

**UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE DE QUITO – ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
CARRERA DE ANTROPOLOGIA APLICADA**

Tesis previa a la obtención del Título de Licenciatura

**Etnografia da morte no povoado Mundo Novo.
Universo simbólico e cotidianidade no Nordeste brasileiro.**

AUTORA: GENOVEVA SANTOS AMORIM

DIRECTOR: LUIS ALBERTO HERRERA MONTERO

Quito, 2010

A minha mãe Mercês
por tudo o que ela é para mim e por ser uma das principais inspiradoras desse trabalho
através de sua ausência-presença eterna.

AGRADECIMENTOS

A Miguel pela paciência e carinho comigo durante o desenvolver desse trabalho e pelas contribuições antropológicas; meu grande agradecimento a Manuela por ter, à sua maneira, me ajudado nesse trabalho; e ter brincado e dormido quando eu precisava estudar.

A Barnabé Amorim, João Amorim, as minhas irmãs Verônica, Neli, Bernadete, Judith, Natividade, Rita, Cecília e Regina; e ao meu irmão Anchieta. Aos meus cunhados Pedro, Herivanda e José Marques que acompanharam mais de perto esse trabalho. A todos meus sobrinhos; em especial Alex (meu primeiro leitor) e a Emanuel e a Eronildes. A meus primos e primas.

A todas as pessoas da comunidade Mundo Novo, de modo especial aqueles que dedicaram um pouco de seu tempo e de seu conhecimento para me contar um pouco de suas vidas e de suas sabedorias, de modo especial a: Maria Duca; Antonio de Couro; Maria Baixa, Alexandrina; Samuel, Dona Mariazinha Duca, Juliana, Constancia, Maria Preta, Cícero Nascimento, Iran, Luzia, Sebastiana, Margarida, Pastora, João, Antonio e Raimunda.

Ao professor Luis Herrera pela grande ajuda no desenvolver desse trabalho; mas de modo especial pelo empenho pessoal de apoio a nossa turma nos tramite finais do curso; seremos eternamente gratos a você. Ao professor Jose Juncosa por ter sido um dos primeiros professores a incentivar a minha capacidade como etnógrafa-antropóloga; ao professor Patrício Guerrero por toda a garra e ensinamentos que nos dedicou. E a todas as colegas (o) do curso de antropologia com quem convivi e aprendi muito esses anos.

A todos os meus amigos e amigas, aqueles-as que agora estou próxima fisicamente e aqueles-as que mesmo distantes estão próximos.

INDICE

Introdução	6
Capítulo I. O povoado Mundo Novo.	
I. Características geográficas, demográficas e históricas da comunidade.....	11
II. A história de Mundo Novo desde a conformação histórica das famílias.....	14
III. Infra-estrutura da comunidade e serviços públicos.....	25
IV. Sistema de produção, distribuição de bens e mobilidade social.....	27
V. Organização sócio-política.....	30
VI. Características sociolingüísticas.....	31
VIII Sistema de parentesco. Os rols de parentesco da comunidade de Mundo Novo.....	34
Parentesco ritual ou fictício em Mundo Novo.....	35
Regras de matrimônio.....	36
VIII A comunidade e a religião.....	36
Capítulo II. Marco teórico e metodológico.	
I. Marco teórico.....	45
II. Marco metodológico.....	49
1. Chaves metodológicas do enfoque de Rosana Guber.....	50
2. Chaves metodológicas da etnometodologia.....	51
3. Chaves metodológicas: a narrativa e o ‘narrador’ de Walter Benjamim.....	52
Capítulo III. A ritualidade da morte: etnografia da morte no povoado Mundo Novo.	
I. Atitudes diante da morte e a ‘hora’ da morte	54
II. O ritual funerário doméstico	55
III. Levando o defunto ao cemitério: o cortejo fúnebre	58
IV. A sepultura na ‘cidade dos pés juntos’	59
V. O luto: as regras de comportamento após a morte dos indivíduos	61
VI. A importância dos rituais funerários e o destino final dos defuntos. Duas mortes violentas e a casa mau assombrada	63
Uma cruz fora do cemitério e uma morte violenta	64
Os recém-nascidos mortos choram por batismo	65
Domingos pede chinelo e água	65
O choro como rito (e como ato pessoal) de despedida	66

VII.	Significação da morte e seus impactos na subjetividade e emoções da comunidade	
1.	Perdas devastadoras e o encontro com a ‘ira e a aflição’	66
2.	Os ritos de separação e os ritos de incorporação’	68
3.	Relação entre morte religião.....	74
4.	Linguagem performativa e morte.....	81
5.	O homem como animal emotivo-racional.....	82

Capítulo VI. A morte nos espaços cotidianos.

I.	A morte como via de acesso ao universo simbólico	
1.	A construção histórica da imagem e do uso dos cemitérios.....	83
2.	O cemitério no cotidiano da comunidade Mundo Novo.....	88
3.	Os santos populares.....	91
4.	Os ‘vaqueiros milagrosos’ de Mundo Novo.....	92
5.	Os cemitérios, os mortos, as almas e a morte no imaginário da comunidade.	95
II.	As celebrações de finados e sua importância na relação entre vivos e mortos; na relação entre vivos e morte; e na relação entre as comunidades dos vivos.....	107
1.	Os preparativos para as celebrações aos finados.....	112
2.	O ‘festejo’ de finados nos cemitérios da Chapada: O túmulo é o local do encontro dos vivos.....	112
3.	O dia de finados no povoado Mundo Novo.....	117
4.	O que dizem os jovens sobre o ‘festejo’ de finados.....	120
5.	As incelências.....	121
III.	A cultura como sistema simbólico.....	124
IV.	Corporalidade e morte.....	126
V.	Catolicismo híbrido’ e ou sincretismo.....	128
VI.	A morte, no povoado Mundo Novo, como forma de expressão de dinâmicas de identidade e alteridade.....	133
	A morte e a identidade nordestina ou A morte da identidade nordestina?.....	134
	Conclusão. A morte numa sociedade em transformação.....	140
	Bibliografia	147
	Anexo: Mapa da comunidade.....	153

INTRODUÇÃO.

Esse trabalho foi desenvolvido como uma possibilidade de dar reconhecimento e visibilidade à especificidade cultural da comunidade Mundo Novo (minha comunidade de origem); como um exercício de apresentação (ou de análise) do povoado Mundo Novo não como uma comunidade explicada desde várias generalidades e estereótipos (a generalidade do ‘brasileiro’, ou desde a generalidade do ‘nordestino’...). Com este trabalho etnográfico pretendo aprofundar o exercício da etnografia em comunidades que não são consideradas “oficialmente” como “populações tradicionais” ou “culturalmente diferenciadas”. Então tomei o tema da morte, a etnografia da morte no povoado Mundo Novo, como via de acesso ao nosso universo simbólico, aos elementos constitutivos de nossa identidade. Sendo que este trabalho é também uma forma de reencontrar-me com a ‘morte’, a partir da ‘perda devastadora’ que foi a morte de minha mãe - há 13 anos... Assim, este trabalho tem uma linha de interesse pessoal e outra linha mais etnográfica e investigativa. Porém, apesar deste trabalho possuir uma linha mais etnográfica, penso que de certa forma estarei contribuindo para uma análise dos olhares coletivos sobre a morte, dentro da perspectiva dos processos contemporâneos de transformação social e simbólica.

A tese é sobre a morte, um tema atualmente evitado pela sociedade ocidental; por isso esta tese é também uma forma de apresentar ‘modelos simbólicos’ alternativos para enfrentar ‘perdas das pessoas queridas’; ‘modelos simbólicos’ que ajudam ‘tornar a morte algo mais suportável’. Por isso, tentei tirar desses escritos (e da pesquisa em si) o caráter triste e pesado da morte; este é um dos motivos pelo qual este trabalho não contém fotografias de velórios, de cemitérios ou de túmulos. Outro motivo está no respeito à comunidade; pois, quando estava tirando fotografias, em um dos cemitérios, uma pessoa me perguntou: “você não tem medo que ao colocar estas fotografias (de túmulos) no computador apareça algum vulto (alma) ou algo estranho?”

Essa uma pesquisa tem um caráter sincrônico, constitui uma etnografia da morte como é vivida atualmente no povoado Mundo Novo e um trabalho interpretativo do universo simbólico. Como técnica de coleta de informações usei a entrevista não-diretiva (ou a conversa informal) e o registro *a posteriori*. Utilizei a ‘entrevista semi-estruturada’ para coletar dados quantitativos sobre a população quanto: aos recursos de aposentadoria;

aos trabalhadores sazonais ou aos programas assistenciais do governo. Para gravar conversas, cantos e entrevistas, utilizei o aparelho *mp3*; as pessoas falavam diante deste aparelho sem demonstrar constrangimento. Porém, houve pessoas que se desculpavam ao relatar determinados acontecimentos e pediam para eu não colocar os fatos da forma como estavam sendo relatados (“embora essa fosse a versão verdadeira”) ou então que eu não colocasse os seus nomes. Por isso, em alguns relatos utilizei nomes fictícios, pois como dizem em Mundo Novo: “é o nome que faz a fofoca”. Através das variadas narrativas sobre morte, sobre os seres do Além, sobre agouros e sobre vários outros temas; que são pronunciadas por jovens, adultos e velhos, busquei apresentar o conhecimento da comunidade. Tentando desenvolver este trabalho desde a participação ativa da comunidade; tendo claro que muitas vezes ao falar do ‘outro’, também estava falando dos meus sentimentos, dos ritos/crenças e cerimônias que realizo e compartilho, na relação morte/vida. Mas tendo claro outros papéis que eu desempenhava no processo: de ser uma pessoa da comunidade que mora em uma cidade (em outra região do país); e o papel de pesquisadora.

Como se sente um investigador dentro de sua própria comunidade? No último presencial (setembro de 2009) o professor Luis Herrera disse que um dos papéis da antropologia é descobrir ‘coisas’ da realidade do ator que ele não se dá conta que existe, não percebe que existe; a antropologia possui ferramentas para identificar ‘coisas’ que a gente não percebe. Assim, com o desenvolver da pesquisa, fui descobrindo vários elementos simbólicos de Mundo Novo que eu (como membro da comunidade) não sabia (ou tinha consciência) que existiam. Desde o início deste trabalho estava ciente das implicações que recaem sobre o pesquisador (e sobre a investigação) quando este desenvolve uma investigação dentro de sua própria comunidade; porém, outra coisa foi o enfrentamento direto destas implicações no andamento da investigação. Por exemplo: sempre tentei respeitar ao máximo aos povos indígenas com os quais trabalhei, contudo esse respeito para mim hoje foi relativo; explicando melhor: quando estamos escrevendo e lidando com nosso próprio universo simbólico, o desafio é maior; o que se sente é bem mais que respeito à cultura do outro. Pois se um lado estava a necessidade de desenvolver conhecimento, de entender determinadas posturas; por outro, estava a minha visão de mundo, minhas crenças e meus sentimentos que eu não podia abandonar ‘friamente’ de uma hora para outra. Foram várias situações que tive que agir como pesquisadora, mas também como pessoa da comunidade: nos vários rituais, nas visitas ao cemitério; porém,

um dos momentos em que experimentei toda essa força da cultura foi no ritual de finados. A exemplo das outras famílias também levamos Manuela (minha filha) para participar do ritual; quando Manuela andava por entre os túmulos com Miguel (meu esposo) uma pessoa falou: “cuidado para não deixar ela cair, se não ela pode morrer até o próximo ritual.” (Nossa! Estremeci! Isso poderia significar muita coisa para um antropólogo: que as crianças participam do ritual, mas que existem regras...e tal! Mas, para mim, naquele momento, significava apenas que a vida de minha filha poderia está em risco). Outro exemplo: um dia comentei com uma de minhas irmãs que queria voltar ao cemitério para contar quantos túmulos havia; minha irmã de pronto me alertou para não fazer isto, pois “fazia mal”. Eu perguntei porquê e ela respondeu meio acanhada que essa ação era um agouro de morte (logo poderia morrer alguém da nossa família). Assim a noção de respeito à cultura adquiriu um caráter muito maior: se transformou no receio que minha família (ou mesmo eu) sofresse alguma espécie de punição sobrenatural.

Além destas dificuldades de caráter mais sobrenatural enfrentei outras dificuldades de acesso. Este trabalho possui dois pólos básicos de observação-participação: de um lado os ritos funerários (com suas dificuldades de acesso, pois além do mesmo não ter data para acontecer, são rituais impregnado de emoções); de outro lado o festejo de finados e as celebrações de finados (que acontecem somente uma vez ao ano). Essa característica peculiar que recai sobre o tema da morte aumenta os desafios da pesquisa. Por isso, quero ressaltar que a mesma somente possível graças às muitas pessoas da comunidade Mundo Novo que me ajudaram na coleta de informações. Outra dificuldade de acesso encontrada estava no fato de eu pertencer a uma das famílias mais influentes da comunidade (Amorim); ter mais estudos que a maioria das pessoas da comunidade; e morar em outro estado. E outro fator (de características ambivalentes) que incidiu sobre os trabalhos de pesquisa foi o fato de eu ter trabalhado como Agente de Pastoral Popular da Paróquia de Esperantina (teologia da libertação, educadora popular...): por vários momentos isto foi positivo, representou um maior acesso as pessoas (não apenas as pessoas da comunidade Mundo Novo, mas também as pessoas das outras comunidades), as pessoas me recebiam com carinho em suas casas e mostravam muito interesse em colaborar com a pesquisa. Contudo, por outro lado, senti que em determinados momentos isto se configurava como uma espécie de barreira; as pessoas demonstravam um determinado receio em falar comigo sobre determinados assuntos: quando falavam, cuida-

vam logo em se justificar: “isso era ‘experiência’ (magia) que se fazia outrora”; ou ainda: “isso não existe mais, são crenças bestas. Agora a gente é evangelizado”.

Este trabalho tem como objetivos analisar a experiência e a concepção coletiva da morte como via de acesso à diferença: a experiência da morte no povoado Mundo Novo (Piauí) como expressão de dinâmicas de identidade/alteridade; e analisar, com ferramentas teóricas e metodológicas da etnografia, a morte como ‘eixo de sentido’, como via de acesso ao universo simbólico: o valor que a comunidade Mundo Novo atribui ao fenômeno da morte no seu sistema de representações, como parte da sua identidade e cultura. Na busca de alcançar estes objetivos organizei este trabalho em quatro capítulos:

O primeiro capítulo traz um panorama geral sobre a comunidade Mundo Novo (desde as características geográficas e históricas até as características sociolingüísticas e religiosas); no início da pesquisa eu pensava realizar um trabalho menor sobre a caracterização da comunidade, mas as pessoas (e eu) se empolgaram no regaste histórico, nas narrativas sobre religião, sobre a história das famílias... E achei interessante o material coletado constar nesta tese; como registro etnográfico e histórico (nunca realizado) e como material importante de análise.

No segundo capítulo apresento as teorias utilizadas na análise dos dados, dentro da opção por uma linha interpretativa (e subjetiva) de construir conhecimento. Nesse sentido as contribuições teóricas de Clifford Geertz e Renato Rosaldo constituem um marco neste trabalho; a partir destas contribuições foram incorporadas as contribuições teóricas de outros autores como: Homi Bhabha, Albuquerque Júnior, Patrícia Germano... Dentro da escassez de bibliografia brasileira sobre o tema da morte, foram essenciais as contribuições de Eliane Freitas, João Reis e Rogério Medeiros. A metodologia utilizada na coleta de informações, bem como nas análises dos dados, contou com as contribuições de Rosana Guber (e toda a sua ‘corrente alternativa’ de construir conhecimento antropológico); com as contribuições da etnometodologia de Harold Garfinkel (e sua aposta na construção de conhecimento desde uma posição subjetivista); e com Walter Benjamin e o valor da narrativa tradicional (e do ‘narrador’) como fonte de conhecimento.

A etnografia da morte, a descrição de um ritual fúnebre e a significação da morte (como a comunidade Mundo Novo reage quando a morte irrompe no cotidiano); são alguns dos temas desenvolvidos no terceiro capítulo a partir de uma série de narrativas onde as pes-

soas de Mundo Novo falam de suas experiências com a morte; da importância dos rituais fúnebres; das emoções (e dos ‘sujeitos posicionados’) dentro dos ritos fúnebres; e do encontro de práticas religiosas diversas na formação da concepção de ‘boa morte’. Todas estas práticas funerárias são interpretadas como parte de uma ‘guia de modelos simbólicos de emoção’ (Geertz [1973] 2006a: 81).

Partindo do pressuposto que a concepção da morte na comunidade Mundo Novo não se restringe ao ritual funerário (o ritual funerário não é ‘microcosmos de seu macrocosmos cultural’) (Rosaldo 2000: 36). No quarto capítulo apresento a morte nos espaços cotidianos: a relação que a comunidade estabelece com a morte, com os mortos e com os seres do Além desde a cotidianidade; onde as celebrações de finados e o ritual de festejo de finados aparecem como uma espécie de continuidade desta relação. Apresento também a importância (e a comunicação direta) dos mortos, dos seres do Além e dos santos populares nos destino dos vivos; tentando acessar o universo simbólico da comunidade através da relação entre construção histórica e imaginativa dos cemitérios, das noções de corporalidade, de catolicismo híbrido (ou sincretismo) e da compreensão da cultura como sistema simbólico. No último item deste capítulo articulei uma leitura de dinâmicas de identidade/alteridade, desde a especificidade apresentada ao longo do trabalho; uma tentativa de ‘destruir’ um pouco a imagem homogênea e estereotipada do nordestino. Todo esse capítulo também foi desenvolvido desde as múltiplas vozes das pessoas de Mundo Novo; desde vários relatos e etnografias que trazem também a participação dos jovens. Através da participação dos jovens nos rituais procuro relacionar o tema da morte com as transformações culturais e sociais pelas quais a comunidade atravessa.

CAPITULO I

O povoado Mundo Novo

Para desenvolver os objetivos desse trabalho, penso ser pertinente realizar uma descrição mais minuciosa e sócio-antropológica do povoado Mundo Novo; algo nunca realizado por nenhum outro investigador.

I. Características geográficas, demográficas e históricas da comunidade.

O povoado Mundo Novo pertence à zona rural do município de Esperantina (estado do Piauí), estando localizado a 18 km da cidade de Esperantina (sede do município). Mundo Novo limita-se ao norte com os povoados Lagoa Seca, Barreiros e Chapada São Miguel; ao sul com os povoados Lagoinha, Palmeiras e Morro Grande; a oeste com os povoados Ninho da Ema, Caraubal e Canto da Palmeira; e ao leste com os povoados Lagoinha, Alame e Mato de Roça.

Como o povoado Mundo Novo está localizado ao norte do Piauí, o mesmo possui um clima e uma vegetação específica de uma região conhecida como Zona dos Palmeirais ou região Meio-Norte (zona de transição entre a região semi-árida e a região amazônica); região também conhecida como Microrregião do Baixo Parnaíba Piauiense (Castro 1999: 13). Sendo assim esta região possui características geográficas, vegetacionais e climatológicas diversas: onde podemos encontrar áreas de alagadiços com lagoas perenes e vegetação constantemente verde (formada por palmeiras de coco babaçu e carnaúbas; ou por árvores de pau d'arcos, de cedros ou de unhas de gatos); como também podemos encontrar áreas áridas de vegetação rala ou rasteira (vegetação características da caatinga) formada por cactos e pequenos arbustos que passam pelo menos seis meses ao ano sem folha. Contudo, as características climatológicas tendem a refletir aspectos característicos da região semi-árida: clima tropical quente e sub-úmido (Castro 1999: 16): marcado pela irregularidade das chuvas, onde o nível pluviométrico atinge níveis altos em alguns meses e níveis baixos em outros meses (déficit de chuvas); pouca retenção de água no sub-solo e alto nível de evaporação – devido a grande exposição da região aos raios do sol (Anjos 2008: 6). A região possui duas estações: inverno (estação chuvosa:

de dezembro a maio) e verão (caracterizado pela ausência da chuva ou seca: de junho a novembro).

A forma como foi feita a colonização do Piauí, explica o ‘status’ que o mesmo possuiu, durante anos, de ser reconhecido como um estado sem indígena. Muitos relacionam a colonização do Piauí ao ano de 1676, após a concessão das primeiras sesmarias na região, contudo, a região teria sido colonizada antes por Domingos Jorge Velho, bandeirante paulista (filho de um português com uma indígena) que fundou o Arraial de Paulistas (1641-1703) único centro urbano do Piauí no século XVII. Onde sobre seus escombros fundou-se a cidade de Valença do Piauí (centro leste do estado). Domingos Jorge Velho não tinha interesse em levantar fazendas e criar gado, seu interesse era capturar índios e vendê-los para as capitânicas do Nordeste, Minas Gerais e São Paulo. Em 1687 Domingos Jorge Velho deixou o local para combater o Quilombo dos Palmares, em Alagoas. Para muitos historiadores foi à atuação implacável de Domingos Jorge Velho, contra os indígenas do Piauí; seja na captura para escravização, seja nas guerras empreendidas contra povos indígenas; que tornou o Piauí, em meados do século XIX, em um estado reconhecidamente como: estado sem indígenas.¹

As informações que existem sobre os índios do Piauí são muito genéricas, visto que os povos que aqui existiam eram chamados de Tapuias. De acordo com alguns historiadores tapuia (também conhecidos como ‘povos bárbaros’) era o termo empregado pelos povos Tupi (os povos Tupi habitavam a planície litorânea) e pelos colonizadores para designar todos os povos que não falavam o idioma Tupi e que habitavam o interior (o ‘sertão’) nordestino; tapuia na língua tupi também quer dizer ‘inimigo’.² Os tapuias do Piauí seriam os povos indígenas: Pimentérias, Guegues, Acoroás (Coroados), Mocoazes, Rodeleiros, Guanarés, Barbados, Timbira, Exotins, Copinhoros, Anapurusçu, Merins, Aranhys, Calabassa e outros.³ São comuns os relatos de historiadores so-

¹ Cfr. SILVA, Reginaldo Miranda da; *Piauí de paulista. No rastro dos índios, bandeirantes chegaram à região antes das fazendas de gado*, 2008, em <http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=1819>

² Cfr. SPENCER, Walner Barros; *Achegas sobre os tapuias*, 2006, em <http://almadobeco2.blogspot.com/2006/11/achegas.html>

³ Garcia d’Ávila Pereira (membro da Casa da Torre que tinha sua sede na Bahia) possuía terras no Piauí e em 1722 adquiriu mais propriedades no riacho do Gado, afluente do rio Poty. Com o objetivo de estender seus domínios, da Bahia até o Maranhão e para defender suas fazendas de gado; empreendeu várias guerras contra esses povos. “Com efeito, a campanha contra os tapuias, a denominada ‘conquista aos bárbaros’, que principiava por volta de 1680 nas capitânicas do nordeste, com a guerra do Açú, perdurou até 1730 e, ainda em 1732, temores houve que os índios se levantassem e matassem os brancos durante a

bre a grande onda de violência que marcou a colonização do Piauí, violência tecida às vezes entre os próprios colonizadores, pois o avanço do domínio da Casa da Torre sobre o Piauí provocou confronto com antigos posseiros que já existiam no local; contudo o confronto maior se deu entre colonizadores e indígenas. Um dos confrontos maiores e sobre o qual há maior relato, foi a Confederação dos Tapuias do Norte (de 1654 a 1719) liderada pelo indígena Mandu Ladino (Manoel) na qual participaram os povos: Aranhí, Amoipira, Kariri, Janduy, Poti, Crateú, Anapurú, Tremembé e muitos outros povos indígenas dos estados do Ceará, Maranhão, Piauí e noroeste da Bahia.⁴ A morte violenta de Manu Ladino desarticulou essa grande aliança dos povos, mas a reistencia indigena e a violencia contra os mesmos, no Piaui, continuou; como a guerra empreendida nos anos de 1759 e 1760, contra os índios Timbira, Guegue e Acoroá, nas regiões do Parnaguá e Gurguéia, na capitania do Piauí.⁵ Devido a ampla variedade de povos indígenas que possuiu o Piauí e dos raros e ambíguos materiais etnográficos que existem sobre os mesmos, evito aqui fazer qualquer tentativa de caracterização dos povos que poderiam por ventura terem habitado a região norte do Piauí.⁶

Atualmente há um processo de auto-afirmando de grupos indígenas no estado do Piauí. Os povos indígenas estão cobrando reconhecimento por parte do estado brasileiro; e de acordo com censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) realizado no ano 2000; 2.634 pessoas se auto-declararam indígenas no estado do Piauí. Os remanescentes indígenas e suas associações estão cobrando uma dívida histórica com a sociedade brasileira, exigindo reconhecimento, direito a um território e políticas publicas específicas. Há grupos de pessoas que se auto-declaram indígenas nos municípios de São

missa do natal”. BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz; *O Feudo: A casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*, 2000, p. 307, em: http://books.google.com.br/books?id=SWEYZ8R3jcAC&pg=PA304&lpg=PA304&dq=povo+indigena+Longa-zes+piau%C3%AD&source=bl&ots=YVhnL0dEub&sig=hEGSt1r2m65ei7yhmm7_5PX9ZhY&hl=pt-BR&ei=4vK9S_iwII6auAf5qtHYBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CA0Q6AEwAg#v=onepage&q&f=false

⁴ Cfr. BAHIANA, José, *A confederação dos tapuias do Norte*, Recanto das letras, 20 de março de 2010, em: <http://recantodasletras.uol.com.br/cronicas/2148683>

⁵ Cfr. MEDEIROS, Ricardo Pinto de; *Bárbaras guerras: povos indígenas nos conflitos e alianças pela conquista do sertão nordestino colonial*, Universidade Federal da Paraíba, s/d, em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/RPMedeiros.pdf>

⁶ “A maior parte dos índios ditos tapuias, eram índios de corso, isto é, andarilhos, geralmente sem aldeias permanentes, não só pelo fato de serem grupos que viviam da caça miúda e da coleta, mas também porque o ambiente que ocupavam não apresentava maiores facilidades para a sobrevivência”. SPENCER, Walner Barros; *op.cit.*, em: <http://almadobeco2.blogspot.com/2006/11/achegas.html>

João da Fronteira, Pimenteiras, Jaicós, Guaribas, Amarante, Regeneração, São Braz, Santo Antônio dos Milagres, Piripiri, Pedro II e Queimada Nova.⁷

A colonização do Piauí em sua grande maioria (a despeito de Domingos Jorge Velho que era bandeirante paulista) foi propulsada desde a Bahia.⁸ De acordo com Reis (Reis [1991] 2009: 55) nos anos de 1752 a 1836, as principais etnias africanas que existiam em Salvador – Bahia, eram as seguintes: jejes, nagôs e benguelas (povos de Angola que foram trazidos em grande número a Bahia); iorubas, malês e edos (povos do Benim). Os traços físicos da população da comunidade Mundo Novo revelam essa miscigenação histórica (e violenta) de povos indígenas, negros e europeus. Onde a origem étnica e os elementos culturais indígenas e negros foram negados por longos anos; essa ‘negação’ foi uma das armas de resistência. A cultura desses povos sofreu um processo de hibridação complexo de influência mútua; onde aos aspectos culturais indígenas, por exemplo, mesclaram-se aspectos culturais negros e europeus. Contudo, a distância dos grandes centros urbanos e a falta de um bom sistema de transporte e de comunicação, fez com que pequenas comunidades mantivessem (ou construíssem), com o passar dos anos, universos culturais próprios.

II. A história de Mundo Novo desde a conformação histórica das famílias.

Atualmente o povoado possui uma população de 478 habitantes, distribuídas em 128 famílias.⁹ População formada por várias famílias com sobrenomes diversos: Amorim, Gomes, Nascimento, Paixão, Eduardo, Santos, Gino, Cruz e Silva (popularmente conhecida como Couro) e tantos outros. Uma das famílias históricas e mais numerosas da

⁷ Cfr. MENEZES, Sâmia; *Piauí poderá ter grupo de trabalho sobre povos indígenas*, julho 2010, em: <http://www.pi.gov.br/materia.php?id=23579> Cfr. Wikipédia, “a enciclopédia livre”, em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Povos_ind%C3%ADgenas_no_Nordeste_do_Brasil

⁸ Basicamente no Piauí estavam as fazendas de gado que forneciam carnes para os grandes centros urbanos; de modo especial para a capital do país da época, Salvador –Bahia.

⁹ Dados fornecidos por Verônica Vaz (funcionária do posto de saúde da comunidade e agente do programa de controle da dengue e febre amarela). Aos dados fornecidos por Verônica inseri as pessoas da comunidade que estão ausentes da comunidade em trabalhos sazonais. É interessante ressaltar também que nesse total são ‘contabilizados’ como habitantes da comunidade Mundo Novo, os moradores da Vila Amorim e os moradores da Vila Nova Conquista (popularmente conhecida como Vila dos Sem-Terra). Mapa da comunidade ver em anexo.

comunidade é a família Amorim.¹⁰ Sobre a história da família Amorim fiz uma pesquisa mais minuciosa e farei um relato maior; o motivo para isso está em dois critérios básicos: um deles é de caráter intrinsecamente pessoal, visto que faço parte desta família; outro motivo é porque através do resgate da história da família Amorim, poderei resgatar um pouco da história de origem da comunidade e também encontrar explicações para o atual modelo sociocultural e político existente na comunidade.

Antes da chegada do patriarca da família Amorim no local onde hoje se encontra a comunidade, há poucos indícios da existência anterior de outras famílias no local; de acordo com algumas pessoas mais velhas a dificuldade de água aliada ao assassinato de dois vaqueiros desmotivava as pessoas a fazerem casas no local.¹¹ Por isso, a fundação do povoado está relacionado com a chegada de João Batista de Amorim (meu bisavô) na região e na aquisição por parte do mesmo de uma grande faixa de terra que se estendia desde o Sítio do Alegre até o Canto da Palmeira, do Chicão até a Lagoa Seca encostando-se ao Bom-Fim.¹²

História da família Amorim, de acordo com relatos de Samuel (Francisco das Chagas Amorim Araujo), Barnabé Amorim, João Amorim, Alexandrina Pereira e Maria Baixa (Maria Pereira):¹³

¹⁰ Atualmente a comunidade Mundo Novo está sendo conhecida na região como ‘Mundo Novo dos Amorrins’.

¹¹ De acordo com Barnabé Amorim, não morava ninguém no Mundo Novo, porque havia a dificuldade de água e por ser a ‘terra das almas’, desde a briga entre dois vaqueiros que resultou em assassinato mútuo; mas “Era um lugar bonito, um limpo no meio de uma mata”. Antes de João Batista vir para Mundo Novo “aqui era passagem da fazenda Boa Vista para a fazenda Palmeira. O caminho passava perto do cemitério da Chapada, tinha a estrada velha que passava por aqui pelo Mundo Novo, subia uma ladeira e descia, entrava naquela baixa ali atravessava e saía no Corredor e ia para a Palmeira (dos Borges)”.

¹² De acordo com Samuel quando o Eustáquio Pereira faleceu, João Batista herdou muita terra no povoado Lagoa Seca (herança de sua mulher Maria Batista). João Batista colocou Eustáquio Batista (ou Eustáquio Segundo) para tomar conta dessa herança.

¹³ Sobre os informantes: para reconstruir a história da comunidade Mundo Novo e da família Amorim viajei com tio Barnabé ao município de São José do Divino onde nos encontramos com Samuel. Samuel é meu primo, filho de Francisca, filha de Eustáquio Batista (mais conhecida como Francisca do Severiano). Samuel é casado com Maria das Graças (sendo que as avós dos mesmos são irmãs) e vive com sua família no mesmo local onde Felipe Barros de Amorim construiu casa e morou até a morte. A pesquisa também me levou algumas vezes a casa de Maria Baixa (93 anos) e Alexandrina (82 anos), na comunidade Lagoa Seca. Elas são filhas de Alexandre Pereira de Oliveira, que era irmão de Ana Joaquina (mãe de Maria Batista), sendo, portanto, tio de Maria Batista. Meu tio materno Barnabé Batista de Amorim é o irmão mais velho de minha mãe foi vice-prefeito do município de Esperantina; é um conhecedor da história da família Amorim é também uma pessoa muito interessada no resgate da história da família. João Amorim tem 77 anos e desde os treze anos mora no Mundo Novo, antes morava em uma comunidade próxima (Chicao); junto com minha mãe, Mercês (que era diretora do colégio, rezava em sentinelas e sabia orações de espantar pragas da roça), possuíam uma forte liderança na comunidade. Atualmente meu pai é uma liderança na comunidade e é responsável pelo Cemitério da Finada Mercês.

De acordo com Barnabé Amorim teriam vindo de Portugal três pessoas da família Amorim para o Brasil. ‘Esses homens’ teriam desembarcado na Bahia: um teria ido para o sul do Brasil, outro teria ficado na região central do Brasil e o outro teria ido para o nordeste; deste último se supõe a origem ao ramo Amorim atualmente existente no Ceará e no Piauí. A origem da família Amorim vem da Galícia, na Espanha; em Portugal a família começou a crescer, era uma família que trabalhava com a produção de rolha de cortiça. Contudo, na reconstituição histórica de Barnabé Amorim, faltavam dados sobre a família Amorim desde o ano em que chegaram aqui no Brasil, até a época em que Felipe Barros de Amorim se instala na região do município de São José do Divino. Para Samuel esse período foi o tempo ‘em que os homens estavam aqui dentro’. Para Samuel ‘o homem’ que ficou no nordeste ficou na região da Bahia que era mais habitada.¹⁴

[Samuel]: O que ficou no sul foi para São Paulo, o que ficou no meio foi mais ou menos pro centro-oeste; o que ficou aqui no nordeste... Mas naquele tempo, no começo do Brasil, o rei de Portugal fez uma manobra aí... Para dar umas sesmarias¹⁵ para quem quisesse produzir. Alguém ia para o interior para produzir. Depois veio a lei; quando o Brasil passou a ser independente, veio a lei dos coronéis e dos cangaceiros que contratavam um povo para matar outro. Passaram a matar pelas terras boas. Não tinha lei, a lei era a do mais forte, de quem tivesse mais dinheiro, de quem tivesse mais preparado pra briga. O que eu sei é que esse homem que veio pra cá (Felipe Barros de Amorim) foi atingido, a família dele foi atingida por um ‘bicho’ pesado que ele se espatifou pra cá. O que meu avô¹⁶ contava que o expulsaram da banda de lá. Depois o meu avô contou também, uma vez pra mim, que ouviu falar, que tinha um homem que foi vaqueiro das fazendas de Nossa Senhora do Carmo¹⁷ que tinha aqui, que tinha uma fazenda que era dos Amorim também (o homem também tinha sobrenome Amorim). Eu não sei se esse homem era parente desse daqui... Eu não sei como era, só sei que era Amorim.

De acordo com Samuel eram dois os irmãos Amorim que vieram perseguidos ‘das bandas’ do Ceará: Felipe Barros de Amorim e Antonio Barros de Amorim. Ao aceitar a

¹⁴ Gravações feitas dia 21 de novembro de 2009.

¹⁵ “E assim o poder senhorial dos sesmeiros, cujo maior ou menor prestígio dependia da quantidade de homens, que pudesse mobilizar a qualquer momento, fosse para o trabalho, fosse para a guerra, configurou-se, nitidamente, sobretudo na Bahia e em Pernambuco”. BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz, *op.cit.*, p. 24, em: http://books.google.com.br/books?id=SWEYZ8R3jcAC&pg=PA304&lpg=PA304&dq=povo+indigena+Longazes+piaui%C3%AD&source=bl&ots=YVhnK3cAvc&sig=cZjAADyTvx-1CKzr6zj5pbGGpng&hl=pt-BR&ei=Bdy8S46MJs-ZuA-eT9OW8CA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CBAQ6AEwAw#v=onepage&q&f=false

¹⁶ Trata-se de Eustáquio Segundo ou Eustáquio Batista de Amorim.

¹⁷ Nossa Senhora do Carmo é a santa padroeira do município de Piracuruca (Piauí), a ela foram destinados todos os bens dos jesuítas (quando esses foram expulsos do Brasil) e posteriormente os bens dos irmãos Dantas (portugueses fundadores do município de Piracuruca).

proposta de um conhecido e rico fazendeiro da região de casar com sua filha (que estava grávida de um escravo): Florência de Sousa; o fazendeiro deu proteção a Felipe Barros de Amorim. Seu irmão Antonio teria se casado com outra moça de uma família menos influente, teria tido filhos, mas depois teria sido assassinado violentamente por desconhecidos. De Antonio Barros de Amorim surgiu outro ramo de Amorim que existe na região e que não possui sua descendência relacionada a Felipe Barros de Amorim.¹⁸ Na época em que Felipe Barros de Amorim e seu irmão chegaram a região, não existia o atual município de São José do Divino e toda aquela área pertencia ao município de Piracuruca. Do casamento entre Florência de Sousa e Felipe Barros de Amorim nasceram os filhos: Manoel, Antonio, Mateus, João, Raimundo, Bibiano e Maria (mais conhecida como Maria Felipe).¹⁹ Assim podemos afirmar que João Batista de Amorim nasceu e foi criado em São José do Divino.

Manoel de Amorim²⁰ foi o primeiro filho de Felipe a sair da região de São José do Divino em direção a região onde hoje se encontra o povoado Mundo Novo; Manoel de Amorim fixou residência no povoado Angico Branco; ele era um negociante que vivia viajando à cavalo vendendo e comprando produtos e terras. De acordo com Samuel teria sido Manoel de Amorim que incentivou seu irmão João Batista de Amorim a adquirir terras nessa região. Porém, quando João Batista veio pela primeira vez conhecer a região não gostou muito; achou a região ‘muito fechada e escura’ (devido às palmeiras de babaçu e as matas altas); ele gostava mais da paisagem da região onde havia crescido, caracterizada pela vegetação rala e descampada da caatinga. Contudo, em outra viagem, João Batista aceitou se fixar na região ao conhecer a área descampada do local onde hoje se encontra a comunidade Mundo Novo. Porém, de acordo com Maria Baixa e Alexandrina, houve outro motivo que fez com que João Batista de Amorim viesse morar definitivo em Mundo Novo:²¹

[Maria]: Espera, pois agora demora ai. O finado João Batista era irmão de Bibiano e Maria Luzia irmã de Maria Batista. Sabe como foi a historia do casamento? Diz que elas só iam a uma diversão se fossem mais o papai (Alexandre) ou então com o finado

¹⁸ Há indícios que indicam que Antonio Barros de Amorim tenha trabalhado na fazenda dos irmãos Dantas.

¹⁹ Maria Felipe é minha bisavó paterna: mãe de Eufrásio Gomes de Amorim (meu avô paterno); Manoel de Amorim era meu tataravô materno (avô de Manoel Amorim Neto, pai de minha mãe) e João Batista de Amorim era meu bisavô materno e paterno (meus pais são primos legítimos).

²⁰ Manoel de Amorim era o filho mais velho de Felipe Barros de Amorim e Florência de Sousa.

²¹ Gravações feitas dia 04 de novembro de 2009.

Antonio Pereira que era irmão do finado Eustáquio Primeiro.²² Se não fosse elas não iam. Ai disse que tinha no Liberato, que tinha praulá, uma negra que tinha feito uma capelinha...”

[Alexandrina]: A mãe da família Amorim, Maria Batista, a esposa de João Batista, que era pai de Joaquim Batista de Amorim, Eustáquio, Zé Du Carmo, Zé Bedeu... Ave Maria! A mulher mais linda que eu já vi na minha vida!

[Maria]: Ai diz que elas foram lá pro festejo na capela do Liberato. Ai o finado Ricardo Amorim morava na Palmeira. Bibiano e João Batista (rapazes) estavam na casa dele (Ricardo de Amorim) que era primo deles. Ai os rapazes se engraçaram das moças e as moças se engraçaram dos rapazes e se casaram. Bibiano e João Batista casaram e foram morar no São José. Ouvi papai contar que quando eles casaram foram simbora (embora) para São Jose e levaram o finado João Pereira com eles.

[Alexandrina]: Ah! Achei que João Batista tinha ficado logo ali (Mundo Novo).

[Maria]: Não. Levaram João Pereira, levaram coco, não sei mais o quê. E lá disseram pra ele colocar os cocos dentro da panela, e ele disse: Não a gente faz é pisar e lavar os pedaços; a gente pisa e bota o leite feito na panela.²³ A finada Luzia eu ouvi contar que quando tava com 18 dias que ela havia ganhado a mãe da Francisca do Severiano, ela morreu.

Maria Batista de Amorim (possivelmente antes do casamento se chamava Maria Pereira de Oliveira) casou-se com João Batista de Amorim. Maria Batista de Amorim morava na Lagoa Seca e era filha de Eustáquio Pereira dos Santos²⁴ e Ana Joaquina Pereira de Oliveira.²⁵ Eustáquio Pereira (pai de Maria Batista) era uma pessoa muito influente na comunidade Lagoa Seca, possuía muitas terras e gado; e juntamente com Manoel de Amorim ajudaram João Batista de Amorim a adquirir os direitos e os títulos da terra de toda a região do Mundo Novo. De acordo com Barnabé Amorim: Ana Joaquina faleceu em 1927 e Eustáquio Pereira faleceu em 1931.²⁶ Alexandre faleceu em 1946. Eustáquio Pereira e Ana Joaquina tiveram apenas duas filhas: Maria e Luzia.²⁷ No resgate histórico

²² Eustáquio Pereira é meu tataravô.

²³ Esse relato traz o fato do coco babaçu ser um produto desconhecido das pessoas da região de São José do Divino.

²⁴ De acordo com Samuel, Eustáquio Primeiro também assinava em algumas ocasiões como Eustáquio dos Santos Pereira.

²⁵ De acordo com Alexandrina o sobrenome Pereira de Ana Joaquina não era o mesmo de Eustáquio. Esse Pereira é original do município de Barras - PI e o sobrenome Pereira de Eustáquio é original da região da Serra da Ibiapaba (divisa do Ceará com o Piauí). Maria Baixa contou que sua avó chegou a Lagoa Seca em 1877 e que quando a mesma chegou a localidade já existiam outras pessoas morando.

²⁶ Eustáquio Pereira e Ana Joaquina estão sepultados no cemitério da Chapada.

²⁷ Luzia que casou-se com Bibiano irmão de João Batista.

da comunidade Mundo Novo descobri então essa estreita relação entre a comunidade Lagoa Seca e a comunidade Mundo Novo.

A chegada de João Batista de Amorim a comunidade Mundo Novo se confunde com a data de origem da comunidade, que estimo ter ocorrido entre os anos de 1923 ao ano de 1925, visto que no ano de 1928 foi construída a capela da comunidade (ainda existente).²⁸ João Batista Amorim ao chegar à comunidade construiu um açude: 'açude do Monte'. Com o açude do Monte resolveu o problema de água; a água do açude era usada como fonte de água potável para as pessoas e animais, era usada para lavar roupa e utensílios domésticos; era usada também para a criação de peixes. Todas as atividades que eram realizadas usando a água do açude eram feitas a uma determinada distancia do mesmo, de modo que não comprometesse a qualidade da água.²⁹ João Batista também construiu o primeiro poço (cacimbão) da comunidade, o poço atualmente conhecido como 'poço do santo' que fica próximo a casa paroquial da comunidade. As principais atividades econômicas da época eram a agricultura itinerante de roça, criação de gado (criados soltos), criação de porcos, de galinhas, de caprinos... Contudo, a fonte de renda fundamental da época era a extração de coco babaçu e da palha de carnaúba. Apesar da abundancia de recursos naturais (muita caça, mel, frutas...), as secas na região sempre marcaram de fome a vida de muitas famílias; havia muita dificuldade em adquirir produtos que não eram próprios da região como: sal e açúcar, bem como roupas e remédios alopáticos. Esses produtos eram adquiridos através de longas viagens em lombo de cavalos e burros nos municípios de Parnaíba, Barras ou Batalha.³⁰

²⁸ Maria Baixa e Alexandrina contam em detalhes como foi o casamento de Bernarda Batista de Amorim e Manoel Amorim Neto; e de Benedita Batista de Amorim com João Rego; em janeiro de 1928. O casamento foi na casa dos pais das noivas. A igreja ainda não havia sido construída e existia apenas a casa de Mateus, Zezuino e João Batista. De acordo com Maria Baixa esse casamento foi realizado depois de um longo tempo em que João Batista tinha chegado ao Mundo Novo. No verão de 1928 foi iniciada e concluída a construção da igreja. José Du Carmo fez o altar todo em madeira talhada. A capela foi construída a pedido de Raimunda (filha de João Batista, casada com Zezuino) e de Rosa (filha de João Batista, casada com Mateus), sendo que foram as duas que escolheram o local da construção. João Batista empregou recursos na construção da capela, mas a mesma foi construída em mutirão; onde participaram pessoas de outras comunidades (Chicão, Palmeira e Lagoa Seca); inclusive Alexandre (pai de Maria Baixa) ajudou na construção, carregando adobes.

²⁹ O açude possuía dois tanques (dois locais mais fundos) assim no verão (quando o açude perdia muito água) em um tanque os bichos bebiam água e no outro tanque a água era para consumo das pessoas: para beber e para higiene pessoal. O açude possui uma parede, sendo que do outro lado da mesma, João Batista aproveitava 'a baixa' para plantar pasto para o gado.

³⁰[Barnabé]: "Ainda existem as malas que João Batista usava para transportar café, açúcar e outros utensílios de casa desde Parnaíba, para passar um ano, era tudo muito caro. Transportando nos burros. Os remédios eram comprados na Boa Vista dos Cariocas". Relato coletado em novembro de 2009.

A população da comunidade começou a crescer com a chegada de parentes de Maria Batista, vindos da Lagoa Seca para morar no local; e de outras pessoas trazidas por João Batista para trabalhar em suas terras. Na comunidade, também eram acolhidos, vários retirantes que vinham especialmente do Ceará em busca de melhores condições de vida. Os filhos de João Batista e Maria Batista cresceram e contraíram matrimônio basicamente com os primos: filhos de irmãos e irmãs de João Batista (casamento preferencial entre primos). Filhos de João Batista de Amorim e Maria Batista de Amorim: Florência, Isabel, Catarina, Rosa, Raimunda, Luzia (minha avó paterna), Benedita, Bernarda (minha avó materna), José do Carmo, Eustáquio, José Bedeu, Joaquim e João (morreu jovem, afogado no açude do Monte). João Batista nasceu em São José do Divino em 24 de junho 1865 e faleceu em 18 novembro de 1943 em Mundo Novo, aos 78 anos; Maria Batista nasceu 22 de outubro de 1871, em Lagoa Seca e faleceu em 22 de junho de 1938, com 67 anos.

