



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA – UNILAB
PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGA
UFC/UNILAB

ANTONIO RENALDO GOMES PEREIRA

SEDE ETERNA: AS RELAÇÕES COM OS MORTOS NO POVOADO DE ALMAS

REDENÇÃO

2020

ANTONIO RENALDO GOMES PEREIRA

SEDE ETERNA: AS RELAÇÕES COM OS MORTOS NO POVOADO DE ALMAS

Dissertação apresentada ao Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino.

REDENÇÃO

2020

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Pereira, Antonio Renaldo Gomes.

P436s

Sede eterna: as relações com os mortos no povoado de Almas /
Antonio Renaldo Gomes Pereira. - Redenção, 2021.
103f: il.

Dissertação - Curso de , Mestrado Acadêmico em Antropologia,
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-
Brasileira, Redenção, 2021.

Orientador: Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino.

1. Morte - Aspectos religiosos. 2. Água - Aspectos religiosos.
3. Ritos e cerimônias fúnebres. 4. Antropologia da religião. I.
Titulo

CE/UF/BSP

CDD 306.6

ANTONIO RENALDO GOMES PEREIRA

SEDE ETERNA: AS RELAÇÕES COM OS MORTOS NO POVOADO DE ALMAS

Dissertação apresentada ao Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Aprovada em: 07/12/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino (orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Prof. Martinho Tota Filho Rocha de Araújo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dr.^a Joalice Santos Conceição
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB)

À minha mãe, Maria Gomes da Silva.
Em memória de Thina Rodrigues, uma
amiga de coração.
Em memória de Claudenir Martins, um
amigo para todas as vidas.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino, por seu apoio e compreensão nos momentos de angústia e pela excelente orientação.

Aos professores participantes da banca examinadora, Prof. Dr. Martinho Tota Filho Rocha de Araújo e Prof.^a Dr.^a Joanice Santos Conceição, pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões.

À Mocinha, por sua atenção, disponibilidade e por apresentar detalhes da vida cotidiana tão caros para a construção deste trabalho.

Aos moradores do povoado de Almas, colaboradores nessa pesquisa, pelo tempo concedido nas inúmeras conversas e entrevistas realizadas ao longo de três anos.

À Rozania da Silva, amiga e incentivadora ao longo de minha jornada acadêmica.

Aos amigos e colegas que se dispuseram a conversar sobre a temática abordada, pelas reflexões, críticas e sugestões recebidas.

Agradeço à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) pelo apoio financeiro concedido no período de agosto de 2018 a julho de 2019.

Às Almas, por permitirem essa pesquisa e pela inspiração ao longo deste trabalho.

“A medida de uma alma é a dimensão do seu desejo” (Gustave Flaubert).

RESUMO

Este trabalho trata das relações que se estabelecem entre vivos e mortos no semiárido cearense. Tem por objetivo compreender a dinâmica dessas relações a partir das narrativas de devotos e observadores das cenas rituais de acordo com a lógica empreendida no povoado de Almas, Cariré – CE. Proponho uma análise interpretativa do ritual de culto aos mortos, tomando a oferenda como elemento central na instituição das relações entre vivos e mortos, que resultam em favorecimentos mútuos. Observo a periodicidade e as significações elaboradas desde a composição da oferenda, em que a água aparece como símbolo mais recorrente, norteadado pela crença na necessidade de aplacar a sede do morto. O material etnográfico descrito e interpretado foi obtido durante a pesquisa de campo, no período entre 2018 e 2020, no município de Cariré – CE. Constata-se que a crença na ação dos mortos sobre a vida cotidiana individual e/ou coletiva tem sua identificação na religiosidade adotada pelos devotos, pois apesar de tratar-se de uma forma de ritual alheia aos preceitos oficiais da religião em voga no povoado, os praticantes do culto percebem-no como uma expressão do catolicismo, apontando a fé como base da atividade votiva. Há uma memória ativa na oralidade do povoado, que atua na transmissão da crença e dos ritos entre gerações.

Palavras-chave: Morte. Rituais. Oferenda. Água. Semiárido.

ABSTRACT

This work deals with the relationships that are established between the living and the dead in the semi-arid region of Ceará. It aims to understand the dynamics of these relationships from the narratives of devotees and observers of ritual scenes according to the logic undertaken in the village of Almas, Cariré - CE. I propose an interpretative analysis of the ritual of worshipping the dead, taking the offering as a central element in the institution of relations between the living and the dead, which result in mutual favoring. I observe the periodicity and the meanings elaborated since the composition of the offering, in which water appears as the most recurrent symbol, guided by the belief in the need to quench the thirst of the dead. The ethnographic material described and interpreted was obtained during the field research, between 2018 and 2020, in the municipality of Cariré - CE. It appears that the belief in the action of the dead on daily life, individual and/or collective has its identification in the religiosity adopted by the devotees, because despite being a form of ritual outside the official precepts of religion in vogue in the village, practitioners of the cult perceive it as an expression of Catholicism, pointing to faith as the basis of votive activity. There is an active memory in the orality of the village, which acts on the transmission of belief and rites between generations.

Keywords: Death. Rituals. Offering. Water. Semiarid.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Oferta de água sobre a cova	13
Figura 2 – Cruzes e oferenda	26
Figura 3 – Cenotáfio à beira da estrada	28
Figura 4 – Subdivisões de Cariré	32
Figura 5 – Placas memoriais e cavidade com oferendas	35
Figura 6 – Chinelos como oferenda em túmulo	50
Figura 7 – Monumento funerário (1878)	60
Figura 8 – Brinquedos como oferenda em túmulo	63
Figura 9 – Oferta de água e velas em túmulo	65
Figura 10 – Casa de Seu João	77
Figura 11 – Igreja do Bom Jesus das Almas	81

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AVC	Acidente Vascular Cerebral
CE	Ceará
FUNCAP	Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
PPGA	Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia
SISAR	Sistema Integrado de Saneamento Rural
trad.	Tradutor
UFC	Universidade Federal do Ceará
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	O CULTO AOS MORTOS	25
2.1	O semiárido e as relações com os mortos	25
3	AS RELAÇÕES COM OS MORTOS NO POVOADO DE ALMAS	30
3.1	Cariré e o povoado de Almas	31
3.1.1	<i>Os interlocutores</i>	36
3.2	O ritual	38
3.1.1	<i>O aparente e o oculto</i>	39
3.1.2	<i>As significações</i>	49
3.1.3	<i>Os ritos fúnebres</i>	51
3.1.4	<i>As práticas mortuárias</i>	61
3.1.4.1	<i>As oferendas e o campo sagrado</i>	61
3.3	Os simbolismos	69
3.3.1	<i>A função e os significados da água</i>	70
3.4	A origem de Almas	73
3.4.1	<i>A memória e a produção de um lugar</i>	74
4	MITOLOGIAS E OUTRAS PRÁTICAS MORTUÁRIAS	84
4.1	A morte e os mortos	84
4.1	A morte como tabu e as práticas ritualísticas “inusitadas”	91
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
	REFERÊNCIAS	99

1 INTRODUÇÃO

Era manhã de domingo, o sol ardia na pele mesmo à sombra das carnaubeiras. Crianças corriam pela estrada ao lado do trilho da Boa Esperança. Para Ítalo e seu pai os passeios pelos povoados vizinhos já faziam parte de suas rotinas, mas dessa vez não saiu como esperado. Quando um dos populares resolve guardar seu caminhão, os garotos correm para segui-lo em marcha lenta, como de costume; o motorista não percebe a situação e atropela o garotinho, que vai a óbito de imediato. “Ele tinha quatro anos, quatro meses e quatro dias de nascido. Um absurdo de meninos, pegou logo ele”, diz a mãe com os olhos lacrimejando. Tristeza para a família de Dona Sofia e Senhor Paixão, que há mais de vinte anos têm ido ao local de seu descanso, junto ao padrinho que vem de Groaíras trazendo dindin e brinquedos para ofertar ao garotinho. Hoje o local encontra-se nos limites do cemitério do povoado de Almas, aonde se costuma levar água, doces, brinquedos e roupinhas ao tão amado filho. “Meu pai morreu, minha mãe, um monte de gente da família e tudo, meu filho morreu e eu nunca mais me esqueci, um pedaço que tira da gente. É a coisa pior que tem”, diz o pai.

As relações entre vivos e mortos são comuns em diversas sociedades, tendo ocorrido em todo o mundo ao longo do tempo. A forma empregada pode variar de acordo com o que se espera que seja o *post mortem*. As crenças na imortalidade da alma e no mundo dos espíritos têm motivado os vivos a prepararem seus mortos, suprindo-os com objetos que supõem necessários, preces e encantamentos, alimentos e cuidados especiais com o corpo do morto. Em alguns casos, o corpo do morto ganha o status de sagrado, atribuem-lhe poderes e ele se torna relíquia que pode servir como objeto de sacralização de templos ou mesmo como item de devoção em igrejas, como ocorre entre os cristãos.

No sertão do semiárido cearense é possível observar, em algumas localidades, sobre túmulos ou monumentos em memória dos mortos, flores, brinquedos, objetos de uso pessoal e garrafas *pet* com água como oferenda. Vale ressaltar que a escolha do tipo de oferenda ou a seleção de itens utilizados na mesma é realizada, sobretudo, com base na memória que se tem do morto. Contudo, nas relações que apresentarei nesta dissertação, a água é o elemento mais comum, sendo ofertado com diversas finalidades.

Pondero sobre as adversidades enfrentadas pelo camponês, sobretudo a escassez de água, que é ressignificada¹ e passa a refletir de forma direta no trato com os mortos, em especial, os que têm uma morte por “causa desconhecida”, ocasiões em que se aponta como causa real do falecimento a sede enquanto o indivíduo se deslocava de uma comunidade a outra, tendo em vista a distância, resultando em uma morte agonizante e solitária. A água assume caráter de maior valor votivo ao ser ofertada ao morto, tendo em vista sua importância entre os vivos de determinada localidade, que enfrentam cotidianamente sua falta.

O falecimento à beira da estrada pode dar origem a covas simples com cruzes ou, o que é mais comum, à edificação de pequenos monumentos onde não há corpo sepultado, mas são espaços sacralizados para homenagem aos mortos. Nesses espaços sagrados, miniaturas de capelas ou com aparência de túmulo, sinalizados por uma cruz, onde também se acendem velas ou se depositam flores ou onde são cultivadas, às vezes, plantas ornamentais, as pessoas do povoado colocam garrafinhas de água na tentativa de saciar uma sede que, segundo elas, seria uma “sede eterna”.

Figura 1 – Oferta de água sobre a cova



Fonte: Renaldo Gomes (Almas, Cariré, 2018).

¹ As ressignificações são possíveis dentro de um sistema cultural, pois tais sistemas compreendem a “participação de agentes humanos conscientes e volitivos e de relações continuadas e potencialmente cambiantes dos homens uns com os outros” (TURNER, 2008, p. 28).

No decorrer da pesquisa, o espaço sagrado para a oferta de água e outros objetos aos mortos se estende, ao tempo em que a pesquisa de campo se desenvolve e passo a observar a ocorrência de oferendas em cemitérios. Pela forma que se constitui o ritual, minha hipótese inicial é de que essa tradição seja o resultado do hibridismo entre culturas indígenas, europeias e africanas, que ao longo do tempo se solidificaram no imaginário, reconstruindo a memória coletiva local e, hoje, apresenta-se como um evento original, posto que se desenvolve em um ambiente geograficamente diferenciado, habitado por um povo singular imbuído numa religiosidade expressivamente plural, do qual surgiram ramificações dentro do próprio culto, sendo possível verificar óticas distintas sobre o papel da água no ritual.

Segundo Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (1986, p. 52),

las significaciones simbólicas del agua pueden reducirse a tres temas dominantes: fuente de vida, médium de purificación y centro de regeneración. Estos três temas [...] forman las combinaciones imaginarias más variadas, al mismo tiempo que las más coherentes.

A partir da perspectiva apresentada pelos autores citados, pode-se, mesmo que de forma superficial, compreender a importância dada ao elemento água nos rituais mortuários para a manutenção de vínculo com os mortos na tentativa de reparar algum sofrimento vivenciado pelo indivíduo nos seus últimos momentos.

Abordo questões relativas a esse tipo de culto aos mortos, dentre as quais têm destaque aquelas que se referem à ressignificação e elevação do elemento água ao nível máximo como oferenda dentro do ritual e o que motiva os devotos a realizarem tal feito. Saliento que esse costume tornou-se comum entre as representações e ideias sobre a morte e aos poucos se solidificou entre as práticas mortuárias dos sertões do semiárido.

Pesquisar um universo como o da morte é um desafio, embora muitos já tenham adentrado aos estudos referentes à morte, aos mortos e às relações entre vivos e mortos – seja por um viés histórico, sociológico, antropológico ou literário. A tarefa apresenta, na maioria do tempo, um árduo caminho a ser percorrido.

Se esse universo de signos e representações parece ser comum a todos, ao tratá-los percebo que é um conjunto de informações difícil de apurar, já que as pessoas irão evocar memórias de entes queridos que passaram pela experiência de morte e de suas próprias vivências em relação ao cuidado que se dá aos mortos durante os ritos fúnebres e dos rituais mortuários que se realizam ou de que ouviram falar. Posto que, para muitas sociedades, a morte não é o fim, perde-se a matéria física e permanece a energia; tal

energia, ao longo dos tempos, tem sido denominada alma ou espírito (PEREIRA, 2020, p. 104).

A “morte é, portanto, um corpo insubstancial, algo que existe em um estado material estranho a tudo o que concebemos em vida. Uma vez que são necessários tantos eufemismos para substituir ou amenizar o termo morte, fica explicitado o mal-estar em torno dele” (DE FRANCO, 2010, p. 15). Tratar desta temática “é um esforço que demanda uma atitude de compreensão íntima e de observação externa” (GOLDBERG, 2017, p. 9). Dessa forma, abordar o tabu da morte é, por vezes, solitário, assim como o ato de morrer.

Verdade que a própria palavra morte, não sendo bela, tem, contudo a sua dignidade; tanto ela como as que dependem do seu radical: morto, mortal, mortalidade. Porém, todos os demais vocábulos que com a morte se relacionem, quando não são o simplesmente horrível, são ligeira ou pesadamente sobre o grotesco (QUEIROZ, 2002).

Por diversas vezes me deparei com pessoas que se dispõem a conversar sobre as tradições e crenças locais, mas quando o assunto morte/ofereças aos mortos vem à tona, elas preferem não comentar sobre o tema.

Para superar os desafios, na falta de interlocução para o desenvolvimento do presente trabalho e das reflexões baseadas nas leituras, o trabalho de campo surge como solução. De acordo com Pereira,

não é fácil tratar da temática com as pessoas que dedicam certo tempo do seu dia para manter algum tipo de relação com os mortos, sobretudo porque esses mortos são parentes e mesmo que tenham vivenciado o luto, a superação da perda não foi completa, então os vínculos são mantidos a fim de, primeiro de tudo, sentir o ente querido como um ser que permanece consigo. Embora não seja humano, esse ente querido vive na memória dos vivos, e sua forma espiritual é capaz de agenciar benesses aos vivos que porventura dediquem parte de seu tempo e atenção a eles, agenciando um conjunto de atividades que visam satisfazer o espírito do morto (2020, p. 105).

Em campo pude observar o quanto essas relações se apresentam como necessárias e importantes, considerando que alguns praticantes realizam tais atividades desde que “se entendem por gente” e desejam que ao morrer, outros membros da família dediquem tais ofereças em favor da sua alma.

O objetivo deste trabalho é etnografar o culto aos mortos na comunidade de Almas, compreendendo-o a partir da relação mediada pela água, que se constitui em atividade votiva. Tais relações possuem linguagem e significados particulares em sua complexidade, que se relacionam diretamente com o que está posto nas

relações culturais que se estabelecem entre vivos e mortos, seus afetos, desejos, memórias e tradições. Para tanto, faz-se necessário analisar aspectos da vida do sertanejo refletidos no sagrado e amparados, de certa forma, numa religiosidade popular que possui características híbridas e traços plurais.

A proposta, já dita, visa contribuir com os estudos sobre comunidades sertanejas por um viés antropológico. De modo mais específico, trato de elaborar uma reflexão sobre um dos tantos rituais de veneração aos mortos que ocorrem no sertão brasileiro, a partir de estudos bibliográficos e incursões etnográficas. Inicialmente, como também já adiantei, o tema da minha pesquisa está voltado para as relações entre vivos e mortos no semiárido. Quando me ocorreu o assunto, procurei de imediato entender o que se passava. Em primeira mão, sem pretender formalizar a curiosidade exploratória como trabalho acadêmico, conversei com pessoas que têm conhecimento dessas relações e, porventura, tenham-nas praticado ou as pratiquem. Posteriormente, busquei na literatura geral as formas utilizadas para apresentar tal prática aos leitores. Até então, nenhuma das formas de culto aos mortos que pude encontrar na literatura se encaixava com a prática que observei em campo exploratório realizado por acaso em setembro de 2016. Daí percebi a necessidade de documentar e refletir sobre tal ritual mortuário.

A intenção de trabalhar a dissertação sobre os rituais mortuários praticados no semiárido cearense surge a partir de reflexões e estudos que empreendi ao longo do ano de 2017 com base nos conhecimentos adquiridos nas atividades práticas e teóricas das disciplinas de *Antropologia da Religião*, no Curso de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará (UFC) e vivências em terreiros de religiões de matriz africana, que possibilitaram um olhar diferenciado sobre as práticas sociais e culturais relacionadas às ofertas votivas realizadas para a manutenção das relações entre vivos e mortos no sertão cearense. A construção da reflexão foi possível ao verificar os modos de ver, classificar e gerenciar o *rol* de possibilidades de oferendas a serem utilizadas no ritual a fim de estabelecer um contato em duas vias, tendo em vista que em alguns casos são realizados pedidos de intervenções aos mortos.

Até agora, não tínhamos registros escritos sobre essa reflexão, mas posso adiantar que ela pertence a um universo de história oral, pois como recordam alguns dos meus sujeitos da pesquisa, a realização de tal atividade ocorre desde os antigos, permanecendo sua execução firmemente situada na memória.

Esta dissertação se justifica também pelo esforço de contribuir com os estudos da Antropologia da Morte. E pela busca de uma tradução do modo pelo qual o pensamento do sertanejo permite e engendra o mundo espiritual paralelo ao mundo material, concebendo a possibilidade de benefícios produzidos por elementos materiais em um mundo não-material. O esforço nessa reflexão está em entender como o sertanejo olha, descreve, define e classifica as ideias de vida e morte.

De acordo com Carneiro da Cunha (1978, p. 112), o conjunto de representações relativas ao destino *post mortem* do homem faz parte de uma herança cultural, de um acervo da sociedade. É partilhando desse ponto de vista analítico que essa pesquisa transcorre, ou seja, abordarei o culto aos mortos enfatizando o tipo de oferenda empreendida no ritual.

Os trabalhos canônicos da Antropologia da Morte apontam para as mais diversificadas formas de culto aos mortos sobre as quais se realizam análises de um ponto de vista amplo em relação às normas, meios de realização e oferendas. Entre as oferendas mais comuns, estão os grandes banquetes ora ofertados como última refeição a fim de despedir-se da alma do morto e fazê-lo entender que sua permanência no seio familiar encerra-se ali e que deverá seguir outro caminho, reconhecendo, assim, sua condição de finado (VIERTLER, 1991) ou uma refeição final com o intuito de saciar a fome que o morto passou nos seus últimos dias em vida e porventura tenha motivado o encerramento da mesma (CARNEIRO DA CUNHA, 1978).

Neste trabalho, indico a prevalência do uso da água como principal e, por vezes, único elemento ofertado ao falecido na ânsia de “matar a sede do morto”. A água é uma preocupação diária do sertanejo, tanto que sua falta vai além da vida, ou mesmo torna-se o motivo pelo qual a vida esvaiu-se. Em pesquisa exploratória realizada nos municípios de Cariré, Ibiapina² e Meruoca³, ao ser consultada sobre o motivo de haver garrafinhas de água sobre a sepultura, túmulo ou cova de alguém, uma interlocutora diz que “as pessoas colocam água porque acreditam que a morte tenha ocorrido devido à sede no momento em que o indivíduo se deslocava de uma

² Município da mesorregião noroeste do Ceará, a 304,1 km de Fortaleza e com população estimada em 24.997 habitantes, segundo o IBGE (2019).

³ Município da mesorregião noroeste do Ceará, a 259,8 km de Fortaleza e com população estimada em 15.057 habitantes, segundo o IBGE (2019).

comunidade a outra”. Embora saibamos que não se morre de sede tão repentinamente, entendo que a falta de água foi uma das necessidades pelas quais o indivíduo passou nos últimos instantes de vida e por isso, apresenta-se como principal elemento votivo e por vezes único e insubstituível.

