma relação metafórica entre palavras e atos. Ao considerar que essa definição possui menos o caráter de limitação do que o de abrangência, a proposição de Tambiah nos ajuda a entender como a fronteira entre fala e música – entre os elementos verbais e não verbais no ritual de lamentação das almas – caminha para uma interpretação conjunta ao invés de uma separação rígida:

[...] Is possible to argue that all ritual, whatever the idiom, is addressed to the human participants and uses a technique which attempts to restructure and integrate the minds and emotions of the actors. The technique combines verbal and nonverbal behavior and exploits their special properties. (idem:53).

Ao olhar para a presença dos benditos em situações fora dos ritos comuns ao terno das almas e ao perceber as relações entre as pessoas envolvidas no momento de sua enunciação, percebemos que a delimitação fixa das fronteiras entre música e fala carece de sentido. No lugar de separar as duas dimensões, a intenção do presente trabalho é aproximá-las, lembrando que os benditos, elemento central da reza das almas, encontram-se entre ambas. Segundo Ingold (2000), as palavras tornam-se significativas menos por via dos conceitos mentais que representam do que pela presença efetiva que criam e por seus usos situacionais. Na relação entre preces, cantigas e benditos, a linha diferenciadora parece se aproximar do tipo de ações que ensinam, quando comparadas aos conceitos às quais as três modalidades se referem. Entretanto, não se pode esquecer que qualidade de força de um bendito está diretamente ligada à sua função poética. A prioridade do texto desvincula o bendito da categoria de música na classificação nativa e a *toada*, por sua vez, o distancia do pólo da fala. Com base em um diagrama proposto por Antony Seeger (1987) que organiza as diferentes artes vocais dos Suyá (Kinsêdjê), temos as modalidades de canto e reza nos termos em que são caracterizadas no universo do terno e do jarê:

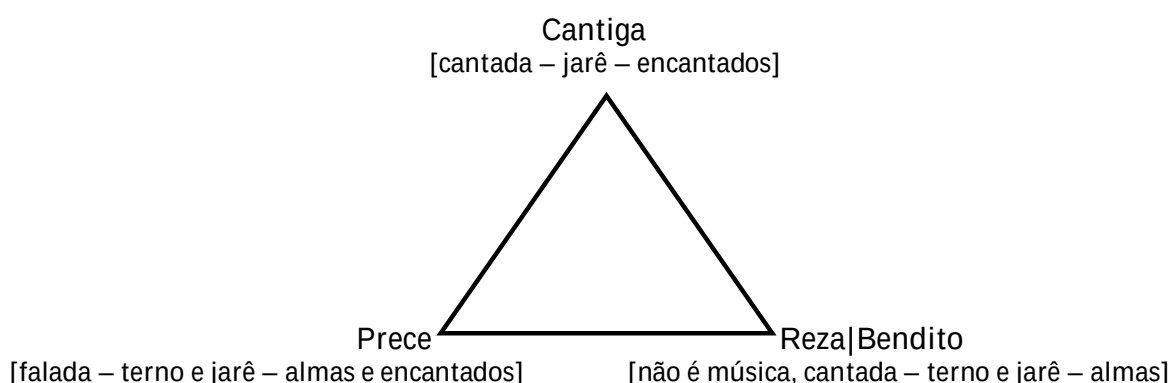


Figura 4. Modalidades de reza e canto

Seeger propõe que pensemos o canto no contínuo de vocalização que indica o grau de formalização na arte vocal Suyá. No esquema do autor, o canto estaria mais próximo do pólo das performances altamente formalizadas musical e textualmente. Para realizar essa divisão, Seeger é guiado pela origem e pela composição da música e por

como ela se relaciona com outros aspectos das vida e do cosmos dos Suyá (Seeger, 1987:51-2). Com o intuito de estabelecermos um contínuo entre fala e canto a partir da análise proposta por Seeger, recortaremos apenas os elementos que apontam para a relação entre texto e melodia, desconsiderando o grau de formalização ritual como chave para a análise comparativa entre as modalidades prece, bendito e cantiga:

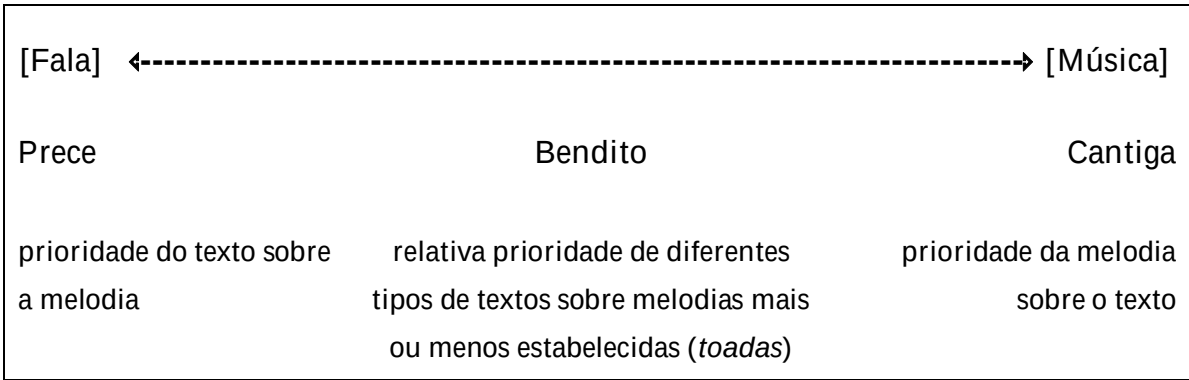


Figura 5. Modalidades no contínuo entre fala e música

A visualização gráfica da relação entre as modalidades nos ajuda a entender como o conceito de ‘reza’ aparece do contínuo entre fala e música no sistema de categorização nativa. É importante pontuar, contudo, que os pólos desse contínuo não correspondem a uma divisão dual que separa cognição e afeto. Ingold (2000) chama a atenção para a necessidade de se exortar as ações de cantar como ligadas ao pólo emocional e sentimental e as de falar, àquele que se define como proposicional e intencional, concepções correntes na história da filosofia ocidental. Ao discutir sobre a validade etnográfica da noção de um contínuo entre fala (*speech*) e música (*song*), Blacking (1982), critica a idéia de que essa gradação possa advir de uma diferença no grau de formalização, como se um dos dois pólos, enquanto códigos, fossem mais ou menos restritos e/ou pertencente a diferentes sistemas cognitivos. No presente trabalho, a tentativa de aproximar dois pontos do contínuo parte muito mais das falas colhidas em campo acerca das modalidades do que de definições abstratas de fala e música na literatura etnomusicológica.

VIZINHANÇA: TERNO E JARÊ

Nessa seção, será apresentado um pequeno esboço da profunda relação entre o terno e o jarê em Andaraí. Na Introdução, foi dito que o jarê não figurava como objeto primário dessa pesquisa. Aos poucos, entretanto, ele foi trazido à cena pelas mãos de algumas das mulheres que rezam no terno e especialmente por Didé. Didé conheceu muitos *curadores* ao longo de sua vida, mas diz acreditar em poucos deles. Possui, inclusive, vários métodos para saber quais deles falam a verdade e quais apenas blefam. Ela não acredita que atar-se a uma pessoa ou credo irá ajudá-la em sua busca espiritual. Quando muito, vai ao jarê sambar e ajuda em alguns trabalhos, fugindo quando a designam a uma responsabilidade maior.