De acordo com João Amorim,³¹ em 1945, logo após a morte de João Batista, Eufrásio Gomes de Amorim e Luzia Batista de Amorim (seus pais) herdaram a casa de João Batista e se mudaram para Mundo Novo (antes moravam no Chicão). Quando chegaram existia apenas a casa de Mateus Amorim, de Zizuíno e de Raimundo Zacarias. Não havia ‘moradores’ (trabalhadores sem terra e diaristas), o ‘morador’ que ficava mais perto era João de Couro, no Cocal de Cima; o José Eduardo morava na Lagoinha um pouco mais a frente de onde hoje é a escola. A família Eduardo veio de Batalha para trabalhar com João Batista: foram os primeiros ‘moradores’ que chegaram. Quando João Batista morreu viraram ‘moradores’ de Mateus Amorim. A família Germano era especialista em coleta de palha de carnaúba, para extrair cera vegetal. Varias outras famílias da comunidade como Paixão e Gino vieram do Ceará fugindo da seca (retirantes). Depois que João Batista faleceu, com a repartição da herança, os herdeiros trouxeram mais ‘moradores’ para morarem no Mundo Novo.

Historia de retirantes da seca que chegavam ao Mundo Novo contada por João Amorim.

Naquela época o Ceará era muito pobre e vinha muita gente de lá para cá em busca de melhores condições de vida. Muitas pessoas morriam de fome pelo caminho. Contam que vinha um grupo de gente do Ceará prá cá e estavam com muita fome, e assim esco-

³¹ Gravado em 04 de novembro 2009.

lheram uma moça mais gorda da turma para matarem e comerem. Uma pessoa, da localidade por onde passavam os retirantes, sabendo da historia, ficou com pena da moça e resolveu trocar a mesma por uma burra. O pessoal comeu a burra e a moça foi salva.

Contam também que um homem estava com muita fome, muita fome que morreu abraçado a um cupim.

Vi muitas crianças morrendo de fome. Meu pai (meu avô Eufrásio) possuía um comercio no Chicão e sempre chegava gente lá pedindo comida. As pessoas comiam também croatá ou massa de croatá, mesmo que lhes desse dor de barriga.

Os retirantes faziam pipoca com areia. Colocavam milho de pipoca em uma panela e colocavam no fogo, pois a areia quente fazia o milho pipocar, eles não tinham óleo ou gordura pra fazer pipoca. Os milhos que não pipocavam eles pisavam no pilão para fazer paçoca. Também eles faziam pipoca jogando diretamente o milho sobre brasas, recolhiam a pipoca de entre as brasas e comiam. Havia muita fome naquela época.

Em 1942 teve uma grande seca. A gente ainda morava no Chicão veio muita gente do Ceará por causa dos trabalhos da emergência, muita gente morreu no meio do caminho de fome. O governo pegou um pedaço de terra do meu pai pra fazer uma roça, fizeram uma roça grande, que pegava terrenos do Chicão a Palmeira. A gente chamava roça do estado. Plantaram muito arroz. Fizeram um barracão muito grande e encheram de arroz. A roça era muito grande, era do tamanho desse tabuleiro. Ai o pessoal começou a melhorar, o governo mandou dinheiro para pagar o pessoal que trabalhava na roça, mas o pessoal que era responsável pelo trabalho ficava com o dinheiro e não repassava pra os pobres; só dava uma raçozinha pra eles irem comendo. Naquele tempo já era assim. Os responsáveis pegaram o dinheiro e foram embora e deixaram os pobres ai, largados, sem pagamento. Os pobres ficaram ai e venderam arroz, estragou também muito arroz, mas eles também plantaram a capoeira e deu muito milho. Ai começaram a se espalhar.

Historia da família Cruz, Silva e Santos, por Antonio da Cruz Silva, conhecido na comunidade como Antonio de Couro. Idade: 83 anos.³²

Quando chegamos aqui no Mundo Novo havia poucas casas: tinha a casa do Mateus bem ali, a casa do João Batista, a casa do Zezuino ali, e a depois é que fizeram a casa do

³² Transcrição da conversa informal gravada em 21 de novembro de 2009. 'Seu Antonio de Couro' como é conhecido na comunidade, possui o 'conhecimento dos ventos'. Quando as pessoas vão colocar fogo na roça o chamam para ir junto. Chegando ao local da roça ele olha 'para o tempo' e diz se deve colocar fogo naquele dia na roça ou não. Quando ele diz que não, é melhor a pessoa não insistir, pois o vento vem muito 'brabo' e o fogo sai queimando tudo fora da roça e a 'roça fica crua' (sem queimar). Quando ele diz que pode colocar fogo, ele diz de onde está vindo o vento e indica por onde deve começar o fogo.

Raimundo Zacarias aculá. As casas eram bem pouquinhas, não tinha outros moradores. Depois chegou a família dos Eduardo para trabalhar com o Mateus.

Eu nasci nos ‘Matos da Abobora’ na Lagoa Seca e mudei pra cá outro dia. Meu pai trabalhava para o Eufrásio e para o João Batista, ele era a segunda pessoa depois do João Batista. O nome do meu pai era João da Cruz e minha mãe era Isabel Pereira dos Santos.³³ Minha avó era parteira e minha mãe também era. Antes de chegar para morar aqui nós moramos em muitos lugares: moramos na Lagoinha, no Chicão, moramos onde hoje mora seu Chico Zacarias, no Morro Grande, no lugar onde hoje mora o Paulo (seu filho), voltamos para a Lagoa Seca e viemos ‘rolando’ de lá prá cá saímos ali na Quatrocentos até que viemos de vez pra cá.

O meu pai conta que foi assim que começou a ser chamado de João do Chapéu de Couro ou João de Couro: diz que uma vez quando ele era pequeno e andava pelo mato brincando com o irmão dele; meu tio Epifânio. Meu pai perguntou:

- O que esse Zé Traíra quer atentando?

E meu tio respondeu:

- E tu Chapéu de Couro?

E meu pai morreu assim, chamado de João de Couro; os filhos e netos dele todos passamos a ser conhecidos assim também, até hoje. Ninguém me conhece pelo meu nome de verdade, só por Antonio de Couro. No meu nome não aparece o sobrenome Pereira de minha mãe; apesar de Pereira ser um ‘pau que não quebra’. Tá ai um Pereira (apontando para meu pai). A finada Maria Batista era Maria Pereira legítima, quando casou perdeu o Pereira e morreu Maria Batista de Amorim, assim os Pereira foram acabando. Tem muito Amorim manipulado por ai. A mãe do teu pai era prima legítima de minha mãe.

Olha naquele tempo. Em ’32 (1932) eu quase morri de fome, só falta de mistura, não era por outra coisa; a falta da farinha, não tinha arroz. Havia um lugar onde a gente plantava o arroz, o arrozao crescia e os cachos ficavam pretim nos pés, e o arroz quando pilava no pilão e cozinhava, amargava. Zé Du Carmo ia comprar farinha na Parnaíba e nas Barras. Oito dias para ir a Parnaíba. A gente colocava a farinha assim em um caldo e num instante engrossava.

Olha, por aqui ninguém andava com medo, em todo pau tinha mel. Só tinha uma onça preta nesse tempo, comedeira de gado... Não tinha como agora que tem demais... Essa igreja ai foi feita com cada pedra desse tamanho (fez gesto com as mãos) que não tem que aribe (levante). Para terminar de fazer a igreja, ainda me lembro, a finada Rosa fa-

³³ Isabel era filha de Antonio Pereira (irmão de Eustáquio Pereira, tio de Maria Batista) e Cândida.

zia leilão, e um dia foram contar o dinheiro, deu coisinha pouca, ai o Zé Du Carmo disse:

- Rosinha, com esse dinheiro eu faço a igreja pra você.

- Conversa! Ela respondeu.

Pois com aquele dinheiro não dava pra comprar nenhum bombom. Ai fez a igreja (o altar).

Nós moramos oito anos ai na Várzea de vaqueiro dele. Eu nunca vi o Zé Du Carmo lá na casa de dia, só de noite. Ele nunca dizia cumpadre João tal dia eu venho aqui para assinar as cabras novas ou venho aqui, não; quando dava fé ele chegava. Ele chegava assinava as cabras, colocava dentro de um cofo e ia embora. Era muita criação nesse tempo, às vezes, o papai tirava de 12 criações, de quatro por uma. Ai ele (Zé Du Carmo) tirava uma cabrona e dizia:

- Aqui, essa aqui, cumadre Isabel, é prá vocês matar para beber o caldo.

Em '32 passei fome porque não tinha nada pra comer. Eu já morava aqui. Era falta de mistura. Olha, uma hora dessa (ao final da tarde) ninguém andava por ai não; com medo de onça, com medo de visagem; caça por ai. O sujeito saísse hora dessas por ai, corajoso, matava um tatu, cutia, essas coisas, um viado, por ai assim. Mas não tinha a mistura, a farinha pra comer, comia era a massa de coco (massa extraída da ante-casca do coco babaçu). Descascava o coco, batia, tirava aquela massa; botava de molho, pisava, espremia, fazia um grolado; era mesmo que merda de minhoca seca.

Eu, mulecote vivia na casa do João Batista, prá tanger bicho, pilar arroz, pegar uma lata d'água.

História da família Gomes por Maria Graci Gomes de Sousa. Idade: 66 anos.³⁴

Antes de morar por aqui, nós morávamos no Jacaré, no Mororó, naquele bolão lá; eu fui batizada na igreja do Mororó. Nós viemos de jumento com a trouxa na cabeça, a gente veio embora pra cá porque o povo só falava em mata, em mata... Em mata que tem coco babaçu. A gente veio prá quebrar coco, mamãe quebrava coco. A mamãe (Esperança Maria da Conceição) nasceu pras bandas de cá, em Vieira, depois que foi praulá. Vieira é prá cá do Canto Velho.

No meu tempo a mamãe fazia o feijão cozinhado e fazia cuscuz de milho botado de molho pra gente comer, não tinha massa de milho pronta nesse tempo prá vender. A ma-

³⁴ Transcrição da conversa informal gravada em 19 de novembro de 2009. Maria Graci Gomes de Sousa, mais conhecida na comunidade como Maria Preta; atualmente ela é funcionaria municipal aposentada (merendeira), é costureira e também a doceira mais antiga da comunidade (trabalhou por muitos anos na casa de meus pais).

mãe cozinhava aquele feijão todo furado que subia todo na água, hoje em dia a gente joga fora feijão assim; se a mamãe fosse jogar fora os furados, o que a gente ia comer? A mamãe fazia aquele cuscuz no prato cozido no pano, como tampa de uma panela de água fervendo. Quando eu vim morar aqui no Mundo Novo, a gente estava morando no Chicão; como a gente passava muita necessidade eu vim primeiro que minha mãe pra cá, eu devia ter uns dez anos, vim pra morar e trabalhar na casa do Eufrásio Amorim. Hoje em dia não é mais assim, tá tudo muito fácil, tem a ajuda do governo. Hoje tem tanta coisa pra gente comer. Hoje é o contrario, tem as coisas e a gente não pode comer, pois aparecem as doenças que proíbe a gente de comer um monte de coisas.

Possíveis raízes históricas de descendência das pessoas do povoado Mundo Novo, além das histórias das famílias.

Possíveis raízes indígenas: Barnabé Amorim, Maria Baixa e Alexandrina me contaram sobre descobertas de materiais que indicam vestígios indígenas no povoado Lagoa Seca: um pilão de pedra e um machado de pedra. O pilão de pedra foi encontrado onde atualmente mora ‘os Germano’ (a família Germano), na ‘pedra malarrumada’. Quando estive em São José do Divino e em Piracuruca ouvi uma das histórias dos primeiros contatos dos colonizadores com os índios daquela região:

Contam que quando os irmãos Dantas³⁵ chegaram para colonizarem a região, encontraram indígenas. Os indígenas teriam capturado os irmãos Dantas, bateram neles e os amarraram em cipós. Depois os índios se afastaram e deixaram os dois abandonados, sobre um sol escaldante. Os irmãos Dantas sofrendo fome e sede debaixo do sol forte, fizeram uma promessa a Nossa Senhora do Carmo; caso eles saíssem vivos dali, iriam embora, e voltariam depois para colonizar o local e fariam de Nossa Senhora do Carmo a padroeira do lugar.³⁶ Com o tempo que permaneceram ao sol, os cipós teriam muxado e os dois puderam se desamarrar e escapar dos índios.

Possíveis raízes negras: Barnabé Amorim conta que quando Ricardo Amorim herdou (por parte da família de sua mulher) a fazenda Palmeira (que deu origem a atual comunidade Palmeira), herdou também escravos. Samuel, por sua vez, conta que a família de

³⁵ Manoel Dantas e José Dantas, colonizadores de Piracuruca e da região que atualmente implica o município de São José do Divino

³⁶ Visitei a igreja de Nossa Senhora do Carmo, em Piracuruca e constatei que a mesma foi construída em 1743.

Florência de Sousa (que morava em São José do Divino – Sucuruju) esposa de Felipe Barros de Amorim, também possuía fazendas com escravos. A comunidade Mundo Novo possui alguns ramos familiares que são oriundos tanto da comunidade Palmeira, como do município de São José do Divino.

Esses são alguns indícios que há sobre a origem da formação mais remota da população do povoado Mundo Novo; sendo difícil de identificar de modo mais preciso quais eram os povos indígenas que habitavam a região ou quais os povos africanos que foram deslocados para as fazendas da região.

III. Infra-estrutura da comunidade e serviços públicos.

O transporte de pessoas, de alimentos ou de água, é feito através de animais (cavalo, jumento, burro com carroça), bicicletas, motos e em pequena escala, usando o carro. A energia humana é utilizada para beneficiar cereais ou nozes; e para retirar e carregar água de poços que não possuem sistema elétrico. A maioria das casas da comunidade são de alvenaria (construídas com recursos próprios dos moradores ou adquirida através de algum programa público). Contudo, existe uma grande quantidade de habitações de ‘taipa’ (casas que são feitas artesanalmente pelos próprios moradores utilizando barro, palha e madeira).

Atualmente a atividade de caça é realizada em pequena escala. Na floresta próxima ainda existem animais como: tatu, veado, cotia, paca, onça e algumas espécies de macacos. A caça é feita com o uso da espingarda, cacete e armadilhas. Existe ainda a coleta de frutos silvestres em determinada época do ano, frutos como: guabiraba, pitomba, tucum, muta, araticum e sapucaia.

O serviço de fornecimento de energia elétrica foi instalado na comunidade em maio de 1995. A energia elétrica é utilizada pelos motores que fazem o abastecimento de água às casas da comunidade; são utilizadas como forma de iluminação e de conservação de alimentos; como forma de adquirir informação e lazer através da televisão (a maioria das casas da comunidade possui televisão com parabólica). A maioria das casas da comunidade possuem energia elétrica. O gás de cozinha existe na comunidade, mas tem

uso reduzido pela população; seja pelas dificuldades de aquisição ou pelo acesso fácil aos combustíveis naturais como: a lenha e o carvão vegetal (a comunidade domina a técnica de elaboração do carvão vegetal: de madeira ou da casca do coco babaçu). No ano de 1981 foi instalado na comunidade o sistema de abastecimento de água em todas as casas, junto com a distribuição de fossas sépticas. A água que abastece a comunidade provem de dois poços tubulares (ou poços artesianos). Atualmente a maioria das casas da comunidade possui água encanada, um sistema de abastecimento de água que é fornecido pela Prefeitura Municipal de Esperantina.³⁷ Na comunidade alguns proprietários de terra também possuem em suas propriedades poços tubulares.

A implantação de um posto de saúde na comunidade significou não apenas o acesso dos moradores a medicina alopática; mas também o acesso aos serviços de abastecimento de água e de fossas sépticas. O posto de saúde foi inaugurado no ano de 1981, sendo na época de sua instalação, de responsabilidade do Governo federal através da Fundação Nacional de Saúde. Atualmente o posto de saúde da comunidade está integrado ao Sistema Único de Saúde, sendo de responsabilidade da Prefeitura Municipal de Esperantina. A comunidade conta com o atendimento básico e diário em serviços de saúde de uma agente de controle de dengue e febre amarela, e de um agente de saúde. O atendimento médico acontece duas vezes por semana. O posto de saúde do Mundo Novo funciona como um pólo regional, assim os serviços de controle de dengue e febre amarela e de atendimento médico, não são exclusivos à comunidade, mas se estendem também as pessoas das comunidades: Chapada São Miguel, Patis, Vereda da Cobra, Jacaré da Vermelha, Vila Bom Jesus, Pé da Ladeira, Cabeceira da Vargem e Pilões.³⁸

Em 1950, quando era prefeito de Esperantina Joaquim Batista de Amorim foi implantada, na comunidade Mundo Novo, a primeira escola onde se ministravam aulas até a quarta série do ensino fundamental, em turma multi-seriada. Atualmente a escola forne-

³⁷ Não são beneficiadas pelos serviços de energia elétrica e água encanada as pessoas que moram na Vila Amorim e Vila Nova Conquista (vilas que pertencem ao povoado Mundo Novo). A Vila Amorim (conforme mapa em anexo) é uma área residencial nova que foi formada a partir da compra de lotes pelas famílias. A Vila Nova Conquista é um assentamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, atualmente possui 12 famílias morando no local; e lutando pela legalização da área para assim terem acesso as políticas públicas.

³⁸ Dia 17 de novembro 2009, aconteceu na comunidade a pré-conferência de saúde da região do Mundo Novo. Na pré-conferência foram discutidos os problemas de saúde da comunidade e apresentadas propostas e reivindicações para melhoria do atendimento de saúde; e também foram escolhidos três delegados pra representar a região na conferência de saúde do município. As principais reivindicações da comunidade foram à construção de um lixão na comunidade; e a melhoria no abastecimento de água e de energia.

ce o ensino fundamental e o ensino médio completo.³⁹ A escola já possuiu a maioria de seus quadros formados por pessoas da comunidade; contudo, atualmente a maioria dos professores é da cidade de Esperantina, ficando para as pessoas da comunidade apenas cargos de zeladores e vigias.⁴⁰ A comunidade conta ainda com o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil.

Com o advento da telefonia celular no município de Esperantina, em algumas casas foram instalados telefones celulares, que tem sua cobertura garantida através de uma antena externa; os primeiros telefones celulares foram instalados na comunidade Mundo Novo, no ano 2001. Na comunidade não há serviço de telefonia local, há apenas em orelhão público que foi instalado em 2002. Atualmente em alguns locais os telefones celulares funcionam sem necessidade de antena.

VI. Sistema de produção, distribuição de bens e mobilidade social.

A comunidade Mundo Novo é formada essencialmente por agricultores; sendo a agricultura uma das principais atividades econômicas, aliadas a criação de caprinos e de outros animais domésticos como porcos, galinhas... As áreas derrubadas para o plantio são usadas (após a colheita) para alimentação dos animais; como pomares ou simplesmente deixadas em descanso entre dez a quinze anos. Principais produtos cultivados: milho, arroz, feijão, mandioca, abóbora e melancia. A maioria das pessoas da comunidade possui pomares (sejam em terrenos distantes de suas casas ou em quintais) onde plantam laranjas, mangas, goiabas, cajus e limões. O terreno onde são feitas as roças, são preparados utilizando a técnica de corte e queima; poucos utilizam o trator para arar a terra, a maioria da população utiliza apenas o facão, a enxada, a foice e o cavador. Existe na comunidade apenas uma família que produz a partir do uso de campos irrigados (utilizando água do subsolo); os demais agricultores (sejam eles proprietários ou não das terras) dependem das chuvas para adquirirem uma boa colheita; sendo assim, plantam apenas uma vez ao ano. Apesar da comunidade Mundo Novo está localizada

³⁹ No ano de 1995 foi instituído o ensino fundamental completo; e em 19 de abril de 2004, a escola passou a fornecer também o ensino médio.

⁴⁰ Um motivos que explicam esse dados estaria na carência que existe na comunidade de profissionais preparados e concursados para assumirem o trabalho nas salas de aula, ou também está no fato de muitos professores da comunidade terem se aposentado ou terem se mudaram para a cidade de Esperantina.

entre uma zona de transição (entre a região do semi-árido e a região amazônica) a inconstância das chuvas predomina na região, dificultando muitas vezes a boa colheita nos roçados e fazendo com que a comunidade adquira características sócio-culturais próprias da região semi-árida; por outro lado a baixa produção aumenta a dependência das famílias dos produtos externos e mantêm a desigualdade social dentro da própria comunidade.

A unidade de produção é a família nuclear que possui sua roça, contudo, os trabalhos pesados de derrubada, queimada e coivaras são feitos por toda a família extensa (parentes políticos e/ou primos e tios mais distantes). No povoado a maioria dos trabalhadores são proprietários apenas do local onde se encontra sua moradia, sendo que trabalham em terras arrendadas. Das 128 famílias que a comunidade possui: 27 famílias são proprietários de terra (contando com 12 famílias da vila Nova Conquista); 7 famílias não possuem terra para morar e para trabalhar; 94 famílias são proprietárias da terra onde moram e arrendam terras onde cultivam a roça. Geralmente as pessoas das famílias que não são proprietários de terra, trabalham como diaristas ou pagam renda pelo uso da terra às famílias proprietárias das terras. O sistema de arrendamento da terra é uma carga por linha, independente do valor total da produção.⁴¹ A madeira extraída do local onde será feito a roça, pertence ao proprietário da terra, que vende ou usa como material para cercar sua propriedade. Na comunidade Mundo Novo esse é o único sistema de arrendamento, mas nas comunidades vizinhas ainda está em vigor o sistema de três por um (a cada três cargas que fica o trabalhador, equivale uma ao dono da terra-patrão). Para algumas pessoas da comunidade, o atual sistema de arrendamento (uma carga por linha) está a beira do desuso; há uma tendência a outro sistema, na qual o proprietário da terra ficaria com a madeira (que é extraída pelo arrendatário) e com a forragem (os pés de milho, de arroz... que depois da colheita serve para alimentar o gado).

Os proprietários de terra também têm como fonte de renda a criação de gado ('de corte' e de produção leiteira), a produção de castanha de caju, e atividades extrativistas como: extração de pó da palha de carnaúba e a extração do coco babaçu. Os trabalhadores rurais, que não possuem terra para trabalhar, incrementam sua renda através dos trabalhos relacionados com a coleta de castanha de caju, de palha de carnaúba, e com a coleta e

⁴¹ Uma carga de milho equivale a 80 kg; uma carga de arroz equivale a 60 kg; uma linha são 50 metros quadrados.

quebra de coco babaçu. O coco babaçu possui uma noz na qual é extraída uma gordura vegetal comestível e bastante utilizada na alimentação da comunidade; o mesmo também é fonte de renda para as famílias, pois a noz é comercializada em uma indústria da cidade de Esperantina. Outras fontes de renda fundamentais do povoado provem dos trabalhadores sazonais, que saem da comunidade para passar temporadas em grandes centros urbanos (como Brasília e São Paulo) ou em fazendas de monoculturas no interior do estado de Mato Grosso; e dos programas assistenciais do governo federal como: Programa Bolsa Família e aposentadoria social do trabalhador rural. No povoado Mundo Novo existe funcionários públicos (professores, zeladores, secretária, vigias, agentes de saúde, técnico em distribuição de energia elétrica); e pessoas que desenvolvem habilidades como pedreiro, carpinteiro, encanador, eletricista... (técnicas aprendidas culturalmente ou de maneira autodidata).

A seguir apresento um quadro das fontes de rendas complementares da comunidade.⁴²

Fontes de renda da comunidade Mundo Novo	
Fonte de renda	Numero de pessoas
Programa Bolsa Família	55
Trabalho Sazonal	31
Aposentadoria Social	53
Funcionários Públicos	16

No comércio local ou na cidade de Esperantina as pessoas adquirem produtos industrializados como: biscoitos, açúcar, macarrão, café, frango, remédios, roupas, ferramentas de trabalho, utensílios domésticos, materiais de limpeza, eletrodomésticos, móveis... A base alimentar de alimentação são os produtos locais; ricos em amido, proteínas (animal e vegetal) vitaminas e sais minerais. Atualmente se observa na comunidade um consumo maior de produtos alimentícios industrializados. Pelo menos uma vez ao mês cada família se dirige a zona urbana de Esperantina (a 'rua'); lá é o local privilegiado para venda dos produtos da roça e onde as pessoas recebem os benefícios financeiros do governo; sejam os recursos referente ao Programa Bolsa Família ou os recursos referentes a aposentaria social do trabalhador rural.

⁴² Levantamento de dados realizado em 28 novembro de 2009, por Genoveva Amorim.

Muitos materiais utilizados na roça, na colheita, no beneficiamento de alimentos, no transporte ou na preparação de alimentos, são feitos na comunidade ou adquiridos nas comunidades vizinhas; como: paneiros, abanos e cofos (feitos de palha); jacás, peneiras e quibanos (feitos de talas de bambu); cangalhas (feita de madeira e palha); armadilha para caça; pilão e colheres (feitos de madeira); fornos e fogareiros (feitos de pedra, barro, restos de latas e de ferro).

V. Organização sócio-política.

A liderança na comunidade é exercida pelos mais velhos, pelos professores, pelo auxiliar de enfermagem, pelas rezadeiras, pelo responsável das igrejas ou pelo encarregado do time de futebol. A rezadeira (ou o rezador) é muito requisitada pela comunidade; para tirar ‘mau olhado’ das crianças, curar espinhela caída e outros; na comunidade há três rezadores (dois homens e uma mulher); uns tem mais prestígio que outros; os rezadores da comunidade Lagoa Seca também tem muito prestígio em Mundo Novo. Contudo, o fato da pessoa ser um professor ou um idoso não lhe dá condições inatas ao cargo de líder, a liderança é fruto de uma conquista pessoal, é instável e temporal. São as lideranças que resolvem muitos problemas e conflitos internos dentro da comunidade. Identifico na comunidade a existência de várias facções; a existência de conflitos latentes que várias vezes ‘vêm a tona’. Uma das causas da quebra do equilíbrio frágil e do enfrentamento entre as facções são as eleições municipais onde políticos aproveitam desta fragilidade para tirar vantagens eleitorais. O que favorece o equilíbrio estável entre as várias facções são as várias e fortes relações de compadrio existente entre membros de facções opostas (na comunidade Mundo Novo é pecado grave os compadres brigarem e romperem relação). Há formas de compadrio vertical e formas de compadrio horizontal; padrinhos que são escolhidos entre os parentes dos pais, e há padrinhos que são: o professor, o médico, o padre ou o patrão.

A organização social está delineada a partir das famílias que são proprietárias das terras e das famílias que não possuem terra para trabalhar. O modelo de família extensa é o predominante e se baseia na cooperação entre as familiares nucleares. Nas festas é tocado o *fórró* ou o *brega* por grupos musicais da zona urbana do município ou de outros municípios; ou através do uso de aparelhos eletrônicos musicais. Toda tarde na comunida-

de há jogo de futebol no campinho da comunidade; em dias alternados jogam mulheres contra mulheres e homens contra homens; assim o final de tarde na comunidade é sempre animado, pois no campinho de futebol não estão somente os jogadores, mas também seus familiares, que se juntam para torcer e para conversar enquanto dura a partida. As grandes festas costumam serem acompanhadas de um torneio de futebol envolvendo o time da comunidade (feminino e masculino) contra alguns times de comunidades vizinhas.

As crianças aprendem desde cedo as atividades do cultivo das lavouras, a criação de animais domésticos, as rezas ou o sinal da cruz (para atrair chuvas ou para se livrar de alguma visagem) e noções de ‘ler os sinais’ de chuva; agora através do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PET) as crianças da comunidade (fora do horário de aulas) têm acompanhamento às tarefas escolares e um dia da semana há aulas de karatê. O povoado Mundo Novo participa das eleições para escolha de representantes do poder público do estado; o povoado é responsável por duas seções eleitorais nas quais votam pessoas também de várias comunidades vizinhas. Contudo, as eleições acabam refletindo, às vezes, as dificuldades econômicas das famílias, onde o voto se transforma em moeda de troca por serviços ou bens, que são distribuídos de forma individualizada. A comunidade não possui nenhum representante direto dentro do poder municipal; os pequenos conflitos entre os membros da comunidade são resolvidos na própria comunidade, os conflitos mais graves são encaminhados a polícia na sede urbana do município.

Na comunidade existe uma associação de moradores, que nos últimos anos não estava funcionando, a atual presidente: Maria de Deus Gomes dos Santos (Maria Duca); está renovando a associação. Atualmente se recadastraram como sócio 38 pessoas da comunidade; todo último domingo do mês há assembleia. São bens da associação: a casa-sede, uma casa de farinha (onde se fabrica farinha de mandioca), uma peladeira de arroz e uma carroça com um burro.

VII. Características sociolingüísticas.

A oralidade e a performatividade ainda são muitos comuns no cotidiano da comunidade. Qualquer pessoa em um momento de ira ou de conflito pode pronunciar contra a outra,

uma *praga* ou *jogar uma praga* (declarações amaldiçoadas).⁴³ As pragas mais temidas são aquelas pronunciadas de mãe contra filho, as pragas ‘jogadas’ por ciganos, as pragas de pessoas mais velhas... A praga tem o poder de trazer doença ou alguma outra espécie de desgraça (inclusive a própria palavra desgraça tem um peso negativo, sendo evitada sua pronúncia). Para que o discurso tenha efeitos sobre a audiência, as palavras são pronunciadas com firmeza, por exemplo: quando determinada pessoa fala a outra: “tu estás agora sem querer comer essa comida, pois chegará um dia em que *irá te faltar até essa comida* e tu irás saber dar valor ao que tem agora”. Outro exemplo: Quando grupos de ciganos chegam à comunidade, as pessoas têm receio de quer se aproximar deles, têm medo de suas *pragas*; aquilo que um cigano pede nunca deve ser negado, pois caso contrário, ele *joga praga* e a pessoa começa a perder tudo o que tem. Contudo, a palavra pode ter efeito de *praga* sem que o emissor tenha a intenção, por exemplo: quando uma pessoa vai viajar de bicicleta e a outra diz ingenuamente: “Olha os *tocos*, se não tu podes cair”. A outra pessoa pode dizer: “ah! Até parece que tu estás me jogando uma *praga*”. Caso aconteça alguma coisa com a pessoa que saiu de bicicleta, ela remetirá a origem do mau essa *praga* pronunciada.

Dentro da linguagem performativa usual na comunidade, também são restringidas a pronúncia do nome determinadas doenças (como câncer); não se pode pronunciar nome de pessoas falecidas sem antes acrescentar a palavra ‘finado’; há também o uso da linguagem performativa como ‘agouro’ de morte: sendo assim, evita-se falar, por exemplo: “*Fulano* não faz isso, se não você vai morrer”. Há uma expressão que às vezes as pessoas falam quando passam muito tempo paradas: “*vou cuidar da vida enquanto a morte tá parada*”. Porém, mesmo sendo um dito popular bastante conhecido, a presença da palavra ‘morte’ dar ao mesmo uma força performativa e os velhos repreendem quem o pronuncia; pois ‘a morte’ poderia ficar zangada e vir se vingar da pessoa que o proferiu.

Uma descrição e uma reflexão sobre o modo de falar existente na comunidade Mundo Novo são importantes na ‘desconstrução do nordeste como região homogênea’. O imaginário nacional sobre o nordeste apresenta a região como possuidora de uma única variante lingüística do português; uma variante lingüística discriminada por não se ade-

⁴³ A praga se dá quando uma pessoa fala que vai acontecer uma determinada coisa, e os outros (a audiência) acreditam que o fato pode se tornar realidade.

quar a norma lingüística. Porém, dentro da região nordeste há diferenças lingüísticas substanciais quanto ao vocabulário e a pronuncia (o sotaque).

A seguir apresento alguns fenômenos lingüísticos característicos da fala da comunidade Mundo Novo, que contrastam com o português oficial (acadêmico) e também com o português falado de outros locais da região reconhecida como ‘nordeste’:

- Quanto a forma de conjugar a segunda pessoa dos verbos: ‘*tu fala*’ em lugar de ‘*tu falas*’; ‘*tu esteve*’ em lugar de ‘*tu estiveste*’; ‘*a gente vamos*’ em lugar de ‘*a gente vai*’.
- Quanto a forma de estabelecer a concordância de número: ‘*os pessoal*’ em lugar de ‘*o pessoal*’; ‘*as viagem*’ em lugar de ‘*a viagem*’.
- Diferenças quanto a alguns grupos consonânticos: ‘*probrema*’ em lugar de ‘*problema*’; ‘*esprito*’ em lugar de ‘*espírito*’; ‘*figo*’ em lugar de ‘*figado*’, ‘*guaiaba*’ em lugar de ‘*goiaba*’.

Exemplos de vocabulários próprios da variante lingüística do português da comunidade Mundo Novo:

Quitutes – comidas de festa.

Goro – ref. a ovo estragado.

Choca – ref. A fase da galinha quando esta não poe ovo, seja que esteja com pintos ou não. Fala-se também ‘ovo choco’ para ovo estragado.

Monturo ou Munturo – lixo colocado no quintal.

Tabuleiro – área livre, limpa e aberta própria para atividades lúdicas.

Sentina ou privada – parte do banheiro construída especificamente para defecar e que geralmente fica na parte externa da casa.

Furduço – bagunça.

Mulambo – trapos de tecidos ou pedaços velhos de tecidos.

Bacio – pinico ou o próprio vaso sanitário.

Coité – cuia.

Cujuba – fruta da qual se faz a coité.

Jacá – cesto grande confeccionado com talas de bambu.

Baldear ou provocar – vomitar.

Mucumbuco – ultima vértebra lombar.

Candeeiro – instrumento que proporciona luz gerada numa combinação de óleos e água, com um fio de algodão sustentado por algum objeto.

Golda – água grossa, ou água suja...

Salmoura – água de sal e sangue que sai da carne.

Expressões próprias da variante lingüística do português de Mundo Novo:

Dor nas cadeiras – dor na região da bacia.

Dor nas pá – dor nas costas na região da deltóide.

Promode que: por causa de.

Apiar: apeiar-se do cavalo.

Sangria do açude – local por onde corre o excesso de água de chuva captado pelo açude.

VII. Sistema de parentesco.

Os rols de parentesco da comunidade de Mundo Novo.

A base da organização social da comunidade é a família nuclear, porém com fortes ligações com a família extensa. Há uma constante cooperação e solidariedade entre os siblings; seja por motivos financeiros, por motivos de saúde ou por motivos de gravidez-parto. Essa cooperação se estende muitas vezes entre primos (os primos de segundo grau também são tratados como primos). Os avós maternos e paternos possuem grande influência na educação dos netos. Os filhos e netos têm obrigações de cuidar dos mais velhos da família quando esses adoecem ou estão incapacitadas de suas funções por motivo de idade. É tido como uma falta pagar alguém para cuidar dos pais doentes ou velhos, e tido como uma falta grave abandonar os pais idosos em asilos ou casas. Os avôs muitas vezes ‘adotam’ um neto para que seja sua companhia. Aos tios, tanto paternos e maternos, devemos respeito; devemos sempre pedir a benção. Tratamos como tios também os tios e tias de nossos pais.

Na comunidade a maioria dos homens e mulheres são trabalhadores rurais. Os homens cuidam do roçado, do pomar, dos animais domésticos de grande porte (gado, cabras, ovelhas...); colhem palha, coco babaçu... As mulheres ajudam o marido no roçado, fazem as tarefas domésticas, cuidam dos filhos e dos pequenos animais domésticos (galinhas, patos, perus...), algumas quebram coco babaçu e colhem castanhas de caju.

O compadrio é uma forma de recrutamento de parentes feita na comunidade; seja o compadrio estabelecido através do rito de batismo da igreja católica, seja o compadrio estabelecido através de ‘fogueira’⁴⁴, ou pelo ato do matrimônio (os padrinhos de casamentos). O compadrio tem muita importância na organização social da comunidade. São os padrinhos de batismo que devem pagar as despesas com o batizado desde as taxas (que deve ser pagas a igreja) até a roupa que o afilhado irá vestir durante o ritual. Os padrinhos são os segundos pais de uma pessoa, são também responsáveis por sua educação; na ausência dos pais (por morte ou outro motivo grave) os padrinhos devem assumir a criação do afilhado como se fosse seu filho; o padrinho deve sempre estar atento para as necessidades de seus afilhados. Na comunidade Mundo Novo há preferência no sentido do compadrio reforçar as relações entre consangüíneos e afins (os avós paternos e maternos são padrinhos dos primeiros filhos do casal, os tios são também padrinhos e há casos, em famílias numerosas, em que os irmãos mais velhos são padrinhos dos irmãos mais novos). Aos padrinhos de nossos pais devemos respeito, pedir-lhes a bênção e tratá-los como um tio legítimo (mesmo quando não o são). É tido como uma falta grave a discussão ou intriga entre compadres. A relação de compadrio tende a se sobressair sobre as relações consangüíneas.⁴⁵ Os padrinhos de matrimônio devem acompanhar o casal por toda a vida e especialmente nos primeiros anos. Quando há algum problema entre o casal, os padrinhos são chamados para conversar com os mesmos e reestabelecer a unidade familiar. Os afilhados devem respeitar os padrinhos e ouvir seus conselhos.

Na comunidade também há outros critérios para escolha de padrinhos para os filhos; por amizade ou por prestígio (pela posição econômica, social, ou política que determinada pessoa tem). Há muitos casos na comunidade, onde o padrinho de uma pessoa é o pároco, um político influente na região, um proprietário de terra, um grande comerciante da cidade ou a professora da comunidade. O chamado ‘compadrio vertical’ transforma o

⁴⁴ O mês de junho comemora-se com fogueiras e comidas típicas as festas dos santos: Antonio, João e Pedro. A fogueira é algo imprescindível na noite de festa desses santos. A fogueira deve ficar a noite toda acesa; é ao redor da fogueira que comemos, bebemos e dançamos. É também com as mãos dadas sobre a fogueira que se estabelece outra forma de parentesco ritual: o padrinho de fogueira. As duas pessoas repetem palavras ritualísticas onde prometem se chamarem de afilhado-padrinho por toda a vida.

⁴⁵ Por exemplo: eu tenho uma sobrinha como afilhada, minha irmã e eu usamos a palavra comadre para nos relacionarmos uma com a outra.

patrão em padrinho e o afilhado em cliente. Há uma aparente troca de favores; onde o compadre pobre e 'sem conhecimento', procura seu compadre na cidade para resolver questões jurídicas, econômicas ou de saúde (o compadre arranja um carro para pegar alguém doente na comunidade, etc.); por outro lado o compadre pobre oferece ao compadre rico: o voto nas eleições, ou sua mão-de-obra ou produto da roça...

A comunidade Mundo Novo realiza outro tipo de recrutamento que é a aquisição pela família nuclear de filhos adotivos. Os filhos adotivos possuem um rol muito similar aos dos filhos legítimos, em alguns casos têm direito à herança. Os filhos adotivos são recrutados dentro da própria comunidade, podendo ser parentes consangüíneos ou não; pode ser um afilhado (que os pais faleceram ou não), ou um membro da comunidade que os seus pais morreram ou que os mesmos não têm condições financeiras para criá-lo. O filho adotivo fica morando na casa dos pais adotivos até o seu matrimônio. A minha família de orientação, apesar de numerosa, ainda é constituída de quatro irmãos adotivos.

Regras de matrimônio.

Antes havia na comunidade uma preferência pelo matrimônio entre primos. Atualmente essa prática é minoritária, sendo que a maioria dos matrimônios são exogamos. A exogamia é praticada de maneira preferencial entre as comunidades vizinhas, criando certa dependência e ligação afetiva entre as comunidades. A forma de residência pós-marital predominante, na relação entre comunidades, é a residência patrilocal. É proibido o casamento entre os membros da família nuclear; entre avós e netos, entre tio-a e sobrinho-a; entre cunhados/as e entre compadres.

VIII. A comunidade e a religião.

A maioria das pessoas da comunidade se identifica como católicos e seguem às práticas próprias do catolicismo cristão oficial como: participação de missas (na comunidade e na cidade de Esperantina); realização de celebrações semanais aos domingos na capela da comunidade (animadas por pessoas da comunidade); estima pelos sacramentos católicos (batismo, matrimônio, eucaristia...); crença na ressurreição de Cristo e dos mor-

tos...⁴⁶ Porém, aliadas a essas práticas católicas também estão: a crença em mau-olhado, as rezas para quebranto, as rezas para ‘arca caída’, as rezas para ‘fazer chover’; as rezas para espantar as lagartas da roça; as promessas aos santos e as romarias a Canindé (Ceará) e Juazeiro do Norte (Ceará); a crença e promessas aos santos populares (a comunidade ‘canonizou’ dois vaqueiros que morreram de forma violenta); a crença quanto à existência de visagens, do ‘gritador’ (ser mitológico que corre pela mata gritando e aterrorizando as pessoas); a comunicação com os mortos...

Por estar situada em uma zona de transição entre o semi-árido e a região amazônica e ainda sofrer com o volume instável de chuvas na região e também pelo fato da produção agrícola ser totalmente dependente da água da chuva; a religião na comunidade é caracterizada pela relação ambígua entre: seca e chuva. Na comunidade há ‘profetas da chuva’, pessoas que sabem ‘ler’ os sinais da natureza e fazerem previsões quanto à incidência de chuvas.

A religião da comunidade possui uma forte influência dos beatos, pois além dos mesmos terem percorrido regiões próximas a comunidade, muitas famílias da comunidade vieram do Ceará, fugindo da seca e da fome; o Ceará foi um dos estados da região nordeste ‘berço’ deste movimento messiânico. As romarias e as promessas, fazem parte, de acordo com alguns estudiosos, de duas linhas de evangelização que atuaram na região nordeste: uma tradicional e relacionada diretamente com o catolicismo oficial, desempenhada pelas congregações religiosas (capuchinhos e franciscanos) baseada na prática da retribuição (alcança determinada graça e se retribui ao santo em forma de ações ou em dinheiro); outra linha de evangelização, extra-oficial, foi desempenhada por missionários populares, que eram também chamados de beatos (Anjos 2008: 14). Dentro da linha evangélica dos missionários populares os que mais se destacaram foram: Padre José Maria Ibiapina, Antonio Conselheiro, Padre Cícero Romão Batista, Severino, Zé Lourenço e Quinzeiro. Ibiapina foi um dos percussores do movimento; com uma ideologia da volta ao cristianismo primitivo, começou a percorrer toda a região nordeste: “Onde chegava, demorava o tempo necessário para atender às necessidades fundamentais da população local. Construía cemitérios, aguadas, igrejas, casas de caridade - onde agasalhava os órfãos - e, no pátio de cada casa dessas, uma cisterna de captação de água

⁴⁶ Em 1993 foi instalada, na comunidade, uma sede da igreja evangélica assembléia de deus, que desde sua fundação conta com a participação de três famílias.

de chuva”.⁴⁷ Os beatos com orações, conselhos e ações traziam novas esperanças uma população muito sofrida. De acordo com muitos estudiosos, o movimento messiânico dos beatos, longe de ser um movimento fanático religioso, foi sim um movimento de insubordinação contra a desigualdade social e a exclusão.⁴⁸

“No interior do Nordeste, mais pobre que o litoral, surgiram, a partir do final do século XVIII e início do XIX, algumas manifestações místicas, que relembram algumas fases religiosas do Oriente Médio, na Antigüidade, com a figura dos profetas, acompanhados de uma pequena multidão de crentes, a perambular pelas estradas. A imitação dos profetas acontecia no Nordeste brasileiro, na figura dos beatos e dos conselheiros, que percorriam o sertão pregando o Evangelho de Cristo, levando a tiracolo um surrado exemplar do Novo Testamento [...]”.⁴⁹

Reis, ao constatar a pompa das festas de santo na Bahia do século XVIII afirma que os principais responsáveis por sua realização e divulgação eram as confrarias; essas festas eram marcadas por grandes procissões e missas, mas também por grandes banquetes e uso de máscaras. Nas confrarias negras também se entronizavam reis e rainhas negras com danças e cantos em idioma nativo. As confrarias existiam em Portugal desde o século XIII com práticas religiosas próprias do catolicismo barroco, com ‘elaboradas manifestações externas de fé’.⁵⁰ É esse modelo de catolicismo barroco que influencia também a concepção religiosa sobre a morte e os ritos funerários. “Nessa visão barroca do catolicismo, o santo não se contenta com a prece individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular” (Reis [1991] 2009: 61). Sendo as festas ao santo esse momento privilegiado de intercambio de energia entre homens e divindades. As confrarias

⁴⁷ MALVEZZI, Roberto; *Duzentos Ibiapinas*, Adital, junho de 2006, em: <http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=24232>

⁴⁸Cfr. Equipe História, *Movimento de Contestação, Movimentos Milenaristas*, conteúdo 2010, em: http://www.portalimpacto.com.br/09/material2010/medio_e_vest/docs/vest/his/f4/aula5_movimento_de_contestacao.pdf

⁴⁹ KOSHIBA, Luís; e PEREIRA, Denise; *História do Brasil*, s/d, p. 226-227, cit. em *A guerra de canudos*, outubro de 2007, em: http://www.passeiweb.com/saiba_mais/fatos_historicos/brasil_america/a_guerra_de_canudos

⁵⁰ As confrarias ou irmandades se espalharam por todo o Brasil nos séculos XVII a XIX. As irmandades eram associação de leigos que possuíam uma relação ou não com uma ordem religiosa conventual; possuíam estatuto aprovado pelas autoridades eclesiásticas e estavam relacionadas a uma igreja; um dos principais critérios para a entrada de membro em determinada confraria, era étnico-racial. Uma das atribuições principais, das irmandades era a responsabilidade pelo velório e enterro de seus sócios. REIS, João José; *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX* (1991). 5ª. Reimpressão, Companhia das Letras, São Paulo, 2009, pp. 49-53.

foram um dos veículos principais do catolicismo popular e suas práticas religiosas possuíam forte influência de outras práticas religiosas (negras e indígenas). Relacionadas de alguma maneira a igreja oficial as confrarias propagaram a prática de devoção a um santo dentro de uma ‘relação de barganha’, ‘relação de troca simbólica’: onde o santo oferece a proteção na vida e na morte ao devoto, que em troca oferece grandes festas, orações... De acordo com Reis essa espécie de ‘economia religiosa’ na relação com os santos é uma característica de portugueses e africanos em suas ‘culturas originais’ (Reis [1991] 2009: 59).