Compreender como se constrói e se mantém esse tipo de relações com os mortos por gerações no sertão do semiárido, nas quais a água serve de elo entre os mundos possibilitando, inclusive, matar a sede do morto, está entre os objetivos específicos. Para tanto, analisarei a constituição do ritual votivo a fim de entender as motivações das pessoas ao praticarem tal forma de culto, o que se justificaria pela pouca atenção até então dedicada a essa problemática nas Ciências Sociais. A compreensão desse ritual votivo que expõe, de certa forma, as relações com os mortos no sertão do semiárido cearense, tem sua importância na medida em que produz um trabalho original sobre um tema e uma área de estudos tão pouco visitados pelas Ciências Sociais no Ceará. Explicar e interpretar dados sistematizados a partir das memórias dos praticantes, situadas num sistema de representações que pode traduzir práticas expressivas da objetivação das formas de ser da vida social, captadas e compreendidas num âmbito muito particular, são etapas importantes dessa pesquisa.

Autores de diferentes orientações discutiram este tema, todavia, cada um o fez a partir de interesses e realidades particulares. Émile Durkheim (2003) demonstra que os ritos fúnebres e as práticas mortuárias se dedicam ao fortalecimento da estrutura social de cada grupo, afirmando que o sistema religioso converge para a preservação do próprio social. Philippe Ariès (2017), por seu turno, teoriza sobre a “morte do outro”, quando o homem ocidental procura um novo sentido para a morte. A partir de então, o indivíduo se desprende um pouco mais de seu fim; dessa forma, a ‘morte do outro’ entra em cena. Sentimentos de saudade e lembrança propiciam um novo culto à morte, o culto aos túmulos e cemitérios, que passam a ser o espaço dos enterramentos modernos. Destaco a afinidade teórica e metodológica com essa reflexão, pois o autor alega que a morte, a partir do século XVI, ganha o mundo do imaginário e passa a ser erotizada, associada ao amor literário, ao querer o outro para sempre consigo – a imortalidade.

Marcel Mauss (2005), em *A expressão obrigatória dos sentimentos*, trata dos rituais funerários nos cultos australianos e demonstra que todos esses rituais são fenômenos sociais “marcados eminentemente pelo signo da não-

espontaneidade e da obrigação mais perfeita” (p. 325). Esses signos, entendidos como formas de socialização da morte nos ritos fúnebres e rituais mortuários realizados no sertão nordestino estão expressos no choro diante do cadáver, nos cânticos apresentados como ladainhas e “incelências”, nos rituais de beber o morto, nas sentinelas, nos cortejos fúnebres, nas oferendas, dentre outros.

Carneiro da Cunha (1978) versa sobre o ritual funerário e o tratamento que se dá ao morto seguido pelas oferendas ao *karõ* entre os indígenas Krahó. Alcinéia Rodrigues dos Santos (2005) se dedica ao estudo do imaginário, das atitudes diante da morte, representações e práticas mortuárias no Seridó.

Nos trabalhos mencionados acima, há um ponto de convergência que pode ser entendido na reflexão de Alcinéia Rodrigues dos Santos ao afirmar que “as atitudes e representações em torno da morte são concepções de uma sociedade particular com costumes que se coletivizaram” (2005, p. 59). Essa síntese vai ao encontro do que observo ao centrar-me no estudo das relações com os mortos no município de Cariré, onde a água serve de elo entre os mundos. A originalidade da análise está no esforço de perceber quais elementos são relevantes dentro do ritual e como isso reflete no cotidiano e vice-versa.

Essa pesquisa, por fim, visa descrever e sistematizar as relações entre vivos e mortos ocorridas no povoado de Almas, Cariré, considerando diferentes formas de pensar a ação, a fim de traduzir, dar visibilidade e significado aos conhecimentos sobre tais práticas mortuárias.

Os aspectos metodológicos foram se reconstruindo ao longo do percurso e das necessidades em campo. Sua dinâmica se deve às observações e surgimento de novas propostas de campo que resultaram na readequação da ótica empreendida por mim, focada no espaço utilizado pelos praticantes para a realização do ritual.

Para a execução do objetivo geral da pesquisa – ou seja, etnografar o culto aos mortos no povoado de Almas, Cariré, no qual a água serve de elo entre os mundos –, as principais técnicas de que me servi foram a incursão etnográfica e a realização de entrevistas semiestruturadas com praticantes desse tipo específico de culto aos mortos.

Interessa-me apreender, através da experiência etnográfica criteriosa e planejada, as circunstâncias, temporalidades e motivações, a fim de pôr aos sujeitos questões que me possibilitem descrever e interpretar as particularidades de um culto aos mortos no qual a água tornou-se o elemento capaz de atender a diversas

expectativas, como saciar uma 'sede eterna', pacificar um espírito ou até mesmo purificar o ambiente em que o cenotáfio⁴ está localizado.

A delimitação do campo foi um ponto crucial. Não pensei sobre isso até o momento da construção do projeto de pesquisa. No entanto, foi necessário um conhecimento prévio do território, de alguns sujeitos e informações obtidas anteriormente. Sobre isso, Rosana Guber (2013, p. 99) sinaliza que "*el campo ya esta acotado en la concepción del investigador, en los conceptos teóricos que emplea y en su objeto de investigación, pues se parte de ciertos conocimientos provisórios sobre el ámbito y los eventuales interlocutores*". Jean Pierre Bayard (1996, p. 7) afirma que "todas as vezes que a significação de um ato reside mais em seu valor simbólico do que em sua finalidade mecânica, já estamos no caminho do procedimento ritual". Apoiado nas considerações do autor, chego à conclusão de que posso tratar tais relações como um 'ritual de culto aos mortos no semiárido cearense'.

A partir dos relatos e acompanhamento das atividades de culto aos mortos no sertão cearense, em especial os que são realizados no município de Cariré, durante os anos de 2016 a 2020 foi possível apresentar questões aos interlocutores que possibilitassem a compreensão e análise de suas determinações em dedicar tempo aos mortos ofertando água e outros objetos.

Destaco a vertente teórica apreendida na disciplina de *Métodos de Pesquisa Antropológica*, sobretudo os apontamentos de Rosana Guber (2011; 2013) acerca do trabalho de campo etnográfico e as reflexões empreendidas pela autora sobre "participar para observar" e "observar para participar", alinhada ao que Teresa Caldeira (1988) discorre sobre a transformação do antropólogo ao entrar em outra cultura e a reelaboração de sua experiência ao sair dela. "Se muito da escrita etnográfica é produzida no campo, a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar" (CLIFFORD, 1998, p. 41). Inspirado nessas reflexões, procurei relacionar-me com as comunidades do município de Cariré onde as pessoas

⁴ Cenotáfio é um memorial fúnebre erguido para homenagear alguma pessoa ou grupo de pessoas cujos restos mortais estão em outro local ou estão em local desconhecido. Segundo Benedict Anderson (2008, p. 35), "os gregos antigos tinham cenotáfios, mas para indivíduos específicos, de identidade desconhecida, e cujos corpos, por uma razão ou outra, não puderam receber um enterro normal". Utilizo o termo cenotáfio no decorrer da escrita deste trabalho ao identificar locais em que não há a certeza de que os restos mortais estejam sob o solo onde se encontra o memorial, pois o que importa é "a evocação da entidade do defunto e não o reconhecimento do lugar exato da colocação do corpo" (ARIÈS, 2017, p. 63).

realizam o culto aos mortos e traçar um perfil dos praticantes no intuito de conhecer algumas variáveis, como sexo, idade, orientação religiosa, formação escolar etc., a fim de perceber o envolvimento e o conhecimento sobre a realização do ritual de culto aos mortos.

Segundo Paulino (2012, p. 55), a etnografia pode ser compreendida como “recurso que proporciona, a partir do olhar por dentro de uma microesfera, a provocação de reflexões mais amplas, inclusive sobre questões que não são determinadas exclusivamente no campo da cultura”. Dessa forma, um olhar voltado para algo específico pode produzir conhecimentos que se adequem a uma esfera maior.

Para a construção deste trabalho, realizei cinco curtas viagens de campo, de dezembro de 2018 a janeiro de 2020, de seis ou sete dias cada, quando tratei de rever alguns questionamentos resultantes das anotações que fiz durante as primeiras visitas a povoados da região em setembro de 2016. A partir desse momento, o contato via internet e/ou telefone tem ocorrido periodicamente a fim de esclarecer indagações que surgem no decorrer das análises e reflexões. Minhas vivências em espaços religiosos e as discussões empreendidas nas disciplinas de *Teoria Antropológica*, *Antropologia da Religião* e *Antropologia da Morte* possibilitaram melhor entendimento de questões que fundamentam ideias recorrentes dentro do culto aos mortos que apresento neste trabalho.

De acordo com Pereira (2020), a entrevista realizada por um desconhecido chama a atenção do sujeito podendo limitar suas falas e para que se obtenham informações espontâneas e de profundidade, faz-se necessário criar um clima de tranquilidade e confiança entre os sujeitos da pesquisa. Pensando nas implicações relacionadas à inserção do sujeito pesquisador em campo, estive acompanhado, em maior parte do tempo, de alguém conhecido das pessoas da localidade ou mesmo por algum interlocutor que comigo seguia pelas ruas e me apresentava outras pessoas, a fim de me tornar “menos estranho” a outros possíveis interlocutores. Observar e entender um pouco do universo do sertanejo é crucial para pôr em pauta assuntos ligados ao seu cotidiano, tais como o artesanato produzido na comunidade, o tipo de plantio que costumam fazer, a religiosidade ou mesmo o clima, para dar início às conversas. A temática morte seria incluída em seguida, logo que o fluxo de informações adquirisse consistência e confiabilidade.

As informações colhidas e observações do campo deram suporte para a preparação das entrevistas, que permitiram entender o significado das relações com os mortos na vida do sertanejo e como o cotidiano afeta e/ou influencia a constituição do ritual, desde o ambiente em que se realiza até os elementos ofertados no processo.

Pensando a partir das reflexões empreendidas por Cláudia Fonseca (2010), optei pelo não anonimato dos meus interlocutores. Para tanto, considerei que nem tudo que foi dito por eles em entrevistas formais, observações de campo, relatos e/ou conversas ao longo do nosso convívio deve ir a público. Ciente de que isso exige maior atenção na escrita, sinto que devo dar nomes reais aos personagens que colaboram na construção deste trabalho. Portanto, mantive nomes de lugares e pessoas tais quais são conhecidos pela comunidade em geral, não pelo medo de estar a escrever uma ficção, na acepção de falsidade ou algo que se opõe a verdade, pois “os escritos etnográficos podem ser adequadamente chamados de ficções no sentido de algo feito ou modelado” (CLIFFORD, 2016, p. 37). Devo observar e refinar bastante as interpretações realizadas a partir das interpretações empreendidas pelos meus interlocutores e outros sujeitos envolvidos (GEERTZ, 1978), reelaborando minha experiência em campo, “de modo a transformá-la em uma descrição objetiva (científica) da cultura” (CALDEIRA, 1988, p. 137), a fim de levar a público somente o necessário, de forma que não haja danos a eles, primeiramente.

Os interlocutores deste trabalho foram, principalmente, Dona Gleidiane, Seu Paixão, Dona Sofia, Seu Barreirinha, Seu João Elísio, Dona Gláucia, Dona Rosita e Mocinha, mas não posso deixar de fora Dona Marlene, que por tempos idealizei como interlocutora até tomar conhecimento de seu falecimento, ocorrido meses antes de minha primeira visita. A escolha dos informantes levou em consideração suas práticas em relação aos mortos, o acesso, o reconhecimento da comunidade local como pessoas que realizam oferendas aos mortos e, principalmente, a disponibilidade para conversar sobre o tema. Os locais de realização das entrevistas foram suas casas – onde fui muito bem recebido – ou caminhando pelas ruas do povoado, cemitérios, praças, biblioteca e museu.

Utilizo como base para interpretação das informações colhidas no campo o conceito de ritual, e demais elementos que o norteiam, através da visão de Victor Turner (2005; 2008), aliando sua teoria ao trabalho etnográfico; Le Breton (2016),

com seus apontamentos e análises sobre as performances rituais e as sensorialidades do corpo ao mundo a que estamos expostos, para entender o sentido simbólico aplicado aos elementos votivos. Turner (2005, p. 49) define ritual como “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos”, enquanto Le Breton (2016, p. 49) afirma que “os rituais são memórias em ação”.

Verifiquei pela primeira vez a ocorrência de garrafa *pet* com água em oferta aos mortos em setembro de 2016, em decorrência de um trabalho de pesquisa sobre “acesso e qualidade da água no semiárido cearense”, realizado para Alicia Cooperman, doutoranda da *Columbia University*. O que avistei me deixou curioso. Em uma estrada de barro vermelho e paisagem árida, a caminho de uma comunidade rural do município de Ibiapina, um amontoado de garrafa *pet* verde sobre uma pequena elevação de terra com uma cruz ao topo e ao investigar, vem-me a resposta de um senhor que nos acompanhava pela cidade; ele diz tratar-se de “água para os mortos”, “para matar a sede dos mortos”. A partir daí, essa pesquisa tem início.

No tocante à textualização das informações e o sentido gerado pela organização das ideias apresentadas, adianto que elas têm suas bases no campo, incluindo-se, ainda, a ordem dos capítulos e outras informações pertinentes. Se o escritor/pesquisador/etnógrafo tem a liberdade de escolha ao produzir um texto reelaborando as interpretações de seus interlocutores para apresentar ao público geral, resolvi fazê-lo de acordo com o que o campo me forneceu e à medida que isso foi ocorrendo. Então, cada capítulo e subcapítulo apresentados fazem parte de um tempo específico compreendido nas interações entre pesquisador, interlocutor e campo.

O texto está dividido em três capítulos. Inicialmente, no capítulo *O culto aos mortos*, procuro transpor o imaginário *post mortem* para os acontecimentos no sertão, observando o dinamismo de interlocuções entre culturas diversificadas que culminaram na religiosidade popular, permitindo o caminhar em paralelo e produzindo ideias de vínculo entre vivos e mortos, compreendidas e mantidas por populares ao longo do tempo, numa religiosidade pública e, de certa forma, mestiça.

No segundo capítulo, intitulado *As relações com os mortos no povoado de Almas*, apresento a localização geográfica e sociocultural de Cariré, município que abriga o povoado em estudo; elenco os personagens desta etnografia e sua

importância para a compreensão das ações empreendidas entre vivos e mortos; explano sobre a presença do ritual no povoado no qual cada oferenda aos mortos institui categorias de sujeitos e de como ele se configura em atividades que se distribuem entre o público e o privado em uma rede de significações compreendidas a partir das ideias religiosas do devoto; explicito algumas considerações sobre ritos fúnebres e práticas mortuárias, nas quais considero ritos fúnebres todas as relações que se estabelecem entre vivos e mortos no período que compreende as fases de moribundo, quando ocorre, até o luto, inclusive as que fazem parte dessas fases; e as práticas mortuárias como atividades que compreendem o tratamento dos restos mortais e ações ou relações que se mantêm para ou com os mortos, podendo perpetuarem-se por gerações; a oferenda de água apresenta-se como item central nas atividades votivas e ocupa como cenário: túmulos, sepulturas e cenotáfios, conferindo à oferenda votiva uma miríade de significados e; por fim, trato de explanar sobre as origens do povoado de Almas e como ele se alinha e/ou compreende às manifestações de adoração às almas.

No último capítulo, *As mitologias e outras práticas mortuárias*, apresento ideias, representações da figura da morte em algumas sociedades, causas e imposições sobre as sociedades, o trato para com os mortos e as relações baseadas na crença de uma vida *post mortem*. Exponho algumas concepções sobre a morte e os mortos instituídas ao longo do tempo, compreendendo a importância desses estudos para a construção sociocultural de cada região, povo ou cultura. Exponho algumas ideias sobre as práticas mortuárias elencadas nas mitologias atreladas a uma visão antropológica do culto aos mortos e de suas características, iniciando nos rituais realizados em culturas antigas, e por fim, apresentando estudos sobre práticas mortuárias inusitadas que ocorrem na contemporaneidade, para situar as relações entre vivos e mortos no povoado de Almas como um exemplo de traço cultural que, assim como outros, tem resistido aos avanços da modernidade.

2 O CULTO AOS MORTOS

Este trabalho versa sobre o ritual de culto aos mortos que se institui em algumas localidades de municípios cearenses. Trata-se de uma atividade votiva ligada à memória que os indivíduos ofertantes constroem dos seus mortos gerando um elo físico representado por sepulturas que ocupam tanto os cemitérios quanto as beiras de estradas. O tipo de culto que se estabelece tem relação com a causa da morte ou mesmo com a própria vida do falecido. Os dias vividos, assim como os últimos desejos contribuem na constituição da memória que qualificará a importância dos elementos ofertados sobre os túmulos e/ou cenotáfios, apresentando-se, comumente, como uma necessidade do morto, a priori, seguida pela necessidade do vivo, estabelecendo o que tratarei no decorrer do texto como relações com os mortos. Essas relações empreendem-se com o intuito de garantir que o falecido tenha um “bem-estar” contínuo no *post mortem*, além da crença, em contrapartida, de que os mortos podem influir na vida dos vivos.

2.1 O semiárido e as relações com os mortos

O semiárido caracteriza-se, geralmente, pela baixa umidade, altas temperaturas e vegetação característica denominada caatinga, palavra de origem tupi que quer dizer “mata branca”, referindo-se à cor esbranquiçada que adquire ao perder as folhas. Segundo Roberto Malvezzi (2017), ela “hiberna nos períodos de estiagem e ressurge cheia de vida com o retorno dos dias chuvosos”. São comuns entre as informações sobre os sertões do semiárido, imagens dos retirantes largando suas terras e dirigindo-se a locais que propiciem meios de subsistência, tais como: a agricultura, a pesca, a construção civil ou em direção ao sul do Brasil em busca de “uma vida melhor”⁵.

⁵ Nas entrevistas realizadas no decorrer dessa pesquisa, encontrei relatos de pessoas com mais de trinta anos que já estiveram em São Paulo, Rio de Janeiro ou Goiás em busca de melhores condições de vida. Percebe-se nas falas de pessoas mais velhas a preocupação em relação ao número de jovens que sonham em ‘tentar a vida’ em outras regiões do país. Entre os jovens, a fala mais comum a respeito do assunto é de que sua cidade não tem nada e que eles precisam sair de lá. Essas informações constam nas entrevistas realizadas em Ibiapina, Cariré e outras que não fazem parte do campo direto para observações do ritual de culto aos mortos, que aponto neste trabalho, como em Crateús e Viçosa do Ceará.

As imagens de migrantes, de crianças raquíticas, do solo estorricado, dos açudes secos, dos retirantes nas estradas, dos animais mortos, da migração da Asa Branca – essas imagens estão presentes na música de Luis Gonzaga, na pintura de Portinari, na literatura de Graciliano Ramos e na poesia de João Cabral de Melo Neto (MALVEZZI, 2007, p. 11).

Segundo o autor, é um ponto de vista muitas vezes utilizado para atribuir “à natureza problemas políticos, sociais e culturais historicamente construídos” (2007, p. 11). No entanto, é necessário perceber que o semiárido é mais que adversidades, ele é povo, música, festa, religiosidade, um mundo em constantes transformações políticas e socioculturais.

Nos Sertões do semiárido cearense, as relações com os mortos apresentam características híbridas e traços plurais. Formadas a partir de uma cultura católica ibérica colonial, as sociedades locais desenvolveram percepções e costumes próprios em relação ao ato de morrer e aos procedimentos dos vivos no tocante aos preparos para o ‘derradeiro’ momento do óbito e para os rituais que deveriam ser realizados, a fim de assegurar ao morto uma passagem tranquila para o além. Entretanto, as condições locais, o ambiente e as especificidades da colonização determinaram procedimentos e comportamentos próprios para esses momentos, que viriam a caracterizar as posturas culturais regionais em relação à morte e aos rituais que a ela são associados.

Figura 2 – Cruzes e oferenda



Fonte: Aline Martins (Santa Luzia, Crateús, 2017).

As relações com os mortos que exponho neste trabalho apresentam a

água como “símbolo dominante”, sendo elemento necessário para que tais relações de fato ocorram, tendo em vista que tal elemento obtém o status de sagrado ao ser ofertado para o morto e pode ter utilidade em outro mundo. Surgem no delinear dessa pesquisa três perspectivas em relação à água ofertada ao morto em pequenos monumentos construídos em memória ao falecido à beira da estrada e túmulos em cemitérios: primeira, saciar uma ‘sede eterna’, esta é a mais comum entre as respostas obtidas durante o trabalho de campo; segundo, pacificar ou trazer paz para um espírito que não tenha conseguido alcançar o mundo dos mortos e; terceiro, purificar o ambiente em que a morte ocorreu, evitando, assim que mais mortes ocorram no local. Essas são as principais ideias identificadas em campo. Vale ressaltar que não são as únicas e que variam de acordo com as funções simbólicas apreendidas pelos sujeitos praticantes ao longo de suas vidas. Para Victor Turner (2005, p. 50), “os símbolos dominantes são encarados não meramente como meios para o cumprimento dos fins confessos de um dado ritual, mas também e com maior importância, se referem a valores que são considerados fins em si mesmos, quer dizer, a valores axiomáticos”.