Antes de falar sobre as parecenças, é importante ressaltar que as duas manifestações são encaradas pelas mulheres que sambam e rezam como bastante sendo diferentes entre si, como explica Lôra – ‘Quem vai pra festa, vai pra festa. O terno é penitência.’. O vínculo entre elas está dado pela premissa do tributo que se deve prestar às almas. Na Figura 4, podemos observar o tipo de comunicação efetuado por cada modalidade e atestar a presença do jarê nos três vértices do triângulo. É principalmente na figura do curador de jarê que essa afinidade se materializa. Segundo Didé, os curadores de jarês devem acompanhar as saídas do terno. Quando conversamos sobre os primórdios da genealogia do terno de acordo com Seu Vitalino, Maura comentou sobre a liderança de Julio Bacurau – ‘Naturalmente, como ele batia couro, na época das alma, ele devia estar rezando’. Esse não é o único índice de naturalização da entrada dos curadores no terno. Na quaresma de 2009, Carmosa rezou todos os dias da Semana Santa. Zé da Bastiana, o curador mais famoso de Andaraí, falecido em 1984, morou na Piranha e saía no terno da mãe de Didé antes de se consagrar com os trabalhos e sambas que realizava em seu *chalé*, passando, mais tarde, a reza no terno de Aurélio:

Esses negócios de reza têm muitas coisas ligadas. Porque esses que trabalham em candomblé não fazem nada sem elas. Sabia que eles todos dependem das almas? Eles todos dependem. Às vezes, tem uns que não dizem, mas não tem um que não trabalha ali que não precisa delas. Sem elas, eles não são ninguém. Primeiro porque um espírito, de qualquer maneira, foi morto. Não tem jeito. Tem espírito bom, tem o ruim, tem tudo, porque a vida é assim, cheia de bom e de ruim. Mas de qualquer maneira, se ele é espírito, ele foi morto. As coisas são todas ligadas. Aqui mesmo tinha um curador que tinha um chalé aqui, você já viu? Um casarão aqui para cima. Têm uns vinte e tantos anos que ele

morreu e ninguém nunca abriu lá, não fez nada. Zé da Bastiana, ele era muito famoso. Ela ia lá no terno na Piranha onde a gente morava, ele saía todo ano quase.

Há, por certo, uma diferença entre os espíritos dos encantados e as almas. Ambos, porém, partilham da condição de pessoas mortas que um dia habitaram o mundo dos vivos. Como explicam Paulo Alves e Miriam Rabelo, na cosmologia do jarê, ‘o indivíduo está continuamente interagindo com pessoas, espíritos e coisas que não pode controlar e dos quais sabe muito pouco’ (Alves e Rabelo, 2009:6). O jarê não pressupõe o controle do conhecimento sobre os encantados por parte de um especialista – o *curador*. Não há aprendizagem formal, mas um contato aberto com os procedimentos do ritual e uma vivência intensa e prematura nos terreiros. Sua iniciação, via de regra se dá na forma de transe domésticos, quase sempre interpretados, em um primeiro momento, como desvios mentais. Mesmo que uma pessoa freqüente um determinado terreiro com regularidade, é comum que se negue a realizar o trabalho para lidar com as incorporações e cumprir com as *obrigações do santo*. Segundo Didé, o indivíduo que começa o trabalho no jarê não pode abandoná-lo, pois será *incomodado* pelo encantado até que passe a atender seus pedidos. Ainda que essa seja a regra, quase ninguém a cumpre. Nas palavras de Ronaldo de Salles Senna, o transe

Identifica o jarê, no tempo e no espaço social onde opera, com uma engrenagem acionada pelos espíritos para funcionar a contento e encaminhar soluções para problemas imediatos. (Senna, 1998:180).

Uma das feições do transe no jarê é a *radiação*. Em algumas situações, o caboclo pode não *tomar toda a mente* daquele que o incorpora. Isso acontece principalmente quando a pessoa inicia o trabalho na casa, mas ocorre com alguma freqüência com o próprio curador. A *radiação do caboclo* é uma espécie de *cochicho* do encantado: ele encosta na pessoa, manipulando-a silenciosamente. Foi Didé quem definiu as possíveis incorporações no terno das almas. Logo nas primeiras conversas, Didé era resoluta em afirmar que ninguém *pegava caboclo* na reza. Na minha segunda ida ao jarê de Carmosa, no mês de novembro, havia uma moça bastante jovem iniciando um trabalho, depois de ter passado semanas internada em uma clínica psiquiátrica em Salvador. No samba, a jovem, sob efeito da *radiação*, ficou *radiada*. Ao contrário de Maurina, Carmosa e outras pessoas que estavam na casa naquela noite, ela não

incorporava um ou outro caboclo específico. Ela sambou em todas as cantigas, como se estivesse *pegada* ou incorporada, mas sem uma manifestação particular. No dia seguinte, Didé me explicou que aquele era o fenômeno da radiação no samba e que no terno, com algumas alterações, ele podia acontecer. A ausência da cantiga do ritual de lamentação é o impeditivo para que a incorporação aconteça de forma total. Além disso, as almas não aceitam bagunça ou *folia* dentro de sua reza. Todavia, por estarem em contínua comunicação com os espíritos, muitas mulheres ficam *radiadas* de forma praticamente imperceptível.

Apresentamos, nessa seção, algumas convergências entre o ritual de lamentação e o jarê em Andaraí. Isso porque somente com base em uma análise da estrutura do jarê e de sua ciência seria possível estabelecer um diálogo mais sólido entre as duas manifestações. Até aqui, a intenção foi desvelar pontos de tangência que surgiram ao longo do trabalho de campo. A função e classificação das cantigas, a importância das almas e o fenômeno da radiação são apenas linhas de um complexo campo de religiosidades ao qual nos aproximamos pelas lentes do ritual. Tentaremos, a seguir, percorrer algumas dessas linhas, cerzindo alguns desses pontos. Muitos enleios, os mais profundos, permanecerão entrelaçados nas tramas delicadas de um mundo que não se alcança com os olhos do método.

Considerações Finais

Eu não sei ler, por que eu não sei a leitura?
A cabeça não deu...
Agora assunta, por que que a minha cabeça não deu para a leitura?
E tem tanta reza?
E como é isso?
Dona Vêa de Cabuquina

Não pude responder à pergunta de Dona Vêa no dia em que ela me foi dirigida. Por mais que o treinamento disciplinar tenha me habilitado a conferir o mesmo *status* de conhecimento da teoria antropológica à teoria nativa, nenhuma dessas palavras fazia sentido naquela ocasião. Poderia, por outro lado, ter lançado mão de explicações sócio-econômicas sobre programas governamentais de alfabetização ou do privilégio (ou falta de) de algumas classes em relação a outras no acesso a direitos primordiais. Mas não parecia ser sobre isso que Dona Vêa me argüia. É fato que nessa pergunta estão em jogo minha posição de moça branca e letrada, vinda da capital para entender uma devoção quase sempre de incumbência de pessoas mais velhas, e o lugar de uma senhora que tanto rezou em sua vida, mas que nunca pode ler o caderno da missa dominical na igreja. Em nosso abismo, porém, Dona Vêa e eu compartilhamos a mesma inquietação: como pode haver um mundo em que a palavra escrita em forma de texto vale mais do que a falada como reza ou rezada como canto?