Algumas características da religião de Mundo Novo:

- A presença de deus, do sobrenatural na vida sofrida e alegre das pessoas. É deus que fez brotar água na lagoa e atender não somente a necessidade de água das pessoas, mas também de alimentação; é deus (através do santo) que fez parar a hemorragia e fez Cícero andar novamente...
- A crença na história lendária da mulher que fez jorrar água na lagoa: apresenta a relação forte e contínua entre: ‘*experiência*’ (magia) e fé (católica).
- A religião no cotidiano: apropriação e utilização, em sentido figurado, de palavras próprias da simbologia católica: um ‘rosário’ de peixes.
- A religião e a troca simbólica: crença nos santos católicos e as promessas: o dia do santo como dia sagrado; a punição pela quebra da guarda do dia sagrado; a súplica de cura em forma de promessa; a cura vinda do sobrenatural e o ‘pagamento’ da promessa.
- O festejo ao santo como elemento reparador da entropia e restaurador da estrutura sociopolítica. O jogo de futebol como dramatização das relações entre comunidades, onde de maneira lúdica se restabelece a boa relação entre as comunidades (se estabelece a diferença e se vence conflitos). A festa do santo (e todos os eventos que giram ao redor da mesma) como um mecanismo eficiente na resolução de conflitos sociopolíticos internos e externos; e como mecanismo de consolidação de novas alianças.

A seguir apresento uma série de relatos onde as pessoas falam de suas vidas, de sua fé. São relatos que expressam um pouco das características religiosas de Mundo Novo.

Moramos em Batalha, na Lagoa Seca e agora moramos aqui. Muitas vezes eu vinha a pé de Esperantina para a Lagoa Seca caminhando. Uma vez dona Mercês viu a gente caminhando na estrada e convidou pra gente vir de carroça com ela. Nesse dia, nós dormimos aqui no Mundo Novo, na casa de vocês, no outro dia é que nós fomos pra Lagoa Seca, a Maria (Maria Duca) era uma menina.

Antigamente aquela lagoa, lá da Lagoa Seca, tinha só um minador (um olho d'água) lá no fundo. Ninguém puxava água porque não tinha. Descia uma pessoa lá no fundo e ia dando as vasilhas com água para outras pessoas que ficavam fora. A água era minada por umas pedrinhas, mesmo que uns dedinhos, dizem que chega fazia uma cantiguinha: tiru, tiru... Era filtrada. E apanhavam aquela água e iam levando para cada um, uma cabaça d'água.

Quando foi um dia, uma velhinha disse assim:

- Eu vou fazer aqui água prá vocês, prá nunca mais faltar água.

Uma velha da família dos 'Gomes'. Eram cinco moças velhas. Ai ela pegou encheu uma cabaça d'água fechou a boca e enterrou. Primeiro ela enterrou ela nuns pés de buritizeiro que tinha dentro do cercado do cumpadre Tibucio, lá ela enterrou. Dali explodiu um olho d'água com sete anos. Explodiu um olho d'água, espranjou água praquela lagoa. Nunca mais no mundo faltou água, e ela só vive com água todo tempo (a lagoa) e o minador ao redor. Dizem que o olho d'água se muda, e se mudou de verdade; se mudou pro pé do alto (do morro). De lá ta fervendo água (saindo água) todo tempo. E a lagoa com água todo tempo. Minha filha (modo carinhoso como se referiu a mim) acredita nisso? Olhe essas coisas assim acontece, agora nós fica pensando: ah! É *experiência* (magia) e não sei o quê! Aquela pessoa que fez isso foi com fé em deus! É a fé quem faz acontecer tudo isso, não é *experiência*! E ai hoje viva deus pai todo poderoso que a Lagoa Seca hoje é lagoa cheia!

Ali (na lagoa) meus filhinhos quando eram pequenos, com fome, pegavam cada cará (espécie de peixe) naquele pontilhão; o Fransquim e a Regina pegavam peixe ali que faziam um rosário de peixe desse tamanho (fez um grande circulo com as mãos), pegavam pra trazer prá casa. Ai eu tratava (limpava) dos peixes, bem tratadim e levava prá mulher do seu Zé Lustosa e ela me dava farinha, e eu vinha quebrava coco (coco babaçu) e tirava o leite, mergulhava os peixes dentro. Eh! Pirão bom danado! Ai minha filha tudo isso aconteceu nesse tempo. Eu morava bem ali onde hoje é o posto (posto de saú-

⁵¹ Maria Resende é conhecida em Mundo Novo como dona Mariazinha Duca; possui 79 anos. Relato coletado dia 12 de novembro de 2009.

de da comunidade Lagoa Seca), em uma casinha, que as paredinhas a gente enxergava de um lado prá outro. E quando o inverno chegou, ali era alagado! Estourou um minador bem no fogão (feito de barro no chão) onde a gente fazia o fogo! (risos) Nós tivemos que sair de lá rapidinho!

A religião na vida de Cícero Nascimento e a promessa que fez para voltar a andar.⁵²

Eu andei oito anos de muleta. Foi um machado. Na hora que bateu aqui (apontou lugar no pé) o pé emborcou prá baixo. Eu trabalhando dia de nossa senhora aparecida, foi no dia 12 de outubro. Eu fui trabalhar. A menina disse que era para eu não ir; mas vocês sabem que quem é pobre; às vezes deve um negocim a uma pessoa não é; eu tava devendo ao Paulo Germano ai eu fui. Eram nove trabalhadores nesse dia. Quando deu às três e meia, eu tava trabalhando como aculá (como lá)... Ai eu vim prá cá, prá donde eles tavam. É quando tem que acontecer. Mas olha, aqui não tinha balseiro nenhum na minha frente e nem aqui prá ditrás. Primeiro eu cortei um pau grande, depois derrubei a touceira de unha de gato (uma espécie de árvore da região); quando fui aparar o pau, foi bem direto: pof! Dava pra meter quatro dedos dentro do golpe. Ai eu aqui, quando o machado bateu, eu me escorrei assim no cabo do machado. Olhei pra dentro (do corte) e a vista ficou alvinha (vertigem). Ai eu mudei de vista. Quanto olhei outra vez, soltou uma golpada de sangue debaixo pra cima que lavou meus pés todinhos. Ai eu me vali com o senhor são Francisco, que deus me mostrasse um jeito de estancar aquele sangue se não eu me acabava em um momento. Aqui eu ajuntei (levantei de uma vez) e cai como bem aculá e aqui (apontou para onde ele estava sentado) ficou uma lagoa de sangue e aculá outra (apontou para outro lugar um pouco mais distante, dentro da sala de sua casa). Mas quando eu cai aculá, pronto, cai morto logo. Passei uns quinze minutos morto (desmaiado). Ai eu fui pro hospital e o doutor Joe disse que eu não ia dar mais nunca um passo usando esse pé, e disse que eu tinha que ir para Teresina, operar o pé. Eu disse:

- Não doutor eu não vou não!

E ele falou:

- Pois você não vai dar nenhum passo mais usando esse pé.

⁵² Cícero tem 82 anos, canta em sentinelas; é um dos animadores do ritual de finados; e reza em adultos para arca caída, algumas pessoas da comunidade Mundo Novo costumam procurar Cícero em busca de cura. Cícero mora na vila São Bernardo (que fica entre a comunidade Mundo Novo e Lagoa Seca) mais conhecida como Vila dos Velhacos. Maria Duca explica: “os coitados ficaram conhecidos assim desde que não tinham seu pedacinho de chão prá morar e moravam na Lagoa Seca. Eles compravam fiado, tinham vontade de pagar, mas não tinham dinheiro e assim ficaram conhecidos como velhacos. Quando saiu esta terra (doada pela prefeitura) acabaram vindo morar todos de uma mesma família (extensa) aqui”. Relato coletado em 03 de dezembro 2009.

E hoje, graças a deus, estou andando. As muletas eu deixei lá na casa dos milagres (Canindé). Eu comprava sandália e um pé ficava sem usar. Ai um dia eu comprei um par de sandálias, peguei um elástico amarrei aqui assim. Criatura outro dia me deu uma vontade tão grande de tirar aquele elástico; ai eu tirei, pronto, comecei a caminhar sem carecer (sem precisar) de elástico. Eu sofri muito, eu ia daqui até a Lagoinha de muleta quebrar coco (coco babaçu).

A febre alta, o quebranto e a cura de Manuela.

Dia 26 de outubro de 2009, Manuela (minha filha) foi acometida por uma febre alta que durou toda noite do dia 26 e o todo o dia 27 de outubro. Então na tarde do dia 27 de outubro levei-a ao posto de saúde da comunidade e a mesma foi examinada por uma médica que estava consultando as pessoas da comunidade. A médica examinou Manuela e não encontrou nenhuma infecção aparente; receitou apenas um antitérmico e disse que poderia ser uma virose. Muitas pessoas da comunidade falaram prá mim que Manuela estava com quebranto, com mau-olhado. Manuela havia ‘prego’ quebranto na igreja, durante a celebração dominical, dia 25 de outubro. As pessoas falavam que Manuela chamou muito a atenção das pessoas por ser uma menina muito esperta e expressiva. Alguns afirmavam inclusive que sabiam quem havia colocado quebrando em Manuela. Era uma moça que também estava na igreja, no domingo; e contaram, outras ocasiões, onde essa moça fizera plantas morrerem após seu toque. Aconselharam, então que procurasse um dos rezadores da comunidade (Pedro Pereira, Francisco e dona Mariazinha).

Resolvi então procurar dona Mariazinha na tarde do dia 28 de outubro. Chegando em sua casa fomos bem recebidos por dona Mariazinha e seu esposo Sebastião. Minha irmã e meu sobrinho vieram conosco; explicamos o ocorrido com Manuela e pedimos que rezasse. Dona Mariazinha de pronto se dispôs. Então saiu pelo terreiro de sua casa e voltou com um ramo de ‘vassourinha’. Disse para que eu colocasse Manuela sentada em minha perna, perto da porta de entrada principal da casa. Pediu uma cadeira sem encosto e pediu também que seu esposo, que estava sentado no terreiro, sentar-se longe da porta, pois ela iria ‘jogar tudo’ pela porta.

Antes de começar a reza ela contou uma historia:

- uma vez uma pessoa estava rezando em uma criança e havia um boneco preto encostado no pé da cadeira onde ele tava sentado; ele batia o ramo no boneco e assim o boneco é que ficava com tudo.

Iniciou a reza passando o ramo de vassourinha pelo corpo de Manuela da cabeça aos pés balbuciando baixinho umas orações, depois sacudiu o ramo de vassourinha na direção da porta. Às vezes, movimentava o ramo em forma cruz. Ela repetiu esses movimentos várias vezes. Depois disse que havia terminado e nos conduziu até a sala de jantar de sua casa; lá nos mostrou uma imagem do menino Jesus, de cerâmica, que ela estava confeccionando para o natal (“um bebelôzinho”). Porém, logo disse:

- Ah! Ainda falta algo da reza!

Entrou em um aposento da casa e retornou com um rosário; por três vezes passou Manuela por dentro do mesmo. Depois então disse:

- Agora terminei mesmo!

O ‘festejo’ de santo Antonio na comunidade Mundo Novo.

Na comunidade Mundo Novo de 4 a 13 de junho acontece a festa a santo Antonio. Durante o ‘festejo’ do santo há um dia especial de participação de cada comunidade vizinha; nesse dia as comunidades trazem contribuições em bens para o padroeiro da comunidade e ajudam a animar a noite. O ‘festejo’ é uma festa religiosa católica, mas à mesma estão anexados vários elementos próprios da cultura local. Especialmente durante os três últimos dias de festa, há missa na igreja e ao final da tarde partidas de futebol que integram um grande torneio entre times da comunidade Mundo Novo e times das comunidades vizinhas. Nesses dias também, na frente da igreja da comunidade, vários vendedores ambulantes instalam seus butiquins (barracas) onde vendem produtos variados como: sorvetes, bolos, bijuterias, utensílios domésticos...

Ao redor do campo de futebol se reúnem as pessoas da comunidade Mundo Novo e as pessoas que formam as várias caravanas das comunidades vizinhas. Cada torcida tenta animar seu time, podendo se ouvir palavras de ofensas (que não são tão agressivas) contra o time opositor e palavras que acentuam as boas qualidades para o time de sua preferência. As pessoas da comunidade Mundo Novo abrem as portas de suas casas para abrigarem os visitantes; a eles é servida uma mesa farta, com alimentos que geralmente não fazem parte do cardápio diário das famílias.

Na noite do dia 12 de junho, já se sabe qual é a equipe ganhadora do torneio de futebol e a noite há um grande baile dançante. Na manhã do dia 13 de junho há uma missa onde geralmente acontecem os casamentos, batizados e leilão. Os batizados, além de ser um rito de iniciação de novos membros na comunidade, estabelecem a relação de parentesco fictício através do compadrio (compadrio vertical e compadrio horizontal, como já

relatei). Através dos casamentos também se estabelecem novas alianças entre as famílias.

Na missa do dia 13 de junho há distribuição de pães. Às vezes distribuem somente pães, às vezes, pão com café ou suco. Judith (minha irmã) é uma das encarregadas e promotoras dessa prática. Mas é de Maria Baixa o relato a seguir:

“Um ano aqui antes de a dona Maria Brasil ir se embora pro Ceará, ela me disse:

- ‘Eu fiz uma promessa com santo Antonio pra eu dar um café lá (na capela de santo Antonio em Mundo Novo) com pão e eu quero que tu vá mais eu. No dia da festa de santo Antonio’.

Eu disse:

- Vou dona Maria, por que que eu não vou?

Menina mais ela levou café, levou pão; ela armou uma latadinha ali perto dos butiquins e eu passei muito café. Foi café com pão que ficou (que sobrou)”.

CAPÍTULO II

Marco teórico e metodológico

I. Marco teórico.

Com o intuito de desenvolver uma análise interpretativa da experiência e concepção coletiva da morte, na comunidade Mundo Novo, como via de acesso ao universo simbólico (e as dinâmicas de identidade e alteridade); apresento agora as linhas teóricas que oferecem suporte investigativo (etnográfico) e de análise (etnológico), dentro de uma perspectiva mais subjetiva de construir conhecimento.

Da teoria antropológica de cunho interpretativista utilizo o conceito de sincretismo de Geertz, em *La interpretación de las culturas*, com acentuada reflexão sobre o artigo: “Ritual y cambio social: un ejemplo javanês”. Esse conceito me ajuda a fazer uma leitura de como os rituais e as crenças relacionadas com a morte, vividas no povoado Mundo Novo, constituem um ‘equilibrado sincretismo’ entre elementos da fé cristã (o purgatório, o sufrágio, a ‘encomendação’ da morte...) e outros elementos próprios do mundo indígena e negro (presença das almas e visagens no cotidiano, os animais de agouro, a comunicação com os mortos...) (Geertz [1973] 2006a: 134-135). Empreender uma análise desde a perspectiva de Geertz implica também conceber a cultura como um sistema simbólico que se desenvolve como construção de universos simbólicos, que organizam a ação humana; é buscar significações e explicações dos ‘fenômenos culturais’ (Geertz [1973] 2006a: 20). Apesar de desenvolver um trabalho sobre a minha cultura de origem, devo atentar para interpretações da realidade que fazem parte de minhas ficções (composta desde a relação que estabeleci pessoalmente com outras culturas e com o mundo científico) e para as interpretações que são ficções próprias das pessoas que atualmente vivem e sempre viveram no povoado Mundo Novo (Geertz [1973] 2006a: 28). Procurando desenvolver a investigação a partir de duas perguntas fundamentais apontadas por Geertz:

“[...] Da mesma forma, quando um etnógrafo de significados e símbolos como eu tenta descobrir o que é uma pessoa na visão de algum grupo de nativos, ele vai e vem entre duas perguntas que faz a si mesmo: ‘como é a sua maneira de viver, de um modo ge-

ral?’ e ‘quais são precisamente os veículos através dos quais esta maneira de viver se manifesta?’[...]”(Geertz [1983] 2006b: 106).

Diante da impossibilidade de identificar a comunidade Mundo Novo como católica; os conceitos de “catolicismo híbrido”, “fragmentação da identidade religiosa”, “universo religioso híbrido”, “conflito entre identidade fixa e identidade descentrada”, “universos culturais em fronteira”; desenvolvidos por Patrícia G. Germano em *Identidades fragmentadas: possíveis identificações religiosas em “o sumiço da santa”*; onde Germano analisa a fragmentação da identidade religiosa a partir de uma obra de Jorge Amado; são de grande utilidade para que eu possa desenvolver qualquer análise da perspectiva religiosa da comunidade. Dentro do conceito de hibridismo utilizo também as contribuições de Bhabha na sua obra *O local da cultura*; de acordo com Bhabha a representação da diferença não é um reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, fixos em uma tradição, mas sim: “A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (Bhabha [1998] 2007: 20-21). Essa concepção é fundamental para explicar não apenas a relação entre morte e religião na comunidade, mas também a formação da identidade e universo simbólico do povoado Mundo Novo.

O conceito de *identidade fraturada* é relevante para executar não apenas uma análise da questão religiosa, mas também o processo de formação da identidade nacional, formação da identidade nordestina, e de modo especial a formação da identidade no povoado Mundo Novo. Sarah Radcliffe e Sallie Westwood apresentam não uma identidade nacional uniforme, centralizada; mas uma identidade fraturada, rompida em vários aspectos, formada por várias ‘diásporas’ e descentrada. Esta dinâmica faz com que, no meio aos lugares fraturados se produzam “centramentos” temporários no meio de uma realidade descentrada. Sendo que são estes centramentos que produzem sentimento de pertença à nação ou a uma região.

Na análise dos processos de identidade e alteridade e da formação de universo simbólico: o conceito de cultura de Rosaldo é um elemento fundamental; pois nos leva a compreender a cultura a partir das ‘zonas de diferença’ e das ‘zonas de fronteira’. A concepção da cultura desde um jogo de influência mútua entre a “diferenciação do familiar” e

“familiarização do diferente”. O tema da visibilidade e invisibilidade cultural de Rosaldo é persistente para mim ao empreender uma análise de um povoado rural, tida como ‘gente sem cultura’, com ‘pouca cultura’ ou povo em transição (cultura em transição entre o ‘primitivo’ e o moderno). No povoado Mundo Novo não há elementos da ‘alta cultura’ (teatros, museus, literatura...) nem tão pouco elementos básicos de estudo da etnografia clássica de povos tradicionais de ‘cultura exótica’. Assim, através de uma etnografia-etnologia da morte, na comunidade Mundo Novo pretendo sacar aspectos da identidade e da cultura. Desenvolver uma análise social desde uma linha nova de estudo que analisa os processos de encontro das ‘populações tradicionais’ com os modelos nacionais, urbanos e desenvolvimentistas; buscando não equiparar o conceito de cultura com o conceito de diferença, ou a existência de uma ‘ordem social coerente’ (Rosaldo 2000: 224-230).

Para trabalhar um tema tão peculiar como a morte, será de grande contribuição os conceitos de Rosaldo relacionados à *força cultural das emoções*. Analisar a morte a partir da dor, das emoções intensas e do luto; desde o imprevisto, onde a morte des-programa o programado (atenção para o imprevisto que também está sujeito a investigação); superando assim uma análise da morte desde a perspectiva do ritual, ou desde o ritual como uma rotina ordenada e programada (Rosaldo 2000: 33-36). Descrições vagas e gerais sobre os rituais relacionados com a morte são característicos de uma antropologia ocidental (especialmente norte americana), onde a morte é um assunto privado (Rosaldo 2000: 80). Junto a isso, o conceito de Rosaldo de *sujeito posicionado* é interessante para desenvolver a análise social como fruto de confronto e diálogo entre pessoas que possuem experiências emocionais singulares, que modelam todos os âmbitos de relacionamento social. Nessa compreensão, o etnógrafo é também um *sujeito posicionado*, com capacidade de compreender e explicar melhor uns fenômenos que outros. Frente a uma ‘idéia microcós mica’ da antropologia (que iguala a morte ao ritual), Rosaldo contempla os rituais como *interseções ocupadas*. Os rituais podem apresentar a profundidade de uma cultura, como igualmente podem estar carregados de trivialidade. Uma aproximação crítica à cultura necessita o diálogo com as narrativas pessoais heterogêneas, que possibilitam o acesso a uma compreensão mais íntegra do modo como as pessoas vivem, a partir da relação que traçam com a morte.

Os conceitos relacionados às ‘Dimensões simbólicas na construção imaginária do corpo’, que fazem parte do módulo da disciplina de *Antropologia Simbólica*⁵³; trazem elementos de análise da relação que a ‘perspectiva ocidental’ estabelece com o corpo, como esta relação transforma a morte em algo inaceitável, em algo desvinculado de nossa condição humana. Para Le Breton a forma como percebemos o nosso corpo está determinada pelas representações sociais, pelo universo simbólico de cada sociedade e pelo conjunto de imagens que se constroem em torno do corpo. Nas sociedades tradicionais, a construção da corporalidade se situa numa dinâmica integral, sendo que as imagens do corpo estão intrinsecamente vinculadas a uma totalidade simbólica.

Para desenvolver uma análise do que significa ser ‘um povoado do nordeste brasileiro’, utilizo o artigo de Claudia Vasconcelos, *A construção da imagem do nordestino/sertanejo na constituição da identidade nacional*, e também a obra *A Invenção do Nordeste e outras artes* de Albuquerque Junior. Estes autores apresentam uma análise sobre o processo da construção da identidade nacional e nordestina: como a utilização de teorias relacionadas à raça e meio ambiente foram usadas para explicar o comportamento do brasileiro (o atraso do Brasil em relação a Europa), bem como forma de explicar a desigualdade de desenvolvimento interno no Brasil. A unidade nacional possível foi construída a partir da divisão regional: de um lado o país rico, moderno (o ‘sul’, formado pelas regiões sul e sudeste) e do outro o país pobre, atrasado e rural (o ‘norte’ ou ‘nordeste’ do país). O ‘sul’ é a região escolhida para representar o nacional. A visão estereotipada e homogênea do nordeste contribui para o processo histórico e atual de dependência do nordeste em relação ao sul; e ao mesmo tempo contribui para o processo de identificação do sul (o sul passou a significar o ‘antídoto’ do nordeste). Através de um estudo histórico de como foi ‘inventado’ o nordeste, Albuquerque Junior não reivindica uma melhor construção da imagem do nordeste, mas sim solicita uma desconstrução da identidade existente e afirma a impossibilidade de existir uma identidade única e homogênea para uma região geograficamente e sócio-culturalmente tão diversa.

Recorro também a outras fontes teóricas que funcionam, nesse trabalho, como eixos simbólicos sobre a morte no Brasil; tendo em conta a escassez de materiais que há sobre o assunto:

⁵³ Cfr. LE BRETON, David; *Antropología del cuerpo*, Ediciones Nueva Visión, Argentina, 1994.

- *A morte através dos tempos* de Rogério Torres Medeiros. O estudo histórico de Medeiros sobre os rituais fúnebres no Rio de Janeiro e como esses rituais sofreram fortes modificações através dos anos, especialmente após uma forte epidemia de febre amarela que afligiu a população do Rio de Janeiro, em meados do século XIX.
- *A morte é uma festa – Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil Século XIX* de João José Reis. Em busca de entender o que foi a Cemiterada (um protesto popular contra o enterro em cemitérios que culminou na destruição de um cemitério recém-inaugurado em Salvador, em 1836) Reis faz um estudo sobre as ‘estratégias de bem morrer’; ‘estratégias de salvação das almas’; ritos funerários domésticos; cortejos fúnebres; o local da sepultura... E mudanças nas visões de morte que sofreu a população brasileira do século XVIII e XIX.
- *Anúbis e outros ensaios* e *A religião no povo* de Luís da Câmara Cascudo são relatos de um folclorista do Rio Grande do Norte sobre algumas práticas e crenças ao redor da morte e da religiosidade popular ‘nordestina’.
- *Memória, ritos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte* de Eliane Tânia Martins de Freitas; apresenta um estudo antropológico de dois casos de canonização popular, após morte violenta; o local privilegiado de rituais em honra desses santos é o cemitério, o dia de culto mais expressivo é o dia de finados. Esse trabalho de Freitas me fornece elementos fundamentais de análise da morte na comunidade Mundo Novo de modo geral, e de modo especial a partir da canonização popular recebida pelos ‘vaqueiros’ que sofreram morte violenta.

II. Marco metodológico.

Aqui faço referência, mais sistemática, às chaves metodológicas relacionadas ao enfoque metodológico de Guber, as contribuições da etnometodologia e a importância da ‘narrativa’ no desenvolvimento desse trabalho; contudo, em vários momentos da pesquisa utilizei Rosaldo e Geertz também metodologicamente, visto que ambos fornecem vários elementos para um pesquisador que pretende desenvolver uma pesquisa com um enfoque mais subjetivo. Como é o caso desse trabalho que é construído a partir das ex-

periências das pessoas com a morte a partir de uma série de relatos (carregados de carga emotiva).

1. Chaves metodológicas do enfoque de Rosana Guber.⁵⁴

Dentro da perspectiva da reflexividade, o conhecimento social é fruto da relação, do encontro entre dois sujeitos (sujeito cognoscente e sujeitos/atores sociais) em um processo de negociação constante. O registro deve tornar objetivas (identificar) as reflexividades dos sujeitos; é importante que o investigador deixe bem claro de onde procede a informação: a quem pertence; que significa; e em que elemento concreto se expressa. O processo de formação do conhecimento social deve está baseado na relação de mão dupla, isto é, na interação e “retro-alimentação entre os conceitos do investigador e os referentes dos atores” (Guber 2004: 71); na relação discordante existente em toda totalidade social entre o formal e o informal (o natural e o cotidiano devem passar por um processo de *desnaturalização* e *descotidianização*). A realidade social encarada como fruto da prática social (material e simbólica).

Não-diretividade e atenção flutuante: ao marco teórico original deve ser incorporada a perspectiva dos atores no sentido de dar conta do objetivo da investigação; para isso é necessário saber focalizar temáticas que ajudem a enriquecer e tragam novidades para o conhecimento. Impossibilidade de separar a reflexão teórica da coleta de informações; ao mesmo tempo em que se recolhe a informação vão se formando também explicações para o mundo social.

A coresidência compreendida como forma de desenvolver a observação participante e como forma de aceder a cotidianidade em termos locais, desde a perspectiva dos atores. Apesar de desenvolver o trabalho em minha comunidade de origem devo estar atenta para o fato que o trabalho de campo (a investigação), altera a relação entre o sujeito cognoscente (sentido comum, teoria e modelos explicativos) e os atores ou sujeitos ‘objetos’ de investigação. Pois, de qualquer forma, a simples presença de uma pessoa, que

⁵⁴ Cfr. GUBER Rosana; *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2004.

possui objetivos investigativos, afeta de algum modo à realidade e os sujeitos observados (mesmo que sejam as pessoas conhecidas e próximas). A corresponsabilidade nesse caso representa um desafio à parte, pois implica participar de rituais fúnebres, rituais no dia de finados e visita aos cemitérios; onde a meu papel de investigadora se somará o papel de sujeito envolvido em momentos difíceis na vida de pessoas próximas a mim; mas também implica a participação em momentos alegres como é o ‘festejo’ de finados.

2. Chaves metodológicas da etnometologia.⁵⁵

Na construção de conhecimentos a etnometodologia aposta na posição subjetivista: onde grupo sócio-cultural estudado e pesquisador têm uma inter-relação; e o conhecimento é fruto da observação e da interpretação da realidade social. Sendo que são os métodos qualitativos os preferencialmente utilizados na coleta de informações: as informações também são consideradas desde seus aspectos transitórios e singulares.⁵⁶

A etnometodologia se caracteriza pela formação do conhecimento pautado na: “prática-realização”; ‘indicialidade’, ‘reflexividade’; ‘relatabilidade (ou accountability)’; e a ‘noção de membro’.⁵⁷

- prática-realização: a prática social como fruto da interação cotidiana dos atores sociais; por isso devemos ter o foco nas atividades e raciocínios práticos observáveis em atividades ordinárias (mais que nas extraordinárias). O senso comum como expressão do sentido que os atores dão as suas ações. As ações são guiadas por um raciocínio prático que é fruto de cada ato interacional.
- indicialidade: as expressões têm seu significado a partir do contexto local e próprio em que as mesmas são produzidas. As ações interacionais que compõem o mundo social são desenvolvidas pelo uso da linguagem, uma linguagem cotidiana, flexível

⁵⁵ A etnometodologia é uma corrente da sociologia americana (1960) que tem como um dos seus principais expoentes Harold Garfinkel; as correntes teóricas principais que influenciaram o pensamento Garfinkel, foram: a teoria da ação (Parsons), a fenomenologia social (Alfred Schütz) e o interacionismo simbólico (“Escola de Chicago”). Cfr. GUESSER, Adalto H; *A etnometodologia e a análise da conversação e da fala*, Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC, Vol. 1 nº 1 (1), agosto-dezembro/2003, pp. 149-168 em: www.emtese.ufsc.br

“Etno, associado ao saber que os membros de uma determinada coletividade possuem, metodologia como processo organizado para se chegar ao saber”, *A etnometodologia*, (não consta autor e data), p. 03. Em: <http://www.malhatlantica.pt/aquilespinto/Etnometodologia.doc>

⁵⁶ Cfr. <http://www.malhatlantica.pt/aquilespinto/Etnometodologia.doc>

⁵⁷ Cfr. GUESSER, Adalto H; *op.cit.*, pp. 158-162.

e adaptável; portanto o acesso ao conhecimento e compreensão do mundo social acontece através da compreensão das redes de significações que compõe a linguagem.

- reflexividade: a prática social desenvolvida pelos atores sociais implica uma operação mental-reflexiva (mesmo que a ação reflexiva seja efetuada sem uma consciência determinada por parte do ator). Ao mesmo tempo em que o ator descreve uma ação ele também produz uma interação; expressar e compreender um quadro social possui uma mesma equivalência.
- relatabilidade: “[...] A relatabilidade são as descrições que os atores fazem de seus processos reflexivos, procurando mostrar sem cessar a constituição da realidade que produziram e experienciaram.[...]”.⁵⁸ É tornar o mundo visível, compreensível através da descrição (na qual o mesmo adquire sentido).

3. Chave metodológica: a narrativa e o ‘narrador’ de Walter Benjamim.⁵⁹

Percebi logo no início da pesquisa, como as pessoas tinham dificuldade de falar do ‘seu morto’ (talvez revivam lembranças e dores) mas observei também como falavam com certa desenvoltura quando o morto ‘era do outro’. E muita tranquilidade em narrar fatos sobre os seres que ‘rondam’ a morte, ou o mundo do Além... E então, passei a apostar no poder das narrativas (algo que a mim soava familiar, visto que conhecia bem essa capacidade das pessoas de Mundo Novo) e deixei as pessoas falarem de suas vidas, de suas experiências. Trazendo para a pesquisa a figura da narrativa (como troca de experiência) e do narrador como pessoa que dar conselhos que são frutos de sua própria experiência (a partir da capacidade que ainda existe na comunidade de ouvir e contar histórias). Para Walter Benjamim o narrador tradicional é aquele que sabe dar conselhos por-

⁵⁸ *Ibid.*, p.162.

⁵⁹ Walter benjamim filósofo alemão, autor do ensaio “O narrador” (1936). Um dos principais pontos defendidos por Benjamim é que a sociedade moderna fez desaparecer a figura do narrador tradicional, a narrativa tradicional e a experiências. Cfr. ABRÊU, Eide Sandra Azevedo; *Walter Benjamin e o tempo da grande indústria*, 1998, pp. 65-79, em: <http://www.dhi.uem.br/publicacoesdhi/dialogos/volume01/Revista%20Dialogos/DI%20C1LOGOS05.doc> Cfr. OLIVEIRA, Francine; *A Narrativa e a Experiência em Walter Benjamin*, Universidade do Minho, 8º. Congresso LUSOCOM, s/d pp. 108-115, em: <http://conferencias.ulusofona.pt/index.php/lusocom/8lusocom09/paper/view/61/37110> Cfr. SILVA, Isadora Eckardt da; *Maria Graham, uma narradora à moda antiga*, Travessias número 02, ISSN 1982-5935, pp.1-10, em: http://www.unioeste.br/prppg/mestrados/letras/revistas/travessias/ed_002/cultura/mariagrahan.pdf

que tem uma vida baseada na sua experiência que é uma experiência coletiva, fruto de uma vida compartilhada; sem experiência coletiva não há comunicação e acontece a morte da narrativa tradicional. A memória coletiva das sociedades tradicionais é formada através de várias narrativas que possuem uma continuidade e temporalidade compartilhada.⁶⁰ A sustentação da memória coletiva está na união que acontece entre memória individual e coletiva; através da capacidade de contar, de ouvir e de retransmitir histórias através da narrativa. De acordo com Benjamin o romance e a informação levam vantagem sobre a narrativa tradicional na concorrência moderna que existe entre as formas de comunicação; e fazem parte de um grupo de mecanismos sociais que criam o homem moderno, o ‘homem-civilizado’, o homem isolado.⁶¹ As principais características da narrativa tradicional são seu caráter coletivo, oral e pedagógico enquanto que as narrativas modernas são individualistas e promovem uma espécie de des-orientação. Para Walter Benjamin a narrativa é:

[...] é ela própria algo parecido a uma forma artesanal de comunicação. Não pretende transmitir o puro “em si” da coisa, como uma informação ou um relatório. Mergulha a coisa na vida de quem relata, a fim de extraí-la outra vez dela. É assim que se adere à narrativa a marca de quem narra, como à tigela de barro a marca das mãos do oleiro. (BENJAMIN, 1983, p. 62 e 63).⁶²

⁶⁰ Cfr. OLIVEIRA, Francine; *op.cit.*, pp. 112-113.

⁶¹ Cfr. ABRÊU, Eide Sandra Azevedo; *op.cit.*, pp. 67, 69.

⁶² BENJAMIN, Walter; “O Narrador”, In: Textos Escolhidos, São Paulo, Câmara Brasileira do Livro, 1983, pp. 62-63, cit. por SILVA, Isadora Eckardt da; *op.cit.*, p. 07.

CAPÍTULO III

A ritualidade da morte: Etnografia da morte no povoado Mundo Novo.

Fazer uma etnografia sobre a morte na comunidade Mundo Novo é lembrar a morte de minha mãe; a morte de meus primos e tios; a morte de meus avôs; a morte de Antonia e Francisca, duas senhoras da comunidade que morreram de câncer no seio (uma quando eu tinha 15 anos e outra há dois anos); e lembrar o assassinato de Paulo... É ‘mexer’ com sentimentos de perda, com memórias e escritos de dias muito difíceis. Porém, é lembrar também do grande movimento de solidariedade e de carinho que as pessoas na comunidade dedicam a todos aqueles que passam por momentos assim.

I. Atitudes diante da morte e a ‘hora’ da morte.

Atualmente algumas pessoas da comunidade morrem no hospital. Porém os idosos e algumas pessoas que tem doença em estado irreversível (forma ‘despachadas’ pelos médicos) preferem morrem na comunidade, em suas casas, ao lado de seus familiares. As pessoas, diante da eminência de sua morte, procuram se harmonizar com todos; assim quando um moribundo não fala (está intrigado) ou brigou com alguém por algum motivo, manda chamá-lo para pedir perdão.

Assim foi durante a agonia de morte de uma senhora idosa da comunidade há três anos. Ela estava no hospital na cidade de Esperantina e resolveu chamar uma de suas filhas para pedi-lhe perdão. Elas haviam brigado há vários anos e não se falavam. Quando a senhora viu sua filha entrando no quarto do hospital se agitou muito e não conseguiu falar nada; a sua língua cresceu de modo rápido e assustador (a língua, de tão grande, não cabia dentro da boca). A senhora fazia também barulhos muitos feios. As enfermeiras pediram para a filha sair do quarto e arrumaram um jeito de empurrar a língua da senhora pra dentro. Logo depois ela morreu. Para as pessoas da comunidade isso ocorreu como uma forma de castigo pelas palavras más, que a mesma disse a filha e por não ter conseguido pedi-lhe perdão.

Quando o moribundo possui filhos pequenos costuma recomendar quanto às pessoas que os eduque e que os crie (caso o pai ou mãe não possa criá-los sozinhos). O moribundo costuma também dizer com quem prefere que fique determinado bem; e alguns dizem em qual cemitério querem ser sepultados. O moribundo está sempre acompanhado por parentes e amigos para que não morra sozinho. Quando a pessoa morre logo é colocada uma vela acesa em suas mãos e fechado seus olhos; às vezes, a pessoa falecida fica por algumas horas em uma cama ou em uma mesa, esperando a confecção da mortalha.

Existem três senhoras da comunidade que confeccionam mortalhas (Pastora, Luzia e Maria Eduardo). Luzia contou-me que fez a mortalha do ‘finado Messias’ em tecido de algodão branco, uma calça e uma camisa; mas para mulheres ela confecciona uma mortalha tipo bata. Depois da morte muitas pessoas são banhadas e assim vestidas na mortalha branca e calçadas em sapatos (homens) ou sandálias (mulheres). Existem pessoas na comunidade que são responsáveis por essas práticas; pessoas mais velhas; eu não participei de nenhum desses momentos; sei que são rezadas orações específicas para o momento. Depois o morto é colocado no caixão e suas mãos são postas uma na outra (em atitude de oração) e entre suas mãos, muitas vezes, se coloca um crucifixo ou um terço; um pires com sal é colocado em sua barriga próximo as mãos. Sobre o defunto também são colocadas muitas flores; nos quatro cantos que cercam o caixão (com o falecido) são colocadas velas que permanecem acesas durante toda a sentinela. Os pés do defunto devem sempre estar em direção da porta da casa.

II. O ritual funerário doméstico.

Simultaneamente aos preparativos do morto; há também os preparativos da casa; pois mesmo aquelas pessoas que morrem em hospitais tem seus velórios (‘sentinela’) em suas casas. A família do morto passa então a avisar e a convidar todos os parentes e amigos para participarem da sentinela e do sepultamento. Pessoas são enviadas a outras comunidades para avisar. A pessoa que vai contar sobre a morte de alguém, para um familiar ou amigo muito próximo, deve ter muito cuidado para não assustar a pessoa; se

a morte for repentina deve dizer primeiro que a pessoa está muito doente, depois aos poucos vai contando sobre a morte.⁶³

O responsável pela igreja da comunidade tão logo toma conhecimento do falecimento de algum membro da comunidade inicia o badalar do sino da capela (dar-se um toque e pára: assim dão vários toques no sino). A família do morto, de acordo com suas possibilidades financeiras; prepara um boi, uma cabra, um porco ou várias galinhas de modo que não falte comida para os convidados. Como os parentes próximos do falecido estão sofrendo muito com a morte (ou têm que dar atenção às pessoas que chegam); vizinhos, parentes e amigos se aproximam da casa e assumem as tarefas domésticas. A noite, durante o velório, serve-se cafezinho para os convidados e os mesmos devem permanecer acordados até a manhã do dia seguinte; rezando e cantando as rezas apropriadas. O defunto não deve nunca ficar sozinho, sempre está acompanhado: entre uma reza e outra as pessoas param um pouco, conversam e depois voltam a rezar novamente. Na comunidade existe várias pessoas, mulheres e homens que rezam em sentinelas. Há aquelas pessoas como Cícero Nascimento que ainda cantam as *incelências*; e outros como Pastora, Maria Duca, Judith, Rosa e José Eduardo que rezam o terço, a ladainha de nossa senhora, o ofício de nossa senhora, ofício das almas e outras orações e cânticos. Algumas vezes uma ou duas dessas pessoas passam a noite toda rezando em uma sentinela, porem às vezes se revezam nesta função.

Quando as pessoas chegam ao velório se dirigem aos familiares do morto e dizem: ‘meus pêsames’. Muitos trazem velas, café ou açúcar. O momento da morte, as últimas palavras e desejos do morto, são sempre contadas e recontadas durante toda a ‘sentinela’ (com quem a pessoa estava no momento da morte, se sofreu, se foi morte repentina...). Os mais próximos do morto ficam próximos ao caixão ou estão em um aposento à parte; essas pessoas choram muito; a chegada de um parente próximo do falecido, que estava distante dele na hora da morte, desperta uma expectativa das pessoas que estão na sentinela (esses parentes do falecido costumam chorar muito, chorar alto e lamentar a morte; algumas costumam abraçar o morto, outros acariciar).

⁶³ A prática cultural de não assustar o parente do defunto, quando se vai comunicar a morte e prepará-lo de forma gradual, para assim suavizar os impactos da morte; é um rito de separação que de certa forma se assemelha a prática cultural javanesa, descrita por Geertz. Cfr. GEERTZ, Clifford; *La interpretación de las culturas* (1973), Editorial Gedisa, Barcelona, 2006, p. 140.

Relato Cícero Nascimento.⁶⁴

Você chegando em uma sentinela, o defunto no caixão, você chegando e botando a mão assim, arribou a mão assim, pro rumo de cima, arribar e levantar três vezes e passar no pé dele três vezes. Depois você oferece um padre nosso pra ele. Você não tem um pingão de medo. Eu não tenho medo de quem morre não. A oração que a gente reza, nas sentinelas tem Maria Valei-me. Maria Valei-me faz mal rezar agora (meses do verão) se não no inverno não chove. Tem o ofício de nossa senhora, mas tem também o ofício de nosso senhor.

Os trabalhos funerários incluem também a escolha do local da sepultura ('cova') e também a escolha das pessoas que irão cavar a sepultura, fazendo o buraco. O defunto é sepultado 24 horas após sua morte. A escolha de um determinado local para a residência *pos-mortem* muitas vezes está relacionada com a proximidade ao túmulo de um parente (pai, mãe, marido, esposa, filho...). Contudo, atualmente nota-se na comunidade uma preferência pelos sepultamentos no Cemitério da Finada Mercês.⁶⁵ Atualmente os padres da paróquia de Esperantina (responsáveis pela assistência a comunidade Mundo Novo) não estão rezando missa em funerais ou em cemitérios por ocasião das visitas aos túmulos; antes algumas pessoas da comunidade conseguiam que os padres celebrassem missas de 'corpo presente'.

Relato de João Amorim sobre o uso de caixões, 'covas' e cemitérios.⁶⁶

Até certo tempo, pegavam o defunto e levavam em uma rede, quando chegava lá, jogava dentro da cova e ainda voltava com a rede prá trás. Hoje tudo é no caixão. Uns compram caixão, outros pagam o sindicato do caixão.⁶⁷ Quem paga o sindicato, o sujeito vem deixar o caixão na casa e ainda traz o café e o açúcar prá todo mundo. Antes quando morria um, e a família podia, chamava os carpinteiros e fazia na hora. Hoje não é mais assim, eu ainda ajudei fazer um bocado deles. O sujeito morria de tarde, a gente passava a noite fazendo o caixão, quando era de manhazinha o caixão já tava pronto. Hoje vai na 'rua' e consegue caixão, se não tem dinheiro o prefeito arranja o caixão.

⁶⁴Transcrição da entrevista não-diretiva a Cícero Nascimento em 03 de dezembro de 2009.

⁶⁵Esse cemitério ficou conhecido assim por ter sido Maria das Mercês Amorim (minha mãe) que escolheu e doou o local; e também porque é onde a mesma está sepultada.

⁶⁶Relato coletado a quatro de novembro de 2009.

⁶⁷Uma empresa funerária que também presta serviços de saúde e tem convênio com o sindicato dos trabalhadores rurais de Esperantina

Um dia eles pegaram um defunto ai, levaram, chegaram lá botaram lá, ai tinha uns bêbados que jogaram uma pedra desse tamanho (fez gesto com mão) bem na cara do outro (defunto) chega saiu sangue.⁶⁸ Ai o outro disse: rapaz o que tu tá fazendo? Então começaram uma briga, terminou uns caindo dentro do buraco. Coisa feia mesmo! Mas foi indo e se aquietaram. Antigamente era muita cachaça nos velórios e enterros, era uma cantarola medonha. Hoje prá fazer a cova ainda bebem. Lá no cemitério da Mercês é bom (de cavar) quando eles pensam que não já terminam de cavar o buraco e ficam calados. Mas quando tem muita pedra, e é difícil de cavar, eu já vi gente bêbeda cavando buraco dizer: Ah! Que eu to com minha mão toda cheia de calo! E começam a xingar o defunto.

A última pessoa que foi enterrada nesse cemitério grande ai (cemitério grande que está no centro da comunidade) o pessoal se aperreou para cavar, lá tem muita pedra, quase não conseguia cavar, já tava passando da hora e o pessoal não conseguia cavar os sete palmos.⁶⁹ A primeira que foi enterrada no cemitério grande foi Maria Batista, depois foi feito o muro arrudeando e ai começou a encher de gente. Antes desse, os cemitérios eram todos longe, tinha aquele da Chapada, na Lagoa Seca, na Palmeira, no Canto da Palmeira; hoje em todo pé de pau tem um cemitério.

III. Levando o defunto ao cemitério: o cortejo fúnebre.

A procissão com o defunto até ao cemitério é feita, em sua maioria, a pé, onde alguns homens se revezam no transporte do defunto. Em alguns cortejos apenas o morto é transportado em um carro, as pessoas seguem acompanhando o cortejo a pé. Há um maior cuidado no momento em que se retira o defunto de casa e inicia-se o cortejo, pois os pés do morto devem está adiante e não a cabeça. Reza-se durante todo o cortejo e nunca ninguém deve ir a frente do defunto. As pessoas que não estão participando do cortejo e o vem desde sua casa, por exemplo, fazem o sinal da cruz.

⁶⁸ O dois cemitérios do centro da comunidade estão em uma região muito rochosa, o que dificulta muito o processo de cavar sepulturas.