“O mundo do homem é um mundo da carne, uma construção nascida de sua sensorialidade passada ao crivo de sua condição social e cultural, de sua história pessoal, de sua atenção ao meio” (LE BRETON, 2016, p. 13). Essa reflexão aponta diretamente para o cotidiano do sertanejo que mantém relações com os mortos, sobretudo quando se pensa a própria seleção de itens utilizados no ritual que devem e estão relacionados com a memória do indivíduo interpretada pela ótica de quem realiza tais atividades.

As tradições ameríndias, europeias, africanas, entre tantas outras, manifestam-se em todo o território brasileiro formando um leque de recriações a partir de uma memória coletiva pulsante no seio religioso. Dessa forma,

o passado nunca morre totalmente para o homem. O homem pode esquecê-lo, mas continua sempre a guardá-lo em seu interior, pois o seu estado, tal como se apresenta em cada época, é o produto e o resumo de todas as suas épocas anteriores. E se cada homem auscultar a sua própria alma, nela poderá encontrar e distinguir as diferentes épocas, e o que cada uma dessas épocas lhe legou (COULANGES, 1975, p. 9).

Para o sertanejo, a água se apresenta como elemento primordial à vida e ganha maior importância devido à luta diária para obtê-la e o receio de que falte. Nas tradições afro-brasileiras, a água “é repleta de significações simbólicas”; “é fonte

de vida para o corpo e para o espírito”, sendo ainda um meio de purificação e regeneração; “serve de escudo contra o mal e significa pureza, limpeza espiritual; é cheia de vibrações que impulsionam a vida”, seja dos organismos vivos ou dos espirituais (SANTOS e SILVEIRA, 2008, p. 3).

“Os símbolos dominantes tendem a se tornar focos de interação” (TURNER, 2005, p. 52), tanto que outras oferendas são relatadas pelos praticantes desse tipo de culto aos mortos, realizado entre sertanejos. Afirma-se ser atividade corriqueira para alguns populares que levam aos túmulos e cenotáfios, comida, brinquedos, cosméticos e outros objetos os quais lhes foram úteis, formando, assim, “santuários compostos” com presentes que são ou representam algo que o falecido não teve em vida.

Mantém-se um vínculo com os mortos na tentativa de satisfazer alguma necessidade, reparar algum sofrimento vivenciado pelo indivíduo nos seus últimos momentos ou pacificar o espírito. Nesse contexto, a água ganha valor simbólico e se constitui como sagrada, sendo então, o elemento mediador nessas relações, assumindo características diversas. Para Schechner (2012, p. 84), “os rituais também podem ser inventados – tanto pela cultura oficial quanto por indivíduos”. No entanto, o que percebo é a (re)invenção da forma com que se dispõe a oferenda principal, visto que as garrafas *pet* são relativamente novas em relação ao ritual, portanto, incluídas posteriormente, alterando apenas o recipiente utilizado, na maioria dos casos.

Figura 3 – Cenotáfio à beira da estrada



Fonte: Renaldo Gomes (Cariré, 2018).

O ritual sofre transformações na forma de exposição da oferenda, principalmente. Se antes essa água podia ser oferecida em um copo e a garrafa deixada aberta ao lado, como é possível verificar em alguns locais, hoje, por questões básicas de saúde é necessário repensar a exposição da oferenda. Mocinha explica que “botava [água] no copinho, mas por causa desse mosquito”, evita manter o mesmo sistema utilizado há tempos atrás, “mas tem gente que bota no copinho, mesmo”. “Eu já botei no copinho”, mas “devido o inverno, tem esse mosquito, aí eu boto tampado”. “O povo diz que se deixar água parada” prolifera o mosquito e pode trazer doenças.

A situação apresenta elementos da dinâmica social agindo sobre um costume que data de gerações anteriores. No caso, um fator da macroestrutura, do campo da saúde pública se interpõe e aparece no ritual, atualizando-o. A facilidade de acesso aos bens de consumo nas pequenas comunidades colabora para a presença de embalagens descartáveis e recicláveis nas paisagens rurais. Daí a importância de registrar essa mudança na forma de ofertar água aos mortos, pois para as novas gerações, o uso das garrafinhas já está naturalizado, suponho.

3 AS RELAÇÕES COM OS MORTOS NO POVOADO DE ALMAS

Dizem que a vida é um conjunto de funções que resistem à morte (THOMAS, 1983, p. 17), tanto que ela – a morte – designa a interrupção definitiva da vida de um organismo. Enquanto símbolo, “*nos introduce en los mundos desconocidos de los infiernos o los paraísos*” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986, p. 731). Seguindo algumas das trilhas interpretativas apresentadas por Philippe Ariès (2014; 2017), Manuela Carneiro da Cunha (1978), Moisés Espírito Santo (1990), Louis-Vincent Thomas (1983), tomo a morte para além do término de um ciclo, entendendo-a como “uma mudança de estado, de plano de existência e de status” (SANTOS, 2008, p. 221). Considerando-a, assim, como uma chave de acesso ao mundo espiritual, entendendo-o como um conjunto de possibilidades a serem acessadas pelos indivíduos que o constroem de acordo com suas próprias definições elaboradas a partir do meio social. Tratarei deste assunto no capítulo “Mitologias e outras práticas mortuárias”. Para algumas sociedades, o acesso ao céu ou ao inferno – ou qualquer outra denominação dada aos locais de descanso ou penação eterna – não se faz de imediato ao desenlace do indivíduo, daí surgem os ritos funerários com as mais variadas finalidades (GALENO, 1977; VAN GENNEP, 2011; REESINK, 2012), entre elas a de socorrer ou colaborar na jornada que o espírito do falecido deverá percorrer.

Partindo das referências apresentadas, busco acrescentar uma contribuição na literatura que tem como temática discursiva, a morte, a temida e inevitável senhora do sono eterno. Devo adiantar que o que me interessa é a capacidade dos vivos em (re)ordenarem ideias e fatos de modo a possibilitar a continuidade da vida em outro mundo. Vida essa que se torna possível a partir da reconstrução de uma memória do falecido. Desde o início dos tempos, quando o homem passou a desenvolver habilidades que evidenciaram o pensamento simbólico, ele busca driblar o caos resultante do cessamento da vida. Surgem nessa tentativa de reordenamento, os ritos fúnebres, que em dado momento podem ser entendidos como práticas mortuárias, no sentido de que são contínuas e podem perpetuar-se por gerações, sendo capazes de estabelecer e manter relações entre vivos e mortos e vice-versa. Entende-se, dessa forma, que os mortos têm influência no mundo dos vivos, visto que os vivos os mantêm no meio social.

Nos sertões do semiárido cearense, mais especificamente no povoado de Almas, se estabelece um tipo de ritual que se traduz na busca pelo reordenamento das inquietações causadas pela perda de um ente querido, no qual o compromisso dos vivos para com os mortos é capaz de possibilitar benesses mútuas a partir de oferendas realizadas periodicamente. Tais ofertas têm um sentido especial, traduzido nos gostos particulares do falecido e são cuidadosamente selecionadas. Nesse sentido, é possível imaginar a morte como “um instante de passagem” (BRANCAGLION JR., 1994, p. 26), compreendido como o momento do desenlace no qual o espírito do morto segue para outro mundo.

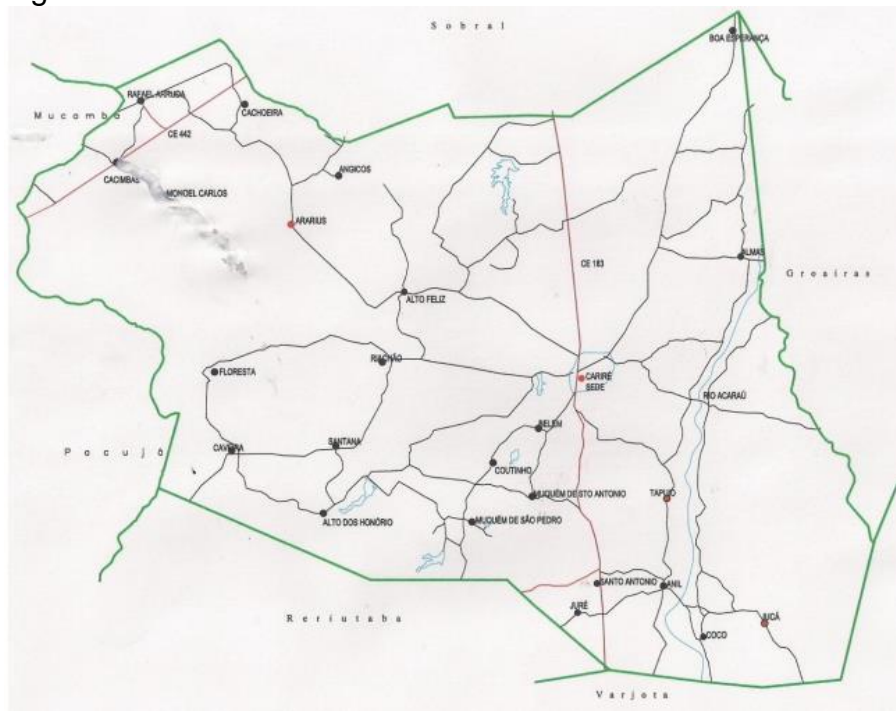
3.1 Cariré e o povoado de Almas

No final do século XIX, Cariré tem seu desenvolvimento impulsionado pela expansão das estradas de ferro no Ceará. O pequeno arraial ganha visibilidade elevando-se à categoria de vila pela Lei nº 2.704 de 16 de setembro de 1929. Cariré, a terra do arroz doce, desenvolve-se aos arredores da estação ferroviária que representava, na época, fonte de renda para o recém-formado povoado. Hoje é possível encontrar os principais prédios e espaços que figuravam na sede do Cariré Antigo, circundando a estação de trem, entre eles: a escola, os núcleos administrativos, a igreja matriz, a igrejazinha, a igreja evangélica, a fábrica, o mercado público, o campo de futebol e a caixa d'água.

O município traz em sua formação sociocultural a influência indígena, o fenótipo, os hábitos, inclusive o próprio nome, formado pelas expressões cari + ré, que significa peixe diferente, peixe cascudo ou peixe do couro grosso. Tupinambás, Tapuias e Arariús são alguns dos povos que habitavam o território que corresponde à atual Cariré. Situado na mesorregião noroeste do Ceará⁶, de acordo com IBGE (2019), o município tem uma população estimada de 18.448 habitantes, numa área de 756.893,00 km², a uma distância de 266,4 km da capital, Fortaleza.

⁶ De acordo com o IBGE (1990, pp. 39-43), o estado do Ceará encontra-se dividido em sete mesorregiões geográficas, são elas: Noroeste Cearense, Norte Cearense, Metropolitana de Fortaleza, Sertões Cearenses, Jaguaribe, Centro-Sul Cearense e Sul Cearense. Para mais informações consultar: IBGE, 1990.

Figura 4 – Subdivisões de Cariré



Fonte: Prefeitura municipal de Cariré.

O calendário de eventos de Cariré apresenta várias manifestações sagradas realizadas ao longo do ano, entre elas: a Festa do Sagrado Coração de Jesus, Festa do Padroeiro Santo Antônio de Pádua, Festa de São Francisco de Assis e Festa de Nossa Senhora da Conceição, realizada no distrito de Arariús. Em Almas ocorre de agosto a setembro a Festa do Bom Jesus dos Aflitos, que atrai pessoas de toda a região.

Segundo “Diagnóstico Técnico” da Secretaria Estadual das Cidades realizado em 2018, o povoado de Almas tem uma população de 559 pessoas e possui em seu patrimônio duas escolas; uma atende alunos do Ensino Infantil e Ensino Fundamental – Anos Iniciais – e a outra recebe estudantes do Ensino Fundamental – Anos Finais. Há também uma Unidade Básica de Saúde da Família e figura em seu centro a Igreja do Bom Jesus das Almas, demarcando o território católico, tal qual na maioria dos povoados. Outra peculiaridade bastante comum entre os povoados do interior na região é a denominação de “terra do santo” para indicar que toda a área ao redor da igreja pertence ao santo, pois em dado momento da história local algum devoto benfeitor doou uma faixa de terras para a construção da igreja; com o passar do tempo, a população foi se estabelecendo ao redor. Todos reconhecem a terra como pertencente ao santo, certos de que suas casas têm um dono mortal. No entanto, a terra é de propriedade divina. Almas está localizado à

margem esquerda do rio Acaraú e tem seu território banhado por ele, mas seu abastecimento é operado pelo Sistema Integrado de Saneamento Rural – SISAR, assim como na maioria das comunidades da região. A presença do SISAR talvez se justifique também pelo fato de que nos períodos de estiagem as águas do rio baixam a ponto de não ser possível o abastecimento independente.

Em passagem pelo povoado de Boa Esperança, vizinho a Almas, uma das minhas interlocutoras comunica que “não saio mais de casa para não ter que ver o rio. Me dói muito ter que ver ele dessa forma, sem um pingão d'água. Parte meu coração”. Seu desabafo tem referência à escassez ocasionada por anos de poucas chuvas, o período é setembro de 2016. Contam-me, ainda, que o rio abastece o sistema de distribuição de água para as comunidades. Para contornar o problema do rio seco, “foi necessário cavar poços dentro do rio”, contudo, a situação não tem se resolvido, pois “os poços estão secando e mesmo que outros sejam cavados, eles também vão secar”, diz-me a interlocutora enquanto seus olhos marejam e as palavras lhe faltam.

O trabalho de campo iniciado em 2016, de forma exploratória, foi retomado em 2018 para elaboração do projeto de pesquisa apresentado ao Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC-UNILAB, na seleção da turma de 2018. Inicialmente, pretendi fazer uma pesquisa baseada nos relatos que deveriam ser colhidos/documentados nas comunidades do município de Cariré, que em seguida dariam base às entrevistas semiestruturadas as quais, por sua vez, tornar-se-iam parte do material utilizado nas análises posteriores. Todavia, ao me deparar com o campo, com todas as novas informações que se revelaram a partir do cenário aberto diante de mim, foi necessária a reorganização do processo. Acredito que antes eu não estava preparado para perceber determinadas minúcias que estavam sempre às claras no objeto em questão. O pouco conhecimento sobre o culto e os elementos que o compõem impossibilitou-me de enxergar devidamente o ambiente e as oferendas da forma com que se expunham. O aprofundamento nas leituras sobre o assunto e as conversas com munícipes foram cruciais para que esse novo entendimento e novas percepções fossem possíveis.

A primeira visita ao município de Cariré ocorreu no dia 11 de setembro de 2016. Os dados obtidos sobre as relações entre vivos e mortos ainda chegavam à título de curiosidade. As ideias formam-se aos poucos, visto que a existência de tais oferendas só pôde ser percebida dias atrás. Taquara, Centro, Caixa d'Água, Alto

Lindo, Alto dos Honórios, Almas, Boa Esperança, Canafístula e Daniel estão entre as comunidades visitadas. Foi possível observar cenotáfios à beira da estrada em algumas dessas localidades e mesmo nas proximidades do centro de Cariré. Em Almas, quem me fornece as primeiras informações sobre o culto em questão é a Senhora Gleidiane, que narra a história de Dona Marlene. Segundo relato, ela tem ofertado à sua filha, falecida há alguns anos, batom, brincos, cosméticos, objetos de uso pessoal, flores e água. No decorrer da conversa foi possível perceber que a interlocutora limitou-se a responder alguns questionamentos a respeito desse tipo de relações com os mortos praticadas por Dona Marlene. Almas foi o décimo quinto povoado a ser visitado no período, o terceiro no município de Cariré. À primeira vista, me pareceu uma comunidade tal qual as outras anteriormente visitadas. A fala de Dona Gleidiane sobre o trato especial que se dava aos mortos, a exemplo, o caso de Dona Marlene, foi marcante em relação aos demais casos apresentados em outros povoados. As informações ficam na lembrança, o que me faz escolher, posteriormente, a comunidade de Almas como campo fértil para a realização dessa pesquisa.

O povoado de Almas tornou-se o foco das observações. Situado a 16 km do centro de Cariré, Almas constitui o distrito sede do município. O acesso pode ser feito da seguinte forma: segue-se por uma estrada asfaltada por alguns minutos, depois por uma estrada de piçarra (cheia de pedras soltas). O trajeto completo dura cerca de 30 minutos. Assim foi feito nas minhas primeiras visitas. Ao chegar à localidade de Almas, busco Dona Gleidiane. Após alguns minutos de conversa sobre assuntos corriqueiros, ela recorda minha última visita a Almas, então pergunto sobre a senhora que ela citou em nosso último encontro, informando que a mesma realizava oferendas para a filha. A informação que obtenho é a de que Dona Marlene Feitosa havia falecido muito antes de minha primeira visita a Almas. Isso me fez parar pela primeira vez nessa pesquisa e reorganizar/rearticular todos os planos. Eu precisava, agora, saber como proceder diante disso, pois Dona Marlene seria minha principal interlocutora, assim pensei.

A imagem a seguir, capturada dois anos depois, ilustra a fala da interlocutora, pois se trata do túmulo descrito por ela ao relatar a história de Dona Marlene.

Figura 5 – Placas memoriais e cavidade com oferendas



Fonte: Renaldo Gomes (2018).

O fato de Dona Marlene haver falecido muito antes da minha primeira visita e ser tratada na menção ao seu nome como participante do mundo dos vivos, ou seja, em nenhum momento, durante a primeira conversa, ela foi dita como finada, sendo posta a todo o momento como qualquer outro membro do povoado de Almas, é um indício do quanto os falecidos estão presentes no meio social, pois não estão verdadeiramente mortos.

Enfatizo que a pesquisa tem por inspiração os estudos de Manuela Carneiro da Cunha (1978) ao referir-se sobre o trato dado aos mortos e os banquetes oferecidos pela comunidade Krahó do Tocantins; as considerações de Fustel de Coulanges (1975) acerca das formas religiosas de base familiar com um culto aos antepassados da antiguidade Greco-Romana; as reflexões de Victor Turner (2005) sobre os elementos que compõem uma oferenda, classificando-os como dominantes e suplementares; e Le Breton (2016), sobre os sentidos aplicados aos elementos votivos. Almas constitui-se como terreno fértil para o desenvolvimento desse trabalho, ao passo que me deparo com inúmeras cenas rituais elaboradas em um único espaço, apresentando como “elemento dominante”, a água, acompanhada de diversos outros que caracterizam as relações com os mortos em grau mais apurado. Considerando que Almas possui um cemitério local, presumo que ao menos alguns membros do povoado poderiam ser potenciais interlocutores para a construção desse estudo.

A escolha dos interlocutores foi realizada de modo aleatório, no qual uma pessoa que tem conhecimento do assunto abordado vai apresentando outras e assim por diante. Foi considerado para fins de classificação das informações, o grau

de conhecimento dos sujeitos no sentido de suas falas como praticantes ou observadores. A escolha dos interlocutores reflete, em parte, atributos do pesquisador, ao passo que, “toda vez que elegemos um interlocutor, deixamos a descobertos alguns traços característicos nossos” (PEIRANO, 1994, p. 216). Vale ressaltar que nenhuma das percepções em relação à realização da prática ritual foi descartado para fins de análise. Contudo, devo adiantar que devido a posicionamentos mais duros em relação a algumas ideias religiosas, considerando as relações com os mortos como manifestação religiosa, resolvi não expor os sujeitos. No entanto, suas concepções estão presentes em alguns pontos ao longo do texto. A fim de conhecer um pouco sobre quem colaborou na composição desse trabalho com suas ideias e memórias, seguem abaixo seus nomes e algumas informações pertinentes.

3.1.1 Os interlocutores

Entre os sujeitos colaboradores nessa pesquisa estão senhores e senhoras detentores de conhecimentos sobre atividades votivas que são realizadas a fim de estabelecer relações entre vivos e mortos nas quais ambos podem ter suas necessidades supridas.

Dona Gleidiane foi a primeira interlocutora a me revelar o culto aos mortos que ocorre em Almas. Até então eu não havia observado outros itens além da água como oferta em túmulos e cenotáfios, salvo flores e velas. De família evangélica, Dona Gleidiane apresenta detalhes da atividade ritual de forma contida, mas o que me revelou foi o suficiente para despertar minha curiosidade e propor o povoado como espaço para a realização da pesquisa. Ela nasceu em Groaíras e mudou para Almas após o casamento. Tem uma filha, nascida em meados de 2019, e ajuda o marido na administração de um mercadinho conjugado com sua casa, localizado logo atrás da Igreja do Bom Jesus das Almas.

Seu Barreirinha é esposo de Dona Ritinha, pai de Mocinha, duas outras filhas e um filho. Aposentado, desenvolve atividades agrícolas em um terreno afastado de sua casa, onde planta milho, feijão e jerimum. Ele tem realizado suas atividades votivas em família, no cemitério local. Costumava ir com sua esposa e filhas, mas hoje prefere não ir com frequência, pois a falta da esposa “ainda dói”.

Seu Barreirinha conta que sempre morou em Almas, sua esposa também era de lá, assim como seus filhos, que têm fixado moradia no local.