Naquela tarde, restou-me o silêncio, certamente mais confortável para mim do que para ela. Um ano depois, escolhi essa pergunta como epígrafe do fechamento do presente texto como um mea-culpa tardio. Permaneço, contudo, sem um argumento plausível à essa indagação. Isso porque todas as páginas que compõem essa dissertação colocam em xeque a capacidade da autora de efetuar o equilíbrio entre as qualidades dadas ao discurso científico e ao nativo. O objetivo desse trabalho foi realizar uma aproximação ao ritual de lamentação das almas por meio da vivência no ritual e da convivência com as mulheres. Uma das formas que encontrei de organizar nossos discursos foi usando a categoria que as rezadeiras dão ao conhecimento ligado à devoção: 'a ciência da reza'. Entretanto, os elementos que figuram sob essa denominação são, em grande parte, fruto do meu aprendizado, pois muito do que foi dito pelas mulheres surgiu mais como lição do que como descrição. Nesse marco, a intenção foi seguir um dos caminhos apontados por Marilyn Strathern:

Quite critical is not simply the extent to which actors are allowed to speak, the openness with which the original dialogues are reproduced, or the restoration of their subjectivity through narrative device, but what kinds of authors they themselves are. We need to have some sense of the productive activity which lies behind what people say, and thus their own relationship to what has been said. Without knowing how they 'own' their own words, we cannot know what we have done in appropriating them. (Strathern, 1987:19).

Ao longo dos dois últimos capítulos, tivemos a oportunidade de nos debruçarmos sobre alguns detalhes do terno das almas em Andaraí. Os elementos pinçados no Segundo e Terceiro capítulos como fontes primordiais de análise foram estabelecidos pelas rezadeiras como os mais importantes dentro da ciência da reza. Decerto outros componentes da devoção ficaram de fora, mas, de modo geral, estão quase todos mais ou menos pontuados no corpo do texto. O diacrítico do ritual em Andaraí, o qual repousa em sua relação com o jarê, surgiu com uma roupagem menos direta e foi ganhando intensidade a cada volta ao campo. Tais lições partiram principalmente de Didé. O jarê enquanto espaço da reminiscência africana e o terno em sua acepção de culto ancestral são, para ela, complementares. Na noite em que conversamos sobre os relatos de Seu Vitalino acerca da origem da reza das almas em Andaraí, Didé concluiu que 'o mais certo' era mesmo que o terno tivesse sido comandado por um nagô, pois, em suas palavras – 'Os escravos se apegavam aos espíritos porque não tinham a quem pedir ajuda'.

Leda Maria Martins, em suas *Afrografias da Memória*, traz, por meio dos rituais de linguagem do congado mineiro, a mudança e a permanência dos espaços e repertórios sagrados da cultura negra. Nessa obra, temos uma narrativa mitopoética dos processos de inserção dos códigos culturais africanos na cosmovisão cristã que foge ao instinto meramente aglutinador da idéia de sincretismo religioso⁶⁴:

À reterritorialização e à restituição de formas expressivas da tradição africana alia-se a reinterpretação, pelo negro, dos ícones religiosos cristãos, investidos de novas conotações semânticas. Nessa vida de leitura, a devoção aos santos reveste-se de instigantes significados, pois as divindades cristãs tornavam-se transmissores da religiosidade africana, barrada pelo sistema escravocrata e pela interdição aos deuses africanos. (Martins, 1997:40).

⁶⁴ Utilizo aqui uma das concepções de sincretismo desenvolvidas por Sérgio Ferretti em seu livro *Repensando o Sincretismo* (1995).

Para a autora, as tradições culturais são sistemas formais de organização da memória, um repertório de símbolos aos quais permanecem abertas as possibilidades de montagens e recomposição pelas culturas e seus sujeitos. No início da dissertação, vimos como diferentes destinos históricos de uma mesma tradição efetuam um diálogo entre passado e presente na estrutura do ritual de lamentação. Em 2003, logo que se voltou a rezar para as almas em Igatu, muitas senhoras da vila chegaram a acompanhar as saídas, em especial aquelas que já rezavam antes. Com o passar dos anos, o entusiasmo deu lugar a uma insatisfação pública com os rumos tomados pelo ritual. O teor dessa insatisfação sugere que houve, junto com a dessacralização, uma ‘destraditionalização’ do terno, na visão das rezadeiras do passado. Já para o grupo que acompanha o terno de Danusia, não há perda de autenticidade na forma com que o ritual ocorre há seis anos. O que há, como foi dito, é uma atualização na estrutura e no conteúdo da reza. Contudo, nem a agregação de prestígio advinda do mundo além-vila (que pode estar ao lado, em Andaraí, ou do outro lado, no Japão), nem o ajuste de forma e conteúdo garantem ao *terno de hoje* uma maleabilidade capaz de tangenciar o molde do *terno de antes*. Esse abismo não é problemático para o reconhecimento do ritual como tradicional para olhos de fora e para a liderança do grupo, mas afeta seriamente sua autenticidade diante das pessoas da vila.

No Capítulo Primeiro, ao discutirmos sobre a forma do terno em Igatu, foi dito que parece haver uma força que emana das três principais rezadeiras (mas que não se origina delas) e impede o diálogo entre o *terno de hoje* e o *de antes*. Podemos transportar a relação entre as grandezas força e maleabilidade nos termos das determinações de autenticidade e autonomia que rondam as manifestações populares, como explica Stuart Hall:

[...] Tendemos a pensar as formas culturais como algo inteiro e coerente: ou inteiramente corrompidas ou inteiramente autênticas, enquanto que elas são profundamente contraditórias, jogam com as contradições, em especial quando funcional no domínio do popular. (Hall, 2008[2003]:239)⁶⁵.

A tradição, nos termos do autor, cria novas valências culturais no momento em que

⁶⁵ É preciso pontuar que a noção de ‘cultura popular’ em questão no excerto citado refere-se à às classes populares inglesas, as quais contaram com a industrialização como condição de existência, diferente do contexto das relações sócio-econômicas forjadas na vila de Igatu desde seu surgimento.

reorganiza seus elementos e tem pouco a ver com a persistência de formas antigas. Essa ausência de inteireza parece ter relação com o destino que a reza das almas tomou em Igatu. A permanência dos benditos enquanto elo entre o terno *de antes* e o terno *de hoje* sinaliza, por outro lado, para uma estabilidade mnemônica (*mnemonic stability*)⁶⁶ na repetição dos versos e melodias ao longo do tempo. O repertório de benditos de Igatu, porém, é o mais restrito quando comparado aos das outras localidades. Além disso, a supressão do bendito de entrada e de rezas importantes como o Senhor Deus e a salve-rainha nas saídas ordinárias revela um rompimento ou abalo da estabilidade mnemônica no ritual, se considerarmos que a música, aqui como verso e melodia, '[...] is crucial to the reapplications of memory and the creation and recreation of the emotional qualities of experience in the maintenance of a living tradition' (Coplan, 1991:45). Esse raciocínio faz sentido se considerarmos que a lacuna sentida pelas rezadeiras do passado coincide com o esmaecimento da devoção e da tradição no terno de Danusia.

É plausível considerarmos que essa lacuna pode ser lida por um viés alternativo, que não invalida a primeira sugestão, apenas a realocaliza. Para Ronaldo de Salles Senna, a história da formação da Chapada Diamantina dá vazão a um tipo de saudosismo particular, ligado ao apogeu e decadência da exploração diamantífera, aos movimentos pendulares das pessoas e da economia do lugar:

O passado é uma referência constante, o presente uma lamentação profundamente impregnada do sentido de perda e o futuro algo difuso, ausente como projeto, fugidio. Esse saudosismo projeta-se em todas as direções da cultura, não apenas possibilitando, como também quase que fatalizando, a existência do culto constante da memória, impregnando todos os segmentos sociais e reorientando os patrimônios simbólicos, tanto os elitizados como os populares. (Senna, 2002:221).