⁶⁹ Sobre os 'sete palmos' Medeiros escreveu: "Quando surgiu a idéia de que o homem era composto de corpo e alma, as covas começaram a ficar mais fundas para que estas almas não saíssem da sepultura. A expressão 'sete palmos' surgiu segundo *Julio Chiavenato* neste contexto, aonde se diria que o defunto estava seguro debaixo de sete palmos, devemos ter a consciência de que os homens desse período queriam se sentir seguros com a quantidade de terra aprisionando o morto, desta forma o morto não voltaria a vida, tal pensamento se dava pela falta de conhecimento sobre a morte". MEDEIROS, Rogério Torres, *A morte através dos tempos*, Faculdades Integradas Simonsen, Rio de Janeiro, 2007, p. 03, em: <http://www.webartigos.com/articles/5713/1/a-morte-atraves-dos-tempos/pagina1.html>

Em visita ao cemitério da Chapada, com Maria Duca,⁷⁰ na saída ela apontou para duas árvores (que ficam pertos ao cemitério) e disse: ‘ta vendo essas duas árvores aqui, limpa no chão embaixo? Quando as pessoas vêm enterrar gente aqui, às vezes, eles param aqui e gritam o nome do defunto bem alto e falavam para as almas do cemitério vir encontrar – receber a pessoa morta. Quando o enterro era feito na rede, eles amarravam a rede aqui, enquanto gritavam.

IV. A sepultura na ‘cidade dos pés juntos’.⁷¹

Quando o cortejo chega ao cemitério, a ‘cova de sete palmos’ já está pronta; rezasse orações de despedida. Duas pessoas entram na cova para auxiliar a descida do caixão com o defunto, outras pessoas amarram algumas cordas no caixão e vão descendo devagar. Depois que as duas pessoas saem da cova (auxiliadas por outras); todas as pessoas que estão participando do sepultamento, devagar vão jogando um punhado de terra sobre o caixão. Quando todos terminam, os homens (geralmente os que cavaram a sepultura) vão com pás jogando o restante da terra sobre a sepultura; outras pessoas se encarregam de simultaneamente colocar uma cruz no local, com o nome da pessoa, com a data do nascimento e do falecimento. Depois de colocada toda a terra, as pessoas se aproximam novamente e colocam velas e flores sobre o túmulo; rezam mais algumas orações incluindo a benção da água, das flores, das velas e do túmulo (a água benta é espargida sobre o túmulo). Aos poucos as pessoas vão saindo devagar e indo embora. A pessoa que abriu o portão do cemitério fica esperando todos saírem para fechá-lo.

A cruz, na sepultura, além de indicar que aquela pessoa ‘era um cristão’; no futuro (quando a terra baixar), serve para identificar o túmulo da pessoa e impedir que outra pessoa seja sepultada no local. Todas as pessoas na comunidade (independente da classe social) preferem e tem direito a sepultura perpetua. Contudo, quando não há identificação, ou as cruzes se deterioram (a família por algum motivo não coloca outra no local); pode ocorrer que outras pessoas possam vir a serem sepultadas no mesmo local.

⁷⁰ Maria Duca é presidente da Associação de Moradores do Mundo Novo, anima as celebrações na capela, reza em sentinelas.

⁷¹ Quando encontrei dona Mariazinha Duca, na noite do dia 01 de novembro de 2009 (no festejo de finados) no cemitério da Chapada, ela me falou: “Bem-vinda a cidade dos pés-juntos (assim se referiu ao cemitério onde estão todos os mortos com os pés juntos, parados)! Ao local onde estão todos aqueles que nós amamos”.

Relato de Antonio de Couro, sobre a importância de um túmulo e cruz com nome do falecido.

Eu tenho papai, mamãe e minha irmã enterrados no cemitério da Chapada. A cova da mãe fica próxima ao cruzeiro, próximo ao túmulo da finada Benedita. O túmulo da mãe está feito; falta o nome dela, porque eu não sei direito o ano que mamãe nasceu; não tenho os documentos dela. O pessoal que ficou com os documentos, depois que ela morreu, não me dão os documentos e nem fazem a cruz. Mas eu ainda vou colocar o nome dela lá; esse ano eu boto. Para mim é uma falta de vergonha os parentes que não fazem um túmulo para aqueles que morrem. Se não podem fazer um túmulo pelo mesmo que façam um rodapé e coloquem uma cruz como o nome e data que nasceu e que morreu a pessoa. Onde minha mãe tá enterrada eu sei onde tá. Agora a finada minha irmã e o papai eu não sei mais onde tá. Eu não sei porque eles aumentaram o cemitério. Eles foram enterrados bem no pé da antiga cerca, assim (fez riscos no chão com o bastão). Foi colocada uma cruz bem grande de aroeira no local do túmulo do papai, bem feita, com o nome do papai e a data que ele nasceu e morreu. Eles arrancaram a cerca pra botar mais praulá; e ai foi que essa cruz aqui (fez risco no chão) dessa cova aqui eles pegaram; acho que fizeram foi um poste pra colocar na cerca, porque era um mourão mesmo, bem encarnadim de aroeira, pra levar era preciso a pessoa ir cachingando. Eu me despreocupeí, agora caçei e não achei mais.

Relato de Cícero Nascimento sobre a construção do túmulo de seus pais.

Nem túmulo tinha para os meus pais. Ai eu falei pro meninos (irmãos dele), digo: “olha Antonio, tu a cumadre Jesus, a cumadre Esperança, a cumadre Joana, é pra nos mandar fazer um serviço lá na sepultura de nossos pais”.

Olha criatura, eu falava e era mesmo que entrar em um ouvido deles e sair. Ai eu disse: “pois, olha eu vou mandar fazer, por minha conta, num faço empenho nem de um centavo de vocês”. Ai falei com o Simão ele disse: “ih! Papai é muito caro!” Ai eu disse: “nem que seja, eu quero o serviço feito!” Ele mandou fazer e pegou logo a sepultura do papai e da mamãe. Todos os dois empareados. Lá que eu fico sentado na noite de finados.

V. O luto: as regras de comportamento após a morte dos indivíduos.

Algumas pessoas que não vão ao enterro ou mesmo os parentes do morto ao voltarem do sepultamento, fazem uma limpeza da casa. Alguns bens do falecido são divididos entre os parentes próximos; às vezes, algumas roupas ou pertences do falecidos são guardados como lembrança; algumas roupas do falecido costumam ser usadas. Todos agora ao referi-se ao falecido colocam a palavra finado ou finada antes; por exemplo, fala-se: a finada minha mãe, o finado 'Fulano de tal'...

Na casa do defunto uma vela deve permanecer acesa dia e noite até completar sete dias após a morte; durante esses dias em que a vela permanece acesa, todas as noites, parentes e amigos se reúnem na casa do falecido para rezar o terço, ladainhas, ofícios; e conversar. Sete dias após a morte, as pessoas (parentes e amigos) se reúnem de madrugada para rezarem, colocar velas (acesas) e flores na sepultura; são rezados terços ladainhas e há uma benção das flores e da água benta que é espargida sobre o túmulo. Depois da visita ao cemitério as pessoas se dirigem até a casa onde o morto morava (ou a casa de um parente próximo) e na mesma é servido um vasto café da manhã, com vários tipos de bolos, leite, coalhada... O mesmo se repete ao completar quinze dias, um mês e um ano após a morte de determinada pessoa. Algumas famílias da comunidade conseguem que o padre venha a comunidade e celebre missa pelo falecido (missas de sete dias de falecimento, ou de um ano de falecimento....).

Durante os sete dias após a morte de alguém; a família do morto permanece recolhida e não podem rir, falar alto, dançar ou ouvir musica (que não sejam musicas religiosas). Esse é o tempo que a pessoa tem para preparar também sua roupa para o luto; dependendo do grau de parentesco com o falecido varia o tempo e o tipo de luto. Assim os parentes mais próximos como pai, mãe, filho-a ou avós; costumam 'ficar de luto' por seis meses: não participam de festas; e compõem o vestuário unicamente na cor preta (ou nas cores preto e branco), ou apenas retiram de seu 'guarda-roupa' roupas que tenham tons amarelos e vermelhos.

Uma sentinela na qual Cícero Nascimento ‘não rezou’.

No dia que a finada cumadre Ciça morreu? O cumpadre Raimundo me disse cumpadre Cícero vamos pra sentinela? Eu digo. Vamos! Ai eu fui ali onde tava o Antonio Sergio e disse: “Antonio Sergio vamos pra sentinela”.

“Mas rapaz tu acha mesmo que eu vou? Eu vou o quê!”

Ele era intrigado com ela a sangue e a fogo. Ai eu fui. Quando eu cheguei aqui perguntei: “Cadê o cumpadre Raimundo?” “Já foi, faz é hora”. Mas eu disse que ia, eu vou; ai eu fui; que quando eu chego lá perto, já vendo a casa; ele já ia indo mais a mulher, pra trás. Eu disse: “mais cumpadre você já ta voltando?” “Eu to cumpadre, porque lá não vão rezar de jeito nenhum”. “Mas rapaz, cumpadre Raimundo eu disse que ia e vou”.

Eu fui e tive por lá. O maior clamor (choro) do mundo. O Miguel Germano chegou. Ai passou, passou. Deu dez hora. Eu disse: “cumpadre Pedro agora eu vou mimbora”. “Não cumpadre não vá não”. A cumadre Joana disse: “cumpadre Cícero vá ali pra casa, lá tem uma rede armada, baixe, deite e durma”. Eu disse: “cumadre Joana eu não gosto de dormir na casa de ninguém não; eu vou mimbora”. Ai eu fui mimbora. Ai chegou ali em uma tapera de uma casa velha que tinha ali, pra cá do Zé Cardoso coisinha pouca viu? Quando eu dei fé (quando de repente eu vi) uma coisa dessa altura assim (mais ou menos um metro), lá pela beira do caminho e ai pegou uma mão cheia de piçarra; e eu andava com uma calça de pano grosso viu, aquilo (a piçarra) pegou na perna de minha calça que fez: chuí! Eu pensei que negocio é esse? Ai eu olhei e vi o bicho passando. O bicho começou a me acompanhar. Tem nada não, nós vamos mesmo (o bicho veio com ele). Eu vinha sozinho. Quando chegou ali, ele entrou lá pro açude e eu vim aqui pra casa. Ele vinha empareado comigo, era um guaxinim⁷² viu? Ele jogou a piçarra, se eu me abaixo pra jogar nele, ele tava em cima de mim. Diz que ele acompanha a gente é léguas e léguas; ele andando com a gente nada é contra a gente. Mas é valente. Valente mesmo!

⁷² No imaginario da comunidade Mundo Novo o guaxinim é um animal visagento (isto é, visagens pode aparecer em forma de guaxinim). “O guaxinim (*Procyon lotor*), também chamado de mapache, em Portugal, é um mamífero da família dos procionídeos bastante parecido com o mao-pelada, porém com as patas esbranquiçadas”. Wikipédia, “a enciclopédia livre”, em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Guaxinim>

VI. A importância dos rituais funerários e o destino final dos defuntos.

Duas mortes violentas e a casa mau assombrada.

Eu, uma de minhas irmãs, meu sobrinho e Maria fomos visitar uma amiga na Lagoa Seca. Ela mora em uma casa de um senhor que mora em Esperantina; esse senhor nunca morou naquela casa, recebeu de herança e lá colocou Rosa para trabalhar como ‘vaqueira’ da casa, do pomar e de pequenos animais. A casa tem um estilo antigo, tem o teto bem alto e está em uma curva do caminho, em uma área meio isolada.

Achei bonita a casa e o local onde a mesma está localizada. Quando vi muitas galinhas, capotes e outros bichos; a cozinha com área aberta e cheia de utensílios; perguntei se o pessoal não costumava mexer (roubar) as coisas dela; ela me respondeu que nunca mexeram lá. Que roubavam em outras casas, mas que aquela casa é sempre preservada. E falou: “acho que é porque essa casa é mau assombrada, aparece assombrações, essas coisas. Eu mesmo não fico de noite sozinha aqui”. Quando perguntei se eram visagens ou almas, ela disse: “é que aqui há muito tempo mataram um homem”. E foi nos mostrar o local: “nesse quarto funcionava um comercio e aqui nessa porta um homem esfaqueou outro. Por muito tempo ficou a marca de sangue aqui no piso. Foi preciso trocar o piso para que saísse a marcha. Parece que eles estavam bêbedos”. Quando minha irmã interrogou mais sobre o assunto e sobre as assombrações, desconversou e mudou de assunto; disse que não viu nada, que a noite ouvia barulho dos porcos nas portas.

Sentadas em um amplo terraço que há na casa, começamos a conversar sobre outros assuntos. Então minha irmã perguntou sobre seus filhos. E ela nos contou sobre seu filho, que estava bebendo muito. Contou-nos inclusive que na noite véspera de finados ele bebeu muito e bêbado foi de moto até a cidade vizinha, onde está o túmulo de seu pai; lá chegando quebrou o túmulo do pai. Rosa disse que é sempre assim: “Sempre que ele bebe, pega a moto e vai até o túmulo de seu pai, lá ele quebra algo, briga e xinga seu pai”. Disse que reclamou com o filho quando ele ainda estava bêbado e ele disse que faria tudo de novo; porem, depois quando havia passado o efeito da cachaça tentou falar novamente com o filho sobre o assunto, mas ele disse que não queria mais falar sobre isso. Rosa disse que quando tiver um dinheiro irá reconstruir o túmulo do marido, ela e seu filho. Minha irmã perguntou por que ela não procurava um psicólogo para o filho, ela disse que seu filho já foi varias seções com uma psicóloga da prefeitura (Prefeitura de Esperantina) no centro social e não melhorou. E Rosa continuou dizendo: “Nós agora não tamo participando nem da igreja católica, nem da igreja evangélica, eu rezo em casa. Acho que meu filho nunca aceitou a morte do pai. Parece que ele pensa que o pai

queria mesmo morrer e deixar ele”. Perguntei a ela como seu marido havia morrido e ela falou: “mataram o meu marido quando a gente morava ainda em Barras; mataram ele a facada quando ele estava muito bêbado em um bar. O assassino fugiu e nunca foi preso. Para onde meu marido ia, levava o menino (o filho) que na época tinha apenas sete anos; levava ele para o bar, para a roça, para passear... andava sempre com ele, acho que por isso ele sente tanto a falta dele”.

A filha de Rosa também tem problemas psicológicos, está em tratamento para depressão e o tratamento está tendo êxito. Moram na casa mau-assombrada: Rosa, a filha, o filho e uma irmã de Rosa.

Uma cruz fora do cemitério e uma morte violenta.

Em visita ao cemitério central do Mundo Novo observei que havia uma cruz ao lado do cruzeiro grande que fica do lado de fora do cemitério. Aquela cruz era nova pra mim. Aproximei-me pra ver de quem era aquela sepultura, e na cruz pude ler o nome de um rapaz que foi assassinado em 2006, na comunidade. O fato chamou minha atenção, visto que eu sabia que o túmulo de Paulo se encontrava no cemitério da finada Mercês. Paulo era um rapaz do Mundo Novo que foi morto dentro de um casa-bar-comércio do patrão. Contam que o rapaz foi até o comércio do patrão pedir o dinheiro referente às diárias de serviço. O patrão se irritou com o rapaz, sacou um revólver e atirou no rapaz. O rapaz caiu baleado dentro do bar. O patrão fugiu. As pessoas que ouviram e viram o acontecido, contam que foi tudo muito rápido; prestaram socorro ao rapaz, mas o mesmo veio a óbito no hospital em Esperantina devido aos ferimentos e hemorragias provocados pela bala.

Na comunidade Mundo Novo (e em toda a região onde está a comunidade) há uma costume de colocar uma cruz a margem da estrada no local onde a pessoa morre vítima de acidente de automóvel nas estradas (às vezes, as vítimas de acidentes costumam também serem sepultados no local). Assim sendo, deduzi que como não podiam colocar a cruz no local onde Paulo havia morrido (na casa do assassino) a colocaram no cemitério, que por sua vez fica em frente da casa onde tudo ocorreu. Em conversa com algumas pessoas da comunidade sobre isso, elas confirmaram minha versão e contaram também que na casa do assassino, bem no local onde Paulo caiu baleado ficou uma marca de sangue, esse local foi lavado varias vezes, utilizando vários produtos de limpeza, mas nada fez sair à mancha de sangue. Esse foi o motivo que teria feito o assassino, e dono da casa, trocar todo o piso de sua casa. O assassino de fato fez várias mudanças na estrutura de sua casa. Trocou piso, mudou portas de lugar, subiu mais o telhado... As pessoas da comunidade me contaram que tudo isso o assassino fez para viver um

pouco mais tranqüilo: “antes da reforma na casa ele vivia vendo o Paulo por todos os cantos da casa; prá onde ele se virava”.⁷³

Os recém-nascidos mortos choram por batismo.

Em 1980 eu e minhas irmãs passamos a estudar na cidade de Esperantina. Quando chegamos à casa comprada por meu pai para ficarmos durante a semana; os vizinhos nos contaram que no quintal da casa haviam enterrado um recém-nascido sem batizar e que às vezes ele chorava, que ele iria chorar sempre até que alguém tivesse coragem de batizá-lo. Eu não gostei nada de saber daquilo.

Uma vez quando chegamos, após termos passado o final de semana em Mundo Novo com nossos pais, uma vizinha nos contou que havia ouvido novamente o choro do recém-nascido (alma) e que dessa vez ela tinha água benta em casa. Ela então nos contou que se dirigiu até o quintal de nossa casa com um terço e com água benta; pulou a cerca e jogando água benta (e fazendo uma benção em forma de cruz) sobre o local onde o mesmo foi sepultado, disse essas palavras: eu te batizo em nome do pai e do filho do espírito santo.

Domingos pede chinelo e água.

Domingos faleceu em um hospital em Teresina e a família conseguiu a trasladação do corpo para Mundo Novo, para que o mesmo fosse sepultado na comunidade. Luzia sua irmã me contou como tudo aconteceu: “ele morreu na UTI (Unidade de Terapia Intensiva) em Teresina, dizem que ele morreu com sede. Ele chegou aqui já todo arrumado, tava em um bom caixão; mas ele tava com um chinelinho de pano, bem simples. A gente fez a sentinela aqui. Deu muita gente. Mas depois de um tempo o Teta (um irmão de Domingos que mora em Brasília e não participou da sentinela) sonhou com ele dizendo: ‘Tanto que eu trabalhei e não me deram nem um par de chinela. Só me deram essas sandálias de papel’. Então o Teta telefonou pra mamãe e pediu para ela comprar um par de chinelo e colocar lá. Ai outro dia foi a Toinha (filha de Luzia) que sonhou com ele pedindo água, que tava com sede. Por isso é que lá na sepultura dele tem aquele par de chinelo e aquela garrafa com água”.⁷⁴

⁷³ O assassino esteve preso por um determinado período, mas agora aguarda julgamento em liberdade.

⁷⁴ Relato coletado em 16 de novembro de 2009.

O choro como rito (e como ato pessoal) de despedida.

A sentinela, e os rituais de visita *pos-mortem* ao cemitério são os momentos privilegiados de chorar pela morte do ente querido. O choro e o pranto são inclusive aguardados com certa expectativa pela comunidade. Porém, não se deve ficar chorando a morte de uma pessoa sempre e em todos os lugares. Quando um parente segue por vários anos chorando a morte de alguém, as pessoas da comunidade começam a comentar que isso não está bem; e algumas pessoas mais velhas se dirigem a essa pessoa e falam para a pessoa para de chorar, pois isso trás conseqüências ruins para a alma do defunto; a alma do defunto não consegue descansar em paz; o choro as lamentações e tristezas dos parentes prendem a alma do defunto aqui e ela precisa ficar livre para ir para outra vida, o outro mundo, o céu.

VII. Significação da morte e seus impactos na subjetividade e emoções da comunidade.

1. Perdas devastadoras e o encontro com a ira e a aflição (Rosaldo 2000: 25-28).

Quando faleceu meu tio, telefonaram para meu pai e ele foi o primeiro a chegar a sua casa. Quando papai chegou à casa do meu tio ele estava deitado em uma cama; perto dele estava minha tia e Pedro (um rapaz que trabalhava na fazenda). Meu pai, com Pedro, iniciou os cuidados com o corpo; banhou-o, vestiu-o... E outras pessoas que foram chegando foram também ajudando. Assim que papai saiu de lá com o corpo colocado no caixão, da forma como deve ser.

Depois meu pai ainda ficou um pouco por lá, chorou, rezou, conversou com os outros irmãos que chegaram e foi prá casa. Meu pai fez o que deveria ser feito, mas não voltou mais a sentinela e nem foi ao enterro do irmão. Ficou deitado em seu quarto a tarde inteira e aquele dia não saiu mais de casa. As pessoas da comunidade depois comentaram: ‘Como o Joca sentiu a morte do irmão, ele ficou até doente!’

Poderia também relatar aqui aquele dia trágico e impetuoso que foi o ‘dia em que minha mãe morreu’... Porém, creio que os relatos que fiz sobre os ritos funerários, o *pos-mortem*, a dor e o luto na comunidade Mundo Novo já são suficientes para que possamos desenvolver uma análise da morte na comunidade Mundo Novo, não de modo genérico, mas a partir da posição dos sujeitos dentro de um campo determinado de rela-

ções sociais (Rosaldo 2000: 23). Os relatos têm a função de fazer com que esse trabalho de etnografia da morte, não seja desenvolvido apenas desde a perspectiva do ritual, mas desde a perspectiva da dor e do luto; para assim podermos compreender a morte como ‘um processo humano aberto’ (Rosaldo 2000: 33) e a análise contemple outras variáveis. O conceito de *sujeitos posicionados* faz com que eu me perceba ao mesmo tempo como: membro da comunidade, como filha que acompanha a morte da mãe, e como etnógrafa; me fez perceber também a posição e a reação de meu pai diante da morte: como conhecedor da ‘arte de vestir defuntos’ e o ato de vestir seu irmão morto (Rosaldo 2000: 28). É através da observação da posição dos sujeitos dentro do ritual (e dentro do próprio processo de investigação) que podemos captar a experiência emocional das pessoas; e não fazer de momentos tão especiais e singulares na vida das pessoas, meros rituais frios e mecânicos, que seguem obedecendo a regras e normas culturais pré-estabelecidas. Meu pai que é capaz de relatar com certa desenvoltura outros funerais na comunidade, que é capaz de ajudar a ‘vestir outros defuntos’, estremeceu, sofreu e ficou muito abatido ao desempenhar essa função, quando o defunto era seu irmão querido. Por isso, não me parece oportuno interpretar o comportamento de meu pai como ‘rotina programada’ ou ‘como uma reação esperada’ em função de normas instituídas de conduta social; como comportamento previsto dentro do seu mundo simbólico. Esse relato traz elementos para uma análise cultural desenvolvida desde os comportamentos não programados dos sujeitos sociais, desde às rotinas não normativas, desde a compreensão do ritual como *interseções ocupadas*, ou seja, desde áreas de convergência onde se encontram sentimentos pessoais e pautas culturais, experiências individuais e regras de sociedade (Rosaldo 2000: 37, 40-41).

A morte des-programa o programado; simplesmente chega e as pessoas respondem dentro de uma série de rituais, mas também a partir daquele sentimento forte de impotência que só a morte é capaz de nos fazer sentir. O choro, os rituais *pos-mortem* e todos os ritos que as pessoas da comunidade Mundo Novo fazem diante da morte (a sentinela, as visitas e rezas nos cemitérios, as missas e orações em sufrágios à alma da pessoa, a crença na ressurreição dos mortos); é uma forma de responder a uma expectativa da comunidade quanto ao vazio e questionamentos que a morte traz, mas são também uma forma de extravasar a ira e a aflição (Rosaldo 2000: 26). No ritual fúnebre da morte de minha mãe eu participei basicamente como filha; a impossibilidade da família do defunto de desenvolver determinadas práticas culturais, que envolvem o ritual fúnebre de um

ente querido, já é de certa maneira esperada pela comunidade; por isso, há uma grande solidariedade das pessoas da comunidade que assumem a responsabilidade para que todas as práticas culturais, que envolvem o ritual fúnebre, sejam cumpridas. A comunidade se envolve emocionalmente com os mortos, pois são sempre pessoas conhecidas, mas ela tem a função de manter o ritual; pois qualquer falha na execução do ritual pode comprometer o bom destino do defunto. Todas as práticas culturais garantirão um maior controle da ansiedade e da dor dos parentes. É a execução dos rituais fúnebres, a concepção da existência de vida depois da morte e a solidariedade da comunidade; que faz como que os parentes superem a falta eterna de um ente querido e possam retomar a sua vida. A certeza de que o ritual foi realizado dentro dos parâmetros culturais é também uma fonte de sossego, não somente para o morto, mas para a sua família.

2. *‘Os ritos de separação e os ritos de incorporação’.*

Para Reis a ‘boa morte’ para o bahiano do século XIX era fruto de um esforço coletivo, onde vários especialistas da ‘arte de bem-morrer’ acompanhavam o moribundo com grande solidariedade para que o mesmo não passasse por um momento tão difícil sozinho;⁷⁵ e tão logo anunciasse a morte de alguém, os vizinhos se aproximavam da casa do defunto e iniciavam os trabalhos fúnebres de apoio a família do morto: a preparação do cadáver; a arrumação da casa, o velório, a sepultura... (Reis [1991] 2009: 100). O costume de dobrar os sinos da igreja também já se registrava na Bahia no século XIX. Os enterros eram grandes acontecimentos sociais, onde as famílias faziam de tudo para que houvesse uma grande participação de pessoas nos funerais. As grandes quantidades de velas no funeral serviam para: iluminar o cadáver; afastar os maus espíritos que costumavam rondar os defuntos; iluminar os caminhos do defunto (a vela acesa na mão); e também simbolizavam a vida que se extinguía. O uso de água benta nos rituais fúnebres, bem como a reza de ‘incelências’ e de benditos; de pai-nossos, ave-marias e credos (ladinhas e rosários); eram encontrados em rituais funerários portugueses (Reis [1991] 2009: 128-130, 139). Toda a pompa que caracterizam os funerais baianos do século XIX (típicos da ‘morte barroca’) tinha para Reis uma determinada eficácia simbólica:

⁷⁵ Costume comum, na época, também no Rio de Janeiro, de acordo com Claudia Rodrigues; citada por Medeiros. Cfr. MEDEIROS, Rogério Torres, *op.cit.*, p. 13, em: <http://www.webartigos.com/articles/5713/1/a-morte-atraves-dos-tempos/pagina1.html>

[...] O espetáculo fúnebre realmente distraia o participante da dor, ao mesmo tempo que chamava o espectador a participar da dor. Reunidos solidários para despachar o morto, os vivos recuperavam algo do equilíbrio perdido com a visita da morte, afirmando a continuidade da vida (Reis [1991] 2009: 138).

Sobre a ‘boa morte’, a ‘morte domada’, ‘morte domesticada’ ou ‘morte barroca’; denominações diferentes para a forma de morte praticada no Brasil dos séculos XVIII e XIX, Freitas também escreve:

A morte domada era, por definição, uma morte domesticada, previsível, vivida gradualmente em etapas, em uma lenta aproximação ao inexorável, de modo ritualizado, simbolicamente elaborado, carregado de significações, no qual até mesmo as emoções teriam seu lugar e não deveriam ultrapassá-lo. Essa preparação anterior ao acontecimento da morte não era incompatível com o caráter festivo e também público dos cultos funerários que se seguiam, com seu caráter pomposo. A morte barroca de que falou Vovelle. Porque tão ruim quanto morrer de repente e sozinho era ser sepultado em silêncio, sem as devidas cerimônias, sem receber dos vivos as indispensáveis prestações rituais, como um indigente esquecido. O morto quer ser visível e, se não mais pode falar e cantar, quer que falem e cantem por ele durante sua passagem para o que se esperava que fosse o descanso até a salvação definitiva (Freitas 2006: 125).

As práticas culturais, do povoado Mundo Novo, diante da morte de um indivíduo se desenvolvem dentro de uma série de ‘ritos de passagem’ a partir de cerimônias que incluem ‘ritos de separação e ritos de incorporação’.⁷⁶ Dentre os *ritos de separação*, praticados na comunidade Mundo Novo, temos: o ato de colocar uma vela acesa nas mãos do defunto; ato de banhar e vestir o defunto em uma mortalha; a ‘sentinela’, com seus cafés, velas, rezas e comidas; o transporte do defunto ao cemitério; as cerimônias de purificação da casa; o sepultamento; o luto e as regras de comportamento *pos-mortem*. Entre os *ritos de incorporação* estão: a reconciliação e despedida do moribundo da comunidade; o ato de gritar o nome do defunto ao chegar ao cemitério para que as outras almas que ali moram a recebam; as rezas e bençãos sobre o túmulo; a pronúncia do no-

⁷⁶ A definição de ritos de iniciação e ritos de incorporação é a de Van Gennep citada e utilizada por Reis: “[...] Van Gennep dividiu as cerimônias funerárias em ritos de separação entre vivos e mortos, e ritos de incorporação destes últimos a seu destino no além. Entre a separação e a incorporação, o morto ficaria no limite entre o aqui e o além, uma espécie de parêntese existencial a ser ritualmente preenchido pelos vivos”. REIS, João José; *op.cit.*, p. 89.

me do falecido antecipada da palavra ‘finado’. A concepção de ‘boa morte’ está intrinsecamente relacionada com a boa execução dos ritos de separação e de incorporação. A morte repentina (assassinato ou acidente) ou a morte por suicídio não são boas mortes, pois a ‘boa morte’ inclui um tempo de preparação da pessoa e a participação (e preparação) também de seus familiares e da comunidade. Uma série de rituais funerários e de *pos-mortem*: uma sentinela com bastantes rezas, cantos, comida e bebidas; uma sepultura bem identificada e perpétua; são alguns preceitos culturais que classificam uma ‘boa morte’.

A partir destes critérios podemos interpretar determinados relatos sobre algumas mortes e funerais acontecidos na comunidade:

- porque a morte daquela senhora, que não conseguiu o perdão da filha (conforme relato), não é bem vista pelas pessoas da comunidade; a punição que a mesma recebeu se concretizou ‘no crescimento de sua língua’.
- a preocupação de Antonio de Couro e de Cícero Nascimento em construir uma sepultura e colocar uma cruz com identificação respectiva de seus mortos.
- as conseqüências relatadas por Cícero Nascimento sobre uma sentinela na qual ele não rezou e na qual o defunto não se reconciliou com uma pessoa que estava de relações cortadas (‘estava intrigado’): Cícero voltando (da sentinela) sozinho, à noite, por uma estrada deserta e é acompanhado por um ‘guaxinim’, que lhe protegeu durante todo o percurso até a chegada na comunidade: (*Diz que ele acompanha a gente é léguas e léguas; ele andando com a gente nada é contra a gente*).

A palavra utilizada na comunidade para o ritual fúnebre doméstico é *sentinela*; que significa o ato de guardar, vigiar.⁷⁷ Sendo que esta é de responsabilidade da família e da comunidade; todos devem permanecer junto ao defunto nesse momento de transição. Para isso é importante manter as pessoas alimentadas e servir sempre café pra os rezadores e participantes, pois assim eles vão conseguir vencer o sono. De acordo com Reis a ‘guarda ao morto’ era uma prática portuguesa e africana; o defunto sozinho se tornava uma presa fácil para o demônio, por isso: “Cabia aos vivos zelar para que os maus espíritos não se aproximassem neste momento decisivo; cabia-lhes fortalecer sua alma com rezas e outros gestos; tocava à família cuidar para que parentes, amigos e vizinhos não

⁷⁷ Cfr. Dicionário Aurélio On-line, em: <http://www.dicionariodoaurelio.com/dicionario.php?P=Sentinela>

fraquejassem e enfrentassem a noite com espírito elevado, daí a distribuição de comes e bebes, inclusive bebida espirituosa” (Reis [1991] 2009: 131). Contudo, essa prática funerária não tinha uma boa aceitação por parte da igreja católica. Para Cascudo ‘a guarda ao morto’ é uma tradição oriental de raiz pastoril onde a tribo temia que o corpo fosse roubado por inimigos; e o ‘banquete fúnebre’ é de origem egípcia (Cascudo 2001: 22). Seja como for, é o rito da ‘sentinela’ que transforma a morte em um grande acontecimento social na comunidade Mundo Novo, pois a sentinela proporciona encontros: encontros entre parentes que há tempo não se encontravam e o encontro entre as pessoas da comunidade Mundo Novo com pessoas das comunidades vizinhas (Vitebsky 2005: 511). Atualmente o rito de ‘guarda ao defunto’ é registrado em outras regiões do Brasil; na região Nordeste (de Alagoas ao Rio Grande do Norte) e do Centro-Sul (São Paulo).⁷⁸ A sentinela, ou ‘guarda ao defunto’, com comida e bebida é uma prática registrada também por Anjos nas comunidades rurais de Pedro II (Piauí):

Nas noites de sentinela não tem uma festa explícita, sempre se oferece alguma bebida: café, chá e às vezes, para os que cavam a sepultura, é oferecida a cachaça. É o famoso costume de ‘beber o defunto’ (Anjos 2008: 28).

Muitas descrições de Reis quanto: as atitudes diante da morte; a ‘hora’ da morte; o ritual funerário doméstico; o cortejo fúnebre; a sepultura e o luto. Possuem muitas semelhanças com as práticas culturais atualmente em vigor na comunidade Mundo Novo. Para Reis, essas práticas funerárias possuem raízes européias (principalmente portuguesa) e raízes africanas e são responsáveis para manter a segurança dos vivos e dos mortos; a realização adequada dos rituais funerários facilita a incorporação do defunto no mundo dos mortos, e livra a comunidade de vivos de uma série de perigos que as ‘almas penadas’ e os espíritos vingadores podem trazer; ‘um morto feliz’ se torna um intercessor dos vivos junto aos deuses podendo inclusive ajudar na incorporação de novas almas a ‘comunidade dos mortos’ (Reis [1991] 2009: 89-90). “Tanto na África como em Portugal, os vivos – e quanto maior o número destes melhor – muito podiam fazer pelos mortos, tornando sua passagem para o além mais segura, definitiva, até alegre, e assim defendendo-se de serem atormentados por suas almas penadas. Espíritos errantes de mortos circulavam tanto em terras portuguesas como em terras africanas” (Reis [1991]

⁷⁸ Cfr. CARNEIRO, Edison; *Trabalhos fúnebres populares*, novembro de 2004, em: <http://www.jangadabrasil.com.br/revista/novembro72/pn72011a.asp>

2009: 90). Contudo, os rituais funerários noturnos de negros, na Bahia, chamavam atenção pelo clima de festa e pelo barulho que faziam; muitas vezes os ritos funerários africanos foram proibidos por temer-se que deles decorressem revoltas escravas (Reis [1991] 2009: 162). Moraes Filho também faz descrição dos ritos funerários de povos de descendência africana no Brasil do século XIX onde ressalta a presença de vários signos como: a pompa (ou a extrema pobreza), a vela, a rede, o tambor, os cantos funerários, as palmas e o ‘dobrar’ dos sinos (Moraes Filho 1999: 242-244).

Vários ritos de separação e de incorporação praticados na comunidade Mundo Novo são relatadas como práticas funerárias encontradas no estado do Rio Grande do Norte e relatadas por Cascudo. Dentre as práticas citadas por Cascudo estão o tabu do nome do defunto; quem veste e toca o defunto; a posição dos pés do cadáver voltados para a porta da rua; as mãos que estão juntas em si mesmas ou com um terço; a limpeza da casa logo após a saída do defunto ao cemitério; a sentinela como guarda ao corpo e como banquete; o ato de rezar excelências; a chuva como bom pressagio para a alma do morto; a importância do túmulo com uma cruz de identificação do morto...⁷⁹ Cascudo, em busca de ‘universalizar os costumes regionais’ traça algumas explicações para algumas práticas funerárias: assim a posição dos pés do cadáver voltados para a porta da rua, tem o significado que o defunto deve ir a sepultura ao inverso de como veio ao mundo; isso é, se quando uma pessoa nasce primeiro é a cabeça ‘a sair’, quando morre primeiro são os pés. A importância do túmulo com uma cruz de identificação do morto vem de costume antigo dos gregos; o túmulo é a proteção e residência do cadáver e da alma. O sal significa a conservação, a durabilidade, convivência, memória, a vida humana (Cascudo 2001: 138, 220).

Existem três senhoras no povoado Mundo Novo que confeccionam mortalhas, sendo que há uma preferência pelas mortalhas de algodão da cor branca, uma calça e uma camisa para homens e para mulheres uma bata. O defunto depois de vestido é calçado em sapatos (homens) ou sandálias (mulheres). Esses ritos funerários de preparação do defunto; eram muitos importantes para o povo africano nagô; eles acreditavam que a não realização desses rituais impedia o morto de encontrar-se com os seus ancestrais e

⁷⁹ Em sua obra *Superstições do Brasil* o folclorista Câmara Cascudo faz uma descrição do culto aos mortos “desde a memória de menino, criado no sertão, educado na cidade”, buscando encontrar o “universalismo no regional”. Cfr. CASCUDO, Luis da Câmara; “Anúbis e outros ensaios”, em *Superstição no Brasil*. Global Editora, São Paulo, 2001, pp. 17-28.

converteria o mesmo em um espírito errante. Vários autores afirmam que o trabalho de preparação do defunto (banhar, vestir, perfumar...), sempre foi algo desempenhado por especialistas ou rezadores profissionais; uma pessoa leiga que por ventura tocar em um defunto, sem os conhecimentos necessários e cuidados, pode ter como pena a própria morte (Reis [1991] 2009: 114-115). A preferência pela mortalha de cor branca era um fato na Bahia do século XIX; para Reis a preferência pela mortalha de cor branca pode estar relacionada de maneira simbólica com as culturas africanas (a cor tradicional dos ritos funerários do candomblé: pureza, vida, paz...) como também pode estar relacionada a uma simbologia de raiz cristã, visto que o Santo Sudário, na qual foi envolto Cristo e no qual ele ressuscitou, era de cor branca. A preparação do morto; o vestir adequado da mortalha, e os calçados, são importantes para a boa aceitação do morto ao outro mundo e para sua boa apresentação no dia do grande juízo final; o fato do cadáver estar bem vestido e bem calçado é um gesto que contribui na sua salvação; através da glorificação do corpo se pode conseguir a glorificação da alma (Reis [1991] 2009: 118-124).

Nesse sentido é que podemos interpretar a falta que uma sandália boa (de qualidade) estava fazendo para que Domingos (conforme relato) tivesse uma boa 'viagem'; por isso, ele se comunicou em sonho com um de seus irmãos, pedindo 'um bom chinelo'. A morte no hospital em Teresina impediu a família (e a comunidade) de realizar todos os rituais de preparação do moribundo e do defunto; por isso, Domingos 'voltou' em 'sonho' e também pediu água para uma de suas sobrinhas. A presença desses dois objetos (recipiente com água e um par de chinelos) sobre o túmulo de Domingos; representa simbolicamente a satisfação de seus desejos e o descanso tranquilo de sua alma.

Os 'ritos de separação' e os 'ritos de incorporação' possuem outras denominações; assim Bernard (Bernard 2005: 509) os denomina de *ritos de purificação*. Porém, o que certo é que estes ritos funerários possuem eficácia simbólica, obedecem a uma configuração própria de espaço e movimento; e através da boa execução dos mesmos o defunto terá um bom destino; ficando assegurada a manutenção da boa relação entre vivos e mortos.

3. Relação entre morte e religião.

O destino final dos defuntos: a vida além túmulo.

Uma das diferenças fundamentais entre a significação da morte e dos rituais fúnebres para portugueses e africanos era quanto à motivação de realização dos ritos fúnebres: os africanos davam muita importância ao culto aos mortos, acreditavam na influência cotidiana dos espíritos dos ancestrais e com eles se comunicavam; as religiões africanas, através de cultos bem elaborados aos seus mortos, os ‘controlavam’ melhor e assim cobravam e recebiam mais dos mortos. A igreja católica, através do rito funerário e de vários outros ritos relacionados com a morte, tinha como principal motivo ‘salvar almas’; a alma do morto e as almas dos vivos através da conversão diária; os vivos podiam interceder pelos mortos e os mortos poucos podiam fazer pelos vivos. A importância que possuem os mortos, no destino dos vivos, se deu através da influência de outras religiões no catolicismo; o que Reis chama de ‘catolicismo popular’(Reis [1991] 2009: 90). No catolicismo popular os mortos têm poderes tanto para fazer o bem aos vivos como para atormentá-los.⁸⁰

A escatologia cristã e africana, quanto à vida além túmulo, possuía um princípio comum: o julgamento e a concepção moral que divide os bons dos maus mortos. Para o cristão existiam três possibilidades: o céu, o purgatório e o inferno (modelo do católico básico em vigor no Brasil do século XIX). A escatologia dos povos africanos variava muito de acordo com cada povo; Reis cita como exemplo a escatologia do povo ioruba (um dos povos africanos que veio para o Brasil) que se configurava a partir da existência de dois mundos (*Orum Bom* e *Orum Ruim*): o morto, de acordo com seus merecimentos, poderia ir para um desses mundos; poderia ainda penar na terra ou reencarnar-se em pessoas ou animais. Uma das diferenças fundamentais sobre a vida além túmulo entre portugueses e africanos: os portugueses morriam para viver com deus e com os santos, na glória sem fim; e os africanos morriam para se encontrar com os antepassados e muitas vezes para reencarnar (Reis [1991] 2009: 90- 91).

⁸⁰ Toda a pompa dos rituais fúnebres dos católicos da Bahia do século XIX, Reis atribui não apenas a influência dos ritos fúnebres africanos, mas a ‘visão pré-liberal’ sobre a morte que existia em Portugal (especialmente na região do Minho Rural). Muitos estudiosos dos ritos funerários europeus denominaram esse tipo de prática funerária de: “morte domesticada” ou “morte barroca” onde os rituais fúnebres se caracterizam por grandes mobilização e manifestações exteriores de religiosidade. Cfr. REIS, João José; *op.cit.*, p. 91.

O batismo católico na comunidade Mundo Novo possui uma simbologia híbrida (sincrética) onde o batismo não é somente um sacramento cristão que marca a entrada de uma pessoa ao cristianismo, como seguidor de Cristo e da igreja católica; mas é também uma forma da pessoa não virar alma penada e poder fazer tranqüila a viagem ao céu; ou proteger a criança ainda viva de seres maus do além. Na comunidade acredita-se que as crianças que são enterradas sem batismo, choram depois de sepultadas cobrando batismo; caso não sejam batizadas viram bichos e vem aterrorizar os vivos na sexta-feira da semana santa. Na comunidade acredita-se que quando morre uma criança pequena e ela já está batizada, ou recebe o batismo antes de ser sepultada, ela se transforma em anjo e sobe direto para os céus. O batismo de crianças pagãs em seus túmulos é uma prática cultural registrada por Reis (Reis [1991] 2009: 122) e por Cascudo (Cascudo 2001: 382).

Para a comunidade, ‘o chorar o defunto’ é uma prática cultural funerária muito importante na separação do defunto do mundo dos vivos e na sua incorporação ao mundo dos mortos. ‘Chorar o defunto’ na sentinela e nas visitas ao túmulo (durante as visitas comunitárias que integram os ritos de *pos-mortem*) é uma atitude aceita e até aguardada pela comunidade. Mas, não é permitido que uma pessoa fique chorando e se lamentando a ‘vida toda’ pela morte de alguém; pois isso traz conseqüências ruins para a alma do defunto; que ficando presa aqui na terra, não consegue ser incorporada no outro mundo. De alguma forma essa prática cultural funciona como um mecanismo simbólico que ajuda a família a superar o trauma da morte e retornar a rotina diária.

O relato de João Amorim sobre uso de caixões, ‘covas’ e cemitérios traz alguns traços interessantes que revelam mudanças culturais quanto à forma dos defuntos serem sepultados na comunidade Mundo Novo. A difusão dos caixões, seja através dos serviços de assistência social da prefeitura de Esperantina ou através do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, facilitou o acesso a todos ao caixão; tornando mais igualitário o uso do mesmo. Os enterros em rede (ou o retorno da rede onde foi transportado o defunto pra casa, para posterior uso dos seus familiares) deixaram de acontecer, bem como a confecção dos caixões na comunidade. Os enterros no cemitério do centro da comunidade atualmente são evitados; devido às dificuldades em cavar a sepultura; tudo isso evita cenas lamentáveis como a relatada por João Amorim. Contudo, o uso de caixões, que possuem muita quantidade de plástico na sua composição, não tem uma boa aceitação na comunidade. Ouvi relatos de pessoas que temem que o plástico dos caixões evite o

contato direto do corpo do defunto com a terra, e isso pode dificultar o processo de degradação do corpo. O plástico envolvendo o morto poderia contribuir para uma espécie de mumificação do corpo; e isso não é bom; os corpos ‘não aceitos pela terra’ são devolvidos e emergem aos poucos para a superfície externa da sepultura. A importância da ‘união orgânica’ entre o cadáver e a terra era um elemento também considerado na Bahia do século XIX (Reis [1991] 2009: 151). De acordo com Freitas os corpos dos santos e dos ‘danados’ não passam pelo processo natural de degradação (Freitas 2006: 141). Por isso, o temor em ‘não ter o corpo comido pela terra’ pois na comunidade circulam várias narrativas orais de pessoas que não foram ‘comidas pela terra’ e viraram almas penadas; bem como narrativas orais sobre santos que vários anos após sua morte o corpo continua igual.

As cruzes, as mortes violentas e os mortos que não descansam e não deixam os vivos descansarem.

Os relatos sobre mortes violentas (*Dois mortos violentos e a casa mau assombrada; Uma cruz fora do cemitério e uma morte violenta.*) são relatos fortes cheios de emoções e conflitos, mas também carregados de elementos simbólicos-religiosos. Por outro lado, esses relatos trazem à tona as desarmonias e sofrimentos pelo qual passam os vivos decorrentes das ‘más mortes’.

Na comunidade Mundo Novo, a morte repentina (especialmente por motivo de assassinato) não é uma ‘boa morte’; pois além de interromper de maneira drástica a vida de uma pessoa, não facilita a existência de momentos propícios de despedida e de preparação da alma do morto. Por isso, ao redor dessas mortes há uma série de práticas culturais para que são executadas no sentido de influenciar em um ‘bom destino’ para o defunto e restaurar um bom convívio entre vivos e mortos. As vítimas de assassinato não estão condenadas a um mau destino, pois dependendo da situação em que morrem e da atuação dos vivos em intercedem por elas e através delas; suas almas podem não apenas ter um bom destino como podem se tornar ‘santos’; dentro do processo próprio de canonizações populares. Nesse sentido na comunidade Mundo Novo os dois vaqueiros que foram assassinados simultaneamente (um assassinou o outro); pelas circunstâncias próprias da morte e por terem passado dias com seus corpos expostos em uma região inabitada, se transformaram em santos. Nesse sentido afirma Freitas:

[...] Não há uma única comunidade modesta que não tenha seu santo local, seu milagroso pau para toda obra, que não necessita – e muitas vezes nem se deseja – reconhecimento de instituição oficial nenhuma para existir e persistir como tal. Há um modesto Juazeiro em cada cemitério de bairro, em cada cruz fincada numa beira de estrada onde morreu alguém de uma má morte. [...] (Freitas 2006: 06).