Seu Paixão é esposo de Dona Sofia e pai de Iago, o garoto que cito logo no início da introdução deste texto. Era o cuidador do cemitério local até alguns anos atrás, mas perdeu o gosto, porque “já tem muita gente enterrada lá” e acabou deixando a tarefa de lado para que outros assumam. Sua vivência ritual está relacionada ao seu filho Iago, que tem recebido ao longo dos anos de *post mortem* as libações necessárias para o seu bem estar no mundo dos mortos, acreditam. A perda do filho foi a grande dor da vida dele. Seu Paixão é agricultor e Dona Sofia desenvolve os afazeres do lar e faz artesanato em palha de carnaúba.

Dona Rosita tem setenta e sete anos, mora numa casa simples localizada logo atrás da Igreja do Bom Jesus das Almas, foi proprietária de boa parte das terras que compõem o povoado de Almas, recebida de herança de Nanoca Domingos; vendeu a propriedade a Seu João Elísio, há alguns anos. Muito devota aos santos católicos, Dona Rosita participa do terço semanal dedicado às almas, na Igreja, onde acende velas nas segundas-feiras e reza o terço nas terças-feiras. O hábito, segundo ela, vem de quando era criança e tinha como “encabeçadora” da atividade Dona Nanoca, que demonstrava muita devoção com as Almas.

Mocinha é a primeira parceira chave para essa pesquisa. Tem quarenta e um anos de idade. Foi incluída na pesquisa por indicação de seu pai, Seu Barreirinha. Foi uma das primeiras pessoas que me revelou em detalhes como e por que ocorre o ritual de que trato aqui. Nosso primeiro encontro foi numa tarde de segunda-feira, 17 de dezembro de 2018, em sua casa, onde fui muito bem recebido. Nascida e criada em Cariré, Mocinha lembra-se dos momentos em que acompanhava seus pais ao cemitério local para ofertar água aos mortos. Mocinha pertence a uma família composta de filhos e netos, duas irmãs, um irmão e seus pais, sendo que sua mãe encontra-se no plano espiritual. Agora “nós cuidamos do meu pai”, diz Mocinha. Ela casou jovem e dessa relação teve uma filha e um filho. Hoje mora com seu filho e comumente recebe a visita de sua filha e os dois netos. Trabalha em Sobral nos fins de semana e durante a semana se ocupa dos serviços domésticos, junto a suas duas irmãs, na casa de Seu Barreirinha. Mocinha faz artesanato com palha de carnaúba para complementar a renda. O artesanato é atividade econômica comum entre as mulheres do povoado de Almas e mesmo

sendo vendido por um valor muito baixo a um cliente específico, o ganho obtido “serve para comprar alguma coisa que faltar em casa”.

Dona Gláucia tem quarenta e sete anos, mora em Almas com sua família desde que “se entende por gente”. De família católica, tem frequentado os rituais católicos e seguido os preceitos cristãos. Contribui para o bom funcionamento da Igreja do Bom Jesus das Almas e tem acompanhado suas transformações. Relata sobre a vinda do Bom Jesus para o povoado, quando a Igreja ainda tinha status de capelinha, na década 1980. Expressa sua fé católica em todos os momentos de sua vida e diz não acreditar na serventia das oferendas. A ideia de buscar a origem do nome do povoado nasce em uma de nossas conversas.

Seu João Elísio tem noventa e seis anos, mora em Almas desde os seis anos de idade, quando mudou-se com sua família para estabelecer-se no povoado. Sua crença nas relações entre vivos e mortos é relativa; para ele, algumas coisas não fazem sentido. Sua contribuição nesse trabalho está relacionada às transformações do povoado ao longo dos anos, seu modo de entender a morte e as ações empreendidas em função disso. Seu ponto de vista é distanciado do fazer culto, interpretando-o de forma superficial; contudo, suas concepções sobre a morte e o morrer são de grande valor para o entendimento do cenário como um todo.

As informações apresentadas ao longo do texto foram colhidas junto aos interlocutores citados acima e outras pessoas que realizam atividades votivas e de adoração a seus mortos, criando vínculos nos quais é possível um processo que espontaneamente resolvi nomear de relações com os mortos, visto que tais ações geram a possibilidade de troca na qual o devoto oferece bebidas, comidas e outros, a fim de que o espírito do morto siga em paz ou para o devoto obter proteção e/ou outras benesses.

3.2 O ritual

O ritual de culto aos mortos realizado no semiárido cearense, aos olhos do não-praticante é uma representação, uma miragem do memorial fúnebre, tal qual é erguido nos cemitérios, onde são dispostas flores e imagens de santos ao lado de uma cruz ou de pequena construção em alvenaria com uma cruz ao topo, pois os cemitérios constituem-se, em maioria, como território católico-cristão, um lugar idealizado, no qual visualizam-se aspectos que são centrados nos preceitos

religiosos locais constituídos por uma visão pré-estabelecida pela religião vigente e/ou professada pelo indivíduo. Segundo Conceição (2011), “a experiência ritual para um expectador, adepto ou oficiante possui significação diferente para indivíduos diferentes” (p. 15). No ritual praticado em Almas, o produto final dessa representação/miragem é formado pelo aspecto visual do monumento em questão e a disposição dos itens componentes da oferenda mortuária, a qual tem, no caso, forte apelo nas ideias constituintes do catolicismo que ganha incremento baseado nas ressignificações que o sertanejo faz dos símbolos religiosos comuns. Contudo, devo lembrar que o ritual em questão traz em seu íntimo uma carga imaterial que dá um sentido todo especial aos elementos, inclusive aos que são quase invisíveis à primeira vista.

3.2.1 O aparente e o oculto

O ritual compreende um conjunto de atividades votivas das quais a oferenda pode ser considerada a principal, considerando seu caráter observável. É constituído de elementos visíveis e não-visíveis e todos eles são pensados a partir da memória do praticante, evocada no sentido de perceber quais são significativos para o falecido e quais fazem parte do escopo ritual empreendido ao longo do tempo. Isso determina a composição física da oferenda e o *rol* de preces e orações a serem executadas na hora da entrega dos objetos e elementos que o compõem. As preces realizadas em favor do falecido fora do ambiente sagrado são necessárias para a manutenção das relações entre vivos e mortos firmadas no ritual, entendido aqui como constituinte da vida cotidiana, pois os rituais “são frequentemente ações ordinárias que foram exageradas, simplificadas e tornadas repetitivas” (SCHECHNER, 2012, p. 62).

Segundo Carlos Eduardo Machado (2018, p. 12), os rituais, enquanto “modelos”, representam atos realizados em momentos nos quais a sociedade age “como se” estivesse num determinado estado de espírito. Esses momentos não são necessariamente aqueles que envolvem práticas e crenças religiosas, mas, para Edmund Leach (*apud* MACHADO, 2018, p. 6), “qualquer atividade rotineira do cotidiano está impregnada de significados. Ao fazer isto, ele dessacraliza a própria noção de tempo contida no conceito de ritual consagrado na teoria antropológica, inserindo uma preocupação constante com a dimensão das ações simbólicas na

vida cotidiana”. Com isso, ações e práticas rituais deixam de ser pensados como fenômenos exclusivamente religiosos.

De acordo com Carneiro da Cunha (1978, p. 112), o conjunto de representações relativas ao destino *post mortem* do homem faz parte de uma herança cultural, de um acervo da sociedade. Já Stanley Tambiah (2018, p. 141) aponta para o fato de que “as concepções cosmológicas estão incorporadas nos ritos, e que os ritos, por sua vez, encenam e encarnam concepções cosmológicas”. Dessa forma, o rito é a atualização do mito que evoca o passado, atualiza a experiência geradora tornando-a presente, no sentido de que o ritual se renova a cada tempo; no entanto, mantém sua essência sem perder o referencial histórico e/ou cosmológico. Deste ponto de vista analítico, abordo o culto aos mortos enfatizando o tipo de oferenda empreendida no ritual.

Manuela Carneiro da Cunha (1978) relata que entre os Krahó, povo indígena do Tocantins, há uma refeição póstuma, assim “como entre os Canelas e os Apinayé, se o morto morreu com fome, após ter passado por vários dias de agonia, seu *karõ* há de vir pedir por intermédio de um curador, uma última refeição”. Essa “refeição póstuma satisfaz uma fome que não fora saciada em vida” (p. 40-41).

Enquanto entre os Krahó se prezavam como oferendas votivas as comidas, o sertanejo oferece o que tem de mais valioso, a água, a qual ganha significado especial e passa a ser empregada com maior frequência nas relações com os mortos, tornando-se elemento essencial nessa atividade. Esse elemento assume características espirituais e passa a ser consumido pelo espírito do morto. Segundo Carneiro da Cunha (1978), na oferenda aos mortos, “o *karõ* só consome o *karõ* dos alimentos e não altera seu suporte físico” (p. 40-41). A expressão *karõ* alude a uma parte não material presente em cada ente. O termo abrange entre seus *denotata* a fotografia, o reflexo, “toda imagem do corpo”. A autora acrescenta que poderíamos traduzir *karõ* por “duplo”.

Entre os elementos observáveis que compõem a oferenda, verificados em campo, estão: flores artificiais, brinquedos, acessórios femininos, itens de maquiagem, cosméticos para cabelo, comidas e bebidas, sendo a água o mais comum, podendo ser classificada como “símbolo dominante” e os demais itens como “símbolos suplementares”, por comporem a oferenda de forma secundária, ora presentes, ora não. No entanto, sua importância não é minorizada na prática ritual em função disso (TURNER, 2005).

Os elementos em evidência trazem contentamento. Contudo, o que está oculto é o que traz a satisfação aos que produzem tais evidências na construção do ritual, que tem seu sentido nos elementos não observáveis dos quais são parte as orações e preces. As orações são realizadas durante a entrega da oferenda e no momento das súplicas diárias, a fim de assegurar o contato e a manutenção das relações que se firmam com a entrega. As preces são subjetivas e possuem uma orientação voltada para o que se deseja nas relações estabelecidas previamente. Elas se constroem sob um ponto de vista íntimo, na medida em que ambos gozam da familiaridade concebida em vida.

A intimidade entre pessoas e figuras sagradas, considerando-se aqui os mortos como tais, faz parte de um sistema de crenças que, segundo Gilberto Freyre (2017), contribuiu para as reconfigurações do cristianismo português e se mantém na religiosidade popular brasileira, sobretudo do sertanejo, que expõe nas paredes das salas e corredores de sua casa as imagens dos parentes e dos santos protetores ou de devoção fixadas de forma aleatória sem definir, aparentemente, um local especial para um ou para outro.

Os elementos observáveis do ritual, constituintes da oferenda, suscitam ideias no imaginário do observador que reinterpreta os objetivos rituais. A representação reelaborada do ritual é baseada no *rol* de concepções de mundo do próprio indivíduo que expõe seu pensamento. Contudo, não está relacionada diretamente, ou pelo menos nem sempre, ao pensamento de quem produz/oferece aos mortos.

Os primeiros passos dessa pesquisa são dados em Ibiapina, município localizado na Serra da Ibiapaba, onde obtenho as primeiras informações sobre a oferta de água aos mortos com intuito de matar sua sede. Esta é a primeira e mais enfatizada conclusão a que chegam os sujeitos quando são indagados sobre qual o sentido de realizar tal atividade votiva. Para alguns interlocutores, a água ofertada aos mortos em cenotáfios seria água benta e teria a função de purificação do local, do espírito do morto ou dos dois, pois, segundo informações obtidas, trata-se de uma morte acidental, aquela que ocorre fora do tempo, supõe-se. Essa ideia expressa pelos observadores da oferenda ritual é bastante comum entre os habitantes de Meruoca, terceiro município visitado, em 2016, em circunstância de outro trabalho de pesquisa.

A elaboração do ritual parte da crença na imortalidade da alma e na possibilidade do uso de elementos naturais concebidos como sagrados e suas bases encontram-se nas religiões. A religião católica pode ser considerada como principal entre as que compõem o leque de arranjos e rearranjos de elementos e subjetividades relacionadas ao ritual. Devo adiantar que algumas considerações sobre a oferenda não fazem parte dos preceitos cristãos, podendo ser encontradas nas religiões de matriz africana e indígena, componentes do imaginário religioso brasileiro, conscientemente ou não. Contudo, a sacralidade dos elementos é evidente nos três universos religiosos.

Para o sertanejo, ao construir em seu imaginário a hipótese sobre vida e morte em que a segunda é a continuação da primeira, considerando, assim, a imortalidade da alma, a existência de outro mundo torna-se possível, assim como as necessidades do falecido tornam-se reais e sua influência no mundo dos vivos pode estar relacionada a elas. As considerações sobre as ações dos mortos no mundo dos vivos são apontadas como parte das relações entre vivos e mortos, que podem beneficiar-se mutuamente, enquanto os mortos apropriam-se dos elementos ofertados, consumindo seu duplo espiritual, como explica Carneiro da Cunha (1978); os vivos realizam pedidos em contrapartida.

Tomo de empréstimo as ideias de Marcel Mauss (2003) apresentadas no *Ensaio sobre a dádiva*, para situar as relações que se estabelecem em Almas em um sistema de trocas no qual a sociedade dos vivos e a sociedade dos mortos, representadas pelo indivíduo ofertante e o indivíduo evocado, firmam contratos que resultam em prestações e contraprestações renovadas periodicamente. Como sugere o autor, a própria coisa dada é a garantia da retribuição.

A construção dos significados é reelaborada levando em conta seus gostos em vida, contribuindo para a composição de um conjunto de simbolismos em torno dos elementos elencados para figurar a cena ritual. Os preceitos religiosos do devoto são constituintes das ideias que remontam esse imaginário de poder dos elementos ofertados e dos simbolismos comuns; os do falecido não se excluem. As memórias que se tem do falecido são importantes para a construção desse arcabouço, ao levar-se em conta que o que se faz tem como finalidade primeira, agradar ao morto. Dessa forma, para cada falecido, uma norma é constituída considerando seus significados a fim de se elaborar um ritual mais eficaz.

As religiões de matriz africana têm em seu íntimo um trato todo especial para com suas divindades e antepassados. Nelas, a oferenda, composta de comidas, bebidas e sacrifícios, é geradora e ao mesmo tempo peça motriz do axé⁷, visto que é a partir dela que humanos e entidades sagradas se comunicam fazendo fluir a energia sagrada.

Para melhor entender a interação entre oferecer o alimento, sua simbologia e como este refletirá na vida do homem, é preciso conhecer as características dos deuses. Associando o que é oferecido e a quem é oferecido, podendo assim compreender o sentido do ritual. Para que a troca ou transferência de energia ocorra, é preciso que o homem esteja em sintonia no momento do ritual, com seus objetivos e com o orixá (BELTRAME; MORANDO, 2008, p. 246).

Considerando-se as diferenças entre as entidades sagradas, é possível compreender que cada uma delas tem gosto próprio, relacionado aos seus arquétipos e sua constituição como figura sagrada. É necessário conhecer suas preferências para realizar uma oferenda a contento. Fato semelhante ocorre nas relações que se instituem com o sobrenatural em Almas.

“O apego” surge como elemento vital para a eficácia do ritual, ou seja, o sentimento empregado ao firmar as relações. Uma interlocutora comunica que “a gente tá na aflição e se pega com aquela pessoa e pede a ela pra te ajudar, pede socorro a ela”. Mocinha, na mesma perspectiva da outra colaboradora, nos diz que “quando tá passando por alguma aflição, na família, em casa mesmo, eu peço a mãe, peço para que ela interceda no que está acontecendo para melhorar. Acho que não é só eu não, muita gente”. As falas remetem aos laços de confiança que se estabelecem em função das relações entre os sujeitos vivos e as entidades sobrenaturais, iniciados em momento anterior ao desenlace ou mesmo durante sua vida, como no caso, as relações entre mãe e filhas. Quando pergunto sobre o sentido de fazer esse tipo de súplica, se realmente melhora a situação em alguma medida, de imediato recebo a resposta: “Melhora! Melhora, sim!”.

Outro exemplo de relação positiva, no sentido de ter seus pedidos atendidos, surge na fala de Mocinha. Trata-se agora da confissão de sua prima, que diz o seguinte: “Oh, comadre Mocinha, tava passando por um momento tão aflito, pedi pra Dona Ritinha [mãe de Mocinha] pra me ajudar, pra mostrar, pra ser

⁷ Axé é a palavra usada para designar o poder, a energia ou a força presente em cada ser ou em cada coisa. Nas religiões de matriz africana, o termo refere-se à energia sagrada dos Orixás.

resolvido aquilo ali [não detalhou]. Graças a Deus, fui atendida”. Percebemos na fala da interlocutora, que além do apelo ao parente falecido, Deus é lembrado como a entidade sagrada que permite a resolução do conflito ou mesmo da cura para o corpo e/ou a alma do devoto. O segredo surge como premissa para que o desejo seja realizado. É comum entre os sertanejos manter segredo sobre os desejos, seja em promessas ou sortilégios, a exemplo, quando se avista uma estrela cadente e faz-se um pedido.

Desde os povos antigos, as súplicas aos mortos têm sido bastante comuns. Traços de veneração aos mortos podem ser verificados na literatura de Porfírio, Horácio, Platão, Ésquilo, entre outros. Segundo Coulanges (1975, p. 19-20),

podemos avaliar o poder atribuído pelos antigos aos mortos, por esta prece dirigida por Electra aos manes de seu pai: “Tende piedade de mim e de meu irmão Orestes; fazei-o voltar a este país; atende a minha súplica, ó meu pai; atende os meus votos recebendo as minhas libações”. [...] “Dai-me um coração mais puro que o de minha mãe, e mãos mais cândidas do que as suas”.

A prece indica a continuidade nas relações que se estabeleceram em vida, posto que não cessam com o desenlace. Ao morto é oferecido todo o alimento e bebida necessários. A devoção e a atenção ao espírito do morto praticadas na Grécia Antiga são apresentadas como obrigatórias, pois se acredita que na falta de seu alimento, o espírito sai de sua sepultura e fica perambulando pelas ruas até que sua oferenda seja realizada (COULANGES, 1975). Os laços familiares são outro aspecto observado na constituição do ritual.

Mocinha comunica que além do apego para com o parente falecido é necessário o agradecimento, tanto para quem proporcionou a benesse quanto para Deus, que tudo provê.

“A pessoa se pega muito quando tá com uma doença que não tem cura, doença que tá difícil. Minha mãe, onde a senhora estiver, que passe isso. Minha mãe, onde a mãezinha tiver, eu peço que não passe isso, que resolva. A gente tem a nossa fé, a gente vai pedir [para] um da família, a gente não vai pedir um lá dacolá. Os da família vão pedir aos seus. Eu penso que onde ela tiver, se ela tiver o merecimento de estar num lugar bom, ela pode interceder por nós que está aqui dentro, um da sua família e não das outras. Eu peço, eu sou atendida. É difícil agradecer. Meu Deus, obrigado porque a vida é tão boa! E a gente só dá valor quando tá passando por dificuldade, coisas de saúde, dificuldade mesmo, aí a gente vai dar valor as pequenas coisas, porque todo dia só em você levantar. O certo era agradecer mesmo, porque todo dia só em você levantar”.

A fala de Mocinha evidencia algumas questões que podem ser motivadoras para que determinadas pessoas tornem-se devotas e estabeleçam relações para com parentes falecidos. A argumentação sobre a realização das atividades votivas na intenção de um familiar falecido remete ao que conhecemos como culto aos antepassados, citado por uma de suas irmãs durante uma das entrevistas. O culto familiar ao morto, entendido por Fustel de Coulanges (1975, p. 28) como religião doméstica indica que “de modo algum se aproxima daquele que os cristãos dedicam aos santos. Uma das mais importantes regras do culto aos mortos residia no fato de que este apenas pode ser prestado aos mortos de cada família que pelo sangue lhes pertencia”.

Nada proíbe, no culto em questão, uma pessoa que não faz parte da árvore genealógica do morto de prestar-lhe culto e lhe render oferendas, mesmo que entre alguns interlocutores nas relações que se estabelecem a partir das oferendas sejam priorizadas as que se constituem a partir do vínculo familiar.

O culto prestado por membros de uma família a um dos seus mortos é identificado nas relações que ocorrem entre vivos e mortos no povoado de Almas como parte das celebrações aos mortos realizadas pela Igreja. Contudo, suas finalidades excedem o padrão católico e se apresentam como um culto original, concebido segundo suas próprias regras. Nas falas das interlocutoras, é possível identificar o apelo ao cristianismo ao defenderem seus pontos de vista em relação à devoção aos parentes falecidos, posicionando-se da seguinte forma: “Interessante que cada um tem uma opinião sobre o assunto. Um pensa de um jeito, outro pensa de outro”. “A gente que é católico pensa assim, crente não crê nessas coisas não. Eles já tem o jeito deles”. “A gente conversa com Deus, não é só rezar não”. Mais uma vez o nome de Deus é evocado durante as explicações sobre o ritual, entendido como um ato de fé. Penso aqui no que a Bíblia Sagrada diz sobre a imortalidade da alma, ao mencionar o descanso eterno até que o espírito seja chamado. No entanto, esse detalhe não é considerado pelos devotos. Mocinha diz que “a Igreja prega isso que eu tô dizendo, a fé. Depende da religião, daí a gente ter a fé, a gente faz aquilo ali [referindo-se à oferenda]”. Sua irmã complementa indicando que “tem gente que quando morre leva um bocado de coisinha, como o da Dona Marlene e da filha dela. Da mãe a gente leva [dia de finado] um jarro de flores, leva uma santinha, um tercinho. Tem gente que bota o que a pessoa usava. A igreja

não diz pra gente levar essas coisas não”. Mocinha encerra assinalando que “ela [a Igreja] não discorda não. Se você crê naquilo ali [...]”.