Uso essa citação de Senna propositalmente, visto que ela traz a palavra 'lamentação' ao relacionar passado e presente. Uma condição de existência da reza das almas está em efetuar a comunicação com o tempo ancestral, pois todas as almas foram, um dia, pessoas vivas. O presente lamentoso, a referência da ancestralidade e o futuro difuso se encontram na 'reencarnação' de uma tradição silenciada por mais de vinte anos. Em

⁶⁶ Termo usado por Suzel Ana Reily (2002) ao se referir às narrativas míticas encapsuladas de forma telegráfica em alguns versos de toadas recolhidas em folias de reis em São Paulo e Minas Gerais.

Igatu, a reza das almas é o lugar por excelência de um saudosismo reeditado no aprendizado e transformação dos benditos por Danusia e pelos jovens do terno.

[Vamos admitir] que a questão central já não passa pela autenticidade das manifestações culturais tradicionais, nem pelas características da comunidade *folk*. [...] Há algo de específico no folclore que não se perdeu: ele ainda funciona como um núcleo simbólico para expressar um certo tipo de sentimento, de convívio social e de visão de mundo que, ainda quando totalmente reinterpretado e revestido das modernas técnicas de difusão, continua sendo importante, porque remete à memória longa. Há uma mentalidade bem definida que se expressa em determinados objetos ou formas estéticas objetificadas - uma quadra em verso, uma vestimenta, um ritmo de tambor, um padrão de cores etc., são signos diacríticos de uma experiência social muito particular. Por mais manipulados que sejam, apontam para a continuidade da sociedade ao expressar um ideal de relações intensas de espírito comunitário, de uma afinidade básica, anterior ao individualismo moderno. Essas relações, em estado puro, hoje em dia, já quase não existem, a não ser, talvez, em alguns recantos do interior, mas continuam existindo como idéia. (Carvalho, 1991:17)

Nos rituais de lamentação de Mucugê, o elemento diacrítico aparece ligado à qualidade das almas nas quais as pessoas se apegam em sua devoção e para as quais fazem os pedidos. A reza das almas cumpre uma função dupla, como nos explica Dona Joilza – ‘A reza alivia quem faz e aquela alma que precisa de oração’. As Almas Santas Benditas são as emissárias por excelência dos bens almejados pelos devotos. Os pedidos feitos em seu nome visam o alívio de quem reza. Aquelas almas que precisam das rezas – suas destinatárias – encontram-se em uma condição ambígua. São as almas dos mortos, como sugere Carlos Rodrigues Brandão:

Podendo existir seqüente ou alternativamente em mais de um tipo de mundo, os mortos são ambíguos quanto os planos de existência (o terreno e o sobrenatural) e quanto às qualidades do existente (o Bem e o Mal). São vivos porque agem, são mortos porque não estão vivos. São bons e são maus independentemente do que foram na Terra. [...] São sujeitos poderosos, mesmo no ‘fogo do Purgatório’, porque saíram de um estado de ser mais limitado para um mais absoluto, mas são frágeis e, quando não são santos, precisam dos vivos para completar a esperança da salvação. (Brandão, 1980:188).

Os dois pedidos i) pelas almas do purgatório, comum aos três ternos; e ii) pelas almas que morreram sem confissão, presente apenas no terno de Mucugê, são recorrentes nas saídas deste último. Tal recorrência acaba por diminuir o número de oferecimentos possíveis, mantendo a comunicação perigosa e necessária com as almas

dos mortos no âmbito da mundividência católica oficial, que abarca o reconhecimento do purgatório e a centralidade da confissão. Por mais que essas almas estejam no limbo, participando como um coletivo da condição ambígua de que nos fala Brandão, existem almas que se afastam mais do que outras da esperança de salvação. É uma divisão sutil, mas que está posta. As almas, os espíritos e os encantados são todas pessoas mortas. Em uma noite de reza em Andaraí, Lôra *tirou* um pai-nosso ‘pelas almas dos que sambavam em jarê’. Um pedido, que, em Mucugê, soaria profano: de um lado, pela existência e persistência do terno, por outro, pela concepção de perigo com a qual dialoga. Ainda que apareçam separados no tempo, os dois termos são apenas faces da mesma moeda.

Isolar elementos e atribuir significados é uma tarefa delicada. A sugestão do alinhamento eclesiástico como ponto diacrítico no ritual de lamentação de Mucugê não pretende dar conta da complexidade da devoção. Ela torna-se possível pelo aporte comparativo e surge como uma tentativa de compreensão da forma e do conteúdo do rito. Vale pensar, contudo, nas implicações de se usar ‘compreensão’ e ‘ritual’ como unidade potencialmente dialógicas. Para Rita Segato, essas palavras são ‘duas modalidades antinômicas de ligar o contingente ao cosmos, uma própria da ciência e a outra própria do mito’ (Segato, 1992:132). A qualidade de ‘performance narrativa’ do mito e a de ‘performance dramática’ do rito organiza e regula a experiência e confere à crença o valor de símbolo, a qual, por sua vez, efetua o vínculo entre eventos cotidianos e o universo. O ritual, na definição empreendida pela autora

[...] é uma vontade não só de significação, mas quase um ser animado por vida própria, que captura os seres humanos que o protagonizam e os lança à via da experiência: ao substituí-lo, ao sacrificá-lo, sacrificamos este ser com sua história, eliminamos seu tempo, que é, na verdade, o nosso tempo. (ibid.:131).

Essa definição é especialmente válida para o caso do terno de Mucugê. A intenção da análise não é a de decifrar enigmas, mas de articular algumas reflexões diante da infinidade de proposições simbólicas dadas no ritual. A história do terno reedita-se a cada ano na forma e no conteúdo da reza do grupo de Dona Jacy. Seu alinhamento com a crença do catolicismo oficial é responsável por sua permanência até os dias de hoje. ‘Desalinhado’, o terno de Dona Alicinha e Dona Anália não resistiu aos caminhos estreitos do reconhecimento das manifestações religiosas na cidade. Ainda que

ausente no quadro das tradições regionais nos dias de hoje, trazê-lo para reflexão é um meio de garantir sua presença pelo fio da memória.

Essa escritura se pauta por escolhas. Por isso, outros quadros que compõem o campo de religiosidades local e no cotidiano das mulheres não aparecem nesse texto. Um aspecto fundamental que escapou à descrição e à análise diz respeito à forte presença do mundo (neo)pentecostal na vida da população das três localidades. Tal lacuna foi uma opção por não tornar leviana uma abordagem que necessitaria, no mínimo, de mais alguns meses de campo e um suporte literário ao qual não tive tempo de recorrer. O mesmo critério serve para questões que envolvem situações de violências física e psíquica sob as quais muitas dessas mulheres estão submetidas. Como uma dívida dolorosa, tais cenas continuam urgindo por um espaço nessas páginas. Decerto, terão lugar garantido em escritas futuras e, espero, não muito distantes. Por ora, as aspirações etnográficas da autora se encerram em outro registro. Nele, imagens, sons, eventos, discursos e teorias, mais do que instrumentos analíticos, são apenas tímidas tentativas de aproximação às tramas delicadas das nossas, outras e tantas sensibilidades.

Caderno de Imagens



Imagem I: Em pé, com a matraca, Aurélio. Na primeira fila, da esquerda para a direita, Noélia, Babá, Emília e Deni. Igreja Matriz. Sexta-feira da Paixão. Por volta de 1970. Arquivo de Dona Jessi.



Imagem II: Didé com a matraca. Campo. Por Diogo Goltara.



Imagem III: Uma das rezadeiras destaca-se do grupo para pedir o pai-nosso. Campo.
Por Diogo Goltara.



Imagem IV: Maurina organiza as velas da estação. Campo.
Por Diogo Goltara.



Imagem V: Uma das estações no Campo. Por Diogo Goltara.