De acordo com Cascudo tudo isso ocorre porque em caso de assassinato o assassinado sempre sangra na frente do assassino pedindo justiça e o sangue do assassinado não se para jamais do assassino. A ‘veneração a cruz’ seria uma devoção difundida pelos missionários populares ligados aos beatos. A cruz erguida na beira das estradas (onde uma pessoa foi vítima de acidente) ou uma cruz onde uma pessoa foi vítima de assassinato têm como objetivo: despertar nos vivos a piedade e a solidariedade pelos mortos que não tiveram tempo para se prepararem; o direito a sepultura; ou é ‘um altar’ de um possível santo (Cascudo 2001: 51-56).

A forma de ‘bem morrer’ e a influência católica.

O ‘manual de assistência aos agonizantes’ da igreja católica de autoria do padre português Bernardo Queiroz traz uma série de recomendações aos católicos diante da eminência da morte, como: lembrar os parentes necessitados em seus testamentos; restituir todos os bens adquiridos de maneira ilícita; e a prática de três sacramentos: confissão, eucaristia e extrema unção (ou unção dos enfermos). Ressalta também que a solidariedade da comunidade de vizinhos na hora da doença, na agonia da morte e na morte, é um dever cristão (Reis [1991] 2009: 96). Na Bahia do século XIX (e em muitas regiões do Brasil) havia a ‘procissão do viático’ que tinha como principal função levar a eucaristia e a extrema unção ao enfermo.⁸¹ Na luta entre o bem e do mal (na luta entre Deus e o diabo) pela alma de um defunto, os sacramentos funcionavam como arma de defesa; a frente das forças do bem estava o arcanjo Miguel. Os padres, através dos sacramentos, tinham o poder de livrar as almas de todas as forças demoníacas.⁸²

⁸¹ Na procissão do ‘viático’ o padre levava a eucaristia; acompanhando o padre iam vários ajudantes levando: uma cruz, água benta, os santos óleos (usados no sacramento da extrema-unção) e o livro do ritual romano. A procissão passava pelas ruas cantando e rezando, da igreja até a casa do doente. Outras procissões do viático, mais elaboradas, uma pessoa carregava e tocava uma campainha, outros tocavam tambores e soldados carregavam armas. Prática cultural realizada e desejada por todos os setores sociais (sendo que os negros a realizavam de forma mais elaborada e festiva). Cfr. *ibid.*, p.106.

⁸² “A pedagogia católica do ‘bem morrer’ intensificou-se a partir do ano 313, quando da oficialização do Cristianismo por Constantino, reafirmou-se nos séculos XI e XII e consolidou-se nos séculos seguintes. A

Historicamente o esforço da igreja católica, pelo controle dos ritos fúnebres, encontrou forte resistência por parte da população, seja nas zonas urbanas ou nas zonas rurais; seja pela própria deficiência de números de padres em atender a população, seja pelas grandes distâncias geográficas (ou ainda devido aos custos dos rituais). A maioria dos ritos fúnebres continuou sendo realizados domesticamente, sem a presença de um padre; assim, desde muito tempo a responsabilidade pelo ato de encomendar cadáver ou alma, foi sendo um rito elaborado e re-elaborado pelas populações rurais e urbanas.

Toda a pompa e ‘barulho’ dos ritos funerários dos séculos XVII e XIX no Brasil, decorrem da forte influência do ‘catoliscimo barroco’ na concepção religiosa sobre a morte: a religião caracterizada pela troca simbólica entre santos e devotos (que tem como base fundamental as promessas) estendeu suas raízes sobre a relação entre vivos-mortos-morte. É dentro desse contexto que ‘aparecem’ com grande ‘aceitação’ popular as missas e orações pela alma do morto ou pelas almas do purgatório (configuradas dentro desse processo de metaforização das transações econômicas no ambiente religioso).⁸³ O purgatório é o destino de muitas almas depois da morte e é fruto do julgamento individual que é feito logo após a morte de cada pessoa; algumas almas se livram do inferno, mas devem passar por um tempo de purificação no Purgatório; o tempo que uma alma deve passar no purgatório, para redimir de seus pecados, varia de acordo com o número de orações e missas que os vivos realizam em sua intenção (Reis [1991] 2009: 96, 172, 203). O purgatório aparece assim como o instrumento de salvação e também como um mecanismo regulador da vida econômica na terra (por exemplo: as pessoas que morrem devendo algo a alguém viram almas penadas e pedem para seus parentes pagarem suas dívidas).⁸⁴ Com a ‘criação do purgatório’⁸⁵ e com sua difusão, a igreja católica iniciou

condenação das expressões da mentalidade pagã foi acompanhada de um intenso trabalho de clericalização da morte como substituição do costume de dar alimento aos pobres pela esmola; do banquete fúnebre pela eucaristia; traslado dos corpos dos mártires para o interior das basílicas; instituição do clero como intermediário entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos; instituição da sepultura eclesiástica e do velório; criação do purgatório, como lugar de purificação após a morte; difusão da prática da confissão auricular para redimir as culpas e valorização da agonia”. BRITO, Enio José da Costa; *RODRIGUES, Cláudia, Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX)*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 172, em: www.pucsp.br/rever/rv3_2007/r_brito.pdf

⁸³ Dentro desse contexto, as missas fúnebres e as missas pelas almas do purgatório, adquiriram grande importância na ‘economia material e simbólica’ da igreja católica e incrementaram por vários séculos as finanças da igreja. Cfr. REIS, João José; *op.cit.*, p. 203.

⁸⁴ A existência da ‘caixinha das almas’ nas igrejas, onde os fies deveriam depositar dinheiro para que fossem celebradas missas em sufrágio das almas do purgatório, foi um costume registrado em várias partes do Brasil nos séculos XVII e XIX. Cfr. CASCUDO, Luis da Câmara; *op.cit.*, p. 384. Cfr. REIS, João José; *op.cit.*, p. 217. Cfr. MORAES FILHO, Mello; *Festas e tradições populares do Brasil*, volume 55, Editora Itatiaia, Belo Horizonte-Rio de Janeiro, 1999, p. 156.

um novo processo de relação entre vivos e mortos que se estendeu muito além de seus ‘domínios’: reconheceu um canal de comunicação entre vivos e mortos (cumplicidade entre vivos e mortos); reforçou o poder da igreja (e dos santos) de mediação no destino *pos-mortem*; e o juízo final coletivo foi substituído pelo juízo individual na hora a morte.⁸⁶ Porém, se por um lado a doutrina do purgatório tornava a morte, ou o destino *pos-mortem*, em algo mais individualizado, por outro lado, incentivou a solidariedade e a comunicação entre vivos e mortos; elementos do imaginário popular característicos da relação com os mortos de várias outras religiões (religiões classificadas pela igreja católica, como pagãs).

Atualmente na comunidade Mundo Novo o padre não celebra missa de corpo presente, nem faz o trabalho de encomendação da alma; a maioria das pessoas não reclama por isso, pois existem pessoas na comunidade que fazem esse trabalho. Quando o padre vem à comunidade celebrar missa, parentes de falecidos colocam o nome dos ‘seus mortos’ na lista de intenções da missa. Na comunidade as segundas-feiras continuam sendo o dia privilegiado de rezar pelas almas; de modo especial pelas almas do purgatório; há pessoas que durante o mês de novembro (mês das almas) rezam todas as noites o Ofício das Almas.⁸⁷ Nas missas celebradas na comunidade constam nas ‘intenções de missa’ a intenção das almas do purgatório; muitas pessoas rezam pelas almas do purgatório porque sonharam com alguma alma sofrendo; outras pessoas rezam pelas almas do purgatório (ou colocam intenções nas missas) porque fizeram alguma promessa, por interseção das almas do purgatório, e foram atendidas (validas). O catolicismo popular, ou catolicismo híbrido, da comunidade Mundo Novo tem forte herança do ‘catolicismo barroco’ (elementos observáveis, seja nos festejos ao santo ou nos ritos funerários), dentro dessa influência encontramos no imaginário da comunidade, uma relação com a morte basea-

⁸⁵ De acordo com Reis o Purgatório como ‘um terceiro lugar na geografia celestial’ surgiu no século XIII. Cfr. REIS, João José; *op.cit.*, p. 203.

⁸⁶ A relação de solidariedade entre vivos e mortos se baseia nos sufrágios que os vivos fazem em intenção de almas ‘presas’ no purgatório com o intuito de abreviar o tempo de seu sofrimento. Essa alma quando se salva ajuda a alma daquele que intercedeu por ela; quando a alma dessa pessoa chega ao purgatório. Cfr. MEDEIROS, Rogério Torres; *op.cit.*, p. 09.

⁸⁷ De acordo com Freitas a segunda feira como ‘Dia das Almas’ é uma velha tradição popular; prática cultural registrada por Freitas em cemitérios de Natal (Rio Grande do Norte) e Mossoró (RN). Cfr. FREITAS, Eliane Tânia Martins; *Memória ritos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte*, Universidade Federal do Rio De Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, 2006, p. 133, em: http://teses.ufrj.br/IFCS_D/ElianeTaniaMartinsDeFreitas.pdf

da na ‘pedagogia do medo’,⁸⁸ a partir de elementos característicos como: o medo do purgatório e do inferno; a individualidade da culpa, do castigo e do julgamento; a troca de favores entre vivos e santos e entre vivos e almas... Assim, de acordo com a vida da pessoa, o momento da morte pode ser de grande tensão; por isso, uma morte onde as pessoas tem tempo para se arrepender dos ‘pecados’ e se reconciliar com os outros, é uma ‘boa morte’. O momento da morte é um momento onde a pessoa arrependida tem a chance de pedir perdão dos seus pecados e ser perdoada (por deus e pela comunidade e pelos familiares); a pessoa, mesmo que tenha muitos pecados, deve lembrar, na hora da morte, de Nossa Senhora e pedir-lhe que interceda por sua alma junto de seu filho Jesus.

Acredita-se na comunidade que a alma de uma pessoa, depois de efetuados adequadamente todos os ritos de separação ou de purificação, pode ter três destinos: o céu, o inferno ou o purgatório. O céu é pra as almas que cometeram na terra alguns pecados, mas o ‘peso’ das boas obras (e do arrependimento) fez com que seus pecados tivessem um peso menor que as boas obras; o purgatório é para aqueles que o peso das boas obras não superou as más, por isso, a alma passa por um período de purificação; o inferno é destino das almas que não tem em seu favor nenhuma boa obra. Todas as almas esperam (independente do lugar onde estão) o dia do juízo final; o dia da ressurreição dos corpos. O fato de uma alma ter um desses três destinos, não impede que a mesma volte de vez em quando ao cemitério, onde foi enterrada, e ficar lá próxima ao seu túmulo. As ‘almas boas’ não fazem nada a ninguém, são almas tranqüilas; as almas que estão no inferno, as ‘almas penadas’, podem voltar para se vingar (da sua atual condição) dos vivos; por isso, a relação da comunidade com os cemitérios é uma relação ambígua, de aproximação e de repulsa.

⁸⁸ A expressão ‘pedagogia do medo’ é utilizada por Cláudia Rodrigues e também empregada por Medeiros e significa: “Mas o fiel que não seguisse as determinações de penitência estipuladas após a confissão e permanecesse no pecado, seria punido e esta punição viria após a morte, com esta ameaça baseada na vida após a morte o fiel se preocupava com sua alma após o falecimento, desta forma a igreja formulava o que Cláudia Rodrigues chama de pedagogia do medo, esta situação facilitava o domínio da igreja diretamente no comportamento dos cristão, tendo em vista a preocupação com o julgamento individual diferente do juízo final, aonde todos seria julgados, agora o cristão esta preocupado com sua própria salvação”. MEDEIROS, Rogério Torres, *op.cit.*, p. 09.

4. Linguagem performativa e morte.

O luto e as regras de comportamento *pos-mortem* se configuram dentro dos ritos de separação ou ritos de purificação e se expressam empregando uma linguagem simbólica. Assim as ‘obrigações’ dos vivos para com o bom destino do morto não acabam com o sepultamento; elas se estendem através das visitas e rezas rituais ao cemitério (visitas de sétimo dia, quinze, mês e ano de falecimento); e incidem também em uma série de comportamentos diários dos vivos em relação à pessoa que morreu: seja através das cores simbólicas que compõem o vestuário da família do falecido; seja através do tabu de pronúncia do nome da pessoa que morreu. Todas essas ações e comportamentos integram um processo gradual e simbólico de separação entre os vivos e o morto; e é uma demonstração social de dor e de afeto da família ao falecido. Todas essas práticas culturais funerárias decorrem da concepção de linguagem em vigor na comunidade Mundo Novo; pois sendo a performatividade uma das características fundamentais da linguagem oral, as palavras faladas adquirem uma força de verdade e de ação. A palavra tem a força para fazer acontecer o que é pronunciado: assim o ato de falar o nome defunto (sem a antecipação da palavra ‘finado’) transforma o enunciado, que adquire um caráter vocativo: é chamar o defunto-alma para junto de si; é trazer ‘desassossego’ para os vivos e impedir um bom destino ou descanso para o morto.⁸⁹ O ato perlocutivo, somente é possível porque o enunciado produz efeitos extremamente significativos na audiência (nesse caso a comunidade e ‘a alma’).⁹⁰ A performatividade está presente também nos agouros de morte; sendo assim evitado o uso da palavra morte em determinados casos (como os já citados nesse trabalho: “*fulano* não faz isso, se não você vai morrer”; “*vou cuidar da vida enquanto a morte tá parada*”).⁹¹

⁸⁹ As pragas, as más palavras ou as orações pronunciadas nas ‘horas abertas’: ao meio dia e a meia noite, às seis horas da manhã e às seis horas da tarde; possuem um grande poder de realização porque na comunidade acredita-se que nas ‘horas abertas’ os anjos estão no céu dizendo amém.

⁹⁰ Os conceitos de oralidade e de performatividade aqui empregados são os utilizados por Juncosa e apresentados no Módulo de Lingüística. Cfr. JUNCOSA, José, *Etnografía de la lengua Shuar*, Módulo de Lingüística (comp.), Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2003, pp. 76-84.

⁹¹ O ‘tabu do nome’ foi um costume registrado por Cascudo: “O nome pertence ao homem e participa de sua substância. É inseparável. Chamá-lo, pronunciando-o em voz perceptível, é evocá-lo, sugerir-lhe a presença imediata, quase irresistível pela magia poderosa do nome [...]”. CASCUDO, Luis da Câmara, *op.cit.*, pp. 20, 201.

5. *O homem como animal emotivo-racional.*

De acordo com Geertz é a cultura que torna o homem um animal fisicamente e mentalmente viável. O homem é um animal emotivo e racional; sendo que a cultura é um mecanismo que controla os estímulos que poderiam provocar-lhe uma instabilidade afetiva constante; assim as práticas culturais funerárias são mecanismos culturais que protegem o homem do medo da morte e da destruição do corpo (Geertz [1973] 2006a: 79-80). Contudo, essa não é uma operação mecânica (de causa e efeito), mas de acordo com Geertz é:

“[...] Es quistión de imponer a los continuos desplazamientos de la sensibilidad a que estamos inherentemente sujetos un orden reconocible y significativo, de suerte que podamos, no solo, sentir, sino saber lo que sentimos y obrar en consecuencia corpo (Geertz [1973] 2006a: 80).

A essa forma específica que rege o fluxo inconstante das emoções humanas, Geertz chamou de ‘guia de modelos simbólicos de emoção’. Nos orientamos a partir das impressões que temos sobre os acontecimentos (‘sobre as coisas’) e as impressões que temos sobre os acontecimentos, são formadas através das imagens públicas de sentimentos que a nós nos são passadas através dos ritos, do mito e da arte corpo (Geertz [1973] 2006a: 81). Isso quer dizer que através das imagens públicas apresentadas por meio dos ritos fúnebres, a comunidade Mundo Novo sustenta, orienta e reorienta uma ordem significativa que funciona como um modelo simbólico; um modelo através do qual as pessoas localizam (ou desenvolvem) uma forma de proceder (ou de encontrar algum significado) na emoção forte que a morte traz.

CAPITULO VI

A morte nos espaços cotidianos

Antigamente, no tempo de Trancoso, chegou o dia da morte de um homem. Esse homem ficou muito preocupado porque afinal tinha chegado sua hora de morrer e ele não queria morrer; ele gostava muito da vida que tinha. Resolveu então usar um disfarce para que a morte não pudesse encontrá-lo. Quando a morte chegou (uma senhora bem aparentada) em sua casa, falou: “Não estou vendo ‘o Fulano de tal’ por aqui. Onde ele está?”

O homem (disfarçado) respondeu: “Ele não está, viajou”.

Então a morte disse: “Eu vim para levá-lo comigo, mas como ele não está eu vou levar você”.

I. A morte como via de acesso ao universo simbólico.

1. A construção histórica da imagem e do uso dos cemitérios e da morte.

Apesar de a comunidade Mundo Novo ter ao longo de sua história optado pelo sepultamento em cemitérios, encontramos práticas funerárias na comunidade que são resquícios do ‘sepultamento eclesiástico’. Na comunidade Mundo Novo há uma criança sepultada dentro da capela da comunidade; sendo que a mesma foi sepultada depois que a capela foi construída.⁹² O ‘sepultamento eclesiástico’ foi um modelo de sepultamento e de morte em vigor no Brasil até meados do século XIX (principalmente na zona urbana).⁹³

⁹² Nome da criança sepultada na capela: Antonio Venerável; nasceu em 11 de setembro de 1927 e faleceu em 25 de outubro de 1936; filho de Rosa Batista de Amorim e Mateus Amorim.

⁹³ Porém, sua origem está no ano 313 (ano de oficialização do Cristianismo) e se estendeu nos séculos XI e XII, consolidando-se nos séculos seguintes. A condenação das expressões da mentalidade pagã foi acompanhada de um intenso trabalho de clericalização da morte. Até então, para várias culturas, a morte era tida como algo degradante e os cemitérios estavam fora das cidades. De acordo com Medeiros as primeiras sepulturas datam de 35 mil anos antes de Cristo; sendo que o homem primitivo não queria os mortos por perto; a religião é que deu sentido a morte. Na cultura grego-romana da Antiguidade os ritos funerários era algo familiar e as sepulturas eram privadas. Cfr. MEDEIROS, Rogério Torres; *op.cit.*, pp. 03, 05.

A clericalização da morte e o sepultamento eclesiástico (no interior ou nas proximidades das igrejas) têm suas raízes nos cultos funerários de veneração aos túmulos. No final da Antiguidade os cultos funerários ou o culto aos mortos se transformaram em culto aos mártires ou culto aos santos; mortos em nome da fé, em defesa do cristianismo (Freitas 2006: 02). Ao culto ao mártir, sacralizado pelo povo, tornou-se importante o culto ao túmulo, pela importância que foi dada ao contato com os restos mortais do santo (reliquias); daí originou as romarias aos locais onde eram sepultados os santos e o sepultamento próximo a esses santos. A igreja católica percebendo a força que tinha os santos mártires-populares criou mecanismos de controle que visava regular o surgimento de novos santos (Freitas 2006: 22). De acordo com Medeiros, o enterro nos cemitérios, próximos aos santos passaram a serem de responsabilidade da igreja; fortalecendo o processo de clericalização da morte, uma tentativa da igreja de dar aos ritos fúnebres um caráter público e cristão; substituir o lado carnal dos ritos fúnebres pelo espiritual.⁹⁴ A proximidade ao mártir (aos santos) significava proteção espiritual e física para o corpo, elementos importantes na ressurreição. A ‘vizinhança’ entre os mortos também estabelece uma solidariedade entre eles; sendo que os mortos passam a figurar entre os possíveis santos. Assim os ritos funerários adquiriram uma nova concepção cultural, deixaram de ter como objetivo fundamental apaziguar os mortos, exortar as almas e dar proteção aos túmulos; para adquirirem uma veneração religiosa através das orações pelos mortos e da crença na incorruptibilidade dos corpos (Freitas 2006: 120). O cemitério deixou de ser um local evitado e marginalizado (por questões físicas e espirituais) e passou a ser um local sagrado. Aos poucos os vivos também quiseram morar perto dos ‘santos’ e bairros e cidade foram para as proximidades dos cemitérios.⁹⁵ A igreja não era apenas o lugar de orações, mas o lugar de encontro entre vivos e mortos. Os mortos (presentes e ausentes) estavam juntos dos santos, e os vivos podiam interceder melhor por eles; uma relação garantida entre os dois planos da existência humana: os mortos (que os vivos pisavam) estavam próximos no solo; mas já no Além, no alto. O ‘sepultamento eclesiástico’

⁹⁴ A igreja começou a intervir nas práticas fúnebres realizados junto aos túmulos dos mártires e santos; pois para a igreja o ato de se comer, beber, dançar e cantar junto às sepulturas eram elementos de rituais pagãos. Cfr. *ibid.* p. 06.

⁹⁵ Reis apresenta essa proximidade entre vivos e mortos (com cemitérios integrados ao cotidiano das pessoas) a partir do exemplo francês estudado pelo historiador Philippe Ariès: o período que ficou conhecido como o período da ‘morte domesticada’ iniciou na Idade Média e se estendeu até meados do século XVIII em todo o ocidente católico. Nesse período não havia separação entre o sagrado e profano, entre a vida e a morte; a morte e o morto não despertavam medo ou ‘nojo’, desde que fossem executados todos os requisitos culturais relacionados com a concepção de ‘boa morte’. Cfr. REIS, João José; *op.cit.*, pp. 73-74.

foi uma das formas através das quais a igreja católica obteve por vários séculos um determinado monopólio dos ritos funerários.

A familiaridade entre vivos e mortos, próprios do cristianismo europeu, teve grande aceitação no Brasil, pois se fundamentava na perspectiva que a veneração próxima e constante aos mortos (os sufrágios) apaziguaria os mortos e eles deixariam de voltar para perturbar os vivos (Freitas 2006: 113). Na época do Brasil colônia as igrejas, não era apenas espaço onde os vivos iam rezar: eram também espaços que funcionavam como escola; e como espaço para decisões políticas, jurídicas e eleitorais. Assim os mortos continuavam integrados e participando da ‘dinâmica da vida’ (Reis [1991] 2009: 172).

O advento da ciência e o avanço da medicina trouxeram questionamentos e depois novas leis sobre os sepultamentos. Esse processo de ‘medicalização da sociedade moderna’ teve início ainda no século XVIII em todo mundo com a instalação de cemitérios fora das cidades. A mudança da relação com a morte e com os mortos não se deu de forma isolada, mas dentro de um processo amplo de mudança social, políticas e culturais. Reis afirma: “Na França, uma nova atitude diante da morte e dos mortos se delineou ao longo do século XVIII no rastro do Iluminismo, do avanço do pensamento racional, da laicização das relações sociais, da secularização da vida cotidiana” (Reis [1991] 2009: 74). Os defensores das instalações dos cemitérios fora das cidades, baseados na ‘teoria da higienização’, ou ‘doutrina dos miasmas’ afirmavam que os corpos em decomposição, dentro das igrejas ou em suas proximidades, causavam um processo de insalubridade: o contato com os olores fétidos que saíam dos corpos em decomposição passou a significar o *cheiro da morte*; a proximidade com os corpos dos mortos poderia ser fonte de contaminação e de doença para os vivos; daí a necessidade de afastar esse perigo de contaminação e de doença aos vivos para longe (fora) das cidades (Freitas 2006: 113).

[...] Já desde a segunda década do século XIX, com a difusão das novas noções médicas sobre Higiene, surgiu a figura do cadáver como objeto poluente, e difundiu-se a noção de miasma, espécie de eflúvio que emanaria dos corpos e poderia contaminar os vivos e, assim, adoecê-los. A partir daí, passou a ser comum uma atitude de evitação em relação aos mortos e aos espaços físicos ocupados por eles, sobretudo nas camadas mais educa-

das e medicalizadas, mas não apenas nelas, já que tais noções se difundiam rapidamente pela sociedade, com todas as possíveis distorções e exageros (Freitas 2006: 114).

No Brasil esse processo de mudança na relação com a morte se deu de modo mais rigoroso a partir do século XIX com a construção dos primeiros cemitérios fora das cidades e com a proibição de sepultamento nas igrejas. Para a visão médica brasileira, a morte, os velórios, os cortejos fúnebres e os sepultamentos nas cidades, além de serem fonte de doenças e de epidemias, não combinavam com a idéia de nação que se formava, uma nação que pretendia ser moderna, liberal, urbana, civilizada e, portanto, higiênica.⁹⁶ O ‘novo país’ precisava se organizar e se fortalecer politicamente; isso requeria também uma maior organização e urbanização das cidades: a adoção dos cemitérios fora das cidades significava modernidade e salubridade.⁹⁷ No processo de aceitação da mudança nas formas de sepultamentos houve uma grande contribuição da imprensa da época; que intensificou a divulgação de casos e de noções médicas que se baseavam na casualidade entre: proximidade de sepulturas e dos miasmas dos cadáveres; e o aparecimentos e proliferação de doenças nas cidades.⁹⁸

Alguns setores da igreja católica apoiaram o fim dos sepultamento nas igrejas; pois achavam importante separar o culto divino do culto aos mortos (Reis [1991] 2009: 295). Contudo, em alguns lugares do Brasil, essa mudança não aconteceu de modo pacífico, mas sim após uma reação e resistência popular muito forte. O mais conhecido levante popular foi a Cemiterada que aconteceu em Salvador-Bahia, em 25 de outubro de 1836, onde a população destruiu um cemitério novo. O movimento era contra a construção de cemitérios fora das cidades, bem como contra o monopólio, por parte de uma empresa privada, dos enterros em Salvador.⁹⁹ Contudo, no ano 1855, por ocasião de uma epidemia de cólera-morbo em Salvador, foi aprovada uma nova lei proibindo o enterro nas igrejas e em suas imediações; desta vez a lei foi aceita pela população que passou a ver a morte como uma ameaça de contágio (Reis [1991] 2009: 13, 338). Na cidade do Rio

⁹⁶ Através da imprensa da época os médicos começaram a divulgar as idéias higienistas e consideravam-se a ‘vanguarda civilizatória’ do país. A ‘boa morte’ na concepção médica, devia ser inodora, silenciosa: a partir de uma nova sensibilidade olfativa. Cfr. *ibid.*, pp. 250-252, 264.

⁹⁷ Cfr. MEDEIROS, Rogério Torres; *op.cit.*, p.19.

⁹⁸ A partir de 1808 inicia-se no Brasil a atuação da imprensa como formadora da opinião publica, fazendo chegar a informação a lugares antes inacessíveis: promovendo uma certa homogeneização das idéias modernas. Cfr. *ibid.*, p. 19.

⁹⁹ O levante popular teve apoio das irmandades e de alguns padres. Na Bahia dos séculos XVIII e XIX os escravos e os pobres (que não podiam pagar as irmandades por um enterro) eram sepultados em cemitérios fora das cidades. Cfr. REIS, João José; *op.cit.*, p.196.

de Janeiro, também existia as irmandades responsáveis pelos enterros de seus sócios; mas não houve resistência popular forte quanto ao fim de enterros nas igrejas. Mas foi somente no ano de 1843, diante de uma forte epidemia de febre amarela (diante do excesso de mortos enterrados nas igrejas), que a mudança ocorreu de modo ‘natural’.¹⁰⁰

O fim do sepultamento nas igrejas ou em suas imediações não significou apenas a perda da Igreja Católica do controle dos funerais, ou a perda de dinheiro por parte das irmandades ou confrarias leigas; mas uma mudança na ‘concepção religiosa sobre a morte’; mudança na relação dos vivos com a morte e com os mortos. Talvez por isso a resistência aos cemitérios tenha encontrado tanto respaldo popular e tenha se estendido por vários anos. O ‘fim do sepultamento eclesiástico’ implicou uma série de mudanças nos ritos funerários; a morte passou a ser um evento privado (de responsabilidade da família do morto), individualista e vista como um ‘tabu publico’; uma ‘morte selvagem’: onde a relação entre vivos e mortos passou a ser definida a partir de critérios médicos e o morto e a morte passaram a significar perigos à saúde pública (Reis [1991] 2009: 74). A morte voltou a ser ‘feia’, e rompeu-se a boa relação entre vivos e morte ou vivos e mortos; a morte e o morto passaram a serem evitados: “Doença e morte passaram a caminhar lado a lado, no mesmo campo semântico, no mesmo terreno perigoso” (Freitas 2006: 127).

Essas mudanças em relação à morte aconteceram de modo mais sistemático nas grandes metrópoles brasileiras, na época, em Salvador e no Rio de Janeiro. Mas nas zonas rurais muitas práticas da ‘morte barroca’, da ‘morte domesticada’ continuaram sendo praticadas, recebendo as influências das culturas locais: isto é, as práticas culturais de várias comunidades rurais (e até mesmo de zonas urbanas periféricas) foram se configurando a partir de uma série de transformações culturais e históricas; mas também como algo específico e constituinte de cada universo cultural. A forma como a morte passou a ser ‘domesticada’, em vários locais do Brasil, se tornou em um grande fator de resistência porque caminhou fora dos domínios da igreja católica e fora dos domínios do poder público e científico. E entrou em ressonância (em fortalecimento) com as práticas funerárias (e visão de morte) africanas e indígenas.

¹⁰⁰ Cfr. MEDEIROS, Rogério Torres; *op.cit.*, p. 18.

2. O cemitério no cotidiano da comunidade Mundo Novo.

Os falecidos da comunidade Mundo Novo costumam serem sepultados nos seguintes cemitérios: cemitério grande (que fica do centro da comunidade); cemitério dos Vaqueiros; cemitério da Finada Mercês; cemitério Das Cruzes; e cemitério da Chapada. O cemitério do centro da comunidade é o cemitério de construção mais antiga (possui muros), a primeira pessoa que foi sepultada no local foi Maria Batista em 22 de junho de 1938. Atualmente diminuíram o número de sepultamento no local devido as dificuldades em cavar sepulturas. O cemitério mais novo (é o mais usado atualmente) é o Cemitério da Finada Mercês. O cemitério mais antigo é o Cemitério dos Vaqueiros, pois antes mesmo de existir a comunidade Mundo Novo os dois vaqueiros assassinados já haviam sido sepultados no local.

O ‘Cemitério da Chapada’ (ou os cemitérios da Chapada) são na verdade dois cemitérios que ficam bem próximos um ao outro; sendo que o cemitério mais conhecido e utilizado por mais comunidades (inclusive pela comunidade Mundo Novo) é o cemitério conhecido também como cemitério da Lagoa Seca. A relação entre a comunidade Mundo Novo e esse cemitério se dão pelo fato do mesmo ser um dos mais antigos cemitérios da região (sendo por muito tempo o local de sepultamento das pessoas do Mundo Novo), e devido também a ‘relação embrionária’ que Mundo Novo tem com Lagoa Seca. O cemitério da Chapada está localizado entre a localidade Barreiros e Lagoa Seca. Os dois cemitérios distam 200 metros um do outro. Para quem vem pela a antiga estrada que liga a localidade Barreiros a comunidade Lagoa Seca, no sentido Barreiros-Lagoa Seca, o primeiro cemitério que aparece é o cemitério da Vassouras (que está do lado esquerdo da estrada); logo em seguida aparece o cemitério da Lagoa Seca. ‘O Cemitério da Chapada’ está localizado em uma região de floresta preservada, distando uns 4 km da comunidade Lagoa Seca e a 6 km da comunidade Mundo Novo. No Cemitério da Chapada os túmulos mais antigos são de Francisco Antonio Alves, nascido em 1800 e sepultado em 1863; e o túmulo de Felícia Maria de Jesus, nascida em 1800 e sepultada em 1877.¹⁰¹ Os cemitérios da Chapada representam muito, não apenas para as comunidades

¹⁰¹ Esse dado condiz com as informações de Maria Baixa e Alexandrina que dizem que esse cemitério já existia em 1877. Os pais de Alexandrina e Maria Baixa estão sepultados no cemitério da Chapada. Nesse cemitério foram sepultados os meus tataravôs Eustáquio Pereira e Ana Joaquina; infelizmente com o passar dos anos não se sabe mais o local exato de seus túmulos; contudo, pude encontrar nos Cemitérios da Chapada vários túmulos onde os falecidos possuem sobrenomes Pereira e Alves.

Lagoa Seca e Vassouras, mas para toda a região; pois nesses cemitérios são sepultadas pessoas das comunidades: Mundo Novo, Vila São Bernardo, Vila Palmeira, Sítio do Alegre, Ninho da Ema... E também porque são nesses cemitérios que as pessoas dessas comunidades se reúnem e realizam o ‘festejo de finados’ no Dia de Finados.

Uma visita aos cemitérios.¹⁰²

Dia 11 de novembro de 2009 fomos fazer uma visita aos cemitérios da Chapada, eu precisava conferir e coletar alguns dados. Saímos da localidade Mundo Novo por volta das quatro horas da tarde; eu, Verônica, Alex, Iran e Maria Duca. Eu e Verônica levamos algumas velas; quando passamos em frente ao cemitério da Finada Mercês fizemos o sinal da cruz.

Quando chegamos a região onde estão os ‘Cemitérios da Chapada’, paramos primeiro no cemitério da Vassouras. Podemos observar que do lado esquerdo de quem entra no cemitério (do lado de dentro do cemitério) ainda estava o fogareiro onde foi feito o café servido no festejo de finados. Ao lado do fogareiro estava um saco com um pouco de carvão (não se leva o que sobra do cemitério) e outros materiais e objetos que foram utilizados no festejo de finados. Chamou minha atenção a forma como a maioria dos túmulos são construídos (inclusive os mais novos): a maioria dos túmulos são feitos com um pequeno muro de alvenaria; o muro ao mesmo tempo delimita o espaço de cada sepultura, serve para os parentes sentarem na noite do festejo de finados.

Esta visita aos cemitérios era mais ‘acadêmica’, porém quando terminei de conferir alguns dados nos dirigimos até o cruzeiro, lá rezamos um pai-nosso e uma ave-maria oferecendo as almas e acendemos velas. Eu lembrei que a pessoa que abre o portão deve ser a mesma a fechar. E Verônica e Maria Duca me alertaram que não devemos convidar as pessoas para ir embora do cemitério; saem-se aos poucos e assim todos acompanham uns aos outros (se convidar para ir embora as almas podem se sentirem convidadas e acompanhar os vivos). Os cemitérios da Chapada ficam a dois quilômetros das primeiras casas da localidade Encanto (ou ‘Encanti’).

Depois fomos ao outro cemitério da Chapada (ou cemitério da Lagoa Seca). Maria Duca me mostrou o túmulo de seus avôs e Alex chamou minha atenção para uma cruz próxima a uma árvore morta e me perguntou se eu sabia da história envolvendo aquele túmu-

¹⁰² AMORIM, Genoveva; registro a posteriori da visita aos cemitérios, 11 de novembro de 2009.

lo. Então Maria Duca me contou: “Esse senhor (Feliciano) foi morto por um boi empregado a uma árvore; depois aqui no local, onde ele foi sepultado, nasceu uma grande árvore. Mas agora a árvore morreu”.

Por todo o cemitério havia vestígios do festejo de finados: os bancos que as pessoas usaram para sentarem perto aos túmulos de seus parentes; os paus, próximos aos túmulos, utilizados para atar redes; e do lado de fora do cemitério, no local do café, ainda estavam os bancos que as pessoas utilizaram para sentar, as cinzas da fogueira, o fogareiro e as marcas na mata onde foram atadas as redes.

Também acendemos velas e rezamos junto ao cruzeiro; acendi também umas velas apagadas que estavam no cruzeiro. Quando saímos do cemitério da Lagoa Seca, Maria Duca se dirigiu até a mata, colheu uns ramos verdes e colocou na cerca do cemitério (bem próximo ao portão de entrada).¹⁰³

Quando estávamos na estrada, já distante das casas minha irmã pediu para Alex parar o carro; ao descermos do carro pude ver um túmulo praticamente no ‘meio do mato’. Era o túmulo de Eustáquio Batista de Amorim. Maria Duca disse:

- Ele (Eustáquio) queria ser enterrado aqui sozinho, pois aqui está ele sozinho.

Iran falou:¹⁰⁴

- O João Eduardo sonhou com ele (Eustáquio) dando o dinheiro dele para ele. E João Eduardo disse para ele que não queria.

Maria Duca falou:

- Ele tinha dinheiro mesmo. Dona Gonçala me falou que viu ele (Eustáquio) enterrando dinheiro na casa velha dele. Falei para Alex acender umas velas, Alex foi ao carro pegar as velas, trouxe-as e me pediu a caixa de fósforos para acendê-las. Eu não tinha a caixa de fósforos; havíamos esquecido a caixa de fósforos no cemitério da Chapada. Então Maria Duca disse para colocarmos as velas sobre o túmulo mesmo sem acendê-las, outras pessoas que passassem por ali, com fósforo, iriam acendê-las.

¹⁰³ Para Cascudo os ramos deixados sobre túmulos ou nos portões de cemitérios são sinais deixados pelos vivos que indicam suas orações em sufrágio das almas. As visagens são de cor branca e são expulsas esconjurando, rezando algumas orações ou exibindo um crucifixo. O ‘cão como animal fantástico’ é citado por Cascudo como um ser que defende as almas boas e persegue aquelas através das quais em vida sofreu maus-tratos. Os cruzeiros como símbolo de proteção nos cemitérios e nos túmulos (contra o diabo), bem como a veneração a cruz, foi uma das práticas popularizadas pelos beatos. Cfr. CASCUDO, Luis da Câmara; *op.cit*, pp. 30, 52, 441.

¹⁰⁴ Iran é um jovem da comunidade e possui 24 anos.

3. *Os santos populares.*

As investidas históricas da igreja católica pelo controle do processo de santidade, não apenas não alcançaram seus objetivos como tornaram o processo de canonizações populares um modelo paralelo de canonização que se estendeu por todo o mundo.¹⁰⁵ Essa reação aponta para um processo de determinada continuidade histórica-cultural no modelo de antigo de santidade que se baseia na importância do sofrimento como elemento purificador, redentor e responsável pela transformação do pecador em santo. Claro que temos que considerar que cada processo de santificação local traz, na sua essência, a característica do modelo geral, porém também está carregado de sincretismo e de descontinuidades locais (Freitas 2006: 23).

De acordo com Freitas o culto aos santos populares e locais é um fenômeno constante em todo Brasil. O culto aos santos populares são fenômenos religiosos que não estão institucionalizados; possuem um caráter pejorativo (são tratados como crenças, magias...); sendo também que há poucos estudos sobre os mesmos. Essa realidade, para Freitas, não torna menor o poder dos santos populares nas regiões ou comunidades em que os mesmos estão sepultados e onde se realizam os cultos em sua 'honra'. A invisibilidade e negação da devoção aos santos populares, antes de ser um fator negativo, se constituiu em um fator positivo; pois como não há nenhum tipo de imposição oficial ou controle institucional sobre os mesmos, o espaço da indeterminação é ocupado pelos devotos. São os devotos que passam a construir e reconstruir os santos a sua maneira, de acordo com suas necessidades e aquilo que eles acham que são as necessidades do santo (sua salvação e perdão dos seus pecados). O fato de não existir um controle visível e estrutural desse culto não quer dizer que regras e normas não existem, elas existem, mas estão fora dos locais convencionais; estão nos próprios devotos, na forma como os mesmos compartilham e atualizam cotidianamente (através da palavra, da narrativa dos milagres) os 'mecanismos de produção de eficácia' do ritual e de sustentação da crença (Freitas 2006: 07, 41). Os santos populares não obedecem a um determinado dogma, sua identidade é indefinida; sua autoria é coletiva e negociável, sua potência e existência está no diálogo; na voz dos muitos devotos (Freitas 2006: 47). Através dos santos po-

¹⁰⁵ Os santos oficiais passaram a serem aqueles que passavam por uma investigação e a partir de critérios estabelecidos pela igreja, como: valorização da vida virtuosa e respeito as doutrinas católicas. Cfr. FREITAS, Eliane Tânia Martins; *op.cit.*, p. 95.

pulares a comunidade ressalta valores que para ela são importantes, mesmo que muitas vezes esses valores não estejam de acordo com a igreja católica ou que sejam reconhecidos como ultrapassado pela sociedade moderna (Freitas 2006: 49). Na região nordeste existem vários santos populares, canonizados pelo povo; entre esses o mais famoso é Padre Cícero Romão Batista (que também possui bastantes devotos em Mundo Novo). Padim Ciço (como é chamado) nasceu em 1844 e faleceu 1934; foi vigário e prefeito de Juazeiro do Norte-Ceará e foi suspenso do sacerdócio após divulgar um milagre acontecido quando ministrava a comunhão a uma fiel.

4. Os vaqueiros milagrosos de Mundo Novo.

O fato comum das devoções populares de possuir um caráter ambíguo desenvolve um comportamento também comum nos devotos: a negatividade. Nem sempre as pessoas falam abertamente sobre essa devoção, e não são todas as pessoas que tem acesso aos relatos dos devotos. Dependendo da audiência os devotos sempre tendem a contar o que aconteceu com outras pessoas e não com eles mesmos: “As pessoas nunca dizem que eles são santos; sempre falam: dizem que fazem milagres [...]” (Freitas 2006: 04-05). A ambigüidade da relação entre os devotos e os santos populares é também base da devoção, e releva uma complementaridade, pois ao mesmo tempo em que o devoto recebe ou pede graças na interseção do santo, expressa também sua solidariedade para com o mesmo, rezando por eles pelo perdão de seus pecados.¹⁰⁶ Assim devotos e santos tem papel ativo na relação, pois se por um lado os santos ao atender aos pedidos dos devotos estão ajudando os mesmo a resolverem seus problemas; por outro lado as boas ações que esses santos fazem são uma prova que eles alcançaram o perdão dos seus pecados (ou são uma grande contribuição no seu processo de salvação). Os santos populares são uma das práticas culturais que ressaltam não apenas a presença dos mortos na vida dos vivos (e ‘vice-versa’), mas a relação de reciprocidade que existe (Freitas 2006: 48).

É dentro dessa perspectiva trazida por Freitas que pretendo interpretar a devoção aos vaqueiros milagrosos em Mundo Novo. De acordo com os relatos apresentados, os dois vaqueiros foram encontrados mortos e foram enterrados onde atualmente se encontra o Cemitério dos Vaqueiros (antes mesmo de morarem pessoas na região onde atualmente

¹⁰⁶ Somente nos santos populares o bem e o mal podem caminhar juntos e se tornam virtudes básicas que constituem o sagrado. Cfr. *ibid.*, pp. 203-210.

está a comunidade Mundo Novo).¹⁰⁷ Os vaqueiros brigaram e juraram um ao outro de morte; ao se encontrarem iniciaram uma luta que culminou na morte de ambos; os corpos foram encontrados vários dias depois (em estado avançado de decomposição) e foram sepultados no local.¹⁰⁸ O fato ou o motivo da morte ter sido por desavenças pessoais entre os dois vaqueiros e os dois tenha praticado e terem sido vítimas de assassinato; não tira seu poder de santidade e de devoção; pois a soma de vários fatores referentes às suas mortes ou a vida dos mesmos: o fato dos mesmos terem sido vítimas de morte repentina e violenta; terem sofrido muito com as facadas (‘talvez nem morreram logo, podem ter sofrido’); o fato de seus corpos terem ficados expostos por vários dias (em decomposição); ou mesmo a vida sofrida e marginal que tiveram... Desperta nas pessoas uma espécie de compaixão (e identificação) pelos mesmos; e é dessa mistura de sentimentos que provem uma espécie de purificação; onde as circunstâncias da morte são relatadas, não como algo negativo, mas como algo que também engrandece suas almas.

A devoção aos vaqueiros (vítimas de assassinato simultâneo) é um culto que não possui grande visibilidade; não há grandes manifestações externas (como romarias constantes aos seus túmulos; presença de objetos como água... Ou outras manifestações externas). Os vaqueiros não têm família na comunidade e ninguém sabe seus nomes; contudo, no dia de finados não faltam velas e orações em seus túmulos. O culto aos ‘vaqueiros que fazem milagres’ são realizados no dia de finados ou em dias aleatórios, quando alguém recebe uma graça e se dirige até o Cemitério dos Vaqueiros pra rezar e acender velas em seus túmulos. A visibilidade maior do Culto aos Vaqueiros Milagrosos são seus próprios túmulos: pois até bem pouco tempo seus túmulos eram identificados e delimitados apenas por um cercado de madeira (como é delimitada a maioria dos túmulos naquele cemitério). Os túmulos atuais dos Vaqueiros são de alvenaria com acabamento de cerâmica; os túmulos tiveram suas despesas pagas por uma senhora da comunidade que fez uma promessa aos Vaqueiros e foi atendida. A grande força e legitimidade dos Va-

¹⁰⁷ É interessante observar que ao mesmo tempo em que Mundo Novo foi se constituindo como um povoado foi se configurando a devoção aos vaqueiros. No local onde os dois vaqueiros foram sepultados outras pessoas começaram a serem sepultadas, e o local passou a adquirir status de cemitério: as pessoas queriam ser sepultadas próximas aos santos; um traço bem característico das devoções aos santos populares.

¹⁰⁸ Os vaqueiros eram (ou são) pessoas que trabalhavam nas fazendas de gado. O gado era criado solto, quando o dono queria reunir seu rebanho, eram os vaqueiros, que com suas roupas de couro, passavam dias nas matas, montados em seus cavalos juntando o rebanho. Os vaqueiros passavam grandes períodos de isolamento social, estando sujeitos a passar fome e sede. Os vaqueiros são representantes de uma classe marginal da sociedade, são pessoas com baixa condição econômica e que não possuem a posse da terra.

queiros, como milagrosos, estão na oralidade. Os testemunhos e depoimentos de devotos sobre milagres (ou de alguém que ouviu determinado devoto contar) ao mesmo tempo em que divulgam, aumentam seus poderes e o número de pessoas a crer no poder dos Vaqueiros. A essas narrativas são anexadas novos sentidos e novas experiências que elaboram uma nova memória do passado da forma como é vista pelo presente, onde a fala se torna uma parte importante do ritual.