Aparentemente, o vínculo familiar é capaz de proporcionar ou facilitar o compromisso entre vivos e mortos, já que os interesses relacionados aos problemas são de conhecimento do morto, presume-se; tanto que ele teria mais domínio das ações necessárias para resolução de algum conflito que porventura possa ocorrer no seio familiar.

As relações empreendidas no povoado de Almas trazem em seu escopo uma porção de elementos que por si só, no contexto do semiárido brasileiro, sob a aba da religião católica, tida como pública e, por um longo tempo, obrigatória, carregam uma miríade de significados. Ao passar do tempo, elas vêm se reconstruindo ao ponto de serem percebidas como algo à parte do que é pregado pelas comunidades católicas na atualidade. As relações entre vivos e mortos, nesse povoado, são entendidas como uma forma de reparação de necessidades que foram vivenciadas pelo indivíduo que, hoje, encontra-se no outro mundo. Tais reparações tornam-se possíveis ao ofertarem ao falecido objetos e alimentos que lhe fizeram falta em vida e presume-se que sejam necessários no *post mortem*.

A água é o elemento votivo por excelência no ritual em tela, pois figura entre os elementos observáveis de maior frequência. Insubstituível na oferenda, ela possui uma miríade de finalidades rituais descritas e indicadas desde os povos antigos, em suas mitologias e livros sagrados. Suas propriedades sagradas lhe põem numa posição de destaque em grande parte dos rituais religiosos, com frequência nos ritos de iniciação e purificação.

Dona Gláucia explica que a necessidade de se ofertar água aos mortos se traduz nas palavras dos mais velhos, que “falam que quem morre nos hospitais, com sede, leva, achando que o morto vai se alimentar daquela água”. Observo que no imaginário sertanejo, ao menos nos municípios em que essa pesquisa iniciou-se, a questão do “sentir sede” é bastante relevante, contudo não se resume aos casos de morte em hospitais. O exemplo apresentado por Dona Gláucia deve-se, talvez, à ideia de sede impressa na memória dos mais velhos, conectada, de alguma forma, aos hospitais, visto que em alguns casos de internação não se deve ingerir água, suponho. Embora conviva com devotos que ofertam água aos mortos, Dona Gláucia confessa: “Eu mesmo não acredito não. Vai da mente de cada um. Eu mesmo nunca coloquei não. Na minha família, a gente ora, né? Sou católica. Eu rezo o Pai Nosso,

Ave Maria. Peço para que coloque em um bom lugar. Luz para os mortos. Os mortos tem que ter luz. Acho que as pessoas não estão mais no convívio dos parentes, então elas tem que ter essas orações”.

Velas para que tenham luz e orações para os que tiveram que partir, indica Dona Gláucia. Assim, recorreremos mais uma vez à ideia de os vivos suprirem as necessidades dos mortos e zelarem pelo seu bem-estar.

Para os Araweté⁸, a preocupação quanto ao fato de haver luz faz parte do imaginário *post mortem* e está relacionada à preservação do espírito e à condução do mesmo, tanto que “sobre a sepultura é posto um pequeno fogo, no momento do enterro, para afastar os quatis (necrófagos) e para guiar o morto no escuro caminho do céu” (VIVEIROS DE CASTRO, 1984/85, p. 68). A utilidade dos objetos e de outros elementos ofertados aos mortos é, em tese, a mesma, tanto no mundo dos humanos quanto no mundo espiritual.

O papel da água como símbolo dominante dentro do ritual é evidente. Contudo, há algumas considerações sobre o contexto ritual em que é oferecida. Ibiapina encontra-se a uma altitude de 878 m, integra o semiárido cearense e enfrenta cotidianamente o problema da escassez de água. Entre as concepções dos observadores da oferenda, a oferta de água é entendida como necessária para matar a sede do morto. Em Meruoca, município cearense localizado a uma altitude de mais de 700 m, também surge entre as interpretações dos observadores a ideia de saciar a sede do morto. No entanto, é frequente o uso de água benta para purificar o local. Acredito que esse ponto de vista deve-se à frequência na visualização de cenotáfios ao longo das estradas, quase sem acostamento na maioria das vias. Meruoca faz parte do semiárido cearense e a escassez de água é recorrente. Todavia, a altitude e a baixa temperatura média amenizam seus efeitos.

As definições simbólicas adotadas nos diferentes contextos tornam as relações entre vivos e mortos multifacetadas. Porém, não é objetivo desse trabalho analisar todas elas. A forma de culto mais comum em Almas é o foco dessa pesquisa. Observo que, enquanto as relações com os mortos são empreendidas em favor de um parente ou conhecido, elas têm como finalidade a obtenção de algo em troca, posto que o parente falecido não represente o mal para o devoto nem para os

⁸ Os Araweté são um povo Tupi-Guarani de caçadores e agricultores da floresta de terra firme, habitam o médio Xingu (Pará). Segundo Viveiros de Castro (1984/85, p. 56), entre os povos indígenas da região, eles são o “que menos foram afetados pelo contato”.

demais membros da sociedade local. As relações que se estabelecem esporadicamente a partir da entrega de água e outros objetos em cenotáfios à beira da estrada não têm o mesmo caráter de permanência, nem de troca de favores; na maioria das vezes, o que se deseja nessas atividades é a pacificação do espírito e a purificação do local. Para tanto, é evocada a capacidade de pureza e regeneração que a água detém. Em alguns casos, a salvação da alma pode ser o/a desejo/intenção de quem oferta.

As relações que se instituem entre vivos e mortos, seja com o desejo de troca ou mesmo para aplacar um possível mal, são significativas das emoções humanas e da forma como o indivíduo estabelece relação com o real⁹. Quando resolvi adotar o termo relações para definir as ações que se firmam entre vivos e mortos foi exatamente para indicar que tais atividades têm ida e volta, ou seja, que tanto os mortos recebem quanto entregam e vice-versa. Essa ideia está presente nos relatos dos sujeitos que colaboraram com essa pesquisa.

Entre as características das relações estabelecidas pelos habitantes dos municípios trabalhados inicialmente e a forma de relação mais comum em Almas é possível identificar algumas discrepâncias. Em nenhum instante foi mencionada a oferta de água benta em Almas ou mesmo algo que remetesse ao desejo de afastar o espírito.

Isso se deve, suponho, ao fato de que as interpretações oriundas de outros municípios têm como sujeito de fala o observador do ritual, aquele que vê e constrói uma concepção própria sobre o que está exposto, baseado em informações públicas, enquanto em Almas, as interpretações vêm de dentro, ou seja, de quem realiza o ritual. Nas palavras de Jeanne Favret-Saada (2005), é o que podemos situar nas expressões “observar participando” e “participar observando” (p. 156), que tem um sentido intrínseco ao “ser afetado” e isso nos remete ao fato de que é necessário sentir para poder entender e, dessa forma, interpretar da maneira mais próxima ao “real”. Rosana Guber (2011) também discute essas ideias em *Método, campo y reflexividad* ao referir-se ao envolvimento do sujeito pesquisador/observador com e no campo.

⁹ O termo real, nesse caso, tem relação com o palpável, o humano. Não digo com isso que a outra parte nas relações entre vivos e mortos seja um indivíduo imaginário.

3.2.2 As significações

Quando nos perguntamos de onde vem a prática do ritual e quando ele surgiu, quem nos fornece informações sobre isso é Dona Rosita. Ela recorda que “levava para minha mãe, meu pai”. “No Cemitério São José, eu também tenho levado [para] meu marido [que] tá enterrado lá”. A concepção temporal da realização das atividades votivas para os mortos tem nas falas de Mocinha algumas colocações que corroboram o que Dona Rosita expõe ao informar que realiza tais atividades há muito tempo, inicialmente com sua mãe e hoje faz para ela com o desejo de que posteriormente alguém lhe renda os mesmo votos. Dona Ritinha, mãe de Mocinha, “dizia que os mais velhos, morriam com sede. Já de antes dela, tinha esse costume. Aí, hoje, eu faço”, diz a filha. As narrações das interlocutoras nos permitem supor que as relações entre vivos e mortos em Almas têm um longo histórico, considerando-se suas narrativas sobre os relatos dos mais velhos que já partiram para o outro mundo.

A realização do ritual tem significado especial para o povoado, sendo apontada como uma ação necessária dos vivos para os mortos. Uma interlocutora nos conduz ao entendimento de que a oferta de água é imprescindível, ao revelar que oferece com frequência aos parentes mortos e que se verificar que o túmulo de alguém conhecido não possui os votos “há muito tempo”, ela vai lá e realiza a ação, para que não lhes falte.

Outro ponto a ser observado é a situação de alguns itens estarem presentes entre os votos de uma pessoa e nos de outra, não. Isso se deve ao fato de seu receptor ter outras especificidades que podem ser expressas na composição da oferta votiva. Mocinha explica isso ao mencionar o garoto Iago, filho de Seu Paixão e Dona Sofia, que recebe brinquedos e doces, “porque a criança gostava muito de brinquedo. Acho que pra ela [referindo-se à mãe], onde ela botar, ele chupa [dindin, a guloseima preferida do garoto], do mesmo jeito da água que a gente põe. O povo diz: ‘menino, no céu ninguém bebe’, mas é a intenção da gente”. Outro exemplo a ser observado é o fato de haver chinelos expostos sobre o túmulo de Dona Marlene no Cemitério São José, oferta dela à sua filha logo após seu falecimento.

Figura 6 – Chinelos como oferenda em túmulo



Fonte: Renaldo Gomes (2019).

Percebo nas falas dos praticantes uma infinidade de detalhes sobre a vida do falecido, que pode ser indicativa do que levar ou não como oferta votiva ou mesmo das preces e orações realizadas em sua intenção. Os sentimentos, as paixões, os desejos e até o medo estão entre as emoções que influenciam na escolha dos elementos necessários para compor uma oferenda válida e eficaz para o ente querido. Embora seja realizada em intenção do falecido, a oferenda se constitui, principalmente, no imaginário do indivíduo ofertante, repositório das informações padronizadas construídas no meio social e familiar, pelo histórico conhecido de realização desse tipo de culto e pelas relações de proximidade entre o devoto e o morto. Tais informações são processadas e ressignificadas, tornando-se palpáveis na oferenda, como elemento observável, acompanhada das preces que se formarão de acordo com o que se deseja ao se estabelecerem as relações.

Os rituais são formas de as pessoas lembrarem ou reviverem memórias codificando-as em ações que transmitem valores e conhecimentos (PEIRANO, 2003). Segundo Le Breton (2016, p. 49-50), “rituais ajudam as pessoas a lidarem com transições difíceis, relações ambivalentes, hierarquias e desejos que problematizam, excedem ou violam as normas da vida diária”. Eles transformam as pessoas, permanente ou temporariamente, podem ser elaborados ou simples, mas sempre cumprem uma função específica dentro de uma sociedade, constituindo-se a partir do imaginário social e dos símbolos comuns ao grupo. Os ritos de passagem

são celebrações que marcam a mudança de status de uma pessoa dentro da comunidade. Podem ser classificados como *ritos de separação* (preliminares), *ritos de margem* (liminares) e *ritos de agregação* (pós-liminares), a exemplo: iniciações, casamentos e funerais (GENNEP, 2011).

Para fins de classificação e melhor entendimento das fases e/ou períodos pertinentes às atividades nas quais os mortos inserem-se como personagem principal, ou seja, os rituais funerários/mortuários, resolvi dividi-los em duas categorias: os ritos fúnebres, nos quais estão todas as relações que se estabelecem entre vivos e mortos no período que compreende as fases de moribundo, quando ocorre, até o luto, estando entre elas a compra do local de sepultamento, objetos e adornos para o funeral, a própria fase de “quase morto”, a morte, o velório e a inumação, incluindo-se nessa última, os rituais de oblações; e as práticas mortuárias, que abarcam as atividades iniciadas com o sepultamento e compreendem o tratamento dos restos mortais e as ações ou relações que se mantêm para ou com os mortos, podendo perpetuar-se por gerações. Entre elas contam-se a missa de sétimo dia (para católicos), ações de adoração/devoção, entrega de votos e oferendas (periodicamente para todos os mortos, por períodos e prolongando-se por gerações), as exumações (periódicas, ritualísticas, a fim de sacralizar os restos mortais, definitivas para liberar o espaço para outro corpo morto).

3.2.3 Os ritos fúnebres

Os ritos fúnebres se apresentam como ações necessárias ao funcionamento da sociedade, pois a morte podendo ser caracterizada como acontecimento de desordem, esperado ou não, precisa de algo que repare tal conflito. Esses ritos são elaborados a fim de restaurar-se a ordem. Para tanto, seguem uma sequência predeterminada, na maioria dos casos. Pensando as etapas rituais a partir de Victor Turner (2005; 2008) e Van Gennep (2011), inicialmente o morto separa-se do mundo dos vivos; é necessário que seja entendido entre todos os participantes, incluindo-se o morto, que ele não faz mais parte do mundo dos vivos; cumpre-se assim a fase de separação. A fase seguinte é a de liminaridade, possui maior duração, caracteriza-se pelas ações e ofertas votivas realizadas em favor do morto, que já não faz parte do mundo dos vivos nem tampouco do mundo

dos mortos. Ele encontra-se no limiar, ainda não há clareza de que caminho ele deve seguir, representa perigo para os vivos devido à sua condição. A reintegração é a terceira e última fase entre os ritos de passagem. Considera-se que o morto, finalmente, chegou ao mundo dos mortos.

Os ritos de passagem relativos à morte são realizados com o intuito de homenagear os mortos e restabelecer a sociedade abalada e têm-se como concluídos ao se realizarem as etapas necessárias para a chegada do espírito ao outro mundo. Esses ritos podem ser entendidos como de transição, tanto para os vivos quanto para os mortos, que viveram todo o processo fúnebre, pois os vivos também se distanciam da vida cotidiana, dedicando-se, em algumas sociedades, exclusivamente aos preparos exequiais, a fim de que o espírito complete sua jornada ao mundo dos mortos. Inicia-se a partir daí o luto e na maioria das sociedades adotam-se diversas práticas mortuárias que podem perpetuar-se por gerações.

Assim, quando se fala de morte, como dito, isso compreende habitualmente várias (re)composições das etapas rituais, sendo evidente que a maior parte dessas etapas não provoca necessariamente elaborações rituais complexas ou mesmo imediatamente percebidas como sendo gestos rituais (REESINK, 2012, p. 369).

Contudo, os ritos vão se estabelecendo entre as práticas socioculturais de cada grupo, a ponto de serem reconhecidos como ações imprescindíveis para que a vida social volte ao habitual após a morte de algum membro, seja com o intuito de encaminhar o morto ao pós-vida, como indicado anteriormente, ou mesmo para que os vivos possam seguir suas rotinas.

Em Almas, as atividades de adoração aos mortos ocorrem, geralmente, no cemitério local, onde se deposita periodicamente água para os finados, para matar sua sede, em garrafas *pet*, quase sempre, acompanhadas de copo no qual a água é servida. Além do cemitério local, um túmulo localizado à beira do rio foi indicado como espaço para depósito das oferendas. Segundo relato, o túmulo recebe manutenção todos os anos antes do dia de finados. Dona Gláucia recorda sobre o morto para o qual o túmulo foi erguido:

“Nesse dia eu tava, a gente tava vindo de um velório, eu ainda era solteira, lembro que ficou eu, o Silva, o Seu Barão e mais pessoas. Nesse dia tinha uns rapazes que moravam com ele, faziam tijolos (eram de Sobral, ninguém sabe nem que fim levou esse povo). Aí ele entrou em casa e saiu correndo só de cueca, atravessou a cerca e começaram a procurar. Bem três dias

depois, sentiram o mau cheiro, foi outra morte sem explicação. Ninguém sabe se foi veneno. Foi uma coisa tão rápida”.

Contava-se no povoado que “ele virava bicho”. “Batia o sino pra ele voltar”. Dona Gláucia diz que ninguém foi procurá-lo, porque “tinha aquele negócio de lobisomem e era uma sexta-feira”. Mocinha comenta que “foi tão feio”, “tanto que nem teve como remover ele”. A comunidade ergueu um túmulo em memória do falecido e “no dia de finado, o povo vai lá e leva flores, velas e orações. No dia de finados, o povo vai lá e pinta o túmulo”, diz Mocinha.

Ao “correr a notícia” de um falecimento, juntam-se as pessoas na casa do falecido para aguardar a chegada do corpo. Nos últimos anos, as mortes têm ocorrido em hospitais, em decorrência de alguma doença que aflige a pessoa por um longo período, como no caso de Dona Ritinha, mãe de Mocinha e esposa de Seu Barreirinha, falecida há alguns anos. Sobre a guarda do morto ou mesmo a sentinela (GALENO, 1977), costume quase em desuso, uma interlocutora diz que “antigamente era muita gente, mas hoje” quase não se faz. Outro exemplo é o de Mocinha ao relatar que “a mãe não precisou. O médico disse pra enterrar logo porque ela fazia tempo que estava doentinha. [...] Minha mãe sofreu demais. Era câncer de pulmão. Quando a gente foi saber da doença, já estava em fase terminal. A gente achava que era pneumonia, mas não era”. Em outros casos, “quando é uma doença normal a gente espera as 24 horas”¹⁰.

No sertão, os ritos funerários seguem o padrão católico, como explica Dona Gláucia: “Geralmente, no interior, a gente cultiva essa ideia de orar no velório, celebrar a missa de corpo presente. Pelo menos no sertão ainda tem essa de ficar fazendo oração duas ou três vezes, quando vai enterrar faz oração”. Em Almas, o velório costuma ocorrer em dois locais, na casa do falecido e na Igreja do Bom Jesus das Almas. De maioria católica, os costumes relacionados à entrega do morto e as orações não podem faltar ou mesmo a missa de corpo presente, quando tem padre na igreja do povoado. Pode ocorrer, por exemplo, de o padre ter algum compromisso agendado em outra localidade e não ser possível a celebração; nesse caso a missa fica para o sétimo dia. Quanto ao velório, “a gente deixa em casa, leva

¹⁰ Contam os antigos sobre casos de pessoas enterradas vivas. A exemplo disso, as que sofriam de catalepsia (não tinham conhecimento da doença) e de repente acordavam em caixões enterrados. Daí vem o desejo de aguardar um período para que se constate entre os familiares o falecimento do ente querido. Os contos sobre pessoas enterradas vivas fazem parte do imaginário *post mortem* de diversas sociedades.

pra igreja pra ter a missa, se não tiver a gente reza, faz as orações”. Mocinha comunica que “quem quer, fica na igreja ou fica um pouco em casa. Faz a missa de corpo presente. Pode ficar um tempo em casa e outro na igreja e depois vai pro cemitério. Mesmo que não tenha a missa, leva pra igreja”. Sua irmã recorda que quando sua mãe “veio do hospital, foi colocada aqui, passou o dia, mas como a mãe era muito católica, fazia muito tempo que não ia pra igreja porque adoeceu, antes dela ir pro cemitério foi pra igreja, teve a missa de corpo presente. Às vezes, nem vai na igreja, de casa mesmo o morto vai pro cemitério”. Quando o velório ocorre no período noturno, o povo acompanha. Segundo Dona Gláucia, “hoje não precisa muito, mas passa” a noite com a família em sentinela¹¹ quando ocorre.

Os ritos funerários suscitam um sentimento de unidade e solidariedade entre as pessoas do povoado e as coisas ocorrem segundo os anseios de cada um: “se tem desejo de fazer alguma coisa, vai lá e faz. A comunidade é muito unida. Se alguém tiver necessidade. Se tiver um velório e não tiver túmulo, vai os homens lá e cavam a cova. Todos nós temos os nossos defeitos, mas pra isso aqui, o povo ajuda mesmo”, diz Dona Gláucia.

Nos dias que se seguem “tem gente que tira o terço até o sétimo dia. Esse negócio de usar preto nem existe mais. Por exemplo, o meu parente morreu hoje, aí no outro dia já tira o terço até o sétimo dia”. O terço é tirado pela comunidade para suprir a necessidade de oração que o morto tem, supõe-se. Na falta da missa, a maneira mais simples de se resolver é com a realização do terço, ao menos, provisoriamente. “Às vezes não tem, porque não tem o padre. Na cidade, tudo bem, ele já está lá, mas aqui não é sempre que ele vem, mas vem com dez, vem doze dias e faz. E serve, aquela missa, a gente tem aquela intenção. Depois a vida, aos poucos, vai voltando ao normal”, diz Mocinha.