Imagem VI: A reza do Senhor Deus. Campo. Por Diogo Goltara.



Imagem VII: Última estação na Rua do Lajedo.



Imagem VIII: Estação na Rua das Casas Grandes.
Da esquerda para a direita: Idene, Maura, Maurina e Didé. Por Diogo Goltara.

Imagem IX: Idene.
Campo.
Por Diogo Goltara.



Imagem X: Miúda à frente, pedindo o pai-nosso. Lajedo.



Imagem XI: As rezadeiras dirigem-se de uma estação à outra. Campo.
Por Diogo Goltara.

Imagem XII: Estação no caminho da Pidade. Atrás, o cemitério. Sexta-Feira da Paixão.

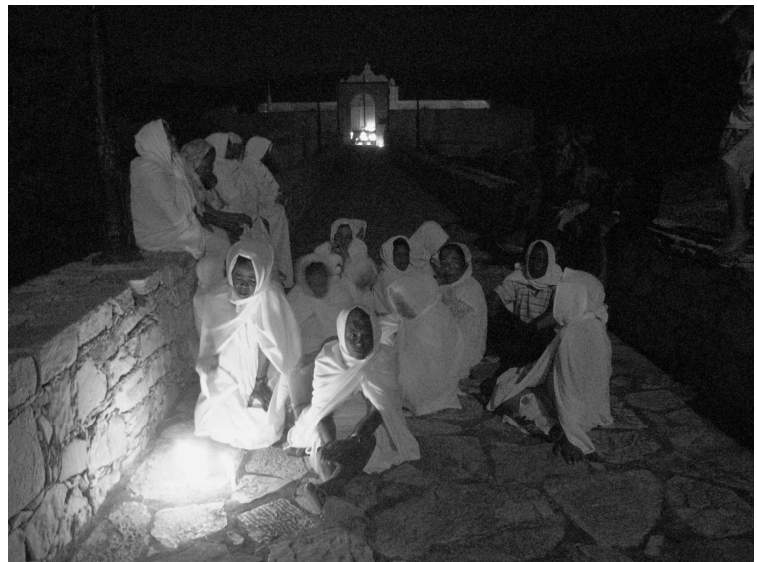


Imagem XIII: Estação no caminho da Piedade. Em primeiro plano, da esquerda para a direita: Didé, Gracinha, Maurina e Lúcia. Sexta-feira da Paixão.



Imagem XIV: Idene (encostada no muro de pedras), Didé e Gracinha acendem velas no caminho da Piedade. Sexta-feira da Paixão.

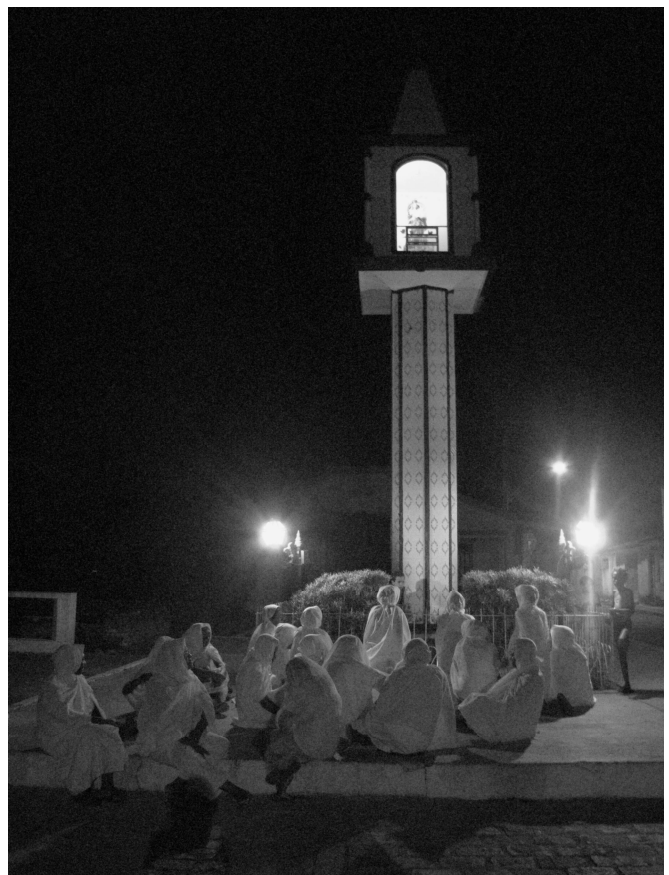


Imagem XV: Estação no Oratório de Nossa Senhora da Glória. Sexta-feira da Paixão.



Imagem XVI: As rezadeiras na porta da Igreja Matriz. Em primeiro plano, da esquerda para a direita: Jessi, Gracinha, Didé, Maurina e Miúda. Sexta-feira da Paixão.



Imagem XVII: As rezadeiras sacodem os lençóis ao fim do último dia de reza em frente a Igreja Matriz. À esquerda, Julieta. Sexta-feira da Paixão.



Imagem XVIII: Detalhe do salão. Jarê de Carmosa.



Imagem XIX: A feijoada do vaqueiro.
No canto esquerdo, os caboclos de Carmosa e Maurina.
À direita, em pé, Didé.



Imagem XX: Os caboclos *sauvam* os atabaques.



Imagem XXI: Samba no jarê de Carmosa. Por Diogo Goltara.

Imagem XXII: Dona Vêa de
Cabuquina. Março de 2009.



Imagem XXIII:
Dona Anália.
Abril de 2009.

Imagem XXIV: Seu Vitalino.
Abril de 2009.



Referências Bibliográficas

- 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.
- AUSTIN, John L. 1962. *How to Do Things with Words*. New York: Oxford University Press.
- BANCO DO NORDESTE DO BRASIL. 1983. *Andaraí*. Fortaleza: BNB/DEPAD.
- BASTIDE, Roger. 1974. *Américas Negras: as civilizações africanas*. São Paulo: EDUSP.
- BIANCARDI, Emília. 2006. *Raízes musicais da Bahia*. Salvador: Omar G.
- BLACKING, John. 1982. The Structure of Musical Discourse: The Problem of the Song Text. In: *Yearbook for Traditional Music* 14: 15-24.
- _____. 1995. *Music, Culture and Experience: selected papers of John Blacking*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1980. *Os Deuses do Povo. Um estudo sobre religião popular*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense.
- BRIGGS, Charles. 1992. Since I am a Woman I Will Chastise my Relatives: Gender, Reported Speech, and the (Re)production of Social Relations in Warao Ritual Wailing. In: *American Ethnologist* 19 (2): 337-61.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. 2008. Como Juazeiro do Norte se tornou a terra da Mãe de Deus: penitência, *ethos* de misericórdia e identidade do lugar. In: *Religião e Sociedade* [online] 28(1): 146-175.
- CARAVELI-CHAVES, Anna. 1980. Bridge Between Worlds: The Greek Woman's Lament as Communicative Event. In: *Journal of American Folklore* 93:129-157.
- CARVALHO, José Jorge de. 1991a. Estéticas da Opacidade e da Transparência. Mito, Música e Ritual no Culto Xangô e na Tradição Erudita Ocidental. *Série Antropologia* 108, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- _____. 1991b. As duas faces da tradição: o clássico e o popular na Modernidade Latinoamericana. *Série Antropologia* 109, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- _____. (org.). 1996. *O Quilombo do Rio das Rãs: Histórias, Tradições e Lutas*. Salvador: EDUFBA.

CHAVES, Wagner Neves Diniz. 2009. *A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José*. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

COPLAN, David. 1991. Ethnomusicology and the Meaning of Tradition. In: BLUM, S., BOHLMAN, P. e NEUMAN, D. (eds.). *Ethnomusicology and Modern Music History*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.