[...] Essa memória confere uma existência singular a esse morto em um novo registro, uma nova narrativa da história do lugar. Por meio dela, ela adquire sentidos imprevistos. [...] (Freitas 2006: 04).

As narrativas da morte desses santos se misturam com as narrativas da história da comunidade Mundo Novo e da vida das pessoas da comunidade. Narrativas repletas de elementos significativos próprios da cultura local, formada por narrativas abertas onde a cada dia podem ser incorporados novos recursos simbólicos, novos elementos do imaginário em transformação e novos valores; onde uma pessoa ao contar sua história de milagre conta também a história de outros milagres que são também histórias de vidas de outras pessoas. Uma narrativa da vida compartilhada, que mescla experiências difíceis e dons recebidos dos céus em forma de cura; onde a narrativa é um conselho: é a uma indicação prática para quem também passar pelos mesmos problemas ou dificuldades.¹⁰⁹

A origem do cemitério dos vaqueiros, por Antonio de Couro.¹¹⁰

Desde a Lagoa Seca a gente já sabia dessa historia desses dois vaqueiros mortos aqui. Isso foi há muito tempo... Daí surgiram uma encrenca; eram dois despeitados (brigados) e ai diz que no dia que se encontrassem iria morrer todos os dois, ou um ou o outro. Ai se encontraram ali, puxaram o punhal e morreram. Daí cavaram um buraco e enterraram os dois no buraco. Quando acharam os corpos deles já tava tudo acabado, já fazia dia (vários dias depois da morte).

Os vaqueiros milagrosos, por Maria Graci Gomes.¹¹¹

¹⁰⁹ Cfr. SILVA, Isadora Eckardt da; *op.cit.*, p. 10.

¹¹⁰ Relato coletado dia 02 de dezembro de 2009.

¹¹¹ Relato coletado dia 19 de novembro de 2009.

O povo faz promessa com eles e são validos (atendida). Até a cumadre Madalena Amorim já fez promessa com eles e foi valida. Um matou o outro, dois vaqueiros, só na faca. Não tinha ninguém morando aqui quando aconteceu, tinha só onça. Já os encontraram mortos, não prestou mais pra tirar de lá, de carregar pra outro lugar, então enterraram eles lá. Já tava só os ossos mesmo, os bichos já tinham comido todo. Eles tinham uma rixa e ai ficou no primeiro encontro.

O cemitério dos vaqueiros e os milagres, por Maria Duca.

Maria Duca conta que os dois vaqueiros são milagrosos. Que desde quando ela era pequena já acompanhava dona Gonçala a pagar promessas para os vaqueiros. Contou-me também que Rita Estevão fez uma promessa aos vaqueiros e foi atendida, por isso fez os túmulos deles.

5. Os cemitérios, os mortos, as almas e a morte no imaginário da comunidade.

A relação cotidiana das pessoas de Mundo Novo com o cemitério é marcada por sentimentos ambíguos de aproximação e de evitação. As pessoas costumam ir ao cemitério para cuidar dos túmulos de seus parentes; por exemplo: de vez em quando minhas irmãs vão limpar, rezar e colocar flores no túmulo de minha mãe. Sendo que o Cemitério da Finada Mercês é utilizado por algumas pessoas da comunidade como um lugar de meditação; talvez pelo mesmo estar localizado em uma área distante das casas da comunidade ou pela relação que as pessoas da comunidade tinham com finada Mercês (uma das primeiras pessoas sepultada no local). As pessoas também costumam ir ao cemitério para visitar túmulos de parentes no dia de aniversário de nascimento ou de morte da pessoa. Porém, de modo geral, as pessoas não gostam de ir ao cemitério ou não gostam de passar perto do cemitério à noite, pois tem receio de encontrar ou ver alguma alma; quando as pessoas passam a frente do cemitério, fazem o sinal da cruz.

Todas essas representações e sentimentos a respeito do cemitério decorrem do fato do cemitério ser o lugar de mediação por excelência entre o mundo dos vivos e dos mortos (Freitas 2006: 139). Para Freitas, a evitação ao cemitério não é contradizente com a

relação amistosa, mas sim é base para o respeito aos mortos, ao seu espaço e ao seu tempo; assim sentimentos ambíguos caminham juntos: respeito, temor, reverência e evitação. Onde ‘o morto’ não tem uma existência vazia; o ‘morto é uma pessoa’, é um parente que morreu, o pai, a mãe... (Freitas 2006: 139-140). Para Cascudo (quanto à presença das almas nos cemitérios) existe uma diferença entre morar e residir: as almas moram nos cemitérios junto aos seus restos mortais, mas residem no paraíso ou no inferno; e são as almas com sua presença no cemitério que o guardam e mantêm a tranquilidade noturna do mesmo; as almas, que estão no cemitério, estão protegidas contra as influências e presença do diabo pela presença dos cruzeiros que existem nos cemitérios e em cada túmulo; nos cemitérios os corpos já não existem ou estão em decomposição, contudo as almas estão vivas (Cascudo 2001: 377).

O cemitério no imaginário das pessoas da comunidade é o local onde estão os mortos e as almas, não apenas as almas más (as almas penadas e aflitas), mas também as almas boas que vêm de vez em quando passear por ali, próximo ao seu túmulo. Quanto às visagens: as mesmas podem ter uma existência vazia, vazia no sentido que nos significados partilhados que existem sobre esses seres, elas muitas vezes não estão relacionadas a uma pessoa. As visagens podem ser alma de bichos ou podem ser um morto ‘danado’, uma alma penada’ que está sofrendo e mandando algum pedido de ajuda aos vivos: que alguém reze por ela; que arranque um tesouro escondido ou ‘mesmo só o cão (diabo) atentando’. Todas essas aparições, visões ou sonhos com os mortos, com as almas ou com as visagens (próximas ao um cemitério ou não), se constituem a partir de relatos orais que circulam na comunidade e que tem grande aceitação e efeitos na audiência; num contexto de interação social pública. Os velhos contam histórias de visagens e de almas; mas os jovens também participam na circulação dos relatos, sendo que os relatos dos jovens possuem um efeito de verossimilhança relativamente igual aos adultos na audiência. Contudo, os mais velhos são as fontes de saber por excelência: são os idosos que oferecem, as várias narrativas, continuidade e coerência. Não somente as almas dos maus e dos que deixaram pendências voltam, as boas almas (principalmente as almas dos mais velhos, que se configuram como almas protetoras) também voltam em sonhos para dar aos vivos proteção espiritual; ajudando os vivos em momentos difíceis, aprovando seus encaminhamentos ou e indicando soluções, isto é, continuam exer-

cendo seu papel de parente.¹¹² Assim, os mortos e vários outros seres sobrenaturais, influenciam o mundo dos vivos a partir de um conjunto de significados e representações sociais que são compartilhados pelas pessoas através das variadas e contínuas narrativas.

Os relatos coletados sobre pessoas que enricaram após desenterrarem tesouros deixados por mortos ou tesouros que lhe foram passados por visão onírica ou em aparições ‘públicas’ em forma de visagem; circulam na comunidade naturalmente e são bastante atuais. Nos relatos os informantes citam pessoas da minha geração que tiveram uma infância modesta e agora se configuram como grandes comerciantes ou fazendeiros a despeito da pobreza em que vivem seus irmãos ou que viveram seus pais. Os tesouros enterrados dificultam a viagem da pessoa que o enterrou para o Além, por isso, ele precisa que esses bens sejam utilizados por outra pessoa. Contudo, desenterrar tesouros de pessoas mortas ou ofertados por seres do Além (visagens), não é nada fácil, visto que para desenterrá-los há uma série de normas; na maioria dos casos as pessoas devem estar sozinhas e ter coragem de enfrentar várias provações e travar lutas com seres do Além.¹¹³

O processo de medicalização, higienização e individualização da morte que se deu nos séculos XVIII e XIX em todo mundo, fez da morte ocidental uma ‘morte-segredo’, uma ‘morte vazia’. A ‘morte surpresa’ da modernidade, a partir da promessa da medicina de sempre adiá-la, deixa as pessoas despreparadas para essa realidade incomensurável e natural e pela qual todos terão que passar. Para Reis os espetáculos e pompas que caracterizavam os ritos funerários transformavam os mesmos em uma espécie de festa fúnebre (com comida, vinhos e licores), promoviam um bom destino aos defuntos e ajudavam a dissolver a dor dos vivos: a morte e a festa têm algo em comum, ambas quebram a rotina, provocam desordem e caos: assim ao término de uma festa fúnebre procura-se recuperar a ordem e a cotidianidade perdida (Reis [1991] 2009: 138, 266). Em Mundo

¹¹² Significação que contradiz a norma cristã que afirma que a alma descansa e não procura contato com os vivos; e com a modernização iluminista que classifica a comunicação com os mortos como crenças e superstições. Cfr., FREITAS, Eliane Tânia Martins; *op.cit.*, p.142.

¹¹³ Um dos santos populares, estudados por Freitas, tem seu primeiro milagre relacionado a historia de tesouro enterrado: “Aquela história do ‘tesouro de Jararaca’ não é mais que uma variante de um tema muito conhecido e difundido por todo o Brasil, especialmente nas áreas rurais e pequenas cidades: o do rico avarento que, ao morrer, não encontra o descanso no Além justamente por não haver compartilhado suas riquezas. Então, retorna da morte, seja como aparição diante de alguém vivo, seja como visão onírica, para pedir a ajuda dos vivos para solucionar essa situação de sofrimento póstumo”. FREITAS, Eliane Tânia Martins; *op.cit.*, p. 167.

Novo não são apenas os ritos fúnebres (as sentinelas com suas comidas e bebidas) ou o festejo de finados que ajudam a recuperar a ordem perdida com a morte; a própria lembrança da morte no cotidiano (através de várias narrativas e práticas culturais que ressaltam o convívio dos vivos com o mundo da morte) torna a morte algo comum, humana e natural. Assim quando a morte irrompe no cotidiano não provoca uma ruptura total e a mesma pode (dentro do inexplicável que é a morte) ser inserida nesse cotidiano, explicada e ‘aceita’.

O imaginário social e a memória da comunidade a respeito da morte são formados a partir dos grandes acontecimentos: os ritos funerários e as celebrações de finados; mas também a partir da relação cotidiana estabelecida entre as pessoas da comunidade na relação com a morte, com os cemitérios e com os seres do Além. Essa relação está pautada por uma série de normas e regras configuradas historicamente e repassadas de geração em geração através da oralidade. Os vários contos, casos, histórias ou narrativas orais que circulam na comunidade sobre visagens, almas, botijas de dinheiro enterradas e agouros de morte; ao mesmo tempo em que são uma narrativa daquilo que se viveu ou foi vivido por outro, são também uma sustentação da crença, conformam, constroem e reconstroem o universo simbólico. Onde os relatos e contos não são avaliados pela audiência a partir de categorias relacionadas à veracidade ou não dos fatos; mas a partir do poder de verossimilhança que o narrador é capaz de despertar na audiência.¹¹⁴ O universo simbólico da comunidade é construído (e constituído) assim de atos e narrativas cotidianos (as visagens, as botijas, a comunicação com os mortos...) e de rituais (as promessas aos vaqueiros milagrosos) que vão aos poucos formando uma memória que é fruto da prática social, material e simbólica (Guber 2004: 57-58). Uma memória que possui ambigüidades nos relatos e que flui de forma livre e ao mesmo tempo controlada; contudo a interação de várias formas individuais (de várias percepções diferentes) sempre buscam uma analogia para que se tornem práticas, compreensíveis e vivenciadas por todas as pessoas. Assim cada indivíduo cria símbolos e códigos e através deles estabelece ‘comunicação inteligível’, porém esses símbolos não são símbolos fixos, os mesmos são ‘reinventados e adaptados’ a cada novo encontro.¹¹⁵

¹¹⁴ Para Walter benjamim o contraste entre a narrativa tradicional e moderna está no fato que o ‘historiador’ deve dar explicações objetivas sobre os fatos que escreve enquanto que o narrador tradicional faz uma interpretação dos fatos narrados a partir da apresentação dos mesmos dentro do fluxo natural da história. Cfr. SILVA, Isadora Eckardt da; *op.cit.*, p. 08.

¹¹⁵ Cfr. GUESSER, Adalto H; *op.cit.*; pp. 152, 156.

O respeito aos cemitérios, por Mariazinha Duca.¹¹⁶

Tinha um rapaz que era conhecido da gente, quando eu morava na Lagoa Seca. Ele bebia muito e quando estava bêbado ia ao cemitério quebrar as cruzes das sepulturas e rasgar as coroas. Uma vez esse dito rapaz bebeu e quebrou tudo em casa e saiu à noite por um caminho pelo mato. Ai ele encontrou um cachorro preto com olhos de fogo que corria atrás dele. O rapaz subiu em um pé de pitomba de leite e o cachorro ficava em baixo; com os dentes o cachorro puxava a casca do pé de pitomba e sacudia. Foi ai que ele se lembrou do credo (oração do credo), mas ele não sabia rezar, então ele disse apenas: “creio em deus pai!” E imediatamente o cachorro sumiu; e o rapaz nunca mais se comportou mal no cemitério e nem brigou mais em casa.

Narrativas orais sobre *empautados*, *caramangas*, *botijas* e comunicação com mortos.¹¹⁷

Empautado são poderes sobrenaturais adquiridos; uns afirmam que são poderes benéficos; outros afirmam que procedem de fontes malignas, que pessoas que adquirem esses poderes podem ter o destino de suas almas comprometido. Há *empautados* que também recebem *caramangas* e são ricos; há os *empautados* que são pobres; seja como for a vida de um *empautado* é recheada de historias maravilhosas, mágicas e incomuns. *Caramanga* são riquezas (ou poderes) adquiridas com ajuda do Além, através de almas ou de visagens. *Botijas*¹¹⁸ são tesouros enterrados por pessoas que já morreram ou riquezas doadas por seres do Além.

O Eustáquio (Eustáquio Batista de Amorim ou Eustáquio Segundo) era muito danado.¹¹⁹ Se ele falasse com uma mulher e ela fosse com uma má resposta prá ele, podia esperar, quando era de noite ela vinha e deitava com ele.

Olha, eu ouvi falar, eu não sei se foi verdade viu; que as *caramangas* foram passadas. Sabe como é que é? Eu vou me sentar só um pouquinho... Ele gostava muito desse Mariano, irmão dessa Antonia Velha mulher do Paulo. Ai o velho Eustáquio deu uma novilha de vaca pro Mariano, ele gostava muito dele. Ai essa vaca rolou, rolou... (não entregaram a novilha de vaca para Mariano). Ai o Mariano inventou de ir embora pro Goiás;

¹¹⁶ Relato coletado dia 28 de outubro de 2009.

¹¹⁷ Os relatos são de três pessoas diferentes; contudo, para preservá-los não os identificarei. AMORIM, Genoveva; Mundo Novo, novembro e dezembro 2009.

¹¹⁸ Dicionário do Aurélio on-line, em: <http://www.dicionariodoaurelio.com/dicionario.php?P=Botija>

¹¹⁹ Eustáquio Batista de Amorim faleceu em 1982.

ai ele caçou a vaca uma semana, e nunca achou a vaca. Ai o velho Eustáquio chamou ele e disse:

- Mariano, meu filho, deixe de ser tolo, larga (deixa) essa besteira de procurar por essa vaca que o João Chico já vendeu essa vaca há muito tempo. Vá sua viagem, com fé em deus, quem lhe deu essa novilha de vaca pode lhe dar outra, porque essa vaca o João Chico vendeu.

O João Chico filho do Raimundo, não era o João Chico carpinteiro não. Ai ele (Mariano) foi embora prá lá e ele (Eustáquio) ficou por ai e tudo mais. Ai foi o tempo que o velho Eustáquio morreu...

Ai o Zé Cardoso por ai também devagar, danou-se a enricar. O certo é que inventaram, ai ninguém sabe, né! Conversa do povo, que ele foi bater no Goiás, o velho Eustáquio (a alma dele). Chegou lá deu dinheiro pro Mariano vir buscar ele (botija) era lá num sei em quê; o do Zé Cardoso era numa lata. Deu dinheiro pro Zé Cardoso e pro Mariano vir buscar ele.

O Mariano teve mesmo duas semanas na Lagoa Seca, depois que ele (Eustáquio) morreu, não sei a traz de quê. Daí surgiu que ele veio buscar esse dinheiro que o velho deu pra ele e deu pro Zé Cardoso; repartiu bem no meio. Ai esse Mariano disse que tá rico lá (Goiás), tem um bocado de terreno, tem muito gado, tá bem.

E o João Chico que fez essa 'traquinação' (maldade) tá aleijado velho no fundo da rede. O Mariano tá rico lá e o Zé Cardoso tá rico ai na rua (cidade de Esperantina). Quando ele (Eustáquio) deu, ele indicou bem: a parte do Mariano tá em tal lugar; a do Zé Cardoso em tal lugar. O velho era nojento (Eustáquio) tá lá enterrado; lá naquele lugar sozinho; ele disse que queria ser enterrado lá, na beira da estrada, para que quando as mulheres passassem pudessem lembrar dele. Não sei se isso tudo é verdade...

Bem ai no Encanto o Zé Ducarmo arrancou dinheiro três vezes. Arrancou pela primeira vez era na beira da rodagem, era um baú. A alma que deu pra ele, deu prá ele e mais duas pessoas. Ai ele convidou os dois e foram pegar, ai quando chegaram lá os outros se assombraram. Ai disseram:

- Zé Ducarmo se tu quiser vim buscar pra tu pode ir.

Ai disse que quando chegaram viram logo a labareda, o bicho abria a boca e era só fogo na boca; ai os outros deram um nervoso e o Zé Ducarmo foi sozinho. O bicho velho era só (fazia):

- Aiiiiiii...

Fez assim as visagens, o cão; ninguém sabe...

Ai Zé Ducarmo nesse tempo morava na Esperantina. Ai ele veio morar no Encanto. Ai ele não ia na Esperantina não. Ele tinha um sitio monstro (grande) ai no Encanto, já tudo pé de manga querendo florar (florir). Ai no Encanto tinha uma visagem, que o povo corria com medo, uma fornalhona (grande fornalha de fazer farinha de mandioca) de ouro brilhando, cordões de ouro pendurado, faiscando fogo. Vem lá, vem lá, ai corria. Aí até que o Zé Ducarmo arrancou e acabou isso de lá. Daí ele veio morar no Canto da Velha passou 16 anos sem pisar no Encanto. Ele vinha até ai na Quatrocentos (um povoado) o vaqueiro dele vinha, resolvia os negócios deles e Zé Ducarmo voltava.

Diferença entre visagem e alma: eu não sei entender. Tem atentação de todo jeito, dizem que o cão atenta, que eu não sei; que o cão aparece a gente fazendo visagem de qualquer jeito, só pra fazer medo, aquilo e aquilo outro. Ai ver uma alma, ver uma pessoa aculá, ai diz: lá está uma alma em pé. Uma pessoa corre com medo diz que é uma alma.

Depois Zé Ducarmo arrancou esse lá, depois o do Encanto e no Canto da Velha e morreu ali pela Esperantina, morreu pobre. O povo disse que ele fez foi enterrar o dinheiro. Parecia um peregrino velho (um pobre). Aquela fortuna dele acho que ele passou para uma das netas dele; lá, não sei como.

A ‘iniciação’ de um *empautado*.

João Batista de Amorim me contou (fala do informante) que foi Antonio Pereira quem passou os poderes de empautado para Eustáquio Segundo.

João Batista tinha medo de Antonio Pereira (tio de sua esposa Maria Batista). João Batista me contou que tinha um cavalo bom de pegar boi bravo e que uma vez Eustáquio Segundo foi capear uns bois bravos nesse cavalo, ele deu três careiras no cavalo do pai dele e não alcançou nenhum boi. Ai ele se desgostou e veio *simbora* (embora) e foi parar na Lagoa Seca na casa de Antonio Pereira. Quando Antonio Pereira lhe viu lhe perguntou:

- De onde vem?

- Tio Antonio eu venho lhe dizer que dei três careiras na chapada atrás de uns bois do papai e não alcancei nenhum.

- Meu filho você quer pegar os bois?

- Tio Antonio eu queria pegar os bois.

- Pois venha aqui sexta-feira e não vista couro (roupa de vaqueiro), vem com manga de camisa (camisa de manga comprida) calça gomada (passada ferro).

Quando foi no dia de madrugada ele começou a se aprontar. João Batista contou para sua mulher Maria Batista:

- Olha Maria o Eustáquio vai falar com teu tio de novo.

Ele preparou o cavalo, selou; se arrumou colocou sapato também e saiu sozinho. Deu umas três carreiras, pegou os três bois, amarrou, e não pegou nenhum arranhão; mesmo de manga de camisa e de sapato. Desde esse dia Eustáquio passou a pegar boi brabo.

Segunda versão:

Eustáquio Segundo me contou que foi assim. Ele tava triste e Antonio Pereira disse que ia passar uma coisa (poderes sobrenaturais) pra ele:

- De hoje em diante você não corre mais atrás de nenhum bicho pra ele ir embora sem você pegar.

Então a primeira carreira que Eustáquio deu atrás de um boi, o boi correu e caiu, enfiou os chifres em uma raiz, ai ele peou (os pés do boi) que o boi nem se mexeu.

Disse que quando chegou a casa João Batista começou a contar essa historia para Maria Batista. Porque quando chegaram ela perguntou:

- E ai, cadê, o que o rapaz fez?

- Maria esse menino tá fazendo umas marmotas, ta fazendo umas coisas feias (disse João Batista)

- O que é (perguntou Maria Batista)?

- Ele ta dando umas carreiras muito brabas.

Ela disse:

- Eu já sei foi o tio Antonio, eu vou matar ele!

E caminhou pro velho (se dirigiu a Antonio Pereira) e deu uma descarçada nele (reclamou com ele).

- Maria, desculpa, eu não disse nada pra aquele menino!

- Você disse tio Antonio, é você que faz essas porcarias, você vai atrasar o meu filho; mais logo ele vai ficar como você, na miséria desse jeito!

Eustáquio Novo era *benzido* pelo Antonio Pereira. Antonio Pereira até de noite pegava boi. Eustáquio tinha umas coisas meio feias mesmo.

Os poderes do 'empautado' Antonio Pereira.

Eustáquio Segundo era o mais rico dos irmãos, não sei por que era assim, mas deve ser assim mesmo, há irmãos que ficam mais ricos que outros. Mas o pessoal diz que ele era 'empautado', para ele tanto fazia ser de dia como de noite; chamavam ele de longe pra pegar boi brabo.

Eustáquio recebeu esses poderes do Antonio Pereira que era avô desse Antonio de Couro e tio da Maria Batista. Antonio Pereira pegava boi tanto fazia ser de dia como de noite. Na hora que ele começava a correr, o boi acendia uma lamparina na ponta dos chifres, uma de um lado e outra do outro; ai a 'casca caia' (corrida) até onde ele pegava (onde Antonio Pereira pegava o boi). Ele ia enxergando tudo e o boi não enxergava nada. Coisa de assombração, de empautado. Mas também ele (Antonio Pereira) não tinha nem uma rede pra dormir em cima, dormia no chão.

O velho Eustáquio era rico, emprestava dinheiro ai para todo mundo. Emprestava dinheiro pros Lages ai na Esperantina.

Cícero Nascimento e a comunicação com os mortos.

Quando o finado Raimundo tava pra morrer, tava deitado e não falava. Eu olhava pra ele e ele com aquela vista parada. Ai eu falei pra ele:

- Cumpadre me diga uma coisa de certeza, o que você quer me dizer? Você quer me dizer que quando você morrer você quer reza (quer que reze incelências)?

- Quero cumpadre; quero; quero e encomendo.

Eu disse:

- Olha, pois pode ficar, que o que eu souber eu rezo, por nosso senhor.

Rezamos até a hora que ele saiu (até a hora que o corpo saiu para o cemitério).

Ai um dia eu tava deitado, eu tava quase dormindo ai ele chegou (a alma) e disse:

- Cumpadre Cícero reze o anjo da guarda (uma incelência).

Eu disse:

- Não cumpadre, eu não sei não. Mas, você vai dizendo adiante que eu vou dizendo atrás.

Eu não fiquei com medo não. Ai peguei reza, peguei reza, que quando terminei com o oferecimento. Ele disse:

- Não cumpadre, você sabe dele todinho.

Uma conversa com Constância¹²⁰ sobre o *Gritador* e visagens.¹²¹

[Constancia]: A Chica¹²², minha filha, um dia encontrou uma galinha preta choca.

[Genoveva]: Galinha choca; mas não era tua a galinha preta e choca?

[Constancia]: Não, era *marmota* (visagem) que aparecia.

[Genoveva]: Aparecia lá na casa de vocês?

[Constancia]: Não bem aqui. Quando dobrava assim, não dobra? Quando começa o cercado do Gonçalo; era ali.

[Genoveva]: Ah! Sei ali que ia naquele caminhozinho estreito que dobrava assim. Ah! Era ali que apareciam as visagens?

[Constancia]: Ela, mermã (minha irmã) ali que ela viu. E mermo (mesmo) ali, nesse lugar onde eu to te dizendo...

[Chica]: Conta aí quando o guaxinim¹²³ quase pega ela.

[Constancia]: Quando eu vinha passando ali. Deu aquele assobio. Era seis horas (da tarde). Ai quando olhei assim, vi o guaxinim. Eu digo que era um guaxinim. Ai ele saltou em mim ai eu me abaixei. Ouvi dizer que a gente em pé ele pula mais. Quando ele saltava em mim puxava aqui a saia, eu tá (dava uma tapa). Ali ele ficava de pé pulava de novo e eu tá. Ai eu pensava de me abaixar assim e jogava areia nele num sabe? Eu digo (eu pensei) se eu pegar no pescoço dele eu arribo, mas pode ele me morder. Quando ele puxava aqui minha saia, eu ta a mão na saia; apanhava areia e jogava nele. Ele rasgou a minha saia em quatro lugar.

[Genoveva]: Tu andava sozinha?

[Constancia]: Só e deus. O Bernardo (marido de Constancia) tava aqui no Mundo Novo.

[Genoveva]: Era guaxinim?

[Constancia]: Num sei era tipo um guaxinim. Ele pulou prá cerca, que só não tinha cerca do lado do João Rego. Ele pulou e foi embora. E eu fiquei enxergando ele lá do terreiro lá de casa que o terreiro era limpo. O Bernardo tava lá no Mundo Novo e depois o Zita (seu filho) chegou e disse:

- A mamãe não vai? Não vai?

¹²⁰ Conversa informal gravada no dia 05 de novembro de 2009.

¹²¹ *Gritador* é um ser visagento que possui características simultâneas de homem e de animal, quando aparece emite um grito estridente e apavorante.

Há vários tipos de visagens que aparecem nos caminhos. Em uma estrada que de acesso a comunidade Mundo Novo há um trecho onde existe um morro onde aparecem almas ou seres estranhos: pessoas desconhecidas, 'bola de fogo', pássaros e outros animais visagentos. Quando alguém sobe aquele morro de bicicleta (de moto ou de cavalo) sem levar nada na garupa, as almas sentam na garupa vazia e a bicicleta fica de repente mais pesada.

¹²² Chica, Francisca, sua filha também participou da conversa.

¹²³ Aqui novamente o guaxinim aparece com um ser visagento.

Tinha um negocio (alguma festinha) aqui no Mundo Novo não sei mais o que era. Ai eu disse:

- Não vo mais não que o guaxinim quase me comia inda agora (agora a pouco).

Pois, ele (Zita) não voltou mais aqui pro Mundo Novo. Eu tinha ido sozinha prá casa e ia voltar aqui pro Mundo Novo. Aquele caminho ali era cheio de marmota, ave Maria! Ali tinha Gritador, ele empatava os meninos de andar nesse caminho.

Um dia vinha os três (os três filhos de Constancia) todos os três vinha vindo. O Selo (forma como é conhecido seu filho Francisco) era o mais sem-vergonha; dizendo ele que escapou trepado na cerca do Gonçalo. Aquele negócio veio (velho) passou por eles; mas quando ele passou pelo meninos, deu um berro tão grande!

[Genoveva]: Mas como era ele Constancia?

[Constancia]: Não dava nem pra ver, mas era um bicho assim dessa altura (mais ou menos um metro). Ele vinha de cima ou então vinha daqui e subia prá cima. Ele dava uns gritos que eu vou te dizer, grito mesmo, ave Maria! O Selo via homem de roupa branca. E eu ficava lá; quando os meninos iam pra festa eu dormia lá sozinha com a Janielly (sua neta). Tinha os cachorros e não encostava nadinha, os cachorros não deixava. Tinha a cancela e não tinha porta de tranca de nada, era só uma cancelinha véia.

[Genoveva]: Eu lembro era só a cancela e uma esteira de palha na porta.

[Constancia]: É. Mas o cercado, o cercadim como eu tava te dizendo só tinha mesmo areia. Era tudo limpin. Eu fazia o de comer, trabalhava e depois limpava o terreiro e pronto. Era aquela areia alvinha no terreiro. Ah! Não mermã ali era cheio de marmota naquele caminho; não sei se ainda tem.

Os agouros de morte.

Na comunidade Mundo Novo quando o pássaro *rasga-mortalha*¹²⁴ passa a ‘boca da noite’ (ao anoitecer) por cima de uma casa e entoa seu canto; é que a morte está próxima; nos próximos dias uma pessoa da família (ou uma pessoa conhecida) irá morrer. Para Cascudo a tradição, que relaciona algumas aves com a previsão do futuro, é uma herança que recebemos da tradição grego-romana e da tradição indígena. Cascudo também registrou a prática cultural de relacionar o vôo noturno da coruja *rasga-mortalha*, como uma predição (agouro) de morte em outras regiões do Brasil (Cascudo 2006: 119-120).

¹²⁴ “A coruja-das-torres (*Tyto alba*) é umacoruja da família dos titonídeos, também conhecida pelos nomes de coruja-da-igreja, coruja-branca, coruja-católica e rasga-mortalha”. Wikipédia, “a enciclopédia livre”, em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Coruja-das-torres>

A morte ou a lembrança da morte estão presentes no cotidiano da comunidade através de várias práticas culturais que ressaltam o convívio dos vivos com o mundo da morte ou que são agouros de morte. A lembrança da morte não é algo ‘pesado’ e triste, mas funciona como um lembrete de que somos mortais. A morte e as almas ao mesmo tempo em que são evitadas, participam e integram a vida social.

A ‘vizinhança’ é o ato de partilhar com os vizinhos e parentes, os primeiros produtos da roça ou a carne (quando alguém mata uma cabra, um porco, um boi...). O fato de uma pessoa não participar deste intercâmbio simbólico produz varias sanções; por isso, os mais velhos, de Mundo Novo, dizem:

“Quem não pratica atos de vizinhança, quem não divide com o outro aquilo que Deus lhe deu; quando morre a terra é sovina também com ele, falta terra para cobrir sua cova. Pode ver nos cemitérios, tem gente que morre e o monte de terra que forma em cima de sua cova e bem alto; há outras pessoas que o monte de terra é bem baixinho”.

Não se deve ‘andar prá trás’ (ambos os sexos); e uma pessoa do sexo feminino não deve assobiar. Em ambos os casos a execução das ações implicam em agouro de morte da mãe da pessoa que executou o ato.¹²⁵

Não se pode jamais negar água a uma pessoa que está com sede, pois a pessoa atrai um agouro prá si: morrerá com sede e isso não é bom para o bom destino da alma, que pode voltar depois pedindo água aos parentes. Sede, água e chuva são elementos constantes no imaginário da comunidade que tem nas chuvas (inconstantes na região) a única fonte de recursos hídricos para suas plantações. Sendo assim, a água com abundância pode significar que a alma teve um bom destino (se chover durante os ritos funerários), bem como a falta de água pode significar um mau destino para a alma (morrer com sede).

Não é bom andar de guarda-chuva aberto dentro de casa, pois a pessoa executora do ato poderá ficar viúva. Devemos também evitar varrer os pés de uma pessoa, pois ela poderá ficar viúva.

As posições ou ações que se fazem com defuntos devem ser evitadas no cotidiano, pois se executados podem constituir agouros de morte. Assim não devemos costurar roupa (fazer reparos em roupas) no corpo de uma pessoa (a pessoa vestida na roupa), pois isso

¹²⁵ Cascudo explica várias práticas culturais relacionadas à proibição de olhar prá trás, andar prá trás... ‘Para trás’ estaria o passado o pecado e o mal. Cfr. CASCUDO, Luis da Câmara; *op.cit.*; pp. 73,78.

só se faz com os defuntos. Obedecendo a essa mesma lógica, duas pessoas não devem atar uma mesma rede colocando no mesmo instante os punhos nos armadores, pois isso só se faz com defuntos. Ou ainda: uma pessoa nunca deve atar sua rede ou colocar a sua cama de forma que ao deitar seus pés fiquem em direção a porta de entrada no quarto, pois essa é também uma posição própria dos defuntos.

A presença da morte: durante a noite as redes que estão atadas e nas quais por algum motivo alguém não irá dormir, devem ser recolhidas; pois durante a noite as almas vêm deitar nas redes que permanecem atadas. Quando alguém ouve seu nome como se outra pessoa estivesse lhe chamando e não aparece ninguém (não era ninguém). Não se pode responder a esse chamado porque pode ser a morte chamando.

Os sonhos (ou visitas oníricas) como agouros ou como avisos de morte.

Quando estávamos voltando do cemitério da Chapada com dona Sebastiana e sua filha Raimunda (na noite de 01 de novembro 2009).¹²⁶ Minha irmã Judith perguntou se elas tinham notícias de umas primas de nossos pais que moram em Teresina. Raimunda falou que Julita (uma das primas) havia morrido. Raimunda contou-nos que antes de saber que Julita havia morrido sonhou com ela dizendo que estava morando em uma casa nova e muito bonita. Então Raimunda disse que ao amanhecer lembrou o sonho e resolveu fazer uma visita a Julita; assim cedo se dirigiu até a casa onde Julita morava. Antes resolveu colher um mamão no quintal de sua casa para levá-lo a Julita, contudo quando chegou à casa da mesma, soube por suas filhas, que fazia quinze dias que Julita havia morrido.

II. As celebrações de finados e sua importância na relação entre vivos e mortos; na relação entre vivos e morte; e na relação entre as comunidades dos vivos.

O dia 02 de novembro, como dia dos finados, foi instituído no final do século X pela igreja católica a partir de uma demanda popular, já existente, de rezar pelas almas dos defuntos e também para combater o culto aos mortos (práticas funerárias pagãs). O dia de finados é assim uma celebração criada pela igreja para celebrar os mortos privados; uma celebração que possui um caráter mais solene que festivo. Para Freitas, o dia de

¹²⁶ Registro *a posteriori* de uma conversa entre Judith e Raimunda.

finados, de alguma maneira traz em todo mundo o tema da morte (esquecida e camuflada) para o foco das atenções (Freitas 2006: 02, 76-77).

As celebrações aos finados em Mundo Novo: o modo como o dia de finados é preparado (a limpeza e preparação comunitária dos cemitérios, a compra de velas e flores, a preparação dos bolos e cafés...); o festejo de finados; as visitas comunitárias (de madrugada) aos túmulos; o café da manhã pós-visitas aos túmulos; o encontro em casa com os parentes; as comidas diferentes e fartas que são servidas; os fogos de artifícios; a bebida alcoólica... São eventos marcantes através dos quais podemos fazer uma interpretação da morte como 'eixo de sentido', como via de acesso ao universo simbólico: as representações sociais em torno da morte, os valores e condutas prescritos frente à morte como parte da identidade e da cultura de Mundo Novo. E afirmar que as celebrações de finados na comunidade Mundo Novo possuem um caráter festivo; o que era para ser uma celebração privada e individualizada se torna um evento ou rito público.¹²⁷

O local privilegiado de realização do 'festejo de finados' somente poderia ser no cemitério, visto que é lá que estão os finados, as almas; contudo, isso não deixa de criar uma relação tensa com a sociedade moderna e com igreja católica que possuem outros significados e funções sobre os cemitérios (que não condizem com um local apropriado para realização de festejos). Assim o festejo aos finados adquire um aspecto meio clandestino (dependendo de quem seja o interlocutor as pessoas costumam negar participação no mesmo) por envolver várias práticas que entram em atrito com preceitos básicos das regras do bem-viver da sociedade moderna ou com as regras do 'bom cristão' da igreja católica (questões referentes: a saúde pública e higienização; ao culto aos mortos, a comunicação com os mortos...).¹²⁸ No registro feito a posteriori sobre o festejo de finados podemos observar como a questão da higienização desaparece na relação entre vivos e mortos: o cemitério volta a ser o local de encontro harmônico entre vivos e mortos. As pessoas passeiam sobre seus mortos, dormem, abraçam túmulos, comem, bebem e namoram próximos aos túmulos. Contudo, o fato do tabu de higienização ou outros tabus

¹²⁷ Não é apenas a família do morto que se dirige sozinha, na madrugada, aos cemitérios, mas um grupo de pessoas: e como todos se conhecem (e conheceram o morto) há a liberdade de se aproximar de uma família que estar rezando 'seu morto' e rezar juntos.

¹²⁸ A maioria das pessoas que vão ao cemitério da Chapada (salvo algumas exceções, que muitas vezes estão condicionadas a audiência) parecem possuir uma noção comum de higiene e de sujeira. Ninguém demonstra nojo ou repulsa ao abraçar os túmulos ou deitar sobre eles; nem rejeitam café cozido em cemitério ou comer um pedaço de bolo sem lavar as mãos depois que andou pelo cemitério, pegou em túmulos ou na terra do cemitério.

de origem religiosa católica não existirem; não significa que seja uma festa sem normas, sem regras ou um vazio de valores; as regras existem até porque (como já vimos) a relação entre vivos e mortos e é uma relação delicada. Mas são outras regras, que obedecem a outra natureza de relação; regras que fazem parte do universo simbólico próprio da comunidade na relação com a morte e com os mortos, e que entram em ressonância (têm uma continuidade) com o saber cotidiano sobre o mundo da morte.

Reis escreve sobre uma possível dualidade dos ritos funerários dos negros da Bahia dos séculos XVIII e XIX caracterizada pelos ritos públicos (onde predominava elementos dos ritos fúnebres católicos) e pelos ritos privados (onde predominava os elementos dos rituais fúnebres próprios da cultura dos povos africanos). Nesses rituais vivos e mortos participavam de banquetes festivos de despedida (Reis [1991] 2009: 160). Assim o festejo de finados pode ter várias raízes possíveis: um antigo culto aos mortos de raiz negra, um culto aos mártires ou herança do catolicismo barroco...¹²⁹ A origem do mesmo pode estar em uma dessas fontes ou ser uma mescla de elementos de todas elas; bem como pode está impregnada de trivialidades (Rosaldo 2000: 36). Quando eu perguntava as pessoas como quando e como começou o festejo, as pessoas simplesmente falavam: “Foi o cabloco Zacarias que começou a passar a noite aqui rezando para o pai dele”.¹³⁰ Uma pessoa de repente teve a idéia, sentiu a vontade de passar a noite toda rezando por seu pai; a ele foi se juntando a sua família e outras pessoas que também passaram a rezar a noite toda no cemitério; sentiu-se necessidade de tomar café (talvez pra ficar desperto) e foram trazendo cafés; aquilo foi ficando animado; as pessoas comentavam com as outras... E assim aos poucos esse ritual foi sendo incorporados outros elementos significativos e tomou a dimensão de festejo-festa que possui hoje; tornando-se um ritual ao combinar saber cultural com trivialidades (como catalisador de eventos cotidianos) (Rosaldo 2000: 36).

¹²⁹ Moraes Filho descreve “a festa aos mortos” que ocorria em Penedo (estado de Alagoas) no ano de 1888, a mesma acontecia duas vezes ao ano, sendo que as festas eram compostas de três partes: uma formada por jejuns e rezas, outras de sacrifícios de cordeiros, outra de banquetes e danças. Cfr. MORAES FILHO, Mello; *op.cit.*, pp.207-213.

¹³⁰ De acordo com relatos isso teria ocorrido mais ou menos há uns trinta anos atrás.

O festejo de finados e as celebrações de finados como festejo de santo.

O festejo de finados é um ritual que mescla signos e atores próprios de uma sentinela e de um festejo de santo. O túmulo do parente se torna o local do encontro dos vivos, da festa. Assim participam os rezadores de sentinelas, as famílias (crianças, jovens, adultos e idosos) onde cada ator desempenha seu papel dentro do ritual.¹³¹ Porém, no festejo de finados os signos relacionados à sentinela adquirem uma simbologia mais ampla relacionada à festa, a festejo de santo: o festejo de finados é o ‘festejo das almas’ ou o culto aos mortos por excelência. No festejo de finados estão presentes vários símbolos que são próprios de uma festa de santo: a reza aos santos=a reza as santas almas em agradecimento a alguma promessa alcançada; as velas e fogueiras=luz; flores e roupas novas=beleza; casamentos=alianças entre comunidades; leilões, comidas, namoros, músicas (sagradas e profanas), encontros, conversas, barulho, passeios, carros, motos...

O festejo de finados e as celebrações de finados como expressão da estrutura social, econômica, política e estética da comunidade.

É importante interpretar o festejo de finados (e todas as celebrações do dia de finados) não apenas desde o ponto de vista religioso ou como restaurador da harmonia com a morte e com o mundo dos mortos; mas também a partir da eficácia que estes ritos têm na sustentação das estruturas sociais, políticas, econômicas e estéticas. O festejo de finados, as celebrações de finados, os ritos funerários promovem encontro entre comunidades, propiciam espaço para namoros e fofocas... Atividades importantes na consolidação de alianças, na resolução de conflitos e na construção de alteridades; são os encontros que permitem novos relatos, novas narrativas e explicações da ordem social (talvez nas botijas de dinheiro a comunidade encontre explicação para as desigualdades sociais e econômicas, por exemplo); a devoção aos vaqueiros podemos também interpretar como uma identificação social dos devotos com os vaqueiros. O estético (que concepção de beleza pode haver na morte ou no cemitério?) se faz presente na beleza e na alegria que as pessoas expressam ao verem o cemitério todo iluminado, nas flores nos túmulos, nas pessoas bem vestidas (ou em um defunto que estava com uma expressão de riso no rosto...). Observei como o estético é um elemento simbólico forte no festejo de finados

¹³¹ A presença das crianças no cemitério durante as celebrações de finados é muito comum na comunidade; as crianças, além de garantir o caráter heterogêneo do festejo, integram o processo de socialização.

(afinal festejo tem que ter brilho, beleza e novidade) é nas roupas, no penteado e até nos meio de transporte (principalmente nas motos) que os jovens exibem as novidades da moda da estação: vestem suas roupas e calçados novos que compraram em lojas de São Paulo ou nas cidades do Mato Grosso, circulam nas motos mais potentes (aliás, nas motos, agregados ao estético está também a simbologia de um maior poder econômico e social).¹³²

O sufrágio pelos mortos e em especial a devoção as almas do purgatório é uma constante (como já vimos) no imaginário da comunidade Mundo Novo, no qual se baseia na solidariedade e reciprocidade entre vivos e mortos; assim a reciprocidade social existente na comunidade mantém a atual estrutura social que continua depois da morte; onde o culto aos mortos, de modo geral, reforçam as relações entre os vivos através do desabrochar de um sentimento de continuidade temporal da comunidade e das famílias, reativando as referências culturais importantes (Freitas 2006: 102). Para Balandier da mesma forma que a ordem do universo físico demonstra uma tendência à entropia, o poder avança no rumo do seu desgaste; por isso exige mecanismos de reprodução e renovação das relações sociais, da estrutura sociopolítica como todo. Como o vínculo poder e sagrado é constitutivo, as festas e rituais acabam funcionando como reparadores da entropia e mantenedores da ordem estabelecida. Assim, conforme Balandier podemos identificar o festejo de finados, as sentinelas e as celebrações de finados como procedimentos simbólicos de recriação e renovação do poder. Esses tipos de ritos religiosos-festivos, com seus componentes de agitação e superabundância, remetem ao caos original e atualizam o tempo dos primórdios; onde as novas gerações são como atores de fases atualizadas de restauração da estrutura social; onde os próprios funerais se desenvolvem como aliança com os antepassados, conexão com a sacralidade e superação do escândalo (desarmonia) introduzida pela experiência da morte.¹³³

¹³² É importante salientar que Freitas faz também uma leitura aproximada dos santos populares a partir dos aspectos aqui utilizados por mim. Cfr. FREITAS, Eliane Tânia Martins; *op.cit.*, p. 49.

¹³³ Cfr. BALANDIER, G; *Religión y poder*, em *Antropología política*, Ed. Península, España, 1969, p. 126-127.

1. Os preparativos para as celebrações aos finados na comunidade Mundo Novo.

Os preparativos para o dia de finados iniciaram na sexta-feira (dia 30 de outubro de 2009), quando meu pai, meu sobrinho Emanuel e alguns homens foram limpar o Cemitério da Finada Mercês. Domingo de manhã (dia 01 de novembro de 2009) Eronildes (esposa de Emanuel) foi à casa de sua mãe ajudá-la no preparo dos bolos para o café da manhã do dia de finados. Pastora (doceira da comunidade) fez bolos, para sua casa, e prá casa de meu pai. O cemitério do centro da comunidade (onde estão sepultados meus bisavôs) foi limpo pela família de Rita Estevão. Os cemitérios da Chapada (cemitérios comunitários) foram limpos pelas pessoas da comunidade da Lagoa Seca e Vassouras (em regime de mutirão).

Na manhã do dia 01 de novembro, quando fui à casa de Pastora deixar alguns ingredientes dos bolos, encontrei na casa de Pastora, Dona Sebastiana e sua filha Raimunda. Elas vieram de Teresina para visitar o túmulo de seus parentes sepultados aqui na comunidade Mundo Novo. Dona Sebastiana disse que nos anos passados não veio acender velhas para seus pais porque agora sente dores nas pernas, mas que sente muito quando não pode vir. Perguntei por sua filha Maria (que é uma velha amiga minha) ela disse que desde que seu marido e pai de Maria (Agostinho) faleceu, as duas não vem juntas a Mundo Novo; pois uma das duas fica em Teresina para acender velas para Agostinho.

Dona Sebastiana tem o pai e alguns outros parentes sepultados no Cemitério da Chapada, mas devido o problema de suas pernas havia três anos que ela não ia mais acender velas lá. Quando ela soube por Pastora que eu ia de carro prá lá, me pediu carona. Então marcamos para sairmos as seis e meia da noite.