“A pessoa morre, mas ainda tá muito presente. Depois de sete dias é que a pessoa vai descansar”, diz uma interlocutora. A explicação sobre o período de presença mais forte do espírito na casa ou próximo dos parentes está relacionada, segundo algumas interlocutoras, com a própria decomposição do cadáver: “depois de sete dias ‘o fel espoca’¹²”. Antes disso, “a pessoa tá muito presente”, tanto que

¹¹ Para conhecer as concepções de sagrado e profano nas sentinelas e uma síntese de outros ritos fúnebres realizados no sertão, consultar Cândida Galeno (1977).

¹² Fel é um líquido produzido pelo fígado e armazenado na vesícula biliar. Dizer que o fel estoura ou espoca está relacionado à ideia de decomposição do corpo morto.

“se a gente sofre, a pessoa tá sofrendo também. Até os sete dias, tá muito recente. Eu sinto que é mesmo. Os primeiros dias é muito ruim. É muito ruim mesmo”, dizem.

Em Almas a morte está intimamente ligada à vida. A presença dos mortos no cotidiano pode ser entendida de muitas formas, independentemente da crença no mundo dos espíritos ou na possibilidade de vida após a morte. Considerando-se, assim, a imortalidade da alma, é possível, por exemplo, contar algum ocorrido relacionado aos mortos sem nem mesmo acreditar, ou assim dizer. Dona Gláucia nos conta que “não sei se tem vida após a morte”, no entanto, sobre isso ela nos diz que “eu tava num momento muito ruim da minha vida. Eu tinha uma prima, a Nequinho (morreu de câncer). Eu morava só, era eu e mais dois filhos. Nós três dormíamos na cama, eu tirei um cochilo, aí essa minha prima veio e disse: ‘vim te cobrir, a tu e teus filhos’. Aí eu fui rezar pra ela. Nunca entendi”, confessa. Ao ser indagada sobre ter vivido tal situação e ainda assim não acreditar na relação entre vivos e mortos, ela titubeia e responde: “Não sei. Eu mesmo não sei explicar. Eu me senti bem. Era um momento ruim, a gente tava passando um momento ruim e ela veio em sonho e cobriu eu e meus filhos. Não sei se ela tava me defendendo de alguma coisa que estava vindo. Houve isso comigo, nunca esqueci”. Embora diga que não sabe se tem vida após a morte, Dona Gláucia nos conta que reza para as almas, contudo, em suas palavras, a água é desnecessária. Seria possível a intervenção de um espírito/alma na vida de alguém, considerando, como acredita Dona Gláucia, a inexistência deles?

Para Clarissa de Franco (2010), os sonhos “podem comunicar o modo de compreensão da psique acerca de acontecimentos reais da vida desperta. Considera-se também que os sonhos auxiliam na elaboração e ressignificação desses acontecimentos, oferecendo apontamento para a vida prática” (p. 10).

Para Mocinha, “tem muita gente que morre com sede. A mãe demorou quatro dias, a bichinha pedia tanta água e não podia. Aí a gente põe pela fé, a pessoa morreu com vontade de beber, aí a gente põe aquela água ali”. Sobre isso, sua irmã complementa, “quando a Mocinha ia frequente, ela botava. Nunca mais a gente tinha botado. Quando tava recente a morte”. Segundo as falas, os intervalos entre uma oferenda e outra são menores logo após a morte do ente querido e com o passar do tempo, a tendência é que a distância temporal se estenda entre uma e outra. Sobre isso, Mocinha explica que

“quando era recente, a gente lembra muito, aí a gente colocava mais. Eu ia, colocava muito, agora tô mais afastada, mas sempre quando eu vou, eu coloco a água. Tenho essa intenção porque ela morreu com sede. Muita gente pensa assim, eu boto porque a fulana morreu com sede. Tem muita gente que coloca. Não é só eu, não. Geralmente é porque morre com aquela sede, vontade de beber. [Há um momento de reflexão] Será que no outro mundo bebe?”

Para alguns povos, é possível que o cotidiano humano tenha reflexos no mundo dos mortos a ponto de as ações que empreendemos nesta vida terem continuidade ou se repetirem no *post mortem*. Entre os Araweté, “os mortos são enterrados com alguns objetos – espelhos, facas, peças de roupa – que poderão servir-lhes no Além” (VIVEIROS DE CASTRO, 1984/85, p. 68). As relações sexuais no mundo dos espíritos fazem parte do imaginário *post mortem* da comunidade, assim como entre os povos pré-incas do Peru, onde a prática sexual no além era possível. Para os Krahó, a oferta de um banquete com as comidas preferidas do finado se faz necessária para que ele siga adiante (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). Nesse caso, deseja-se o afastamento do espírito, tanto da família quanto da aldeia. Pensando-se dessa forma, a oferenda é realizada sobre um jirau fora da habitação que o falecido dividiu com os parentes quando em vida.

Ao citar o assunto, Mocinha diz: “eu acho que não”. E acrescenta: “se a gente faz bondade, acho que vai para um bom lugar. Eu penso, né? É isso que eu quero pra mim. Eu ir pra algum lugar melhor. Agora se for ruim, se você matar, se você rouba, não tem um bom lugar. Eu me preparo pra isso, pra ir um lugarzinho melhor”. Sua fala faz referência às possibilidades no além, assim como prega o catolicismo; as ações do indivíduo definem o seu lugar *post mortem* podendo ser um local de descanso ou de penação. Em relação a isso, ela afirma: “eu penso assim, eu penso que tem. Se você faz coisa boa, você colhe o bom, se você magoar as pessoas, mentir, prejudicar outras pessoas, matar, roubar, eu acho que você não tem um bom lugar pra ir. É o que a igreja católica ensina”. Em sua concepção, o céu é “um lugar bonito, na televisão quando mostra é um lugar bonito. Eu penso que seja. Se eu não fiz nada de errado eu vou pra um lugar melhor. Eu creio que seja assim, melhor que aqui”. Enquanto que o “purgatório é um lugar de sofrimento. Sei que o nome é muito feio. Onde as pessoas vão pagar o que elas devem. Tem gente que diz que a pessoa é julgada. Se você fez o bem. Eu sei que eu tô trabalhando pra isso, pra mim ir pra um lugarzinho bom”.

Alguns espíritos, pelos malfeitos em vida, são renegados tanto por Deus quanto pelo Diabo e resta-lhes viver na terra em busca de sua própria penação; são essas as chamadas almas penadas que vivem a vagar pelo mundo (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 187).

O *post mortem* é uma incógnita. Por mais que se diga que é de um jeito ou de outro, a certeza não existe em relação a isso, apenas suposições. Imagina-se que somos, como se costuma dizer, corpo e alma, mas também não se sabe para onde vai essa tal alma de que tanto se fala “porque o corpo fica ali, o espírito”, não sabemos.

As religiões acabam assumindo o domínio sobre as formas e possibilidades no mundo dos mortos, apontando atitudes que consideram adequadas para se ter em vida. Algumas chegam a elaborar roteiros de como seguir a grande jornada ao além para garantir, assim, a vida eterna. Um exemplo de orientação para tal forma de proceder é o livro dos mortos, uma coletânea de rezas, encantos e prescrições a serem seguidas à risca para que o espírito do morto consiga percorrer a jornada para o além que, segundo os escritos, está cheio de perigos, empecilhos e provas às quais o espírito é submetido. O mais conhecido e bem elaborado entre eles é o egípcio, contudo, o tibetano e o maia teriam finalidades semelhantes. Surge na pesquisa realizada por Moisés Espírito Santo (1990), em meados do século XX no interior de Portugal, um conjunto de ideias sobre o mundo dos mortos e dicas de como agir para livrar o espírito do falecido dos perigos que surgirão ao dirigir-se à morada final. Tratarei desse assunto no capítulo sobre “Mitologias e outras práticas mortuárias”.

Acreditar ou não, cabe a cada um, “porque ninguém nunca veio dizer como é no outro mundo. Às vezes, assim, quando a mãe [Dona Ritinha] morreu eu sonhava muito (tinha seus defeitos como todo mundo), ela sorrindo, de vestidinho branco, bem. Aí, eu, na minha cabeça, ela tá bem! A mãe tá num bom lugar. Toda noite eu rezo o terço. Católico é assim. Tem aqueles Mistérios. Peço para ela um bom lugar, onde quer que ela esteja”. Por outro lado, “se a gente sonha que fulano tava num lugar tão feio, chorando, um sofrimento, aí a gente já tem a convicção de que a pessoa não tá bem. Aí faz missa em intenção da alma”. Ocorre de alguém sonhar com a

“pessoa chorando, passando por isso, às vezes a família tá mal. Às vezes, a pessoa pede uma missa. A gente que é católico, é assim [...] E eles

recebem, onde quer que estejam; isso já ajuda eles a sair do sofrimento [...] a gente tem aquela fé que sim. Todo dia a gente tem aquela penitência de rezar. Quando a pessoa é boa, ela fica bem, não tem tanta necessidade, mas quando a pessoa já fez tudo na vida, ela precisa mais. Tem mais necessidade para descansar em paz”.

Moisés Espírito Santo (1990) relata sobre as almas que aparecem aos vivos ou assombram locais fazendo-se notáveis pelos vivos, “produzindo ruídos”, “arrastando correntes” ou mesmo “batendo portas”. Segundo o autor,

há meios de saber o que eles pretendem: aqueles que vem da parte de Deus (uma alma a procura de expiação, um espírito benigno) aceitam responder quando são interrogadas (para pagar uma dívida por exemplo) e obedecem quando são mandados embora. Os que vem da parte do Diabo não respondem; então é preciso abandonar a casa ou chamar um padre para expulsar o espírito (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 184).

O exemplo acima alude ao que entendemos como alma em penação, ou seja, aquela que busca cumprir alguma pena para conquistar o descanso eterno, pois suas falhas em vida não lhe permitiram essa conquista, então lhe resta buscar auxílio no mundo dos vivos. Entre os feitos dos vivos em favor da salvação da alma em penação estão: os terços, as novenas, as missas ou a realização de alguma atividade não cumprida em vida que pode contar a favor da salvação da alma. A penitência pode ser revelada em sonho.

Philippe Ariès (2017) comunica que se antes a alma tinha o céu garantido, agora a pessoa teria que conquistá-lo em vida. As garantias de um *post mortem* tranquilo estão abaladas, pois o balanço de suas vidas dará a sentença a cada um. Os enterros em igrejas eram privilégio de poucos, a permanência do corpo em local sagrado daria maiores esperanças de salvação, pois estaria mais próximo dos santos e, conseqüentemente, de Deus.

Há, segundo Ariès (2017), ainda no início da época cristã, um “desejo de conservar a identidade do túmulo e a memória” do falecido. Com o passar do tempo e a indicação dos cemitérios como espaços propícios para as inumações, considerando-se que as igrejas não comportavam tanta gente e que o corpo do morto em local fechado de uso público era mais uma via para a proliferação de doenças, o local de depósito dos restos mortais ganha diversas ornamentações e símbolos que remetem à memória do falecido e ao desejo de imortalidade.

Segundo Michel Foucault (1984, p. 417-418) a migração do local de inumação deve-se ao fato de que são os mortos “que trazem as doenças aos vivos,

e é a presença e a proximidade dos mortos ao lado das casas, ao lado da igreja, quase no meio da rua, é essa proximidade que propaga a própria morte”.

No Brasil, há um movimento que ficou conhecido como “a cemiterada”¹³, um episódio que, segundo João José Reis (1991, p. 13), marca a recusa em aceitar a lei que proíbe os enterros em igrejas, apontando o cemitério como local propício ao evento. De acordo com os manifestantes, “o cemitério dessacraliza a morte” (p. 310).

Nas lápides, tumbas e mausoléus podemos encontrar textos que rememoram os grandes feitos do morto em relação à comunidade em que viveu, à sua família e aos amigos. Vale ressaltar que tais inscritos tendem a homenagear o patriarca, com frases que indicam suas posses e a posição reconhecida pela comunidade, assim como sua assinatura como membro principal da família. Dos cemitérios que visitei, ao longo dos anos, encontrei apenas um túmulo que foge a essa regra; trata-se do túmulo de Clorinda Usinaga de Uriarte, localizado no Cemitério Central de Montevideo, em Montevideu, Uruguai, que apresenta a seguinte homenagem: “*!tierna y virtuosa madre, amante, esposa y excelente amiga, caritativa para su prójimo!*”.

¹³ Para entender melhor o que foi o movimento e quais suas implicações nas práticas religiosas locais, ver João José Reis (1991).

Figura 7 – Monumento funerário (1878)



Fonte: Renaldo Gomes (Montevideu, 2017).

A homenagem traz a figura feminina como personagem principal a ser homenageada, o que destoa das demais. O monumento exemplifica *“otra tendencia en el culto a los difuntos que emplea una perspectiva retrospectiva para resaltar las virtudes que éstos tuvieron en vida”*. A mulher *“aparece representada mostrando un libro abierto entre sus manos lo que simboliza que en vida ha enseñado y cumplido con el rol de madre que se exalta en su epitafio”* (BIELLI; ERCHINI, 2009, p. 24).

A importância da sepultura está para além da função memorial. Se para os vivos ela sela os restos mortais à terra, para os mortos ela pode tornar-se morada. Há uma combinação, segundo Fustel de Coulanges (1975), entre o espaço físico, os ritos de oblação e de passagem – pensando-se aqui como todo o preparo do corpo, velório e inumação –, para que tal local torne-se a morada do espírito. Na falta de tais procedimentos, *“as almas andavam errantes e apareciam aos vivos, era evidente que tais ritos fixavam-nas e encerravam-nas nas sepulturas”*, diz Coulanges (1975, p. 13). As almas que não recebiam os devidos rituais tornavam-se errantes e buscavam nos vivos a reparação com tais ritos, considerando-se sua realização um

dever social para com o morto, que deveria descansar no *post mortem* e para isso, um conjunto de ações deveria ser empreendido ou a alma apareceria aos vivos até “desenterrar o corpo e dar-lhe sepultura segundo os ritos” (COULANGES, 1975, p. 13). Entre os greco-romanos “temia-se menos a morte que a privação de sepultura, pois desta dependia o repouso e a felicidade eterna” (COULANGES, 1975, p. 13-14). É possível que esse pensamento tenha contribuído para o hábito de construir monumentos fúnebres ao longo das estradas marcando locais de morte.

3.2.4 As práticas mortuárias

As práticas mortuárias, assim como os ritos fúnebres nos contam muito sobre as sociedades que os elaboram e os executam. Seus significados são diversos e complexos, a ponto de serem interpretados, de forma mais segura, se é que pode ser dito assim, somente por aqueles que os realizam e, portanto, considerarão todas as nuances ao apresentarem um relato da prática em questão.

“A universalidade das manifestações humanas diante da morte existe para atender às necessidades psicológica e social” (SOUZA e SOUZA, 2019, p. 5). Contudo, não se limita a isso. Segundo as perspectivas dos colaboradores para esse trabalho, há “serventia” na realização de tais manifestações para os falecidos, o que justifica o manejo das atividades que se fazem em função deles.

Observo aqui a possibilidade de atender a ambos e tudo está pensado nessa perspectiva, tanto que há a resposta de lá para cá, segundo os interlocutores, e isso me permite considerar que as práticas em questão são capazes de gerar o que denominei anteriormente de relações com os mortos, justamente pela interação entre vivos e mortos mantida através de um culto em que as oferendas são o meio pelo qual se estabelece e se mantém o elo.

3.2.4.1 As oferendas e o campo sagrado

Oferenda é aquilo que se oferta a uma entidade sagrada, esteja o ato de ofertar regido ou não por uma religião ou forma de religiosidade oficial. É um ato religioso de interação do fiel com a entidade sobrenatural. A energia gerada pela oferenda é usada em favor do devoto ou de outro indivíduo a quem se destina o pedido realizado no ato. Ela é um presente que alguém oferece como símbolo de

gratidão; a exemplo, os ex-votos entregues a São Francisco em Canindé e ao Padre Cícero em Juazeiro do Norte constituídos de uma infinidade de objetos, roupas, fotos, esculturas e outros itens ofertados pelo fiel ao seu santo de devoção em agradecimento e cumprimento de uma graça alcançada.

A oferenda é um presente produzido ou comprado pelo ofertante e depositado em templos, altares ou outro lugar sagrado, com intuito de homenagear e/ou agradecer a uma entidade sagrada por haver concedido algum milagre ou pela intervenção em qualquer questão em que o devoto tenha sido beneficiado. Tanto que “não há oferenda em que o objeto consagrado não se interponha igualmente entre o deus e o oferecedor e em que este último não seja afetado pela consagração” (MAUSS, 2005, p. 17). Podem constituir-se de dinheiro, flores, roupas, alimentos e outros. O ponto fundamental na oferenda, em si, é o valor agregado ao que está sendo ofertado, considerando-se a figura sagrada receptora. A empatia entre o devoto e a entidade sagrada é um ponto a ser considerado, pois é capaz de gerar a conexão na hora da entrega.

A oferenda se apresenta como parte central das relações com os mortos no caso em estudo. “Não se trata de um ou vários itens arbitrários, mas de uma série, ou melhor, de um conjunto. Alguns itens são essenciais e insubstituíveis (a água, por exemplo), enquanto outros são complementares” (SANTOS, 2008, p. 224). A água aparece como parte da oferenda em quase todo tipo de culto ou religião, seja como bebida acompanhando as comidas servidas de forma simples ou em um banquete ou mesmo para as libações. Apresento aqui o estudo de um culto em que a água é o principal, senão o único, elemento ofertado pelos vivos nas relações com os mortos, assumindo, portanto, o papel de “elemento dominante” da oferenda (TURNER, 2005, p. 61-64). Esse tipo específico de culto foi observado, inicialmente, nos municípios de Cariré, Ibiapina e Meruoca, Mesorregião Noroeste, e no decorrer da pesquisa constatei que rituais semelhantes ocorrem em outras mesorregiões do Ceará, tais como Vale do Jaguaribe, Sertões e Mesorregião Metropolitana de Fortaleza. Acrescento, ainda, que essas atividades não estão limitadas a esses territórios. Portanto, optei por classificá-las como relações com os mortos no semiárido cearense. Contudo, trato de evidenciar nesse trabalho as relações que se produzem entre vivos e mortos no povoado de Almas.

Ao retomar a pesquisa, após constatar o falecimento de Dona Marlene, surge-me a ideia de ir ao cemitério local buscar pelas oferendas para em seguida

localizar familiares que possam estar realizando as ofertas votivas aos mortos. Para minha surpresa, o cemitério – local rústico, cercado de arame e portão de ferro, com cerca de trinta a quarenta locais de sepultamento, entre eles, túmulos e covas simples no chão – estava repleto de garrafinhas de água. Em seguida, vou localizando as famílias. E encontro Seu Paixão, um senhor de uns sessenta e poucos anos, que por muito tempo foi o zelador do cemitério. A manhã foi pouca para tanta conversa. Logo surgem os relatos de Dona Sofia, esposa de Seu Paixão. Ela informa que há mais de vinte anos realiza oferendas a seu filho, falecido por conta de um atropelamento aos “quatro anos, quatro meses e quatro dias”.

Figura 8 – Brinquedos como oferenda em túmulo



Fonte: Renaldo Gomes (2019).

Segundo Dona Sofia, as oferendas eram realizadas em grupo. Os familiares junto com o padrinho que vinha de Groaíras, município vizinho, trazendo dindin e brinquedos, reuniam-se e seguiam para fazer as ofertas ao garotinho. Nota-se aqui o empenho dos parentes em levar coisas ao menino [falecido], mesmo que sejam depositadas no solo que envolve o corpo ou sobre o túmulo, o sentimento de quem realiza as entregas é de que as faz ao falecido e ele prontamente as recebe; a satisfação é mútua. Ambos estão realizados nas relações que se reafirmam no momento.

O cemitério de Almas formou-se a partir de alguns sepultamentos em terreno particular e logo o dono tratou de doá-lo à comunidade para que pudessem utilizá-lo com tal função. Algumas regras foram impostas aos moradores, entre elas:

cuidar do local e construir um número mínimo de sepulturas por família para que todos pudessem usufruir do espaço, diz Mocinha. Foi erguida uma capelinha simples para velar o morto antes do enterramento. Forma-se, então, o campo sagrado para o descanso dos mortos na localidade de Almas, o Cemitério São José, onde figuram diversas imagens de santos católicos e cruzeiros confeccionadas em madeira, ferro e cimento.

O cemitério surge como espaço propício para a realização de rituais fúnebres e práticas mortuárias, pois tais “rituais acontecem em espaços especiais muitas vezes em lugares isolados, o próprio ato de entrar no ‘espaço sagrado’ tem um impacto sobre os participantes. Em tais espaços, comportamentos especiais são requisitados” (SCHECHNER, 2012, p. 70). Não digo com isso que os rituais passaram a existir após a instituição de um espaço sagrado comum a todos da comunidade. Dona Rosita relata que em tempos de criança já observava as ofertas de água aos mortos. Tais oferendas, como é possível verificar em outras localidades, são realizadas à beira da estrada ou em qualquer outro local marcado em memória de alguém. A falta de um campo sagrado comunitário, como o cemitério, nunca foi empecilho para a realização de tais atividades, pois se institui como sagrado o cenotáfio ou a própria cruz fincada na terra. A sacralidade de tais espaços, tenham eles os restos mortais ou não, é o que permite o contato entre vivos e mortos em ações que me permito tratar como relações.