CRAPANZANO, Vincent. 1992. Self-Characterization. In: *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

CRUZ, Myrt Thânia de Souza. 2006. *Chapada Diamantina e a convivência com o Semi-Árido: ameaça de desarticulação e dissolução de comunidades locais*. Dissertação – Pontifícia Universidade Católica. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

CUNHA, Roberto. 2002. *Um Rio São Muitos*. Tese – Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

FELD, Steven. 1982. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

_____. 1990. Wept Thoughts: The Voices of Kaluli Memories. In: *Oral Tradition* 5 (2-3): 241-66.

_____ e FOX, Aaron. 1994. Music and Language. In: *Annual Review of Anthropology* 23: 25-53.

FERRETTI, Sérgio. 1991. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: EDUSP.

GOMES, Josildete. 1952. *Povoamento da Chapada Diamantina*. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia* 77: 221-238.

GONÇALVES, Maria Salete Castro. 1984. *Garimpo, devoção e festa em Lençóis, BA*. São Paulo: Escola de Folclore.

HALL, Stuart. 2003 [1985]. Notas sobre a desconstrução do 'popular'. In: *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

HENFREY, Colin. 1989. Peasant Brazil: Agrarian History, Struggle and Change in the Paraguacu Valley. In: *Bulletin of Latin American Research* 8 (1): 1-24.

INGOLD, Tim. 1993. The Temporality of the Landscape. In: *World Archeology* 25 (2): 152-74.

_____. 2000. The poetics of tool use: from technology, language and intelligence to craft, song, and imagination. In: *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. London: Routledge.

IPHAN. 2007. *Dossiê de registro do Samba de Roda do Recôncavo Baiano*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=723>>.

JAKOBSON, Roman. 1971. Closing statement: Linguistics and poetics. In: *Selected Writings* Vol. 2. New York: Mouton.

LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. 2006. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996 [1958]. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LUCAS, Glaucia. 2002. *Os sons do Rosário: o Congado mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

LYSAGHT, Patricia. 1997. 'Caoineadh os Cionn Coirp': The Lament for the Dead in Ireland. In: *Folklore* 108: 65-82

MARTINS, Leda Maria. 1997. *Afrografias da Memória: O reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições.

MAUSS, Marcel. 2003. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify [Originalmente publicado em *L'Année Sociologique*, 1902-1903, em colaboração com H. Hubert]

MOURA, Clóvis. 2004. *Dicionário da Escravidão negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP.

NEVES, Guilherme Santos. 2008. *Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba: 1944-1982*. Vitória: Centro Cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo.

ONETY, Luciana. 2009. O ritual de alimentação das almas de uma vila garimpeira da Chapada Diamantina: tensões e representações sociais de uma manifestação religiosa. *Anais do Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBA.

PEREIRA, Gonçalo de Athayde. 1937. *Memória Histórica e Descritiva do Município de Andaraí*. Salvador: Secretaria Municipal de Educação.

PIERSON, DONALD. 1972. *O Homem no Vale do São Francisco*. Tomo III. Rio de Janeiro: SUVALE/Ministério do Interior.

PINA, Maria Cristina Dantas. 2001. Os Negros do Diamante: escravidão no sertão das Lavras Diamantinas – Século XIX. In: *Politeia: História e Sociedade* [online] 1(1): 179-200.

REIS, João José. 2009. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.

REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. 1996. *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

ROCHA, Ewelter. 2006. Cantar os mortos: benditos fúnebres nas sentinelas do Cariri (CE). In: *Revista Antropológicas* 17 (1): 49-66.

SALES, Herberto. 1975 [1944]. *O Cascalho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SANTOS, Amarildo dos. 2009. *Xique-Xique, um pouco de nossa história antiga*. 14ª edição.

SEEGER, Antony. 1987. *Why Suyá Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

SEGATO, Rita Laura. 1991. A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular. In: *Anuário Antropológico 88*. Brasília: Editora da UnB.

_____. 1992. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado. In: *Religião e Sociedade* 16 (1-2): 114-135.

_____. 1995. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora da UnB.

SENNA, Ronaldo de Salles. 1998. *Jarê: Uma Face do Candomblé*. Feira de Santana: UEFS.

_____. 2002. Passado Projetado e Presente Anterior: o século XX que foi possível traduzir. In: NEVES, E. F. et al. *Bambúrrios e Quimeras. Olhares sobre Lençóis: narrativas de garimpos e interpretações da cultura*. Feira de Santana: UEFS.

SERRA, Rebeca. 2010. *Mucugê por Mucugê*. No prelo.

SILVA, Cândido da Costa. 1982. *Roteiro da Vida e da Morte. Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Editora Ática.

STRATHERN, Marilyn. 1987. The limits of auto-anthropology. In: JACKSON, A. *Anthropology at home*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAMBLAH, Stanley J. 1985. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

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.

URBAN, Greg. 1998. Discourse, Affect, and Social Order: Ritual Wailing in Amerindian Brazil. In: *American Anthropologist* 90 (2): 385-400.

XIDIEH, Oswaldo Elias. 1972. *Semana Santa Cabocla*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP.

WALFRIDO, Moraes. 1991 [1963]. *Jagunços e Heróis*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia/IPAC.

ANEXO III

Transcrição da saída de 25 de fevereiro de 2009 – Terno das Almas de Andaraí*

PRIMEIRA ESTAÇÃO Cemitério do Buriti

Bendito de entrada

Deus vós salve casa santa
Onde Deus fez a morada
Aonde mora o cálix bento
E a hóstia consagrada
E a hóstia consagrada
Senhor eu não digno
Nem também merecedor
De Vós entrar na minh'alma
(Tão) pecadora
De Vós entrar na minh'alma
(Tão) pecadora

Bendito-louvado-seja

Bendito louvado seja
A paixão do Redentor
Do Redentor
Que desceu dos céus a terra
Padeceu por nosso amor
Por nosso amor
Padeceu grandes tormentos
Trabalhou penas e dores
Penas e dores
Derramou seu bento sangue
Pra remir aos pecadores
Aos pecadores
Irmão meus que está acordado
Acordai quem está dormindo
Quem está dormindo
Pra rezar um pai-nosso
Com a sua ave Maria
Ave Maria
Para toda aquelas almas
[As almas Santas Benditas
Santas Benditas]
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus
Pelo amor de Deus, seja

Reze outro pai-nosso
Com a sua ave Maria
Para toda aquelas alma
[Que era sepultada aqui
Sepultada aqui]
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus
Pelo amor de Deus, seja

Reze uma salve rainha
[Pra Nossa Senhora das Candeias
Das Candeias
Que na vida e na morte
Ela é quem nos alumeia
Nos alumeia]
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus
Pelo amor de Deus, seja

O inferno tremeu

O inferno tremeu
Ao ouvir a voz de Maria
Essas alma pede
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 alma pede
Duas ave Maria...