2. O 'festejo de finados' nos cemitérios da Chapada: O túmulo é o local do encontro dos vivos.

Quando chegamos à região onde estão localizados os cemitérios ainda era pequeno o movimento de pessoas. Dirigimo-nos ao cemitério da Lagoa Seca, pois é lá que dona Sebastiana tem seus parentes enterrados e lá onde estão também meus parentes. Havia algumas motos estacionadas e vários túmulos com velas acesas. A lua também iluminava a noite. No cemitério da Vassouras, por volta das vinte horas, acenderam duas fogueiras.

Chegando ao cemitério nos dirigimos ao túmulo do pai de dona Sebastiana, mas antes que ela começasse a visita ao túmulo de seus parentes, ela me acompanhou ao túmulo da finada tia Benedita (tia materna de meus pais). Tivemos dificuldades em encontrar o túmulo de finada tia Benedita, mas uma senhora nos ouviu e nos ajudou a encontrá-lo. Eu tinha uma caixa de vela nas mãos, porém tinha esquecido a caixa de fósforos no carro, dona Sebastiana possuía duas caixas de fósforos, me emprestou uma e logo retornou ao túmulo de seu pai. Eu, Judith (minha irmã) Miguel e Manuela iniciamos a visita ao túmulo de minha tia. Eu e Judith começamos a acender as velas e Miguel cuidava da Manuela. Contudo, ventava muito e as velas não seguravam acessas. Inclusive quando chegamos ao túmulo de tia Benedita havia velas que tinham sido colocadas lá que estavam apagadas, sem serem consumidas. Dona Sebastiana disse que eu deveria acendê-las. Um pouco próximo ao túmulo de minha tia, pude ouvir a voz forte de um homem que tentava acender velas e não conseguia por causa do vento. O homem começou a xingar (falar mal) e a brigar com o vento. Ele mesmo falava que tava brigando com o vento. Com muito esforço, escondendo as velas por trás do túmulo, conseguimos que as mesmas continuassem acessas e assim rezamos uns pais-nosso e umas ave-marias por nossa tia. Ao terminarmos fomos acendemos umas velas também no cruzeiro. Depois fomos ao encontro de dona Sebastiana junto ao túmulo de seu pai: lá chegando observei como ela tinha acendido muitas velas e estava rezando um terço; ajudamo-la a rezar o terço. Ao terminar de rezar do terço dona Sebastiana foi visitar outros túmulos; nós fomos até o carro para Manuela beber água. Vi o encontro de dona Sebastiana com seus parentes da Lagoa Seca; depois de conversarem um pouco foram a um túmulo e começaram a rezar. Dirigimo-nos até lá e ajudamos a rezar do terço.¹³⁴

Enquanto isso o movimento de pessoas no cemitério aumentou. Chegou um carro fretado (um pequeno caminhão que faz transporte de pessoas) com muita gente: jovens, adultos, velhos e crianças. Pude ver duas velhinhas, que andavam com dificuldade, sendo amparadas por pessoas e por bastões. Essas velhinhas foram acender velas e rezar, depois sentaram em um túmulo que fica praticamente no centro do cemitério. Eram umas oito horas da noite e havia várias motos e uns três carros de passeio estacionados no local. O cemitério estava bem iluminado com velas. As pessoas (famílias inteiras com cri-

¹³⁴ A vela, oferenda dos ritos funerários, também é uma das principais oferendas do festejo de finados e das celebrações de finados. No festejo de finados o cemitério deve estar todo bem iluminado com velas (todas as sepulturas) e fogueiras. Acender velas e rezar (pelo menos um pai-nosso) faz parte do 'repertório básico' dos participantes do festejo de finados: quando alguém não possui nenhum parente sepultado no cemitério, coloca uma vela e reza no cruzeiro. De acordo com Freitas a vela é um símbolo comum do culto católico principalmente o culto as almas do purgatório; dentro do 'binômio luz/escuridão' funciona como mediadora entre a salvação (caminho da luz) e a perdição, o inferno (caminho das trevas). Cfr. FREITAS, Eliane Tânia Martins; *op.cit.*, p.101.

anças de colo) sentadas nos túmulos ou abraçadas a eles. Do lado direito de quem entra no cemitério (pela parte externa da cerca de arame farpado que delimita o cemitério) pude ver uma movimentação de pessoas; aproximei-me do local e encontrei uma mesa com algumas coisas em cima (umas vasilhas cobertas com pano) que imaginei serem as vasilhas com bolo; próximo a mesa estavam às mulheres responsáveis (e promotoras) pela distribuição dos cafés e dos bolos. No chão, perto da mesa, havia um fogareiro de barro (fogão de barro a carvão vegetal) com o fogo acesso e uma panela com água. Próximo a mesa do café, na mata vizinha ao cemitério, havia várias redes armadas. As pessoas falavam alto, gritavam e cantavam ‘músicas profanas’ ou músicas comuns. O barulho das motos era constante e estridente, e se misturava ao barulho das pessoas que chegavam a todo instante. Os jovens com suas motos não paravam, estavam o tempo todo passeando de um cemitério a outro, faziam muito barulho e poeira; mas parece que somente eu e uns poucos se incomodava com aquilo. Chamou minha atenção a quantidade de jovens no local. Eles estavam dentro do cemitério acendendo velas ou rezando; estavam junto a mesa do café; ou em pequenos grupos as margens das matas que circundam o cemitério; ou passeando de um cemitério a outro.

Quando acabamos de rezar o terço nos túmulos dos parentes de dona Sebastiana, uma de seus parentes nos levou até o túmulo da finada Teresa. Finada Teresa era uma grande amiga de minha família: como ela sofria de asma, minha mãe sempre a acolhia lá em casa. O vento havia cedido, parece que tinha mesmo obedecido aos mandos e xingamentos daquele homem bravo. O túmulo de dona Teresa, como a maioria dos túmulos desse cemitério, foi construído de forma que mantêm o centro de terra, e apenas a delimitação do mesmo é feita de alvenaria. A terra estava muito seca, de modo que eu não conseguia fincar as velas. Fiquei de cócoras para ver se facilitava esse trabalho. Dona Sebastiana, vendo minha dificuldade em fincar as velas falou:

- É porque você está de cócoras. As almas rejeitam velas que são acessas assim.

De pronto me levantei e pus-me encurvada, e mudando o jeito de fincar a vela de repente à vela fincou no solo. Logo dona Sebastiana disse:

- Está vendo? Agora sim. Viu como deu certo?

Depois que acendemos as velas, rezamos o terço. Depois da reza do terço dona Sebastiana disse que já havia terminado suas visitas que ela poderia ir embora. Viemos então deixar dona Sebastiana e sua filha Raimunda na casa de Pastora.

Quando chegamos à casa de Pastora encontramos com Margarida; ela nos informou que Maria Duca queria ir ao Cemitério da Chapada conosco. Fomos com Margarida até a casa de Maria Duca; a casa já estava fechada (eram umas nove e meia da noite) chamamos, e apareceu a Maria Duca que disse que não estava dormindo e que iria conosco.

Convidei também Margarida para ir conosco, mas ela disse que não iria; ela nos convidou para a visita no cemitério da Finada Mercês às quatro horas da manhã, iria uma turma prá lá nesse horário: Pastora, dona Sebastiana, Raimunda, Margarida...

Retornamos ao cemitério com Maria Duca, agora o movimento nos dois cemitérios da Chapada havia aumentado bastante. Era grande o movimento de pessoas, de motos e de carro nas estradas de acesso ao cemitério e principalmente passeando entre os dois cemitérios. No cemitério da Vassouras havia duas fogueiras acessas; do lado esquerdo de quem entra ao cemitério havia uma mesa com café e bolo, uma garrafa térmica e um fogareiro com uma panela em cima. A mesa estava colocada dentro do cemitério e ao redor da mesma se concentrava muita gente.

Ficamos mais tempo no cemitério da Lagoa Seca. Agora havia uma grande movimentação de pessoas, os túmulos estavam todos iluminados com velas (não estava mais ventando) as pessoas rezando, conversando, tomando café, sentadas nos túmulos ou deitadas nas redes. Neste retorno ao cemitério da Chapada encontrei com mais pessoas da comunidade Mundo Novo; Maria Duca me apresentou vários conhecidos seus da comunidade Lagoa Seca. Encontramos logo com a mãe de Maria Duca (dona Mariazinha Duca, a rezadeira), ela estava próximo ao túmulo dos avôs de Maria Duca em companhia de uma tia de Maria Duca que mora na Lagoa Seca. Chamou minha atenção a forma como essas duas senhoras estavam, as mesmas estavam bem vestidas e bem penteadas. Aliás, pude observar depois como a maioria das pessoas que estavam ali estavam bem vestidas. Havia muita animação nas pessoas que eu encontrava, parecia que estávamos em uma festa. Não vi ninguém chorando ou triste.

Chamou minha atenção uma família que estava na parte final do cemitério, no canto direito do cemitério (de quem entra), eles haviam atado uma rede em dois paus fincados no solo bem próximo ao túmulo de seus parentes; e do outro lado, próximo ao túmulo, eles espalharam várias esteiras (tapetes de palha) pelo chão do cemitério e ali mesmo estavam deitados (e dormindo) seus filhos cobertos com lençóis. Os adultos permaneciam sentados no túmulo e ao seu lado estavam umas vasilhas cobertas (que imaginei serem de bolos) e garrafas térmicas com café.

Nós dirigimos então ao túmulo onde estavam sentados os rezadores de *incelências*: Cícero Nascimento, Antonio Sergio, Raimunda, Esteva, Francisca, Antonia Alexandre, Maria Inês e outros. Eu, Maria Duca e Judith nos sentamos junto a eles e ajudamos a rezar. Durante as gravações e rezas Maria Duca (assim como os outros) me contava casos

de parentes seus que tinham morrido ou que estavam em visita aos cemitérios. Os rezadores também às vezes paravam de cantar, conversavam um pouco e voltavam a rezar novamente. Por volta das onze horas da noite Cícero e sua turma foi embora.

Quando estávamos sentados no túmulo próximo aos rezadores de *incelências*, um rapaz se aproximou de minha irmã Judith; ela estava sentada junto a mim. O rapaz começou a conversar com ela (fazendo umas perguntas típicas de paquera), eu ouvia a conversa delas e as rezas ao mesmo tempo. Judith começou a conversar com o rapaz achando que era um rapaz que ela conhecia; porém ela desconfiou que o rapaz estivesse um pouco embriagado. Eu ouvi quando o rapaz disse que queria uma carona, queria ir embora conosco; ele disse que tava acendendo umas velas no cruzeiro, depois iria procurar seus amigos e caso não os encontrassem, voltaria ao nosso encontro prá ir embora conosco. Minha irmã de pronto disse-lhe que não, que não poderíamos dar-lhe carona. Minha irmã parece ter ficado com dúvidas se de fato conhecia o rapaz; pois tão logo ele se afastou ela perguntou a Maria Duca quem era o rapaz. Maria Duca disse que era ‘Fulano’ (disse o nome) e que morava na Lagoa Seca (totalmente diferente da pessoa que minha irmã pensava que fosse; era mais umas das tantas paqueras que aconteceram àquela noite no cemitério).

Depois que Cícero e sua turma foram embora, nós fomos com Maria Duca tomar café com bolo. É sua tia Divina a responsável, a dona da mesa. Divina fez uma promessa com as almas, foi válida (atendido o pedido) e assim, enquanto for viva, irá servir café e bolo para as pessoas no cemitério da Chapada; na noite do festejo de finados. Samuel e Graças (sua esposa) também estavam no cemitério; vieram acender vela e rezar no túmulo da avó de Samuel; os dois tomaram café, comeram bolo, conversaram e depois foram embora. Encontrei também com Antonio de Couro que veio rezar por seu pai, mãe e irmã. Antonio de Couro estava acompanhado de sua filha Antonia; gostei de ter encontrado com Antonia que há tempo não a via, ela não conhecia Miguel e Manuela. Encontrei também com Du Carmo (uma jovem que trabalha na casa de meu pai), contei prá ela a história da paquera da Judith dentro do cemitério; ela riu e disse que quando se aproximava da mesa do café, um rapaz se aproximou dela, agiu como se a conhecesse e logo quis beijá-la; ela se esquivou e se afastou dele.

Fomos fazer uma visita ao túmulo do finado João Chico (um carpinteiro amigo de meus pais) e depois ao túmulo de seu filho Pedro. Ao lado do túmulo do finado Pedro encontramos seus filhos e esposa sentados em um banco. O túmulo estava todo enfeitado de flores e velas. Eles não estavam rezando quando chegamos lá, estavam sentados conver-

sando. Demos mais uma volta pelo cemitério e encontramos com uma antiga conhecida minha e seus filhos, ela nos apresentou seus filhos; como faz tempo que não nos vemos seus filhos já estão adolescentes; ela também não conhecia Miguel e Manuela. Maria disse:

- Menina! Eu nem vinha, já estava deitada prá dormir, mas meus filhos insistiram muito em vir. Eu não gosto muito de bagunça; vim para que eles não viessem sós.

Nessas voltas pelo cemitério, entre rezas, velas, cafés, bolos, barulho de motos... Encontrei-me também com Lina, Rosário e muitas outras pessoas. Miguel ficou por muito tempo com Manuela no carro, mas a poeira, o barulho e a gripe não a deixaram dormir. Fui com Manuela até a mata onde estava o pessoal nas redes. Consegui, de um conhecido, uma rede vazia e nela deitei-me com Manuela. Já se aproximava a madrugada, o frio aumentava e da rede ouvi quando o pessoal acendeu uma fogueira. Por volta das três horas da manhã chegou um grupo maior de rezadores de *incelências* da localidade Sitio do Alegre que cantaram até o amanhecer. A quantidade de pessoas no cemitério naquela noite oscilava entre 300 a 400 pessoas contando adultos, jovens, velhos e crianças.

3. *O dia de finados no povoado Mundo Novo.*

Quando saímos do cemitério da Chapada, fomos primeiro levar Manuela em casa e depois fomos em visita ao Cemitério da Finada Mercês. O cemitério já estava iluminado com bastantes velas acesas; lá encontramos com outras pessoas. Acendemos velas, colocamos umas flores, rezamos um terço e o ofício das almas; depois fomos passando rezando alguns pais-nosso e ave-marias e acendendo velas em alguns outros túmulos e no cruzeiro.

O sol já estava saindo quando voltamos para casa. Ao aproximarmos da casa de Pastora ela nos convidou prá tomarmos café. Mas não fomos porque fomos fazer uma visita breve ao cemitério dos vaqueiros, onde rezamos um terço e acendemos velas no túmulo dos vaqueiros e outras no cruzeiro. E depois fomos também ao cemitério grande onde estão sepultados meus bisavôs paternos e maternos (João Batista e Maria Batista); meus avôs maternos (Manoel Pedro e Bernarda); e outros parentes. Lá acendemos velas e rezamos um terço no túmulo dos nossos avôs; acendemos velas e rezamos um pouco no túmulo de nossos bisavôs; acendemos velas no cruzeiro e depois fomos pra casa. No cemitério encontramos e conversamos com Rita Estevão, Manoel Antonino e com Zeronete (uma prima que muito tempo não a via).

Quando retornamos a casa de meu pai, naquela manhã do dia 02 de novembro, a casa estava uma algazarra; papai havia mesmo mandado matar um garoto somente para nosso consumo! Isso significava um dia de churrasco! Vieram almoçar conosco tio Barnabé com a família (esposa, filha e genro). Estava lá, na casa de meu pai, também minha irmã Rita (com sua família) que mora em Teresina; eu, Miguel e Manuela; minha irmã Regina com a família; meu irmão Anchieta com a família; minha irmã Verônica com a família... O certo é que naquele dia almoçaram na casa de meu pai 28 pessoas entre adultos e crianças.

Passamos o dia ao redor da churrasqueira, comendo churrasco, conversando e tomando cerveja. À tarde Miguel soltou fogos e estiveram na casa de meu pai vários primos (eles iam de visitas aos cemitérios e antes passaram pela casa do meu pai). À tardinha foram meu irmão, minhas irmãs, meus sobrinhos, meu pai, meu tio e meus primos fazerem visita aos cemitérios. Miguel foi com eles; como eu já havia feito visitas ao cemitério pela manhã e como Manuela não estava nada bem da gripe, fiquei em casa. Contaram-me que rezaram brevemente no cemitério do centro da comunidade e depois foram ao Cemitério da Finada Mercês onde acenderam velas, colocaram flores e fizeram uma celebração.

Uma conversa de Alexandrina, Maria Baixa e Maria Duca sobre o festejo de finados.¹³⁵

[Maria Baixa]: Quem começou aquele ‘festejo’ do dia de finados, há muito tempo, foi o finado cabloco Raimundo Zacarias, do Arrudeador. Foi ele que começou a servir café lá.

[Maria Duca]: Foi isso mesmo! Eu vi quando eu era moça novinha; quando o cabloco Zacarias começou a passar a noite toda rezando no túmulo dos pais dele.

[Alexandrina]: Ele passava a noite rezando para o seu pai finado José Zacarias, pro finado Zé Cabloco.

[Maria Baixa]: Raimundo Zacarias sabia rezar, era homem rezador. Sabia muita oração e era benzedor, todo cântico do tempo dele ele sabia, era católico ele. Ele fez até uma capela ali no Rodeador perto da casa dele, agora que não tem mais, trouxeram para Vasouras. E depois que ele morreu nunca deixaram de fazer (o festejo de finados), todo finado vão (toda noite véspera do dia de finados as pessoas passam a noite no cemitério). Esse ano vieram atrás de mim pra eu ir, acho que cumadre Destero, mas eu não fui, eu não agüento mais não.

¹³⁵ Transcrição de gravação realizada em 18 de novembro de 2009.

Um relato de dona Mariazinha Duca sobre o festejo de finados de novembro de 2009.

Naquele dia eu achei muito bonito, que de premero (antes) tinha bagunça. Mas hoje em dia o povo tão tudo educado. Quase todo mundo já é evangelizado, já entende um pouco do evangelho, já usa. Então o povo tão mais especial. Eu achei bonito naquela noite. A zuadinha mesmo só do povo indo e voltando e acendendo velas, naquela alegria. Eu acho alegre! E ai ó! Quem vai pra contar historias pode contar, ninguém num tá nem ai. É uns rezando, outros contando historias, outros namorando (risos). Tudo enquanto (muitas coisas acontecem)! É mais ali nem namoro eu não vi. Não sei se é porque eu não fui pros escuros. Mas para dizer que eu não vi, quando eu passei tinha uns meninos deitados em riba (em cima) de uns carros, olha: deixa pra lá!

Eu fui prá lá no carro do Vicente, da Mariquinha (filho de sua irmã Mariquinha). Nós não fomos de moto porque só tinha uma moto. Aquilo é tão animado que uns anos atrás houve até casamento lá, você sabia?

Cícero Nascimento e o festejo de finados de novembro de 2009.

Naquele noite (de festejo de finados) eu fiquei zangado. É porque é assim, na hora que eu freto um carro, o carro vai pela minha conta; para eu vir a hora que eu quiser. Mas ai criatura, na hora quando eu tava lá; a Chagas, o Tote, todo mundo um vexame (pressa) maior do mundo pra ir embora. Eu disse:

- O que é isso?

Ai a Antonia disse:

- Cícero vamos embora!

Eu disse:

- Não Antonia eu só vou doze horas (da noite).

Ela disse:

- Então você fica.

Eu fiquei medoinho de raiva! Ai nós viemos. Quando eu cheguei aqui na casa do Simão, eu disse:

- Olha Simão, no ano que vem, se eu ainda for vivo, eu vou fretar um carro por minha conta; mas quem não sabe, quem não responde nenhum pé de uma reza (nenhuma parte da reza) não encosta nem no carro! Só levo quem sabe rezar!

Naquele dia eu tava com tanta vontade de rezar; que ficou muita reza (incelência).

No próximo ano eu quero que tu (eu: Genoveva) vá no carro que eu fretar. Quero que tu leve um gravador para tocar as rezas que tamos gravando. Vamos fazer igual quando Manoel Nero vinha (um senhor da comunidade Lagoa Seca que agora mora em Teresina); ele gravava e quando a gente tava cansado de rezar ele colocava o gravador.

Quem começou ali (começou o festejo de finados) foi o finado Raimundo Zacarias, cabloco Zacarias; ele passava a noite todinha lá. Um dia eu fui e ele tava sentado ali junto daquela catacumba do finado pai dele. Ele sentava ali. Ele ia rezar pro pai dele. Aprendi muita reza com ele.

4. O que dizem os jovens sobre o festejo de finados.

Raimunda (casada, 30 anos).

Todo ano eu vou ao festejo dos finados no Cemitério da Chapada. Esse ano nós não vamos porque nosso bebê é muito pequeno. Quando a gente não tinha moto, a gente ia de bicicleta. Lá é muito animado. Lá tem as senhoras que fazem promessas para distribuir bolo e café de graça pra todo mundo. Lá a animação é a noite toda. Tem até leilão. Quando vou lá, lá prá duas da madrugada, quando o frio e o sono começam a apertar, a gente sai pelos outros cemitérios onde a gente tem parentes; acendendo velas e rezando. A gente vem passando nos cemitérios que quando chega em casa já é de manhã. A noite passa que a gente nem ver. Lá as pessoas acendem uma grande fogueira e fica tudo claro. Lá tem aquelas mulheres que cantam os cânticos antigos de cemitério. Elas estão lá todo ano, muitas já morreram, mas tem umas que ainda vão cantar lá. (E me perguntou): - Tu gosta daqueles cânticos? (Eu falei que sim e que havia até gravado umas incelencias).

Mermazinha (minha irmãzinha) eu não gosto daqueles cânticos não, acho muito tristes. Quando eu morrer não quero que cantem eles não. Mas, tirando aqueles cânticos, gosto muito de ir lá. Lá tem muita gente, é gente nova e gente velha. Os mais velhos vão para rezar, para cantar, prá acender vela... Os mais novos fazem isso tudo também, mas vão mais para beber cachaça, namorar e comer os bolos das senhoras que tão pagando promessas (risos).

Eliane (21 anos)

Lá é muito animado. Tem as mulheres que distribuem café com bolo. Tem leilão. É muita gente que vai daqui do Mundo Novo prá lá. Todo ano dá muita gente lá. Muitas

peessoas que animavam a noite já morreram, mas a gente continua indo. Não acabou não. Eu gosto de ir com minha irmã. Mas de madrugada faz muito frio.

Carlos (solteiro 25 anos)

Aquilo lá acabou. As mulheres mais velhas que sabiam rezar já morreram ou tão muito velhas pra animar aquilo. Aquilo é uma bagunça. Ainda bem que é longe das casas, se não tirava o sossego de quem quer dormir.

João (solteiro 19 anos)

Eu todo ano vou lá com uma turma daqui do Mundo Novo. Eu não tenho parente enterado lá. Vou rezo no cruzeiro, acendo uma vela lá. Ai vou com a turma dar uma volta. Lá todo ano dá muita gente. Os meninos aproveitam pra paquerar as meninas, às vezes levam litro de montilha. Eu não... Eu tomo só do café e como do bolo; e olho o movimento; depois eu venho embora.

5. *As incelência*.¹³⁶

As incelências são orações cantadas em forma de versos que se repetem obedecendo a uma seqüência de números; as mesmas são cantadas (rezadas) sem acompanhamento de instrumentos musicais. As incelências, segundo alguns historiadores, são heranças da pregação dos beatos e que se tornaram uma marca do catolicismo popular; as incelências com suas fórmulas simples foram facilmente assimiladas por uma população pobre e analfabeta.¹³⁷ As incelências fazem parte dos ritos funerários: há incelência própria para ser cantadas na hora da morte, na hora de vestir a mortalha, na sentinela ou no cortejo fúnebre. Contudo, há regras que o rezador de incelências deve obedecer para que as mesmas tenham efeito: o rezador deve colocar-se aos pés do morto (os pés do morto

¹³⁶ As incelências também são conhecidas em outras regiões do Brasil como excelências, contudo resolvi utilizar o vocabulário utilizado em Mundo Novo. No total coletei sete incelências; as demais se encontram em anexo nesse trabalho. As incelências fazem parte dos ritos funerários em zonas rurais do estado de Alagoas, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e São Paulo. Cfr. (não consta nome do autor), *Excelência*, Jangada Brasil, novembro de 1999, em: <http://www.jangadabrasil.com.br/novembro15/cn15110a.htm>

¹³⁷ As incelências e benditos (cantos que também possuíam fórmulas simples) tornaram-se elementos importantes da liturgia popular, promovendo um acesso aos benefícios da religião, numa época onde havia grande falta de padres para oferecer assistência espiritual às famílias. Cfr. KOSHIBA, Luís; e PEREIRA, Denise; *op.cit.*, p. 226-227, em: http://www.passeiweb.com/saiba_mais/fatos_historicos/brasil_america/a_guerra_de_canudos

voltado para a porta e com quatro velas nos quatro pontos do corpo do defunto); uma incelência nunca deve ser interrompida por consistir uma cerimônia religiosa por emi-nência, e cerimônias quando interrompidas perdem sua ‘majestade litúrgica e validade intencional’ (Cascudo 2001: 430). Cícero disse-me que uma incelência deve ser rezada (cantada) até sete versos ou até doze (nunca deve ser interrompida antes de alcançar um destes números). Acredita-se na eficiência das incelências quanto ao arrependimento dos pecados por parte do defunto e no bom destino ao defunto.¹³⁸

Na comunidade Mundo Novo há poucas pessoas que sabem cantar incelências. Contudo, as incelências são um elemento importante que compõem o festejo de finados no Cemitério da Chapada. Na comunidade Lagoa Seca, Sitio do Alegre e na Vila São Bernardo há bastantes pessoas que sabem rezá-las. A maioria dos jovens não gostam das incelências porque acham que as mesmas são cantos tristes; poucos jovens sabem rezar ou acompanham os adultos enquanto esses rezam. Contudo, o fato de haver incelências no festejo de finados não faz com que os jovens se afastem do ritual ou achem o mesmo menos interessante.

Apresento agora duas das sete incelências que coletei durante a pesquisa. Incelências rezadas em sentinelas e no festejo de finados (por Cícero Nascimento e Antonio Sergio).¹³⁹

Incelência de despedida (Adeus irmão das almas).

Rezador

Uma incelência das almas, mandado da mãe de deus

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

¹³⁸ Costume também registrado por Reis na Bahia dos séculos XVIII e XIX. Cfr. REIS, João José; *op.cit.*, p. 130.

¹³⁹ Cesar Guerra-Peixe (1914-1993), compositor brasileiro, desenvolveu estudos sobre os ritmos do nordeste onde coletou várias versões de incelências. Das incelências coletadas por Guerra-Peixe a versão mais semelhante, com as versões que existem atualmente na região de Mundo Novo, é a Excelência de despedida (versão sete): Adeus irmão das almas (esta que apresento). De modo geral os versos ou estrofes que compõem a incelência são sempre os mesmos, mas os numerais se alteram para formar a seqüência. Essa incelência Cícero rezou até completar sete versos, contudo para efeito de apresentação resolvi colocar apenas até a terceira. Cfr. (Não consta nome do autor do texto), *Excelência da despedida (7) - Excelências*, s/d, em: <http://jangadabrasil.com.br/realejo/exibirtitulo.asp?id=71> Cfr. Wikipédia, a enciclopédia livre, em: http://pt.wikipedia.org/wiki/C%C3%A9sar_Guerra-Peixe

Sentinelas

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Rezador

Quem for irmão das almas que chegue perto e diga adeus

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Sentinelas

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Rezador

Duas incelências das almas, mandado da mãe de deus

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Sentinelas

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Rezador

Quem for irmão das almas que chegue perto e diga adeus

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Sentinelas

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Rezador

Três incelências das almas, mandado da mãe de deus

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Sentinelas

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Rezador

Quem for irmão das almas que chegue perto e diga adeus

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Sentinelas

Adeus irmão das almas, irmãos das almas adeus.

Incelência do coração amoroso.

Bendito e louvado seja o coração poderoso. Valei-me na hora da morte, meu deus todo poderoso. Meu deus todo poderoso, meu pai da consolação, que vos der consolação lá em dia do juízo. Anjinho da minha guarda que olha o que eu te dei, enquanto ela for minha, dela eu cuidar-pastei. A igreja nem sabia que eu não era nascido, para igreja brado acima, a meu deus o bem servir. São Jacó pediu a deus um cantinho pra se esconder, um dia de juízo ele não queria ter. Jesus Cristo respondeu que assim não podia ser, um dia de juízo era prá nós todos ter. E passa pra cá a cadeira, cadeira do malfado que o corpo fique com almas, alma fique atrás do corpo. Oferecemos esse bendito ao meu deus no paraíso, que vos der consolação, lá no dia de juízo.

III. A cultura como sistema simbólico.

Na busca de “construir um relato da estrutura imaginativa” da comunidade Mundo Novo (Geertz [1983] 2006b: 13) apostei na coleta de uma série de relatos onde as pessoas interpretam suas experiências, suas vidas, e a partir desses relatos busquei tirar algumas conclusões sobre a relação que a comunidade estabelece com a morte e como essa relação é expressão de uma lógica própria de seu universo simbólico e de sua identidade (Geertz [1983] 2006b: 14).

O festejo de finados e as celebrações do dia de finados como rituais na qual a ‘fantasia coletiva colore a vida coletiva’ em relação a um assunto difícil de ser vivido, entendido e aceito que é a morte e a saudade dos mortos. Imaginar o cemitério como a “cidade-dos-pés-juntos” (analogia empregada por Mariazinha Duca) leva a uma dramatização onde o espaço (o palco: o cemitério) e os vários signos e atores assumem um papel importante: os encontros, as velas, a comida, a bebida, os namoros, as fofocas, as musicas (sagradas e profanas), o barulho das motos e carros, o vai-e-vem das pessoas ajudam a compor o ‘cenário da cidade’. Uma cidade que ao mesmo tempo em que possui vários elementos das cidades reais, ‘se cala’ sobre algumas questões e vai além. Representar simbolicamente a cidade-dos-pés-juntos, a ‘cidade dos mortos’ requer muito mais elementos simbólicos, requer uma alegria e encontros com o outro e com os mortos sem ressalvas, pois ao mesmo tempo em que o cemitério nessa noite ‘é uma cidade’ é uma cidade em festa (Geertz [1983] 2006b: 64).

A relação que a comunidade Mundo Novo estabelece com a morte, não é de negação da mesma (comportamento adotado pela cultura moderna) ou da transformação da mesma em festa; todos esses elementos não escondem a dor e a tristeza das pessoas, a frustração e a saudade... Mas são esses ‘produtos significativos da imaginação’ que ajudam as pessoas a superarem a perda do ente querido e voltem ao seu cotidiano (sem recorrer a terapias ou a anti-depressivos). Sendo que essa forma de encarar a morte pode ser útil para a vida moral moderna, por mais estranhas e até ‘nojentas’ (comer em cemitérios, por exemplo) que essas práticas culturais pareçam (Geertz [1983] 2006b: 66). Mas isso somente é possível se olharmos *através* das interpretações intermediárias que nos relacionam com imaginação das pessoas de Mundo Novo e não por *trás* delas (Geertz [1983] 2006b: 70).

A análise da concepção da morte, na comunidade Mundo Novo, como via de acesso ao universo simbólico, desenvolvida desde a perspectiva de Geertz, parte da concepção da cultura como um sistema simbólico que se desenvolve como construção de universos simbólicos, que organizam a ação humana (Geertz [1973] 2006a: 20). A cultura como um conjunto de textos a serem interpretados e que são frutos da imaginação social (Geertz [1973] 2006a: 368). Interpretar o festejo de finados a partir de um enfoque metafórico próprio (a partir da analogia que no festejo de finados o cemitério é a cidade-dos-depois-juntos ou um festejo as santas almas) é bem mais que encontrar equivalências entre ritos e formações culturais, mas é compreender o festejo de finados (ou os vários relatos sobre almas, visagens e comunicação com os mortos) como um ‘comentário meta-social’ que organiza a vida social. É fazer uma leitura de como as pessoas do povoado Mundo Novo se vêem, vêem as pessoas das outras comunidades e como as pessoas das outras comunidades vêem as pessoas de Mundo Novo. Tratar o festejo de finados como um fenômeno cultural que cria (ou reforça) uma estrutura simbólica coletiva, como um texto que tem algo a dizer, implica ressaltar a ‘emoção utilizada para fins cognitivos’ (Geertz [1973] 2006a: 369). As diversas emoções que são vividas e presenciadas no festejo de finados e nas celebrações do dia de finados (prazer de comer, rezar, beber, cantar, namorar, xingar, chorar e ficar triste com a saudade e dor que a morte traz...) abrangem uma série de temas e emoções que são próprias ou que são vividas juntas com a experiência da morte. Constituem uma espécie de ‘educação sentimental’ e são as mesmas que uma pessoa irá sentir quando a morte irromper no cotidiano (e que também virá acompanhada da união e da solidariedade da comunidade). O festejo de finados

permite as pessoas um ‘encontro’ com a morte (para que a mesma possa ser familiarizada) e um encontro das pessoas com a sua própria subjetividade.¹⁴⁰

IV. Corporalidade e morte.

A forma como percebemos o nosso corpo está determinada pelas representações sociais, pelo universo simbólico de cada sociedade e pelo conjunto de imagens que se constroem em torno do corpo: “[...] el ‘cuerpo’ solo existe cuando el hombre lo construye culturalmente” (Le Breton 1995: 27). O corpo, em realidade, aparece como realidade inapreensível; não é imediata, mas acessível a partir dos imaginários construídos por cada sociedade. A perspectiva ocidental, principalmente a partir da modernidade, construiu uma representação da corporalidade baseada na biologia e da medicina, assumindo uma visão fisiológica e anatômica do corpo humano. Na sociedade moderna o universo social se forma a partir da atomização dos sujeitos sobre as formas coletivas, a ação se fixa na iniciativa individual (no isolamento abstrato do indivíduo) e não mais no valor comunitário. Assim, acontece uma dispersão dos referenciais corporais: a perspectiva moderna do corporal é construída a partir do individualismo que marca a sociedade e da fragmentação da totalidade: o corpo passa a ser um mecanismo funcional de partes autônomas associadas; o corpo como limite da pessoa, da sua individualidade. Abstração e exterioridade definem a perspectiva do corpo em relação ao indivíduo, no mundo ocidental (Le Breton 1995: 218-219).

Nas sociedades tradicionais, a construção da corporalidade se situa numa dinâmica integral, sendo que as imagens do corpo estão intrinsecamente vinculadas a uma totalidade simbólica. Nessas culturas a estrutura social não está baseada no individualismo, mas numa pauta cultural de tipo comunitário; sendo assim, as representações do corpo estão integradas nessa mesma dinâmica social. Essas culturas partem de uma visão holística, onde os imaginários do ‘corpo’ são imaginários do ‘homem’. Assim, não há abstração do corporal, não há dualismo: o corpo é fator de identidade no marco da vida coletiva

¹⁴⁰ Aqui utilizei a mesma lógica de Geertz que utilizou para ‘ler’ a rinha de galos (de Bali) como um texto na qual a emoção é utilizada como forma de apreender a cultura, como forma de criar e manter a sensibilidade pessoal. Cfr. GEERTZ, Clifford; *La interpretación de las culturas* (1973), Editorial Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 369-371.

dos povos. Essas sociedades tradicionais não estabelecem a cisão ontológica entre cosmos e corpo humano que prosperou na visão da modernidade ocidental:

“En las sociedades occidentales de tipo individualista el cuerpo funciona como interruptor de la energía social; en las sociedades tradicionales es, por el contrario, el que empalma la energía comunitaria [...]” (Le Breton 1995: 25).

Dentro do jogo ambíguo entre a ‘presença’ e a ‘ausência’ do corpo, próprio da sociedade moderna, temos a falsa sensação de que o corpo está muito presente; pois é cultuado na mídia, nas propagandas, nas clínicas de estética ou nas academias... Porém, como assinala Le Breton é um corpo carregado de significados isolados, fragmentados e objetivados. É um corpo transformado em máquina (moderna) que deve funcionar bem. Um corpo sem transcendência, pois é um corpo que nega a morte, a velhice, a doença: um corpo sem simbolismo. O corpo é uma máquina na qual troca-se as peças (transplantes de órgãos) de acordo com as necessidades e desgastes apresentados pelo mesmo (Le Breton 1995: 219-221).

Observamos através dos vários relatos das pessoas de Mundo Novo como o modelo simbólico de representação do corpo na comunidade Mundo Novo se distancia do modelo simbólico de corporalidade moderna e se aproxima muito ao modelo de corporalidade das chamadas sociedades tradicionais. Para as pessoas da comunidade a ressurreição da alma está relacionada também a ressurreição do corpo; enquanto não chega o dia da ressurreição do corpo (no dia do juízo final) os túmulos devem ser protegidos, não somente de predadores humanos ou de animais, mas também de ações diabólicas (através da cruz). Há outras práticas na comunidade que ressaltam ainda mais essa visão holística sobre os imaginários do ‘corpo’ como imaginários da ‘pessoa’:

Quando uma pessoa perde, em um acidente, uma parte do corpo essa parte do corpo deve ser enterrada em um local que não será profanado; não deve ser deixada ao relento para ser ingerida por animais, como abutres, por exemplo: pois acredita-se que a pessoa precisa dessa parte do corpo no dia de sua morte (ou no dia do juízo final) para que possa fazer uma viagem tranqüila.¹⁴¹

¹⁴¹ De acordo com Bernard os antigos egípcios praticavam embalsamento baseados na idéia: “[...] de que los diversos elementos que constituían el ser animado, dispersados en el momento de la muerte, debían

Quando a cai o umbigo da criança o mesmo deve ser enterrado e acredita-se que pessoa que tem o umbigo enterrado em determinado local terá uma ligação (afetiva) para sempre com aquele local, devendo até mesmo querer morar próximo ao local.

Atualmente há um grande investimento da mídia e no governo brasileiro para que cresçam o número de doadores de órgãos. Para isso, foi criada recentemente uma lei para que as pessoas se declarem (em vida) como doadores de órgãos; contudo, as pessoas de Mundo Novo não se animam a efetuar tal declaração (principalmente os trabalhadores sazonais que trabalham em outros estados). Conversando sobre esse assunto, com as pessoas da comunidade, percebi que a resistência está no fato de temerem por suas vidas: sua vida terrena e sua vida pos-morte. Elas temem que ao sofrerem algum acidente (ou serem acometidos por alguma doença grave) e mesmo havendo possibilidade de sobreviverem, os médicos as declarem mortas somente para extrair seus órgãos; e temem não terem um bom destino pos-morte; pois para muitos ainda é complicado explicar a morte de apenas algumas partes do corpo (fragmentação do corpo).

V. Catolicismo híbrido e/ou sincretismo.

A tradição religiosa da comunidade Mundo Novo é formada por uma combinação de elementos das culturas indígenas, negras e européias. Anos de colonização e a distância dos grandes centros urbanos, a ausência de energia elétrica e de um melhor sistema de comunicação e outros fatores provocaram um determinado isolamento da comunidade e favoreceram a construção de um ‘equilibrado sincretismo’.¹⁴² Podemos observar esse sincretismo nos rituais funerários e em outras práticas culturais da comunidade a partir da relação com morte. A relação com a morte está delineada a partir da mescla de elementos da fé cristã (o pecado, o purgatório, o sufrágio, a ‘encomendação’ das almas, a ressurreição dos mortos...) com elementos próprios do mundo indígena e negro (presença das almas e visagens no cotidiano, os animais de agouro, a comunicação com os mortos...); sendo que entre todos esses elementos simbólicos, de raízes ‘distintas’, possuem

ser reunidos de nuevo en el cuerpo para permitir a éste vivir una nueva vida [...]”. BERNARD, C; “Muerte”, em *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Akal, Madrid, 2005, p. 509.

¹⁴² “[...] En consecuencia, casi todos los pueblos tribales y campesinos del mundo que en algún grado se desprendieron de la cáscara de sus credos tradicionales desde aquella época han tenido que hacerlo mediante una conversión a una u otra de las grandes religiones misionera: el cristianismo, el Islam o el budismo.[...]” GEERTZ, Clifford; *La interpretación de las culturas* (1973), Ed. Gedisa, Barcelona, 2006, p. 160.

lugares apropriados, formando um estilo religioso distinto e quase homogêneo. Onde vários ritos religiosos (festa ao santo, ritos fúnebres, celebrações de finados...) se constituem em mecanismos eficazes de integração social dos vivos: a comida e a bebida oferecida as pessoas (que são retribuição ao santo ou as almas por alguma graça recebida), por exemplo: representam a cura de alguma doença; a viagem tranqüila ao Além do ente querido; o sossego das almas... E por outro lado fortalecem a solidariedade entre as pessoas da comunidade, pois os rituais não são apenas sistemas simbólicos, mas constituem formas de interação social (Geertz [1973] 2006a: 134-135, 150).

[...] Na famosa salada sincrética brasileira, nenhuma contradição é necessariamente percebida entre cultos mediúnicos e cultos a santos católicos, e noções como alma “no limbo” e espírito “em evolução” podem conviver pacificamente, sem que suas origens sejam jamais nomeadas (Freitas 2006: 37)

O sincretismo religioso e o catolicismo híbrido pode ser uma forma de explicar aquele cuidado que determinadas pessoas de Mundo Novo tinham ao fazerem seus relatos. Algumas pessoas falavam: “essas coisas de não lavar roupa no sábado por acreditar que ao lavar roupa no sábado (dia de Nossa Senhora) está batendo nas costas de Nossa Senhora, essa coisa de ‘rezar’ em crianças... São coisas que se acreditava antes da evangelização; agora a gente não faz mais assim. Tudo é dado pela força de Jesus Cristo; agora a gente enxerga bem, agora a gente é evangelizado”. As práticas culturais que envolvem os ritos funerários, o festejo de finados, as celebrações de finados, a noção de corporalidade, a participação dos mortos no destino dos vivos... Os tornam difíceis de classificar como cultos católicos ou como integrantes de crenças próprias do catolicismo, pela heterogeneidade de práticas que os integram; mesmo que muitas dessas práticas se insiram e contenham elementos próprios do catolicismo e as pessoas que os realizam se declarem católicos. Essas práticas apenas ressaltam infiltrações de vários elementos religiosos dentro do catolicismo, dando lugar a um ‘catolicismo híbrido’ a partir de uma convivência entre elementos simbólicos de religiões diversas (onde a convivência desses elementos pode ser, às vezes conflituosos ou protegidos por determinado grau de invisibilidade) integrando um processo contínuo de hibridação.¹⁴³ O catolicismo, como religi-

¹⁴³ Cfr. GERMANO, Patrícia G; *Identidades fragmentadas: possíveis identificações religiosas em “o sumiço da santa”*, s/d, pp. 03-04. Em: http://www.hispanista.com.br/revista/A_IDENTIDADE_FRAGMENTADA_-_col%C3%B3quio_cidadania_II.pdf

ção oficial da ‘nação’ tentou se impor sobre as crenças e ritos locais; porém isso não aconteceu de modo contínuo, mas dentro de um processo de ‘fragmentação da identidade religiosa’ sendo assim difícil fixar a identidade religiosa brasileira como identidade cristã homogênea. O catolicismo híbrido ao mesmo tempo em que reflete uma posição de subordinação é também uma expressão das diversidades locais; são as ‘incorporação’ de vários elementos locais ao catolicismo oficial que faz com que o mesmo deixe de representar apenas um processo homogeneizador e passe a apresentar e ter ‘a cara’ do local e das pessoas o praticam.¹⁴⁴

As vivências do ‘entre lugar’ nos trazem a certeza da impossibilidade de apresentar uma identidade cultural definida, fixa e estanque. A partir da noção de cultura ‘na fronteira’ são feitas identificações diversas a partir de articulação entre as práticas tradicionais e as práticas contemporâneas: tudo isso leva a uma fragmentação e descentramento da identidade religiosa; leva a existência de um universo religioso híbrido (Bhabha [1998] 2007: 20-21). O ambiente de hibridação religiosa, desde a perspectiva da minoria, é caracterizado por um processo constante e complexo de negociação. O hibridismo cultural somente é possível porque está na fronteira das identidades fixas (ou identificações fixas) e é fruto da interação simbólica que acolhe as diferenças sem nenhuma forma de hierarquia (Bhabha [1998] 2007: 22).

“[...] Para esse fim deveríamos lembrar que é o ‘inter’- o fio cortante da tradução e da negociação – que carrega o fardo significado da cultura. Ele permite que se comece a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do ‘povo’. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos” (Bhabha [1998] 2007: 69).

Para Bhabha o hibridismo é o deslocamento de valor do símbolo a signo, e leva a uma divisão (desvio) do eixo do poder do discurso dominante para que o mesmo possa se mostrar como representativo e autorizado. Sendo que o hibridismo não resolve a tensão entre culturas, mas sim, representa um questionamento perturbador da imagem e da au-

¹⁴⁴ “Em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros”. HALL, Stuart; *A identidade cultural na pós-modernidade*; Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro, 7ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 39; cit. por GERMANO, Patrícia G; *op.cit.*, p. 10.

toridade, desde o sujeito discriminado. Onde os saberes negados, ao se infiltrar nas bases do discurso dominante, fazem estranha sua autoridade, seu reconhecimento (Bhabha [1998] 2007: 165). E “[...] cada vez mais, as culturas ‘nacionais’ estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas. [...]” (Bhabha [1998] 2007: 25).

A religião como sistema cultural.

De acordo com Geertz os símbolos sagrados resumem o *ethos* (os elementos de avaliação, os aspectos morais e estéticos) e a *cosmovisão* (os aspectos cognitivos e existenciais; as idéias ou visão de como as coisas são) de um povo. São as diversas práticas religiosas que fazem que o *ethos* de um povo (ou grupo sociocultural) se transforme em um estilo de vida ideal, aceito e adaptado ao ‘estado das coisas’ que formam a *cosmovisão*. O *ethos* e a *cosmovisão* mantêm sua autoridade através de uma coerência básica que existe entre ambos, e onde ambos saem fortalecidos (Geertz [1973] 2006a: 89). A religião para Geertz é:

“Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz [1973] 2006a: 89).