As oferendas realizadas nos cemitérios assumem um caráter familiar e corroboram a ideia de que tais oblações têm como base a memória que os vivos mantêm em relação ao finado, pois é possível observar a diversidade de objetos dispostos sobre o túmulo ou em volta do mesmo, dando estilo próprio a cada um deles. Contudo, matar a sede do morto segue sendo o principal motivador para a construção do ritual, que se constitui em um momento especial. Em conversa com um dos funcionários do cemitério municipal de Cariré foi possível entender como os preceitos religiosos interferem na realização de tal atividade votiva. Ao adentrar no assunto, ele me informa que recolhe tudo periodicamente e joga fora, pois “alma não precisa de água, não”, “vela e reza [...] e nada mais”. A precisão na escolha dos elementos rituais empregados na devoção às almas indica a religião sob a qual tais ideias estão fundamentadas. No entanto, uma de minhas interlocutoras em Almas comunica que “a Igreja não proíbe e nem manda” realizar tais oferendas. Ao longo da conversa, tal funcionário confessa que, por diversas vezes, chamou o padre, a

polícia e até mesmo entrou com os cães à noite no cemitério pra “espantar os macumbeiros” que, porventura, estariam realizando algum tipo de ritual dentro do cemitério, ao anoitecer. Segundo ele, nada disso era certo de se fazer naquele local. No centro de Cariré, me informaram, em umas das inúmeras conversas que tive com munícipes, que a religião predominante no município é a cristã, expressa nas denominações católica e evangélica. Outras religiões foram ditas como inexistentes ou não professadas no território de Cariré, citando-se o município vizinho, Groaíras, como reduto de pessoas que, porventura, optam por outras concepções religiosas, a exemplo, o espiritismo. A umbanda e outras expressões religiosas de matriz africana foram ditas como desconhecidas, nas expressões de “aqui tem isso não”, “nunca ouvi falar” ou “aqui todo mundo é católico ou evangélico”.

Segundo Joance Santos Conceição (2011), “a atitude de negação [...] traz a tona a perseguição que as religiões de matriz africana sofreram no período escravista e que, ainda hoje, são alvo de muito desrespeito” (p. 13).

Figura 9 – Oferenda de água e velas em túmulo



Fonte: Renaldo Gomes (2018).

O primeiro interlocutor a certificar sobre a existência e vivacidade de um ritual de culto aos mortos que se perpetua por gerações é Seu Barreirinha. Ele me convida a ouvir as histórias que viveu com sua esposa, Dona Ritinha – falecida no ano de 2017 em decorrência de um câncer que acometeu seu pulmão –, das oferendas em família e de como as realiza com suas filhas. Enquanto me conta os detalhes, as lágrimas rolam em seu rosto por trás dos óculos. Contudo, não

demonstra tristeza ao falar de sua esposa, talvez saudade e satisfação em apresentá-la como protagonista em sua vida e companheira na realização das atividades votivas aos mortos. Sem mais delongas ele me convida a retornar a Almas em outra oportunidade para conversar com sua filha Mocinha, que no momento encontrava-se em Sobral, mas que logo estaria na comunidade e poderia me receber para uma conversa. Todos os detalhes de minha visita foram propostos por ele e de pronto foram aceitos por mim. Logo mais, encontrar-me-ia com Mocinha para saber mais sobre os procedimentos dessa prática ritual.

Em conversa com familiares de Seu Barreirinha, pude constatar que esse ritual tem sido realizado há bastante tempo na localidade, posto que, até onde os interlocutores recordam, sua família sempre morou em Almas. É possível supor e acreditar na continuidade dessa forma de culto por gerações futuras, considerando suas falas.

Mocinha diz que sua “mãe já dizia que outras pessoas colocavam água. Morreu de sede, outro vai lá e coloca água. Sobre sua experiência pessoal, ela afirma que “eu boto, porque ela morreu com sede, aí eu tenho convicção de botar a água pra ela. Eu levo, porque isso aí já é de antes, tinha esse costume, aí eu criei, hoje eu faço, sempre quando eu vou colocar água”. A morte de Dona Ritinha foi crucial para que Mocinha compreendesse a importância da oferenda que se evidenciou ao observar os últimos momentos de sua mãe. “Eu vi que minha mãe morreu assim, muito debilitada, aí quando vou, levo. Não sei se bebe ou se não bebe, mas eu vou lá e levo”.

As visitas ao cemitério são marcadas pelas rezas e oferendas que se realizam no momento. “Quando eu vou rezar, levo um copinho e boto”. Servir aos mortos é parte dos costumes mortuários de Mocinha. Ela revela que aprendeu “desde cedo, convivi com ela [Dona Ritinha], vi isso dela”.

As oferendas são realizadas com base na memória que os vivos têm do morto ou mesmo do imaginário construído e solidificado com o tempo a partir das qualidades positivas ou não que os vivos vêm disseminando ao longo do tempo, podendo tais informações perdurar por gerações, garantindo ao morto uma infinidade de devotos e um número elevado de oferendas, sejam elas em quantidade e/ou diversidade de elementos.

Recordando Carneiro da Cunha (1978) ao tratar da última refeição dada ao morto pela família, noto que aqui o parente do morto vê a necessidade de ofertar

mais do que o habitual entre os populares, pois o fato de, possivelmente, ter conhecido o ente querido em vida, permite saber exatamente o que o agradaria. As memórias dos dias vividos vêm à mente e levam o praticante a oferecer acessórios que ressaltam, por exemplo, a beleza ou brinquedos para um ‘possível’ entretenimento.

Assim como combinado, retorno à comunidade para encontrar Mocinha. Ao chegar, encontro-a sentada no chão da sala tecendo chapéus com palha de carnaúba¹⁴. Ela me convida a entrar, reserva para mim um local no sofá, entre ela e a TV que permanece ligada, mesmo que quase sem emitir som algum. No momento, dou preferência a sentar no chão junto com ela, que se surpreende, inicialmente. Durante a conversa, a interlocutora põe em pauta alguns questionamentos, entre eles: “o que eu, uma pessoa do interior, ter a dizer para alguém que vem da universidade?”. “O que é importante para o seu trabalho?”. Segue-se a conversa por uns vinte minutos, então adentramos no assunto propriamente dito. Embora ela já soubesse sobre o que discorreria a conversa, eu não quis forçar ou ser invasivo com um assunto tão íntimo, pois se tratava ali de sua mãe, Dona Ritinha, apresentada como figura central, praticante do ritual durante toda a sua vida, tal como evocada por seus familiares após seu falecimento.

Segundo Mocinha, as relações com os mortos, da forma que apresento aqui, sempre estiveram presentes no seu cotidiano, o que ela afirma com a seguinte colocação: “sempre acompanhei meus pais; hoje, vou com meu pai colocar água pra minha mãe e gostaria que quando eu partir, que alguém leve pra mim”. Durante essa fala, a interlocutora fixa o olhar em sua sobrinha, que permanece conosco no local da entrevista por quase todo o tempo.

Após uma longa conversa, a interlocutora direciona a mim a seguinte indagação: “essa semana eu coloquei água pra minha mãe, levei a garrafa de água e um copo [ela pausa por um momento], mas eu deixei a tampa fechada, será que

¹⁴ Conhecida como “árvore da vida”, a carnaúba, árvore-símbolo do Ceará, “gera os mais diversos produtos e oferta ao homem diversas aplicações: as raízes, por exemplo, têm uso medicinal, já os frutos possuem rico nutriente para a ração animal, seu tronco possui qualidade para ser utilizado em construções e dele também pode ser extraído o palmito, suas palhas servem para a produção de artesanato, também para adubação do solo e dela é extraída seu principal produto, o pó cerífero utilizado para a produção de cera, um insumo de grande valor que entra na composição de diversos produtos nos mais diversos segmentos, como na indústria farmacêutica, na indústria de componentes eletrônicos, sendo um excelente isolante elétrico, na indústria de produtos alimentícios, como também ceras polidoras e revestimento térmico dos dutos de vapor aquecido, na indústria de petróleo” (Souza *et al*, n. p, 2017).

tem algum problema?”. Nesse momento ela faz um movimento como se fosse levantar. Entendi, ao perceber sua atitude, que ela desejava ir ao cemitério naquele instante para abrir a garrafa. Isso me faz lembrar a preocupação de Elsje Lagrou (1992) sobre o que os interlocutores esperam em relação à interferência do pesquisador e, também, sobre “aprender a pesar as palavras” (p. 29). Senti que não deveria interferir de forma direta nas ações e concepções da interlocutora a respeito da sua maneira de ofertar ‘coisas’ aos mortos, então, limitei-me a dizer que não há certo ou errado nessas relações e que tudo depende do que ela sente quando realiza ou pensa sobre isso.

Acrescentou que essa atividade de ofertar água aos mortos é algo corriqueiro e o que soa diferente na nossa conversa é o estranhamento de alguém em relação à sua ação e de demais populares que têm realizado periodicamente oferendas aos seus mortos. As palavras da interlocutora vão ao encontro do que diz Richard Schechner (2012, p. 50) sobre os rituais seculares da vida cotidiana, ao pensá-los como práticas religiosas nas quais seus agentes “difícilmente notam o que estão fazendo (na vida diária, é difícil distinguir entre ritual, hábito e rotina)”. Percebe-se aqui, que os mortos fazem parte da vida cotidiana, porque não são simplesmente mortos, mas entes queridos que continuarão presentes enquanto permanecerem suas ligações de afetividade com os vivos. De acordo com Mísia Reesink (2012),

Estas ligações/relações são continuadas, (re)produzidas e reafirmadas, de maneira inter-relacionada, pela memória, pela saudade e pela elaboração e realização do complexo ritual fúnebre católico – com suas implicações afetivas e de obrigações na ajuda à salvação completa das almas: o todo é possibilidade porque realiza potencialmente essa síntese simbólica entre espaço e tempo, nos sujeitos e através deles (p. 384).

O ritual apresentado emprega um elemento caro à vida do sertanejo como principal oferta nas relações com os mortos. Todavia, não se limita a um único elemento; a presença de outros itens na oferenda é possível. As orações são parte do *rol* de ofertas votivas ao morto, sobretudo as de origem católica, tais como Ave Maria, Credo, Pai Nosso e Salve Rainha, acompanhadas de preces particulares e exclusivas para cada momento, que caracterizam a intimidade e fortalecem os laços entre o vivo e o morto. Tais preces, como aponta Marcel Mauss (2005) em seu ensaio sobre *A Prece*, indicam que a partir da fala, pede-se o favor. Segundo o autor, a eficácia das palavras e os laços entre os homens e os seus deuses são os

dois fenômenos essenciais da prece. No caso em questão, a entidade sagrada/espiritual não assume caráter e/ou características de deuses, mas pode em alguns casos intervir na vida social e particular dos vivos.

Segundo uma interlocutora, as almas eram honradas nos tempos de Nanoca. O terço era uma das formas adotadas no povoado e tem sido realizado semanalmente. Dona Rosita recorda que nos tempos de criança costumava oferecer água aos mortos em suas covas, quando ainda nem havia cemitério no povoado.

3.3 Os simbolismos

Os simbolismos são construídos a partir do convívio social. A religiosidade assume caráter preponderante mesmo nas atividades em que a religião adotada, ainda que tida como pública, não apresente em seu leque de ações corriqueiras o ritual em questão. O uso dos símbolos é readaptado e/ou rearranjado para o manejo nas atividades de culto aos mortos. A Igreja Católica presta culto aos Santos e homenageia os finados – herança dos povos antigos. Os rituais de matriz africana vão além, no trato para com os seus mortos, sacralizando-os, tornando-os ancestrais¹⁵ dignos de receber o devido culto. Entre comunidades indígenas pode ser verificada uma infinidade de ações voltadas aos seus mortos com diversas finalidades, tais como, afastar entidades necrófagas evitando que o corpo seja devorado, “guiar o morto no caminho escuro do céu” (VIVEIROS DE CASTRO, 1984/85, p. 68), alimentar o espírito do morto a fim de afastá-lo do convívio dos vivos (CARNEIRO DA CUNHA, 1978), etc. Em Almas os simbolismos sofrem adaptações seguindo fundamentos próprios que obtêm sentido na memória do devoto. É aqui que ganha importância o que se conhece dos desejos e sentimentos do indivíduo falecido. O que era importante para ele em vida ganha valor como oferta votiva.

A água torna-se o elemento chave nessas relações ao evidenciar-se como necessidade do indivíduo ainda em vida. Mocinha diz que oferece água à sua mãe porque “quando faleceu, ela tinha muita sede”. E recorda: “antes da minha mãe falecer ela pedia muita água”. Então se tornou recorrente a oferta de água no túmulo de sua mãe.

¹⁵ Os ancestrais “tem a função de trazer aos descendentes a orientação, possibilitar a prosperidade, advertir sobre más condutas e dar-lhe força para vencer as adversidades cotidianas” (CONCEIÇÃO, 2011, p. 12).

A água mata a sede do moribundo e ganha destaque como reparadora de uma falta nos últimos instantes de vida, tornando-se, assim, elemento constituinte do imaginário *post mortem* local. Não é algo novo em si, mas vem se reinventando, ao longo do tempo, no sentido e na forma. Uma interlocutora afirma que “já pra trás, ouvia as pessoas falarem que os mortos pedem água”. É possível que os desejos perdurem mesmo após o desenlace, gerando a necessidade das devidas libações? Tais ofertas são capazes de aplacar a ânsia que reside no espírito do morto?

Conforme Mircea Eliade (1998, p. 161), “a convicção de que as almas dos mortos sofrem sede aterrou em particular as populações ameaçadas pelo calor e pela seca (Mesopotâmia, Anatólia, Síria, Palestina, Egito) e era, sobretudo nestas regiões que utilizavam as libações para os defuntos”.

O uso funerário da água pode ser explicado pelo mesmo conjunto que torna válida sua função cosmogônica, mágica e terapêutica; as águas “saciam a sede do morto”, dissolvem-no, solidarizam-no com as sementes; as águas “matam o morto”, abolindo definitivamente a sua condição humana, [...] conservando deste modo intacta a possibilidade de sofrimento (ELIADE, 1998, p. 161).

Dessa forma, explica o autor, “o defunto não morre definitivamente”, a água altera suas condições como espírito, aliviando um sofrimento que, no caso, é entendido como sede. Tal fato levou as pessoas a ofertarem água aos mortos, pois “os mortos tinham sede”.

Comparando as exposições dos autores sobre as ideias e concepções dos povos que ofertam água aos mortos e as propriedades indicadas pelos interlocutores no decorrer da pesquisa, é possível perceber semelhanças entre os rituais que se prestavam na Antiguidade e os que se estabelecem no semiárido cearense, sobretudo nos municípios que vivenciam a estiagem por longos períodos, quando se justifica o uso da água para matar a sede do morto.

3.3.1 A função e os significados da água

A água é dita como elemento de cura, seja do corpo ou da alma, uma vez que “qualquer rito que utilize a água evoca o contato com a mãe, em vista de um novo nascimento ou regeneração” (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 35), fato é que essa ideia não é nova em si. Tal é o poder do elemento, que ele é capaz de criar um elo entre os mundos natural e sobrenatural; manter o vínculo em função de sua oferta,

considerando sua sacralização; aliviar o sofrimento do indivíduo falecido durante a grande jornada; e possibilitar a ascensão ou o acesso do espírito ao mundo dos mortos, mencionado pelos interlocutores desse trabalho como “descanso eterno”, “um bom lugar”, “lugar de paz” ou mesmo céu “se tiver merecimento”. Isso denota o poder sagrado e sacralizante da água nos rituais.

A significação dada ao elemento água nos mais diferentes contextos está relacionada à forma com que ela se apresenta. Se em grande quantidade, se são águas profundas ou rasas, limpas ou sujas, claras ou escuras, ou mesmo se sua relação com o ambiente se dá de forma calma/pacífica ou violenta. Deve-se considerar, também, a cultura local como indicativo da qualidade e dos significados da água como elemento ritualístico.

No mito *lansã e o novo rio*, descrito por Franchini e Seganfredo (2011, p. 95-98), surge um “rio de águas negras e caudalosas” das vestes de lansã, que são rasgadas e jogadas ao chão, de forma ritualística, nas fronteiras do reino que estava a ponto de ser invadido. No caso, as águas negras simbolizaram a proteção que se instituíra com o surgimento do rio. Por outro lado, as mesmas águas tornam-se um obstáculo para o povo que desejava tomar o reino de lansã. Dessa forma, a significação baseada nas características do elemento em questão tem relação com uma ótica própria do sujeito que a percebe desde os traços de sua cultura.

Gaston Bachelard (2002) apresenta em seu livro *A água e os sonhos*, diversas facetas que podem ser apresentadas pela água; cada uma delas traz uma miríade de significações. Quando se trata da morte propriamente dita, ele indica a água como símbolo da “morte cotidiana”, considerando que ela é uma “substância [que] desmorona constantemente”. “A água corre sempre, a água cai sempre, acaba sempre em sua morte horizontal. [...] o sofrimento da água é infinito” (BACHELARD, 2002, p. 7).

Quando penso a água como elemento sagrado, imagino que sua composição e condição de elemento primordial que deu vida a tudo é um dos pontos a ser considerado. Contudo, no ritual realizado em Almas, a regeneração é o significado evocado para fazer valerem as ofertas e dar sentido ao ritual.

“A água, substância de vida, é também substância de morte para o devaneio ambivalente” (BACHELARD, 2002, p. 75). Tanto que “para certas almas, a água guarda realmente a morte em sua substância (BACHELARD, 2002, p. 93). “Do ponto de vista da estrutura, [...] a libação funerária [é comparável] às lustrações dos

recém-nascidos ou aos banhos rituais primaveris que proporcionam saúde e fertilidade” (ELIADE, 1979, p. 148). “As águas simbolizam a soma universal das virtualidades; elas são *fons et origo* (fonte e origem), o reservatório de todas as possibilidades de existência.” “[...] o simbolismo das Águas implica tanto a Morte como o Renascimento” (ELIADE, 1979, p. 147).

Imaginei que para o desempenho de suas funções como elemento sagrado, a água passaria por algum preparo ou cuidados especiais antes de ser oferecida aos mortos. Mas Mocinha informa que “eu não penso nisso aí não, se for, pego uma água daqui mesmo e levo. Tiro uma aguinha e boto lá”. Sua sacralização ocorre no ato, acredito. Ao ser depositada sobre a sepultura compondo a oferenda, junto com outros elementos ou não, ela ganha o status sagrado quando oferecida junto às orações e preces verbalizadas ou silenciosas que o devoto encaminha ao mundo sobrenatural. “Toda vez que eu vou, levo vela. Minha tia diz que às vezes a pessoa tá precisando. Acendo em intenção da pessoa. Onde ela tá recebe”, afirma a interlocutora.

Em outra circunstância, acerca da água ofertada sobre os cenotáfios à beira da estrada, uma interlocutora relata que “aquela água é benta, as pessoas põem lá para evitar que outras mortes aconteçam no local”. Entende-se, nesse caso, que o espírito assumiu uma personalidade agressiva após vivenciar circunstâncias violentas que o levaram à morte. Percebe-se, aqui, outro tipo de espírito, aquele a que se deve acalmar, pacificar, manter certo distanciamento, seja repelindo-o ou evitando o local. Ao informar sobre o uso de água benta com a finalidade de tratar desses espíritos, a interlocutora nos apresenta o cenário religioso em que esse componente está situado. É possível perceber traços do catolicismo e forte apelo aos dogmas religiosos ao referir-se à água benta como elemento que evitará problemas decorrentes da suposta influência do espírito que habita o local. Nesse caso, pode tratar-se de uma morte violenta ou acidental em que foi cogitado o uso da água benta para acalmar o espírito, tendo em vista que o acontecimento que levou o indivíduo à morte poderá repetir-se com outros por influência do espírito errante. Para além da situação evidenciada, a água benta também pode ser usada na intenção das almas do purgatório, aliviando seus sofrimentos.

Segundo Marion Aubrée (2012, p. 245), “o universo simbólico é construído a partir do que o entorno cultural lhes oferece”. Nesse sentido, os devotos de Ibiapina e Meruoca ofertam água benta a seus mortos, enquanto que em Almas,

a água benta serve a outras finalidades; seu uso tem os vivos como únicos beneficiários.

A água torna-se benta ao passar pela sacralização da Igreja ou pelos ritos de purificação com essa finalidade e pode ser usada no batismo, bênção de pessoas, lugares, objetos e para afastar o mal. Segundo Mocinha, “as pessoas usam quando pensam que estão carregadas, com muitos problemas e dizem, vou me benzer. Estão com um ferimento. Tem a crença de que vão ficar bom”. É comum, entre os habitantes do povoado, as romarias ou passeios a Canindé e a água benta de que dispõem é oriunda desse município. “Quando vai, traz e guarda”.