Incelência

Ô meu pai, eu quero ir pra o céu
Tenho medo de lá
Tenho medo do demônio
No caminho ele antentá
*Tenho medo do demônio
No caminho ele antentá*
Ô meu filho, pode ir pra o céu
Sem pensar, sem imaginar
Tenho um anjo da glória
Para te acompanhar
*Tenho um anjo 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 antentá
Tenho medo do demônio
No caminho ele antentá
Ô meu filho, pode ir pra o céu
Sem pensar, sem imaginar
Tenho dois anjinho da glória...
(Até
Tenho tantos anjinho da glória
Para te acompanhar)

Incelência do Santo nome de Ana

Eu vou rezar um bendito
Pelo santo nome de Ana
Diana nasceu Maria
Ô virgem mãe soberana

*Diana nasceu Maria
Ô virgem mãe soberana
Eu vou rezar dois bendito...*

Senhor Deus

Letra, letra pecador
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
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

Despedida

Ô irmãos meu, fica com Deus
Que eu já me vou com Jesus Cristo
Eu já me vou com Jesus Cristo
Eu já me vou com Jesus Cristo
E o rosário de Maria
E o rosário de Maria
Acompanhado por essa noite
E amanhã por todo dia
E amanhã por todo o dia

SEGUNDA ESTAÇÃO

Bendito-louvado-seja

Bendito louvado seja
A paixão do Redentor
Que desceu dos céus a terra
Padeceu por nosso amor
Que desceu dos céus a terra
Padeceu por nosso amor

Padeceu grandes tormento
Trabalhou penas e dores
Derramou seu bento sangue
Pra remir aos pecador
Derramou seu bento sangue
Pra remir aos pecador

Irmão meus que está acordado
Acordai quem está dormindo
Pra rezar um pai-nosso
Com a sua ave Maria
Pra rezar um pai-nosso
Com a sua ave Maria

Para toda aquelas almas
[Que eram devotos das Almas]
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus
Reza, reza irmão meu
Pra todos que já morreu

Reze outro pai-nosso
Com a sua ave Maria, irmão das almas
Irmão das almas, irmão meu
Irmão meu, irmão das almas
Para toda aquelas alma
[As Almas Santas Benditas], irmão das almas
Irmão das almas, irmão meu
Ô irmão meu, irmão das almas
Reza, reza irmãos meu
Peço pelo amor de Deus, irmão das almas
Irmão das almas, irmão meu
Ô irmão meu, irmão das almas

Reze outro pai-nosso
Com a sua ave Maria, irmão das almas
Irmão das almas, irmão meu
Irmão meu, irmão das almas
Para toda aquelas alma
[que morreu pelas estrada], irmão das almas
Irmão das almas, irmão meu
Ô irmão meu, irmão das almas
Reza, reza irmãos meu
Peço pelo amor de Deus, irmão das almas
Irmão das almas, irmão meu
Ô irmão meu, irmão das almas

Reze uma salve rainha
[Pra Santa Cruz da Paixão], irmão das almas
Irmão das almas, irmão meu
Ô irmão meu, irmão das almas
Para ela guiar as almas

No caminho da salvação, irmão das almas
Irmão das almas, irmão meu
Ô irmão meu, irmão das almas
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus, irmão das almas
Irmão das almas, irmão meu
Ô irmão meu, irmão das almas

Bendito de Nossa Senhora das Candeias

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 toalha bem alva...

Incelência de Santa Rita

Um pai-nosso oferecido a Santa Rita
Rezado pelas Igreja
Ô minha Santa Aparecida
Rezado pelas Igreja
Ô minha Santa Aparecida
Dois pai-nosso oferecido a Santa Rita...

Bendito da flor cheirosa

Uma flor cheirosa
No galho da maravilha
Chora José, chora Maria
Chora José, chora Maria
Duas flor cheirosa...

Despedida

Ô irmãos meu, fiquem todos na paz de Deus
Fiquem todos na paz de Deus
Eu já me vou
Já me vou com Jesus Cristo
Já me vou com Jesus Cristo

TERCEIRA ESTAÇÃO

Bendito-louvado-seja

Bendito louvado seja
A paixão do Redentor, ô irmão das alma
A paixão do Redentor, ô irmão das alma
Que desceu dos céus a terra
Padeceu por nosso amor, ô irmão das alma
Padeceu por nosso amor, ô irmão das alma

Padeceu grandes tormento
Trabalhou penas e dor, ô irmão das alma
Trabalhou penas e dor, ô irmão das alma
Irmão meus que está acordado
Acordai quem está dormindo, ô irmão das alma

Acordai quem está dormindo, ô irmão das alma
Pra rezar um pai-nosso
Com a sua ave Maria, ô irmão das alma
Com a sua ave Maria, ô irmão das alma
Para toda aquelas almas
[Que estão necessitada], ô irmão das alma
[Que estão necessitada], ô irmão das alma
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus, ô irmão das alma
Pra todos que já morreu, ô irmão das alma

Reze outro pai-nosso
Com a sua ave Maria, ô irmão das alma
Com a sua ave Maria, ô irmão das alma
Para aquela todas alma
[que morreu fora dos seus], ô irmão das alma
[que morreu fora dos seus], ô irmão das alma
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus, ô irmão das alma
Pra todos que já morreu, ô irmão das alma

Reze outro pai-nosso
Com a sua ave Maria, ô irmão das alma
Com a sua ave Maria, ô irmão das alma

Para aquela todas alma
[que morreu de agonia], ô irmão das alma
[que morreu de agonia], ô irmão das alma
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus, ô irmão das alma
Pra todos que já morreu, ô irmão das alma

Reze uma salve rainha
[Pra Nossa Senhora do Desterro], ô irmão das alma
[Nossa Senhora do Desterro], ô irmão das almas
Pra levar todas doença
Nas onda do mar sagrado, ô irmão das alma
As onda do mar sagrado, ô irmão das alma
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus, ô irmão das alma
Pra todos que já morreu, ô irmão das alma

Incelência do Bom Jesus da Lapa

Ô meu Bom Jesus da Lapa
Um pedido do Senhor
Ama a Deus e ama a terra
Deixa o mundo enganador
Ama a Deus e ama a terra
Deixa o mundo enganador
Ô meu Bom Jesus da Lapa
Dois pedido do Senhor...

Bendito das Rolinhas

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...

Bendito da hora do dia

Uma hora do dia de Deus adorar
Uma hora do dia de Deus adorar
Estava a senhora na pedra a encerrar
Estava a senhora na pedra a encerrar
Ô Virgem Santíssima de Deus adorar
Ô Virgem Santíssima de Deus adorar
Estava a senhora na pedra a encerrar
Estava a senhora na pedra a encerrar
Duas hora do dia de Deus...

Despedida

Ô irmãos meu, fiquem todos na paz de Deus
Fiquem todos na paz de Deus
Eu já me vou
Já me vou com Jesus Cristo
Já me vou com Jesus Cristo

QUARTA ESTAÇÃO

Bendito-louvado-seja

Bendito louvado seja, *seja*
A paixão do Redentor, *seja*
Que desceu dos céus a terra, *seja*
Padeceu por nosso amor, *seja*
Padeceu grandes tormento, *seja*
Trabalhou penas e dor, *seja*
Derramou seu bento sangue, *seja*
Pra remir os pecador, *seja*
Irmão meus que está acordado, *seja*
Acordai quem está dormindo, *seja*
Pra rezá um pai-nosso, *seja*
Com a sua ave Maria, *seja*
Para toda aquelas almas, *seja*
[Que morreu na travessia], *seja*
Reza, reza irmão meu, *seja*
Peço pelo amor de Deus, *seja*

Reze outro pai-nosso, *seja*
Com a sua ave Maria, *seja*
Para toda aquelas alma, *seja*
[as almas de nossas mãe], *seja*
Reza, reza irmão meu, *seja*
Peço pelo amor de Deus, *seja*

Reze outro pai-nosso, *seja*
Com a sua ave Maria, *seja*
Para toda aquelas alma, *seja*
[as almas dos inocente], *seja*

Reza, reza irmão meu, *seja*
Peço pelo amor de Deus, *seja*

Reze uma salve rainha
[Pra Nossa Senhora dos Remorso], *seja*
Pra ela mostrá às alma, *seja*
O caminho da salvação, *seja*
Reza, reza irmão meu, *seja*
Eu peço pelo amor de Deus, *seja*

Incelência de São Joaquim

Bendito São Joaquim
Que lá céu se há
Um corim de anjo
Prá se adorá
Prá se adorá
O meu Jesus também
Deus lhe dê a glória
Para sempre amém
Bendito São Joaquim
Que lá céu se há
Dois coro de anjo...