Dentro do que apresentei sobre a religião em Mundo Novo e a relação que a mesma tem com a morte e a partir desse conceito de religião de Geertz podemos ressaltar alguns aspectos da religião de Mundo Novo:

- A existência de um sistema de símbolos que expressam uma concepção não apenas da vida após a morte, mas de vida, de corporalidade. Símbolos muitas vezes mesclados de várias religiões ou práticas religiosas, mas que são expressão de uma crença; são ‘fontes de informação’ e trazem um modelo ou guia de sentido para ações. Onde as estruturas simbólicas dão sentido conceitual (expressam) uma realidade social e ao mesmo tempo a realidade social é ajustada e modelada conforme as estruturas simbólicas (Geertz [1973] 2006a: 91-92).
- determinado barulho ou luz na mata a noite (indica a aproximação de uma visagem); a cura de uma doença; as velas, a comida, a grande participação da comunidade nos

ritos fúnebres ou nas celebrações de finados... Suscita nas pessoas de Mundo Novo uma série de sentimentos que somente são possíveis, porque integram uma ‘consciência comum’ que as pessoas de Mundo Novo têm sobre o que é adequado ou o que é ‘dever ético’. Esses e outros símbolos modelam (e expressam) a ‘atmosfera de mundo’ ao suscitar nas pessoas uma série de disposições, ou seja (de acordo com Geertz), de probabilidades que se realizem determinadas ações ou fatos diante de certas circunstâncias. As atividades religiosas (que integram modelos simbólicos) tendem a suscitar nas pessoas duas espécies de disposições: o estado de animo (ou estado de espírito ou animação, estado devoto) e motivações (sentido do divino); e a tendência a executar determinados atos ou a experimentar determinados sentimentos (Geertz [1973] 2006a: 93).

- A concepção e as diversas práticas religiosas (e os símbolos sagrados) de Mundo Novo relacionadas (ou não) com a morte possuem uma característica religiosa porque integram uma estrutura simbólica de ordem geral (e transcendente) da existência humana; isto é, explica e contempla a realidade *pos-mortem*. O ser humano depende do sistema simbólico e é a eficiência da estrutura simbólica das sociedades, frente ao caos, que torna o homem um animal viável; e faz com que o mesmo supere os três pontos de caos: a impotência analítica (o estranho, o mistério, deve ser explicado ou mantido a convicção que pode ser explicado: a lagoa seca que virou lagoa cheia; os guaxinins que acompanham as pessoas nos caminhos); a impotência emocional (o problema do sofrimento, da dor e doença: o quebranto como forma de explicar as doenças rápidas; a crença que a morte é uma viagem ou a comunicação permanente com os mortos: torna o sofrimento mais aceitável); a impotência moral (o problema do mal e da injustiça, as ambigüidades e contradições sociais: a botija de ouro como forma de explicar o enriquecimento rápido de algumas pessoas) (Geertz [1973] 2006a: 95-104).
- A essência da ação religiosa, o ato de crer, não está na resposta que damos diante dos limites trazidos pelo caos, mas na autoridade persuasiva (força de verdade) que um conjunto específico de símbolos sagrados possuem (Geertz [1973] 2006a: 107). É dentro dessa posição de Geertz que podemos interpretar e considerar a eficácia dos ritos funerários e dos ritos que envolvem o dia de finados na comunidade Mundo Novo (de modo especial o festejo de finados). De acordo com Geertz os ritos são condutas sagradas que expressam não somente as convicções religiosas de um grupo sociocultural, mas que expressam também que estas convicções são verdadeiras e que

os mandatos religiosos são bons. É através dos ritos funerários e das diversas celebrações de finados que os diversos símbolos sagrados despertam nas pessoas de Mundo Novo um estado de animo e motivações (um *ethos*) e onde as concepções gerais da existência (a *cosmovisão*) se encontram e se reforçam. No rito acontece uma união entre o mundo vivido e o mundo imaginado, um encontro dos vivos com os mortos; onde o cemitério passa por uma transformação idiossincrática; modificado o cemitério passa a ser a cidade-dos-pés-juntos a partir de uma completa fusão simbólica entre o *ethos* e *cosmovisao* (Geertz [1973] 2006a:107).

- A religião de Mundo Novo (e a relação que existe com a morte e com o mundo do Além) tem seu grau de eficácia marcada não apenas pelos grandes ritos, mas porque os grandes ritos causam motivações (no reforço do *ethos* e da *cosmovisao*) que vão além do momento de execução dos mesmos e oferecem modelos simbólicos práticos e úteis a vida cotidiana (Geertz [1973] 2006a: 113).¹⁴⁵

VI. A morte no povoado Mundo Novo como forma de expressão de dinâmicas de identidade e alteridade.

É através do simbólico, da cultura, que o homem consegue obter respostas e explicações para questões que vão além de sua capacidade de compreensão; questões relacionadas a vida, a morte, a alegria, a tristeza, a saudade... É essa importante capacidade que o ser humano tem em explicar sua realidade de maneira simbólica (configurada como construção cultural) que faz com que o mesmo se diferencie de todos os outros animais e se transforme em um animal específico, um animal simbólico (*homus simbolicus*). O ser humano estabelece com o mundo simbólico uma relação dialética, onde ao mesmo tempo em que o homem constrói cultura, a cultura constrói o ser humano. É o conhecimento de um determinado universo simbólico que nos permite uma aproximação de uma cultura diferente; e o completo desconhecimento do mundo simbólico de uma sociedade nos leva muitas vezes a preconceitos. A compreensão e interpretação do universo sim-

¹⁴⁵ Apesar do sincretismo e hibridismo que marcam a religião de Mundo Novo a mesma apresenta, de acordo com Geertz, aspectos de ‘maturidade espiritual’. Observando os vários ritos apresentados (os ritos funerários com comida e bebida; as celebrações de finados com namoros, bebidas, xingamentos, musicas profanas...) uma utilização dos símbolos sagrados como dramatização dos valores positivos e negativos (a existência do bem e do mal e o conflito que existe entre ambas as forças). A religião de Mundo Novo desenvolveu bem a ‘irracionalidade de sua *cosmovisão*’: a fraqueza humana e a ‘infabilidade’ religiosa e moral. GEERTZ, Clifford; *La interpretación de las culturas* (1973), Editorial Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 121,129.

bólico nos cobram duas posturas diferentes e conectadas: uma postura metodológica, que nos favoreça o acesso adequado às leituras conotativas através de métodos abdu-tivos; mas também uma postura política, que enfrente a unilateralidade racionalista da perspectiva ocidental e reconheça o valor da perspectiva holística própria das culturas tradicionais, bem como a desconstrução de símbolos relacionados com a manutenção do poder hegemônico e levem a uma ‘descolonização da consciência’.¹⁴⁶

As pessoas necessitam de uma identificação coletiva e a essa necessidade o Estado responde com a identidade nacional. Cada indivíduo responde a sua maneira a essa investida oficial da construção do sentido de pertença nacional. Os indivíduos consideram “fato dado” a sua pertença a uma nação; contudo, para Sarah Radcliffe e Sallie Westwood a identidade nacional, não uma identidade nacional uniforme, centralizada; mas uma identidade nacional fraturada, rompida em vários aspectos, formada por várias “diásporas” (povos que vivem em situação de mudança e de conflito) e descentrada (formada por vários centros que a sua maneira formam a identidade nacional) por várias expressões culturais locais ou regionais. A identidade nacional não é uma ação em uma linha inteira e reta, mas representa a junção de várias partes desta linha, onde os pequenos locais e a influencia do mundo global reelaboram o modelo proposto pelo estado. A identidade nacional do Brasil é fraturada por excelência, não podemos dizer que há um único centro de formação da identidade nacional e um único jeito de ser brasileiro; são poucos os momentos que permitem uma verdadeira identificação nacional; contudo são esses ‘centramentos temporários’ que mantêm o sentimento de pertença a uma nação.¹⁴⁷

A morte e a identidade nordestina ou A morte da identidade nordestina?

O estado brasileiro sempre buscou construir a identidade nacional como um todo coeso estático a partir de uma cultura única, a partir de um único centro produtor da identidade nacional; com negação das diferenças étnicas (mito da democracia racial) com negação das diferenças sociais e econômicas (somos brasileiros, cria-se uma falsa irmandade e negam-se os conflitos...). De acordo com Vasconcelos a identidade nacional foi construída a partir do discurso do paradigma naturalista-evolucionista que acentua a importân-

¹⁴⁶ Cfr., GUERRERO ARIAS, Patrício; “El ser humano como animal simbólico”, *Antropología Simbólica*, Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2000, pp. 12-16.

¹⁴⁷ Cfr. RADCLIFFE, Sarah; WESTWOOD, Sallie; *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*, Abya Yala, Quito, 1999.

cia do meio (questões climatológicas) e da raça (mistura de raças) como forma de explicar o comportamento dos brasileiros, a singularidade e o atraso do país em relação à Europa. Desde essas categorias foram construindo um discurso de identidade nacional baseada em tipos ‘degenerados’ e estereotipada. A estratégia utilizada pela elite brasileira, no processo de construção da unidade nacional e da idéia de nação moderna, foi à divisão regional do Brasil. Assim ‘inventaram o nordeste/o norte’ como forma de explicar as diferenças sociais e os atrasos econômicos; o nordeste como uma forma de distinguir o Brasil ideal (moderno, rico, industrial, branco e europeu) do Brasil real (pobre, maltrapilho, mestiço). A região sul/sudeste (o Brasil de baixo) passou a ser sinônimo de país ideal; e a região norte/ nordeste (o Brasil de cima) passou a ser sinônimo do atraso. O ‘sul’ é escolhido para representar o país, a unidade nacional; assim o samba e a feijoada, próprias de alguns estados da região sudeste, passam a serem os símbolos da cultura nacional.¹⁴⁸ Para Albuquerque Júnior até meados de 1910 não existia o nordeste, foi a partir dessa década que o nordeste começou a ser construído: “[...] a partir de diferentes discursos que lhe atribuíram determinadas características físicas e que o investiram de inúmeros atributos morais, culturais, simbólicos, sexualizantes, às vezes, enervantes [...].” (Albuquerque Junior [1999] 2009: 14). A invenção do nordeste se deu por duas vias: como um discurso do sul sobre o nordeste (o nordeste é o que o sul não é; por exemplo: se o sul ainda tem algum atraso à culpa é dos nordestinos que invadem e enfeiam as cidades dos sul); e como um discurso regionalista de reação (de intelectuais, artistas e escritores do nordeste, especialmente de Pernambuco) não somente sobre aquilo que é ser nordestino, mas como o ‘ser nordestino’ (símbolos e práticas culturais) são os mais ‘verdadeiros’ e genuínos para representar o nacional (o nordeste como o lugar onde está o brasileiro mais puro e distante das influências estrangeiras: o ‘berço’ da nação; a verdadeira tradição).¹⁴⁹

¹⁴⁸ Cfr. VASCONCELOS, Claudia Pereira; *A construção da imagem do nordestino/sertanejo na constituição da identidade nacional*, 2006, pp. 01-04. Em: http://www.cult.ufba.br/enecul2006/claudia_pereira_vasconcelos.pdf

¹⁴⁹ “A cristalização desta idéia de região se processa na primeira metade do século XX. Através de ensaístas (Gilberto Freyre, Djacir Menezes), romancistas (Graciliano Ramos, José Lins do Rego, José Américo de Almeida, Rachel de Queiroz), músicos (Luiz Gonzaga, Jackson do Pandeiro) e pintores (Cícero Dias, Lula Cardoso Ayres, Carybé), os habitantes daquele espaço descobrem e articulam, a partir de influências portuguesas, africanas, holandesas e indígenas, um legado de mitos, paisagens e memórias que lhes seria específico e próprio. Por meio do resgate seletivo do que individualizaria aquele espaço, essa variada produção cultural inventa os códigos de compreensão simbólica de uma comunidade e simultaneamente a eles se conforma, adquirindo um inequívoco caráter regional e fazendo com que o Nordeste se perceba e se apresente como nordestino [...]”. DOS ANJOS, Moacir; *Vinte notas sobre identidade cultural no nordeste do Brasil*, s/d, em: <http://www.pacc.ufrj.br/artelatina/moacir.html>

Assim dentro da perspectiva de construção da identidade brasileira foi construindo também a identidade nordestina, uma identidade cheia de ambigüidades e contradições: a partir de estereótipos negativos (assinalados ao nordeste pelo sul) e a partir de estereótipos positivos (assinalados ao nordeste desde o nordeste).¹⁵⁰ Dentro dessa perspectiva é que deve ser lida a obra de Euclides da Cunha: *Os sertões*, por exemplo.¹⁵¹ Essa obra publicada em 1906 é um marco na constituição da identidade nacional; uma identidade formulada a partir de um discurso desde um par de opostos: o paulista *versus* o sertanejo; e da dicotomia entre o litoral e o sertão (Albuquerque Junior [1999] 2009: 66-67). Conjuntamente com o discurso que inventou o nordeste foi inventando também o nordestino como tipo regional (processo que teve início na década de '20 e se consolidou na década de '30). A imagem do nordestino, desde o nordeste, foi formada a partir da acentuação na masculinidade como sinônimo de resistência, do rústico, da força, da virilidade, da tradição...¹⁵² Reforçando ainda mais a imagem do nordeste ao rural, ao passado: do poder decadente e patriarcal dos senhores de engenho (que entrara em crise juntamente com a produção açucareira); e a imagem do sul, moderno e civilizado: desde o novo poder econômico das indústrias e das fazendas de café. É nesse contexto que as elites decadentes nordestinas passam a utilizar as secas constantes na região como forma de acessar os recursos econômicos do sul (Albuquerque Junior [1999] 2009: 81); e a imagem do nordeste começa a se configurar como pedinte e dependente: a imagem do nordeste a partir do atraso, o nordeste como barreira ao progresso (o nordeste como um espaço reacionário: a região do domínio dos 'coronéis').

A imprensa brasileira contribui nessa dizibilidade/visibilidade na construção do nordeste e do nordestino. Foi com a grande seca de 1877-79 que inicia um processo mais intenso de divulgação de fatos relacionados à seca (o tema da seca do nordeste ganha re-

¹⁵⁰ “[...] O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva a estabilidade acrítica, é fruto de uma voz segura e auto-suficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras. [...]”. ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de; *A Invenção do Nordeste e outras artes* (1999). 4ª. Edição, Cortez Editora, São Paulo, 2009, p. 30.

¹⁵¹ Euclides da Cunha sobre o sertanejo (nordestino): “É desgracioso, desengonçado, torto. Hercules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gigante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente. De pé quando parado, recosta-se invariavelmente no primeiro umbral ou parede que encontra [...]”. CUNHA, Euclides da; *Os sertões*, Editora Martin Claret, São Paulo, 2003, p.15.

¹⁵² De acordo Albuquerque Junior outro autor que se destacou na produção no processo de invenção do nordeste foi Luís da Câmara Cascudo: “Câmara Cascudo, em seus trabalhos, adota uma visão estática, museológica do elemento folclórico. Seus estudos [...] se constituem em verdadeiras coletâneas de materiais referentes à sociedade rural, patriarcal e pré-capitalista do Nordeste [...]”. ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de; *op.cit.*, p. 91.

percussão na mídia nacional); e a seca se torna um problema ‘comum’ de todos os estados do nordeste e o nordestino se tornou o miserável, o pobre, o faminto e pedinte (Albuquerque Junior [1999] 2009: 83). É nessa mesma época que se inicia em todo o país (principalmente nos meios de comunicação com sede no sul do país) um processo de divulgação maior do banditismo e do cangaço (relacionados à característica violenta e selvagem dos nordestinos); e das revoltas e movimentos messiânicos (relacionados a característica ‘natural’, fanática e supersticiosa dos nordestinos).¹⁵³ Essa série de revoltas populares colocaram em cheque e fragilizavam o poderio de opressão local (Albuquerque Junior [1999] 2009: 73-74, 84).

Na busca de construir e fixar a imagem do nordeste como um todo coeso foi escolhida uma variante lingüística do português nordestino (de Pernambuco) para representar a ‘língua nordestina’ e é essa fala ‘caricaturizada’ que aparece na grande imprensa (especialmente nas telenovelas) como a fala da região. Dentro desse processo de construção de identidades, a variante lingüística do português da região sudeste (e sul) é apresentada como o português culto, oficial... A variante lingüística do português, tida de forma genérica como da região nordeste, é bastante discriminado por não se adequar a norma lingüística. Por mais que se considere o norte e o nordeste como uma região única com sotaque e vocabulário homogêneo; dentro do próprio nordeste há diferenças lingüísticas substanciais. Contudo, o que busco é o reconhecimento de mais essa variante do português brasileiro como mais uma dentro desse mosaico de variantes que formam o português no cotidiano do Brasil; que não é melhor, nem pior que outras variantes do português, apenas existente. E não existe lugar algum mundo onde a fala cotidiana corresponda a norma lingüística. Nas grandes metrópoles do país (especialmente em São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre) as pessoas são discriminadas somente pelo sotaque; existem comunidades segregacionistas que mantêm ódio contra negros, indígenas e nordestinos... Os nordestinos que habitam as periferias das grandes metrópoles do sul e sudeste do país são imigrantes que estão em trabalhos sazonais ou em busca de uma melhor qualidade de vida na cidade grande.

¹⁵³ Dentre os fenômenos messiânicos, que mais contribuíram na construção da imagem do nordestino relacionada ao fanatismo e a loucura religiosa, se destacam: o movimento de Canudos-Bahia (pela organização e resistência da comunidade do beato Antonio Conselheiro e pelas várias reportagens de Euclides da Cunha sobre o fenômeno); e o fenômeno Padre Cícero, em Juazeiro do Norte-Ceará. Cfr. ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de; *op.cit.*, p. 73.

Para Albuquerque Junior a superação do discurso da discriminação e dos estereótipos imagéticos a respeito do nordeste ou do nordestino não se chegará através do reconhecimento do nordestino como marginalizado (coisa que sempre se faz) ou pedindo aos sulistas que revejam seu discurso sobre o nordestino, mas: “[...] passa pela procura das relações de poder e de saber que produziram estas imagens e estes enunciados clichês, que inventaram o nordeste e estes nordestinos [...]” (Albuquerque Junior [1999] 2009: 31). Sendo que nós nordestinos ao repetir o discurso de marginalizados e oprimidos estamos sendo agentes de nossa própria discriminação.¹⁵⁴ Precisamos ter cuidado para ao tentarmos afirmarmos uma identidade positiva ‘combativa’ do nordeste; não acabarmos enaltecendo a seca, o sertão e a fome... Reagir assim é também uma forma de escondermos as injustiças existentes, as verdadeiras razões da seca e da fome; é reforçar a idéia da existência de uma identidade nordestina coesa, fixa e contínua. Ao enaltecermos o nordestino, buscando o positivo dessa identidade, muitas vezes enaltecemos apenas o nosso lado sentimental, amoroso, compassivo e bonito. Somos tudo isso, mas somos também razão como qualquer outro ser humano. Nossa capacidade de pensar, de amar e de se indignar não é melhor nem pior; apenas somos o que somos; e somos vários: somos cearenses, somos piauienses, somos pernambucanos, somos alagoanos, somos sergipanos, somos baianos... Somos também as várias metrópoles nordestinas, somos as cidades de pequeno porte, somos os muitos povoados rurais... Eu não assumo a personalidade sonolenta, pacata, feia, magra, faminta e de ‘mães sem coração’ que muitos autores nos atribuem.¹⁵⁵ Somos pessoas humanas como as outras pessoas, nem me-

¹⁵⁴ “Pensar a região como uma entidade é perpetuar uma identidade forjada por uma dada dominação. Devemos pensá-la, sim, como uma construção histórica em que se cruzam diversas temporalidades e espacialidades, cujos mais variados elementos culturais, desde eruditos a populares, foram domados por meio das categorias de identidade, como: memória, caráter, alma, espírito, essência[...]”. ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de; *op.cit.*, p. 343.

¹⁵⁵ Quero aqui fazer referência ao estudo de Nancy Scheper-Hugues: *La muerte sin llanto*, sobre a pobreza e a morte infantil no nordeste brasileiro. Scheper-Hugues parte da compreensão do comportamento das pessoas diante da morte (praticamente sem choro ou lamento) como reflexo das condições sociais em que as mesmas vivem (consequência do processo social acentuado de desestruturação e desumanização); naturalizando assim um processo histórico de dominação e omitindo processos insurgentes de resistência populares. A visão que a autora utiliza de nordeste, condiz e reforça a visão homogeneizante, e contribui para fortificar uma identidade nordestina negativa, inferior e selvagem. As explicações e comportamentos das mães (diante da morte de mais um de seus filhos) são ‘lidas’ ao ‘pé da letra’ como se essas reações não pudessem fazer parte de mecanismos que as mesmas encontraram (e formaram) para explicarem e superarem mais uma perda, e assim retornar ao cotidiano dramático e difícil em que vivem. Cfr. NOGUERA, Pablo Romero; *Muerte sin llanto? Reflexiones y comentarios críticos en torno de las investigaciones de Nancy Scheper-Hugues sobre a pobreza y la muerte infantil en el Nordeste brasileño*, Universidad de Barcelona, *Gazeta de Antropología*, número 20, 2004, em: http://www.ugr.es/~pwlac/G20_26Pablo_Romero_Noguera.html

lhores nem piores; moramos em um lugar e nos adaptamos a ele: como fazem as pessoas em Londres, em São Paulo, em Paris ou no Rio Grande do Sul.

Nesse trabalho onde apresentei um pouco do universo simbólico de Mundo Novo, é também uma tentativa de fazer emergir uma nova dizibilidade e visibilidade do ‘nordeste’ a partir de novos temas, novos conceitos, novas imagens... (Albuquerque Junior [1999] 2009: 34): é uma forma de levantar suspeitas sobre as continuidades da identidade regional e de mostrar a heterogeneidade de um país e de uma região; é uma forma de desnaturalizar; de destruir e de desaprender as fronteiras da identidade nordestina (fugindo dos mecanismos hegemônicos de dominação). É uma tentativa de dissolução do nordeste enquanto ‘maquinaria imagético-discursiva’ que reproduz uma dominação (não somente externa do sul em relação ao norte, mas dentro do próprio nordeste). O nordeste precisa deixar de ser o local: ‘longe das terras civilizadas’, uma espécie de barreira a modernidade para dar lugar a novas ‘espacialidade de poder e de saber’ (Albuquerque Junior [1999] 2009:352).

CONCLUSAO

A morte numa sociedade em transformação.

Durante todo esse trabalho tentei dar visibilidade ao universo simbólico da comunidade de Mundo Novo desde uma série de relatos e de narrativas. Essa foi uma das formas que encontrei para que o mesmo pudesse ser construído desde a perspectiva dos atores (Guber 2004: 59). Assim são os relatos, as várias narrativas, que trazem o tema da morte na comunidade Mundo Novo, não apenas desde as sentinelas (do ritual da morte como ‘o rito’ que abarque todo o universo simbólico da comunidade); mas desde as celebrações de finados (incluindo o rito de festejo de finados); desde a devoção aos vaqueiros milagrosos; e desde as narrativas das práticas culturais cotidianas (os agouros de morte; as pragas; a comunicação com os mortos; a participação dos seres do além no dia-a-dia das pessoas). Porém, procurando sempre apresentar a cultura, não como algo estanque e fixo, mas algo dinâmico e sujeito as transformações. Por isso, iniciarei a conclusão, desse trabalho, com mais um relato de Cícero Nascimento.

Cícero Nascimento e as transformações sociais e simbólicas.¹⁵⁶

No dia que o finado Jacinto morreu ai veio o recado, pra mim e o Antonio Sérgio, ai nos fomos. Quando chegamos lá eu digo:

- Como é Antonia, irmã dele, posso rezar?

Ai ela disse:

- Pode rezar Cícero.

Ai chegou a Maria e sentou perto de mim:

- Cícero reza ai o anjo da guarda.

Eu disse:

- Maria não tem quem me responda.

- Tem eu respondo.

Ai eu tava com o Antonio Sérgio e o velho Quincas; ai pegamos rezar, pegamos rezar e eu morto de fome; e nem café não tinha. Eu com tanto parente próximo e ninguém vinha trazer nem um prato de comida pra mim. A comida tava sendo feita na outra casa (casa do vizinho) e era galeto (frango congelado adquirido na cidade) e eu não gosto. Ai o Paulo Germano chegou e eu disse:

¹⁵⁶ Relato coletado em 20 de novembro de 2009.

- Rapaz eu to é morto de fome.

Ele disse:

- Rapaz o que tu quer tomar ai?

- Rapaz eu não sei nem o que digo.

- Vão buscar ali uma coca-cola de pressa pra ele tomar! Ele falou.

Ai nós fomos tomar. Pegamos a reza e com um pouco o cabloco, que vive com a filha do finado Jacinto, chegou ali e disse:

- Olha minha gente, acalmem, acalmem com essa reza que a mulher ali tá passando mal.

Eu digo:

- Sim, muito bem.

Ai tinha um cabloco lá da Vassouras, sobrinho da cumadre Sebastiana Pereira, começou a reza uma reza velha tão atrapalhada, ai ele disse logo:

- Esse cabloco quererá comer esse defunto?

E começaram a discutir e foi uma zuada (barulho) ai eu disse:

- Não, eu vou é me embora.

Cheguei aqui eu disse:

- Eu venho prá morrer de fome.

A minha filha tava cozinhando uma panelada de carne; eu disse:

- Fátima, minha filha, tira ai um caldo prá eu tomar que eu to com uma agonia (mal estar).

Ai eu enchi um prato, bebi e ai fiquei mais forte.

Ai o finado Manoel morreu e o Miguel Germano tava lá, ele não gosta de reza não. Enquanto a gente rezava, ele tava lá sentando, parece que tava achando era bonito. Mas o Raimundinho disse:

- Olha Cícero, pode rezar, você está em minha casa. Quem manda aqui sou eu. Mas lá eu vi de comer, muita comida.

Em um só relato Cícero traz para debate o tema das transformações sociais, econômicas, alimentícias e religiosas pela quais atravessa a comunidade. Apresenta uma sentinela ‘deficiente’ e ‘desencontrada’ em duas questões fundamentais: a alimentação dos convidados e rezadores; e na reza ao defunto. Uma sentinela sem café; onde a comida era preparada na casa do vizinho a partir de produtos alimentícios urbanos (frangos congelados); onde Cícero toma coca-cola. Nessa sentinela também estão presentes pessoas que não gostam de incelências (mulher que passa mal e outros que não ‘gostam de rezas’). Através desse relato de Cícero podemos observar como a comunidade vai manejando os conflitos (entre elementos simbólicos diversos) e assimilando novos padrões de

comportamento e de valores. A seguir apresento vários outros aspectos que ressaltam as transformações culturais pela quais atravessa Mundo Novo, contudo, essas transformações culturais não são um processo novo; mas um processo a qual a comunidade conviveu historicamente e do qual a mesma também é fruto.

A partir da década de '80 houve um processo de aceleração de modificações no cotidiano da comunidade Mundo Novo. Muitas dessas modificações decorrem de melhorias na infra-estrutura básica de serviços públicos prestados a comunidade, como: fornecimento de energia elétrica; implantação de um sistema de abastecimento de água; inauguração de um posto de saúde; maior acesso aos meios de comunicação (principalmente telefone e televisão); aumento dos níveis de escolaridade; acesso aos programas assistencialistas do governo... Sendo que houve mudanças também de caráter social-econômico, como: a ocupação de uma área de terra, próxima a comunidade, pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST); o aumento do número de trabalhadores sazonais (os homens: para o trabalho nas fazendas de algodão e soja em Mato grosso, e na construção civil em São Paulo; as mulheres para os trabalhos domésticos em casa de famílias dos grandes centros urbanos).¹⁵⁷

Isso tudo desencadeou uma série de transformações culturais, sociais e econômicas, dentre as quais destaco:

- As atividades lúdicas, antes ligadas ao universo mítico e a memória coletiva, são substituídas pela televisão; sendo que as brincadeiras de crianças nos terreiros (que constituíam espaços de socialização) diminuíram.
- Muitos jovens de hoje não têm a mesma formação cultural dos pais, por isso, têm resistência em desenvolver a mesma atividade laboral.

¹⁵⁷ A forma como a população de Mundo Novo utilizou para integrar-se nas novas atividades de produção, devido à falta de qualificação da mão de obra, se dá através dos trabalhos sazonais. A ilusão de acesso aos bens do mercado global se dá através do aumento do poder aquisitivo que os programas assistenciais do governo proporcionam. Assim ela consegue manter-se *dentro do novo modo de produção*, mesmo que em uma condição subordinada. Se por um lado à população da comunidade sente dificuldades em participar de todos os benefícios do mercado; por outro lado à mesma, na busca de atingir um nível maior de consumo e participação nos benefícios do mercado, passa a fornecer mão-de-obra barata e desqualificada para o mercado global. Essa é uma das atividades produtivas protagonizadas pela população tradicional que *complementam* o processo de produção e possibilitam a sua reprodução. Diante de vários fatores externos que provocam modificações na vida interna da comunidade, a comunidade ainda tenta superar conflitos e contradições (sejam eles de origem interna ou externa) através de várias atividades: produtivas, religiosas, funerárias... Baseadas na cooperação; onde a 'reciprocidade', a participação de uma família, nos atos de troca, continua sendo o ato que marca a introdução da mesma como membros da comunidade em todos os seus aspectos. Cfr. GODELIER, Maurice; *Antropología y economía*, Editorial Anagrama, Barcelona 1976, pp. 279-333.

- A incorporação de gêneros alimentícios industriais (ou urbanos) na dieta das pessoas, está desencadeando um processo de obesidade infantil e de diabetes nos mais velhos. Provocando também um aumento de lixo inorgânico na comunidade (problemas de tratamento do lixo).
- Aumento da incidência de meninas grávidas antes dos 16 anos.
- Relativa dependência (de algumas famílias) dos projetos assistencialistas do governo.
- O matrimônio, contraído entre pessoas da comunidade e pessoas de outros estados, traz uma nova realidade e confronto de culturas.
- O contato com o assentamento do MST provocou uma mudança de mentalidade na comunidade, muitos sentiram a princípio rejeição para com os ‘Sem Terra’; agora, porém, se observa uma abertura para as questões das diferenças sociais e econômicas, e a consciência da necessidade de lutar pelos direitos.
- Os trabalhadores sazonais trazem uma nova fonte de renda (bastante considerada) para a comunidade, mas trazem também a cultura urbana (ou estranha) para a comunidade. Muitos jovens que saem para trabalhos sazonais acabam não voltando para morar na comunidade; ou trazem para a comunidade a novidade das drogas modernas. Em muitas famílias a educação das crianças se tornou de responsabilidade exclusiva das mães, pois os pais passam maior parte do tempo longe de casa (nos trabalhos sazonais).

Os trabalhos sazonais, nas grandes metrópoles ou em outros estados do Brasil, bem como a fixação de residência de pessoas da comunidade em outros estados; trouxeram um problema também de ordem transcendental para essas pessoas e para as suas famílias. A causa desse problema está na concepção cultural a respeito da morte em vigor na comunidade que rege sobre a residência *pos-mortem*. A residência *pos-mortem* é marcada pela proximidade da família (os filhos sepultados próximos aos pais, o marido sepultado próximo a esposa...) onde a estrutura social terrena é projetada além túmulo. O fato de pessoas da comunidade morrerem longe da comunidade, faz com que suas famílias despendam muitos recursos financeiros para trazer o corpo do morto a comunidade; para ser sepultado junto aos seus parentes e amigos: a sepultura em um ambiente familiar; um ambiente que o morto conhece, em que viveram ou vivem as pessoas com as quais ele tem relação afetiva. A proximidade da família e dos amigos traz também uma maior

probabilidade desse morto receber orações em sufrágio de sua alma; e algo muito importante, que é a certeza da proteção para o corpo (noções de corporalidade) com a sepultura eterna (importante para uma boa viagem, para a ressurreição no ‘dia do juízo final’). Sabemos como nas grandes cidades a sepultura eterna é muito cara; as pessoas que não possuem jazigo eterno são sepultadas em túmulos públicos de responsabilidade da prefeitura local. Mais ou menos oito anos após o sepultamento, agentes da prefeitura entram em contato com a família do morto; caso a família já tenha adquirido um jazigo eterno, os ossos do morto são transferidos para esse novo local; caso a família continue sem ter onde colocar ‘seu morto’, os ossos ficam a disposição da prefeitura, que ou os incinera ou os enterra em uma vala comum (perdendo a identificação do morto). Intranqüilidade para o corpo do morto, intranqüilidade para a alma, intranqüilidade para os vivos.

Para Walter Benjamin o pós-guerra destruiu os dois grupos de narradores tradicionais: o ‘agricultor sedentário’ (que mantém a tradição) e o ‘mercador dos mares’ (que traz a novidade).¹⁵⁸ Fazendo um paralelo com Mundo Novo, o agricultor sedentário continua contando as suas histórias e a história do lugar, desde o lugar (apesar da influencia da televisão e das novidades tecnológicas); o ‘mercador dos mares’ são os trabalhadores sazonais que trazem a novidade; a modernidade; as motos, as roupas ‘da moda’, as narrativas das viagens de avião; a televisão e o telefone celular para a família.¹⁵⁹

A atualidade dos relatos apresentados nesse trabalho se baseia em experiências atuais das pessoas ou a partir de fatos do passado que explicam a realidade atual. Assim por exemplo: as histórias das botijas (ou tesouro) enterradas e de pessoas que enriqueceram ao desenterrá-las são histórias que aconteceram nessas últimas duas décadas. É importante ressaltar que nessa série de relatos e eventos cotidianos ou extraordinários, há uma participação intensa dos jovens: há jovens que moram em casas antigas e que acreditam que nessas casas há botijas enterradas; há jovens que vêem homens de branco; há jovens que vêem visagens nos caminhos em forma de animais ou de bolas de fogo; e há jovens

¹⁵⁸ Cfr. OLIVEIRA, Francine; *op.cit.*, p. 110.

¹⁵⁹ “[...] Quando alguém faz uma viagem, então tem alguma coisa para contar, diz a voz do povo e imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas não é com menos prazer que se ouve aquele que, vivendo honestamente do seu trabalho, ficou em casa e conhece as histórias e tradições de sua terra. Se quer presentificar esses dois grupos nos seus representantes arcaicos, então um está encarnado no lavrador sedentário e o outro no marinheiro mercante”. BENJAMIN, Walter; “O Narrador”, In: Textos Escolhidos, São Paulo, Câmara Brasileira do Livro, 1983, p. 58, cit. por SILVA, Isadora Eckardt da; *op.cit.*, p. 03.

que relatam sobre um senhor da comunidade que todas as tardes conversa com o diabo... Há jovens que rezam os terços com seus familiares junto às sepulturas de seus parentes (e aqueles jovens que não tem parentes no cemitério e acendem velas no cruzeiro); há jovens que participam das sentinelas e da limpeza dos cemitérios... O festejo de finados é um dos ritos que melhor expressa à participação dos jovens (desde a sua especificidade) e assinala para uma espécie de ‘continuidade’ e resistência cultural; eles ao seu modo, participam e dão a ‘cara’ para o ritual. Os jovens não gostam das incelências, (dizem até que tem medo de ouvi-las) não cantam com o grupo de idosos; porém os jovens fazem barulho e poeira com motos, namoram, conversam, comem e bebem (café e bebidas alcoólicas). Por isso, arrisco em afirmar que são também os jovens que, a sua maneira, estão mantendo esse ritual e várias outras práticas culturais importantes na manutenção do universo simbólico da comunidade. É pela empolgação dos jovens em participar do festejo de finados (e das celebrações de finados de modo geral) que afirmo que o festejo de finados ainda continuará existindo por muito tempo; poderá não possuir as mesmas características e elementos simbólicos que possui hoje (os rituais do futuro pode não contar com os velhos cantando incelências, por exemplo); mas alguns elementos simbólicos se manterão e a esses elementos simbólicos serão incorporados outros que também terão sua importância e razão de existirem.

Durante todo esse trabalho tentei apresentar, através da relação que a comunidade Mundo Novo tem com a morte; o seu universo simbólico, um pouco de sua cultura. Uma cultura que é fruto de um processo de formação histórica (a partir da combinação de elementos indígenas, negros, europeus, nacionalistas, regionalistas e globais). Procurei desenvolver uma análise social considerando os processos políticos e históricos; onde a cultura desenvolve um jogo de influência mútua entre a “diferenciação do familiar” (distanciamento e questionamento crítico da cultura própria) e “familiarização do diferente” (contra o exotismo e o primitivismo com que eram consideradas as ‘culturas tradicionais’); a partir da convicção que as culturas convivem, se encontram e se confrontam (Rosaldo 2000: 60). Uma análise social sobre a diversidade e diferença próxima, a diversidade que está presente na minha comunidade de origem; e com a qual compartilho vários elementos simbólicos. Tentei dar visibilidade a invisibilidade cultural que sofre a comunidade de Mundo Novo como mais uma ‘comunidade rural do nordeste’ (uma comunidade rural é algo genérico; é vista apenas deste o ‘conhecimento’ diferencial e estereotipado de ‘ser uma comunidade nordestina’) (Rosaldo 2000: 225-230).

Assim busquei desenvolver uma análise da cultura (relação com a morte) de Mundo Novo a partir dos processos de encontro das ‘populações tradicionais’ com os modelos nacionais, urbanos e desenvolvimentistas: uma cultura na fronteira; desde a situação atual de alta mobilidade social, de grande fluxo de acontecimentos e de hibridação. Dando relevância às zonas de interseção cultural, as situações incômodas, as ambigüidades e contradições (Rosaldo 2000: 49, 51). Para Rosaldo reconhecer o diferente, o outro, dentro de um processo de mudança, dentro de um processo constante de interseção cultural: é dar a todos a possibilidade de existir e de ser reconhecido. Pode ser muito mais tranqüilo estudar um grupo com ‘uma cultura mais estruturada e pura’ (se é que ainda existe esse grupo hoje em dia), mas penso que a antropologia tem muito a contribuir com novos grupos socioculturais que surgiram a partir do processo de colonização-nacionalização-globalização. Onde as ‘fronteiras’ deixam de permanecer, para a ciência social, como uma zona de indeterminação, e sejam estudadas como ‘lugares da cultura’ (Rosaldo 2000: 235-236).

Genoveva Santos Amorim.
Cuiabá, Mato Grosso, julho de 2010.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz

2009 *A Invenção do Nordeste e outras artes* (1999). 4ª. Edição. Cortez Editora, São Paulo.

ANJOS, Adeodata Maria

2010 *O mito da chuva como elemento de identidade nas comunidades Tapera/Boa Esperança* (2008). Universidade Politécnica Salesiana, Quito.

BALANDIER, George

1969 *Religión y poder*. Em *Antropología política*. Ed. Península, España.

BERNARD, C – VITEBSKY, P

2005 “Muerte”, em *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madri.

BHABHA, Homi K.

2007 *O local da cultura* (1998). 4ª. Reimpressão. Editora UFMG, Belo Horizonte.

CASCUDO, Luis da Câmara

2001 “Anúbis e outros ensaios”, em *Superstição no Brasil*. Global Editora, São Paulo.

“Religião no povo”, em *Superstição no Brasil*. Global Editora, São Paulo.

CASTRO, Valdemir Miranda

1999 *Aspectos de Esperantina*. Prefeitura Municipal de Esperantina, Secretaria de Cultura Turismo Desportos e Lazer, Esperantina.

CUNHA, Euclides da

2003 *Os sertões*. Editora Martin Claret, São Paulo.

GEERTZ, Clifford

2006a *La interpretación de las culturas* (1973). Editorial Gedisa, Barcelona.

2006b *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa* (1983). 8ª. Edição, Ed. Vozes, Petrópolis – Rio de Janeiro.

GODELIER, Maurice

1976 *Antropología y economía*, Editorial Anagrama, Barcelona

GUERRERO, Patricio

2002 *Guía Etnográfica. Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Abya Yala, Quito.

2000 *Antropología Simbólica*. Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

GUBER, Rosana

2004 *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Ed. Paidós, Buenos Aires.

JUNCOSA, José

2003 *Etnografía de la lengua Shuar*. Módulo de Lingüística (comp.), Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

LE BRETON, David

1995 *Antropología del cuerpo*. Ediciones Nueva Visión, Argentina.

MORAES FILHO, Mello

1999 *Festas e tradições populares do Brasil*. Volume 55, Editora Itatiaia, Belo Horizonte-Rio de Janeiro.

RADCLIFFE, Sarah - WESTWOOD, Sallie

1999 *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*
Abya Yala, Quito

REIS, João José

2009 *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX* (1991). 5ª. Reimpressão, Companhia das Letras, São Paulo.

ROSALDO, Renato

2000 *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*.
Ed. Abya Yala, Quito.

ARTIGOS E CITAÇÕES ELETRÔNICAS

ABRÊU, Eide Sandra Azevedo; *Walter Benjamin e o tempo da grande indústria*, 1998. Em:
<http://www.dhi.uem.br/publicacoesdhi/dialogos/volume01/Revista%20Dialogos/DI%20C1LOGO%20S05.doc>

ANJOS, Moacir dos; *Vinte notas sobre identidade cultural no nordeste do Brasil*, s/d. Em:
<http://www.pacc.ufrj.br/artelatina/moacir.html>

BAHIANA, José, *A confederação dos tapuias do Norte*, Recanto das letras, 20 de março de 2010. Em: <http://recantodasletras.uol.com.br/cronicas/2148683>

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz; *O Feudo: A casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*, 2000. Em:

http://books.google.com.br/books?id=SWEYZ8R3jcAC&pg=PA304&lpg=PA304&dq=povo+i ndige- na+Longazes+piáu%C3%AD&source=bl&ots=YVhnL0dEub&sig=hEGSt1r2m65ei7yhmm7_5 PX9ZhY&hl=pt- BR&ei=4vK9S_ i wII6auAf5qtHYBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CA 0Q6AEwAg#v=onepage&q&f=false

BRITO, Enio José da Costa; RODRIGUES, Cláudia, *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX)*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. Em: www.pucsp.br/rever/rv3_2007/r_brito.pdf

CARNEIRO, Edison; *Trabalhos fúnebres populares*, novembro de 2004. Em: <http://www.jangadabrasil.com.br/revista/novembro72/pn72011a.asp>

FREITAS, Eliane Tânia Martins; *Memória ritos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte*, Universidade Federal do Rio De Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, 2006. Em: http://teses.ufrj.br/IFCS_D/ElianeTaniaMartinsDeFreitas.pdf

GERMANO, Patrícia G; *Identidades fragmentadas: possíveis identificações religiosas em “o sumiço da santa”*, s/d. Em: http://www.hispanista.com.br/revista/A_IDENTIDADE_FRAGMENTADA_-_col%C3%B3quio_cidadania_II.pdf

GUESSER, Adalto H; *A etnometodologia e a análise da conversação e da fala*, Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC, Vol. 1 nº 1 (1), agosto-dezembro/2003. Em: www.emtese.ufsc.br

KOSHIBA, Luís; e PEREIRA, Denise; *História do Brasil*, s/d, p. 226-227, cit. em *A guerra de canudos*, outubro de 2007. Em: http://www.passeiweb.com/saiba_mais/fatos_historicos/brasil_america/a_guerra_de_canudos

MALVEZZI, Roberto; *Duzentos Ibiapinas*, Adital, junho de 2006. Em: <http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=24232>

MEDEIROS, Ricardo Pinto de; *Bárbaras guerras: povos indígenas nos conflitos e alianças pela conquista do sertão nordestino colonial*, Universidade Federal da Paraíba, s/d, em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/RPMedeiros.pdf>

MEDEIROS, Rogério Torres, *A morte através dos tempos*, Faculdades Integradas Simonsen, Rio de Janeiro, 2007. Em: <http://www.webartigos.com/articles/5713/1/a-morte-atraves-dos-tempos/pagina1.html>

MENEZES, Sâmia; *Piauí poderá ter grupo de trabalho sobre povos indígenas*, julho 2010. Em: <http://www.pi.gov.br/materia.php?id=23579>

NOGUERA, Pablo Romero; *Muerte sin llanto? Reflexiones y comentarios críticos en torno de las investigaciones de Nancy Scheper-Hugues sobre a pobreza y la muerte infantil en el Nordeste brasileño*, Universidad de Barcelona, *Gazeta de Antropología*, número 20, 2004. Em: http://www.ugr.es/~pwlac/G20_26Pablo_Romero_Noguera.html

OLIVEIRA, Francine; *A Narrativa e a Experiência em Walter Benjamin*, Universidade do Minho, 8º. Congresso LUSOCOM, s/d. Em: <http://conferencias.ulusofona.pt/index.php/lusocom/8lusocom09/paper/view/61/37110>

SILVA, Isadora Eckardt da; *Maria Graham, uma narradora à moda antiga*, *Travessias* número 02, ISSN 1982-5935. Em: http://www.unioeste.br/prppg/mestrados/letras/revistas/travessias/ed_002/cultura/mariagrahan.pdf

SILVA, Reginaldo Miranda da; *Piauí de paulista. No rastro dos índios, bandeirantes chegaram à região antes das fazendas de gado*, 2008. Em <http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=1819>

SPENCER, Walner Barros; *Achegas sobre os tapuias*, 2006. Em <http://almadobeco2.blogspot.com/2006/11/achegas.html>

VASCONCELOS, Claudia; *A construção da imagem do nordestino/sertanejo na constituição da identidade nacional*, 2006. Em: http://www.cult.ufba.br/enecul2006/claudia_pereira_vasconcelos.pdf

Citações eletrônicas nas quais não consta nome do autor.

Dicionário Aurélio On-line.

<http://www.dicionariodoaurelio.com/dicionario.php?P=Sentinela>

<http://www.dicionariodoaurelio.com/dicionario.php?P=Botija>

Wikipédia, “a enciclopédia livre”.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Povos_ind%C3%ADgenas_no_Nordeste_do_Brasil

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Guaxinim>

http://pt.wikipedia.org/wiki/C%C3%A9sar_Guerra-Peixe

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Coruja-das-torres>

Equipe História, *Movimento de Contestação, Movimentos Milenaristas*, conteúdo 2010. Em:

http://www.portalimpacto.com.br/09/material2010/medio_e_vest/docs/vest/his/f4/aula5_movimento_de_contestacao.pdf

<http://www.malhatlantica.pt/aquilespinto/Etnometodologia.doc>

Excelência, Jangada Brasil, novembro de 1999. Em:

<http://www.jangadabrasil.com.br/novembro15/cn15110a.htm>

Excelência da despedida (7) - Excelências, s/d. Em:

<http://jangadabrasil.com.br/realejo/exibirtitulo.asp?id=71>