Incelência de Senhor dos Passos

Nos pés do Senhor dos Passos
Apareceu uma imagem
Ave Maria, cheia de graça
Nos pés do Senhor dos Passos
Apareceu duas imagem...

Incelência

Uma hora do dia da manhã
Nossa Senhora enfeitando seu altar
Os anjos vão cantando glória
Canta os momento, benefícios imortais
Os anjos vão cantando glória
Canta os momento, benefícios imortais

Duas hora do dia da manhã...

Despedida

Ô irmãos meu, fiquem todos na paz de Deus
Fiquem todos na paz de Deus
Eu já me vou
Já me vou com Jesus Cristo
Já me vou com Jesus Cristo

QUINTA ESTAÇÃO

SEXTA ESTAÇÃO

SÉTIMA ESTAÇÃO

Bendito-louvado-seja

Bendito louvado seja

A paixão do Redentor
Que desceu dos céus a terra
Padeceu por nosso amor
Que desceu dos céus a terra
Padeceu por nosso amor

Padeceu grandes tormento
Trabalhou penas e dores
Derramou seu bento sangue
Pra remir aos pecador
Derramou seu bento sangue
Pra remir aos pecador

Irmão meus que está acordado
Acordai quem está dormindo
Pra rezar um pai-nosso
Com a sua ave Maria
Pra rezar um pai-nosso
Com a sua ave Maria
Para toda aquelas almas
[Que estão necessitada]
Reza, reza irmão meu
Peço pelo amor de Deus
Reza, reza irmãos meu
Pra todos que já morreu

Reze outro pai-nosso
Com a sua ave Maria
Para toda aquelas alma
[As alma do Purgatório]
Reza, reza irmãos meu
Peço pelo amor de Deus
Reza, reza irmãos meu
Pra todos que já morreu

Reze outro pai-nosso
Com a sua ave Maria
Para toda aquelas alma
[As almas dos inocente]
Reza, reza irmãos meu
Peço pelo amor de Deus
Reza, reza irmãos meu
Pra todos que já morreu

Reza uma salve rainha
[Para Nossa Senhora das Candeia]
Que na vida e na morte
Ela é quem nos alumeia
Reza, reza irmãos meu
Peço pelo amor de Deus
Reza, reza irmãos meu
Pra todos que já morreu

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
Paras sempre amém Jesus

Incelência de São Pedro

Segunda-feira Santa
A sua casa cheira
Cheira a cravo e rosa
Flor da laranjeira
Abre a porta, Pedro
Deixa clarear
As alma vão pro céu
Fazer morada lá
As alma vão pro céu
Fazer morada lá
Terça-feira Santa...

Bendito da flor do lírio

Segunda-feira Santa
Ela já foi-se embora
Adeus a flor do lírio
Adeus Nossa Senhora
Adeus a flor do lírio
Adeus Nossa Senhora
Na Terça-feira Santa
Ela já foi-se embora...

Senhor Deus

Letra, letra pecador
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
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

Despedida

Ô irmãos meu, fica com Deus
Que eu já me vou com Jesus Cristo
Eu já me vou com Jesus Cristo
Eu já me vou com Jesus Cristo
E o rosário de Maria
E o rosário de Maria
Acompanhado por essa noite
E amanhã por todo dia
E amanhã por todo o dia

[Bendito seja Nosso Senhor Jesus Cristo, para sempre seja louvado]

*Os versos em itálico são entoados pelo coro.

ANEXO IV

Transcrição dos benditos rezados na primeira estação, saída de 9 de março de 2009 – Terno das Almas de Igatu*

PRIMEIRA ESTAÇÃO

Bendito dos Três Irmãos

Segunda-feira apareceu

A missão dos três irmãos

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Terça-feira apareceu

A missão dos três irmãos

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Quarta-feira apareceu

A missão dos três irmãos

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Quinta-feira apareceu

A missão dos três irmãos

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Sexta-feira apareceu

A missão dos três irmãos

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Sábado de Aleluia apareceu

A missão dos três irmãos

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Domingo da Ressurreição apareceu

A missão dos três irmãos

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Era São Pedro, era São Paulo e o glorioso São João

Bendito da Flor Cheirosa

Uma flor cheirosa, um galho de maravilha

Chora José, chora Maria

Chora José, chora Maria

Duas flor cheirosa, um galho de maravilha...

Incelência da Virgem (Nossa Senhora da Soledade)

Uma incelência da Virgem Nossa 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

Duas incelência da Virgem Nossa Senhora da Soledade...

*Os versos em itálico são entoados pelo coro.

ANEXO V

Transcrição dos benditos rezados nas três estações, saída de 6 de abril de 2009 – Terno das Almas de Mucugê

PRIMEIRA ESTAÇÃO

Que mulher é aquela que é vem ali?
Que mulher é aquela que é vem ali?
É a minha Mãe que é vem atrás de mim
Onde vai, Senhora, tão cheia de dor?
Onde vai, Senhora, tão cheia de dor?
Reparte comigo que eu também vou
Reparte comigo que eu também vou
Não reparto, filha, tu não agüenta
Não reparto, filha, que tu não agüenta
Pois a dor é tanta que me atormenta
Pois a dor é tanta que me atormenta
Agüento, Senhora, com muita alegria
Agüento, Senhora, com muita alegria
Tô acompanhada da Virgem Maria
Tô acompanhada da Virgem Maria
Santa Madalena acompanhou também
Santa Madalena acompanhou também
Deus vos dê a glória, para sempre, amém
Deus vos dê a glória, para sempre, amém

SEGUNDA ESTAÇÃO

Segunda-feira Santa
Era o bendito de Ana
Diana nasceu Maria
Ó virgem mãe soberana
Diana nasceu Maria
Ó virgem mãe soberana
Terça-feira Santa
Era o bendito de Ana
Diana nasceu Maria
Ó virgem mãe soberana
Diana nasceu Maria
Ó virgem mãe soberana
Quarta-feira Santa
Era o bendito de Ana
Diana nasceu Maria
Ó virgem mãe soberana
Diana nasceu Maria
Ó virgem mãe soberana
Quinta-feira Santa
Era o bendito de Ana
Diana nasceu Maria
Ó virgem mãe soberana
Diana nasceu Maria
Ó virgem mãe soberana
Sexta-feira Santa
Era o bendito de Ana
Diana nasceu Maria

Ó virgem mãe soberana
Diana nasceu Maria
Ó virgem mãe soberana

TERCEIRA ESTAÇÃO

Meu Deus
Logo murchou, logo secou, a flor da inocência
Meu Deus
Logo chegou e me assaltou
A extrema vidência
Perdoai, Senhor, por piedade
Perdoai, minha maldade, Senhor
Antes morrer, antes morrer
Que Vos ofender
Deixei de Deus, além
E me entreguei a toda maldade
Deixei de Deus, além
E me afastei da felicidade
Perdoai, Senhor, por piedade
Perdoai, minha maldade, Senhor
Antes morrer, antes morrer
Que Vos ofender
Meu Deus
Como há de ser quando vier
A extrema morte?
Meu Deus
Se não vier, como há de ser
Minha eterna sorte?
Perdoai, Senhor, por piedade
Perdoai, minha maldade, Senhor
Antes morrer, antes morrer
Que Vos ofender