Nessa perspectiva, “o contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado porque a dissolução é seguida de um ‘novo nascimento’, por outro lado porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida”. O batismo cristão pode ser apontado como exemplo desse novo nascimento, pois no processo ritual as águas “desintegram, anulam as formas, ‘lavam os pecados’, simultaneamente purificadoras e regeneradoras”, conforme Mircea Eliade (1979, p. 148).

[...] tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas águas equivale, não a uma extinção definitiva, mas a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma nova criação, de uma nova vida ou de um homem novo, conforme se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico (ELIADE, 1979, p. 148).

Para Espírito Santo (1990), “o batismo católico trata de reconhecer a existência do novo indivíduo atribuindo-lhe um nome. O apadrinhamento é uma instituição importante no meio rural, uma instituição social que emana de um rito religioso, mas que se autonomiza em relação à religião” (p.170-171).

As transformações e os efeitos do tempo na constituição do ritual de culto aos mortos no povoado de Almas perpassam as ideias sobre a formação do próprio povoado, relatada por alguns interlocutores. Tais recordações fazem parte de seus universos pessoais, portanto, são constituintes da história ou de fragmentos dela que fazem parte da vida vivida.

3.4 A origem de Almas

A formação do povoado de Almas ocorreu de forma “livre”, desde seu nome até seu próprio território, que ao longo do tempo vai se firmando como Almas.

Contos sobre uma índia perdida que dá nome a um riacho e um amor arrebatador digno dos romances que a gente só encontra nos livros estão entre as narrativas que permeiam a história do povoado de Almas. Interessante o bate-papo com pessoas idosas de Almas que inicialmente se põem como alheias à própria história e no decorrer da conversa se descobrem os próprios “fazedores de história”, aqueles que estão ali não só por estar, mas os próprios personagens da trama principal de contos e recontos que remontam quase um século. Não digo com isso que a história de Almas limite-se a esse período, pois como veremos mais adiante, “antes de tudo isso, Almas já era Almas”, ou como diz Seu João, “toda vida eu conheci por Almas, Terra-Almas”.

3.4.1 A memória e a produção de um lugar

Em conversa com Dona Gláucia sobre os fatos ocorridos em Almas em relação ao trato dado ao corpo do falecido, pensando ainda sobre as possibilidades de interação entre vivos e mortos, surge entre as curiosidades o óbvio, porém não comentado anteriormente, “de onde veio o nome Almas?”. Isso me leva a buscar entre os moradores mais velhos do lugar, os ditos “troncos”. Nomes são indicados e algumas informações sobre os possíveis informantes são consideradas na escolha dos interlocutores para me guiar na reconstrução dessas memórias.

É importante notar que as memórias do processo de formação do povoado são e estão em cada um de seus moradores que nos relatam os fatos ocorridos da forma com que foram apreendidos por eles e armazenados em sua memória. Ela “encontra-se registrada em nosso corpo, fala, lágrimas, risos, desabafos, momentos de partida e de chegada. A partir daí, vamos construindo acervos, garantindo o futuro por meio daquilo que selecionamos para lembrar, atos e acontecimentos que tiveram sentido em nossa vida” (CAVALCANTE, 2007, p. 186). O ponto de vista de cada um contribui na rearticulação das ideias e dos fatos.

Os relatos sobre a formação territorial e outros traços socioculturais do povoado de Almas têm, principalmente, Seu João Elísio e Dona Rosita como narradores e personagens de suas histórias, que em dado momento se confundem e se fundem, compondo a trama.

Ao se investigar sobre o nome de batismo do povoado, surgem diversos relatos de ocorridos ao longo de décadas que dizem respeito à formação territorial e

outras histórias que compõem o imaginário local, sendo referendadas pelos interlocutores como acontecimentos importantes na história de Almas.

Inicialmente, segundo Dona Rosita, o nome de Almas é uma sugestão de Cristina, chamada Titina no povoado, uma tia de Ana Domingos Ribeiro, “que botou o nome de Almas”. De repente, a história da origem do nome se confunde com o conto de uma índia perdida, há muito tempo, nas terras que formam o atual território do povoado. Segundo relatos, essa índia de nome Joana teria se ferido [possivelmente em algum tipo de confronto] e foi mata adentro [a fim de livrar-se de seus agressores]. “Ela estava perdida”, passa pelo Rio Acaraú e encontra a alguns quilômetros um casebre à beira de um riacho onde pôde abrigar-se. Tempos depois, o riacho ganha o nome de Riacho da Joana. Cogita-se que Joana teria morrido lá e a aparição de sua alma no local teria gerado o nome. Não há consenso nos relatos sobre o destino de Joana, mas o certo é que ela faz parte da constituição histórica da localidade, pois quando se trata do assunto, as falas não tardam a incluir o ocorrido. Seu João diz que sempre ouvia a história “dessa Joana” da boca de sua mãe, mas nunca soube de detalhes e nem pôde confirmar sua veracidade.

Seu João diz não saber o porquê de o povoado se chamar Almas ou mesmo de onde veio o nome. Ele conta que quando chegou, “aqui já tinha esse nome. Tô com noventa e seis anos. Cheguei aqui aos seis e aqui já era Almas”. Isso nos leva a supor que “desde os antigos”, como se costuma dizer na região, a localidade já era conhecida por essa denominação. No decorrer da conversa sobre o território de Almas, ele informa que

“Isso é uma légua de Terra-Almas. Começa dali [aponta a direção]. Abaixo da casa que tem [pausa], da fazenda, que é uma casa bem grande, bem na ‘testa’, tinha uma casa, me lembro demais [aponta para outra direção]. Num tinha nada ali, era só um açude, ele abriu mais [referindo-se a Seu Oscar, um dos moradores], ali até a caixa d’água. Até lá é uma légua de Terra-Alma, que eu ouvia dizer. Uma légua de terra de largura, uma meia légua do Rio Acaraú pra cá. A terra de Almas era isso aí, agora pra lá eu num sei o quê que era [referindo-se às terras que ficam após o indicado como território de Almas em direção ao povoado de Boa Esperança]. Pra lá tinha Aroeira [povoado localizado ao sul de Almas]”.

O relato de Seu João apresenta as delimitações do território de Almas, que se compõe de meia légua de terra, no sentido leste-oeste, iniciando-se no Rio Acaraú, e uma légua, no sentido norte-sul, encontrando Boa Esperança ao norte e Aroeiras ao sul. “Eu cheguei aqui era 1929. Faz tempo, muito tempo. Eu com seis

anos, não sabia de nada, mas a conversa do pai e a mãe era essa, e foi mesmo. Era um lote de terra, de léguas e léguas, vindo do rio pra cá”, diz Seu João.

“Chama léguas de ‘Terra-Alma’. Tem uma data de que foi feito o levantamento para medir a ‘missão’, imensidão do terreno, hoje ninguém mais fala nisso, que hoje ninguém mais tem interesse em terra não, porque ninguém tá trabalhando e restaram poucas coisas, só que só tô aqui porque tô nessa idade. Tem meus meninos em Fortaleza, pelegam pra ir pra lá, só que eu não vou não”.

“Papai veio dali do outro lado do rio, daqui a gente num vê não, mas é perto, aí ele comprou esse pedacim de terra, aí nós se mudemo praí”. Hoje Seu João é dono de grande parte do território de Almas, seja por herança de seu pai ou por compra realizada há algumas décadas. De acordo com Dona Rosita, Almas foi herdado por Ana Domingos Ribeiro de sua tia Cristina, que residia em Fortaleza.

A vinda da família de Ana Domingos (Nanoca) ainda é contada pelos moradores mais antigos de Almas. Segundo Seu João, “[...] eles vieram passear e tem uma que viu um filho dum vaqueiro, ela achou ele muito bonito. A moça aí se engraçou dele e ficou. Aí casou com ele, o nome dela era Nanoca, Ana, nós chamava de Nanoca”. Dona Rosita me conta que Nanoca “se apaixonou pela roupa de vaqueiro”. A família veio para visitar e pouco tempo depois Nanoca teria retornado a Almas e contrai matrimônio com “Domingos Ribeiro”, estabelecendo-se no povoado. A família não queria, mas Nanoca juntou seus pertences e documentos e “se destacou de Fortaleza pra cá”, “casou assim mesmo, só por causa da roupa que era de vaqueiro. Fugiu e casou”, afirma Dona Rosita.

Seu João recorda desse tempo e aponta, desde a cadeira onde permanece sentado durante nossas conversas, algumas construções em ruínas que pertenceram à família de Nanoca.

“Sabe, era de Fortaleza esse pessoal [...], a casa da fazenda era ali, naquele lado, por ali, onde é a casa do Zé. Ali era a casa da fazenda. Já disseram que ali não era a casa da fazenda. Era lá perto da lagoa do cercado, mas fizeram outra ali, ali mesmo nas Almas. Num tem aquela casa de farinha, ali onde eu alcancei... Desse tamanho de largura o muro [faz um gesto com as mãos para indicar a espessura da parede que, segundo ele, dava uns 40 cm]. Tudo destruído, coisa velha, antigo, né? Ali era casa da fazenda”.

Ele diz que as terras que outrora pertenceram a Nanoca foram “se dividindo. Seu pai “tinha 600 braças que comprou já desse Zé Ribeiro. 600 braças bem dali assim, até chegar ali, no seu Chico Mendes. E aqui depois do trem

[referindo-se à linha férrea que corta o povoado], quem tem é eu aqui”. A rotatividade na posse da terra não é frequente, no entanto, “eu comprei um pedaço, já vendi pra outro”, diz o interlocutor.

A casa de Seu João está localizada a algumas centenas de metros da Igreja do Bom Jesus das Almas, na estrada principal, no sentido sul, em direção a Aroeiras. Ele me conta que a construiu desde o alicerce, logo após vender o outro casarão, também construído por ele, que fica em direção a Boa Esperança. “Desse lado esquerdo de quem vai daqui pra lá, a casa bem na beira duma estrada em cima, no alto”.

Figura 10 – Casa de Seu João



Fonte: Renaldo Gomes (2020).

As recordações sobre seus familiares, a chegada de sua família ao povoado e os fatos da história local vão surgindo, paulatinamente, no decorrer da conversa, mas vale ressaltar que isso só foi possível após algumas tentativas. Inicialmente, houve a recusa em comunicar sobre tais fatos ou mesmo outros de teor informativo, considerando-se o motivo pelo qual eu buscava informações. O interlocutor assume um perfil de não apto, segundo ele, para dar informações sobre qualquer coisa que ele não tenha propriedade absoluta. Alguns fatores, como grau de instrução escolar, não ter sido testemunha do fato, não entender do assunto, são elencados por ele como motivos para sentir-se não habilitado a dar as informações.

A fala a seguir expressa, em parte, o que sente Seu João em relação a apresentar opiniões e dar referências e informações. “Tinha uma índia, eu ia contar isso, mas num sei o início nem o final, eu ouvia falar. Eu sei de nada. Depois vão falar que foi eu que disse. Eu num sei de nada, que eu não estudei, só aprendi a assinar meu nome. Eu não sirvo pra testemunha, eu não vi”, desabafa Seu João. Outros interlocutores demonstraram algum sentimento em relação a isso, mas na frequência das visitas e conversas o processo informativo foi se desmistificando e a construção de um novo olhar sobre si próprio foi possível (PEREIRA, 2020). É importante esclarecer que em nenhum momento evidenciei ou deixei transparecer em vocabulário, atitudes, vestimentas ou qualquer coisa que me distinguisse deles; talvez o fato de ser pesquisador e não residente em Almas tenha contado nesse momento. Contudo, procurei me adequar à realidade local.

O povoado de Almas tem sua pertença, no sentido legal, considerando-se as leis de divisão administrativa, ao município de Cariré, que ao longo do século XX, entre um decreto/lei e outro, tornou-se vila, distrito, município, deixou de ser município e, por fim, município novamente, desmembrando-se de Sobral.

O cenário em que se insere o povoado não faz perder de vista as singularidades contidas na memória que é apresentada em cenas sob óticas distintas que ao final contribuem para a formação da história local. Na tentativa de reconstruir um dos possíveis perfis socioculturais de Almas, busquei aproximar-me do cenário em que se constrói cotidianamente o que denominei “relações com os mortos”. Para isso, uma série de ações foi empreendida a fim de compreender as motivações que levam o indivíduo a realizar oferendas para pessoas que faleceram. Finalmente, a partir desse ponto, desejo saber sobre as primeiras manifestações a respeito do assunto no povoado de Almas. É comum, ao se reinterpretar algo, direcionar os dados apreendidos de forma que contem a história desejada, com fatos e falas que dão um sentido unívoco. Devo alertar que nesse trabalho não houve em nenhum momento essa preocupação. Todas as minhas colocações têm sua veracidade nas falas dos interlocutores que se apoiam em suas memórias para narrar os fatos que apresento no decorrer desta escrita.

A importância dada aos ritos fúnebres e às práticas mortuárias tem seus fundamentos na memória dos devotos e arrisco supor que estejam enraizados, de certa forma, na memória coletiva, posto que estão expressos em cada uma das

oferendas depositadas sobre os túmulos e nas falas dos habitantes locais sobre o assunto, mesmo os que não realizam tais ofertas.

Nem todos do povoado compartilham as mesmas intenções e percepções em relação aos mortos, seja nos atos sociais ou nos íntimos. Segundo Seu João, ele nunca viu nenhuma dessas oferendas. “Se tem, eu num lembro de ver não, nunca mais nem fui no cemitério, porque num posso mais andar. Última vez que fui no cemitério foi em oitenta e dois [1982], quando Joaquim morreu. Quando Matilde morreu eu nem entrei. Nem me lembro mais. Faz tempo. Eu num sou crente, nem sou católico, nem ateu”. É possível que a pertença religiosa atrelada às vivências do indivíduo influencie nas percepções acerca desse tipo de atividade. “Nunca morreu nenhum pra vir aqui dizer como é. A gente sempre tem que ter o nome certo, né? Quem estuda também não sabe, nunca morreu nenhum pra vir dizer como é. Não tem licença pra andar não. Será que é verdade? Morreu, acabou-se. Nem quero ver”. Todavia, sobre o assunto, ele diz saber “só o que eu ouvi a mãe falar e via”, diz seu João.

Bem, se é verdade ou não, eu não sei. Fato é que muita gente tem clareza de que o mundo dos mortos é uma realidade, a ponto de dedicar parte de seu tempo à realização de atividade que tem por finalidade beneficiar os mortos, no sentido de colaborar para o seu bem-estar na jornada ao além.

Para as pessoas que tiveram uma vida virtuosa, fizeram “boas obras”, imagina-se que o trajeto em direção ao além seja mais simples e sem dor. No entanto, para os que levaram uma vida que destoa dos sentidos morais estabelecidos pela comunidade, acredita-se, baseando-se em algum tipo de religiosidade, que alguns contratempos podem surgir ao longo do caminho e o espírito do falecido há de vir solicitar a “ajuda” dos vivos. O mais comum são os terços e missas em intenção das almas, mas no povoado o alimento pode ser necessário. Nas palavras de Dona Rosita, faz-se constante o “dar de comer a quem tem fome”, o que corrobora alguns traços da jornada ao mundo dos mortos descrita por Moisés Espírito Santo (1990), na qual determinados alimentos fazem-se necessários no *post mortem*, tanto que eles eram levados ao túmulo junto ao corpo do morto para que ele pudesse oferecê-lo aos seus algozes na travessia para o além.

Alguns aspectos de base religiosa têm lugar no imaginário local. O território brasileiro, católico, cristão, imprime no íntimo de cada indivíduo suas

noções básicas. Mesmo que o indivíduo não se identifique com a religião, suas ideias e aspirações fazem-se presentes. O fato de acreditar na existência da alma ou do mundo dos mortos não está relacionado diretamente a uma religião. Seu João, pensando sobre o que a Igreja diz em relação à existência de um espírito/alma, afirma: “dizem que tem espírito e alma, quem é batizado”. Ao que ele retruca com a seguinte colocação: “então, pega um animal irracional, batiza e tem alma? Que conversa é essa?”. E complementa, “pode existir”, diz Seu João.

Sobre o corpo do morto, nas palavras de Seu João, exprime-se o seguinte: “o corpo da gente quando morre é tão nojento que tem que enterrar, quando eu morrer eu já disse aos meninos, eu quero me enterrar na terra assim, virgem. Botam num caixão, bota numa gaveta, o certo é enterrar na terra, que ela é quem constrói e destrói”. E exemplifica: “bem ali morreu um pé de carnaúba. Caiu, apodreceu. A terra construiu e destruiu. Ela é a natureza. Há pouco tempo morreu uma carnaúba, morreu, com o tempo acabou-se, caiu, apodreceu e se acabou”. São pertinentes a ideia e a comparação que Seu João faz entre a criatura humana e as outras criações da natureza, que ao fim têm, aparentemente, o mesmo destino, pois “somos todos compostos, adubo [...]” (HARAWAY, 2016, p. 141).

O imaginário católico é parte do cotidiano local, gera e promove ideias e ações no íntimo de cada um, podendo expressar-se nas ações comunitárias e particulares/íntimas dos habitantes dali. A influência da Igreja na comunidade pode ser compreendida nas palavras de Dona Rosita, ao declarar que

“Sou tão católica, meu filho. Eu sonhei com Nossa Senhora baixando em cima de mim, no mês de maio, aí eu fiquei com medo, acordei chorando. Ele ainda era vivo, meu marido, o nome dele era Sebastião. Ô Zé, eu sonhei com Nossa Senhora em cima de mim e me transformava numa nuvem. Fui me confessar. Conteí pro Padre, aí ele disse: ‘é porque você tem devoção com ela’. Eu boto o mês de Maria todinho de branco e rezo muito pra ela. - Padre, e eu vou morrer, não? - Não, pode continuar sua devoção com ela”.

A interlocutora descreve uma cena que expressa sua devoção a Nossa Senhora e a relação de proximidade que mantém com a Igreja, ao buscar o Padre para comunicar acerca de seu sonho e receber orientação sobre como proceder em relação ao mesmo. “Eu gosto de confessar, aí eu conto tudo pro Padre”. “Eu boto o mês de Maria todo de luto, de branco, rezo pra ela, o terço”, afirma. Nota-se aqui, que o luto para Dona Rosita é marcado pela cor branca e incluem-se nele as interdições pertinentes a serem adotadas de acordo com a situação em questão.

Figura 11 – Igreja do Bom Jesus das Almas



Fonte: Daniel Mendes (2020).

“Essa igreja aí foi a gente que ajudou a construir no terreno que meu tio doou. Tudo isso daí foi doado pelo meu tio [Domingos Ribeiro], ele foi e doou em Sobral, no cartório do Pedro Mendes. A terra era da mulher dele [Nanoca]. Ele era meu tio mesmo, diz Dona Rosita. Aos poucos, a terra que Nanoca herdara de Titina vai se dividindo, parte dela é vendida para implantação de fazendas e assentamentos e outra é doada para o Santo. “Eu era dona de parte da terra. Eu e meus irmãos, a Suzana, a Maria e o Zé Miguel, mas só quem teve a sorte de ganhar fui eu. Veio um homem de Sobral, Pedro Mendes, para assinar os documentos. Só quem ganhou a terra fui eu”, recorda Dona Rosita.

Após estabelecer-se no povoado de Almas, Nanoca resolve, junto com seu esposo, adotar algumas crianças da localidade, pois a maternidade não lhe foi possível, restando-lhe cercar-se de filhos adotivos, dos quais Dona Rosita é uma, podendo, assim, herdar parte do lote de “Terra-Alma” que outrora pertenceu a Nanoca. “São quatro irmão, mas só quem ganhou fui eu. Ela me criou”, conta Dona Rosita.

A faixa de terra herdada por Dona Rosita foi vendida para “finado Nilo Feijão”, pai de Seu João e a parte restante, o “finado Raimundo Ribeiro doou pro

Santo Bom Jesus”. Na terra do santo foi construída a igrejinha com ajuda da comunidade. E ao redor, várias casas foram erguidas. A maioria das famílias do povoado de Almas cerca a Igreja do Bom Jesus das Almas. Algumas ruas formaram-se nas adjacências e outras casas foram construídas. “Toda essa terra aqui é do Santo. Todo mundo mora na terra do santo. Não tem documento. É a terra do santo”, afirma Dona Rosita.

O compromisso firmado com o sagrado permeia a vida social e íntima de algumas pessoas do povoado, sobretudo as mais velhas; no entanto, não se limita a elas. Durante algumas entrevistas, pude perceber o interesse de jovens sobre o assunto e os acenos de forma positiva ao tratar da importância de se relacionar com os parentes que já se foram. O papel social dos mortos na comunidade é relevante ao ponto de reconstruir as rotinas dos vivos. As relações com os mortos firmadas em Almas têm seu lugar na memória e no cotidiano de pessoas que se dedicam a cumprir os rituais pertinentes aos parentes falecidos. Quando se fala sobre a serventia dessa água ofertada, a resposta é imediata e tem suas bases no imaginário religioso em voga no início do século XX, quiçá antes disso. Sobre isso, Dona Rosita me diz que “tem, que as garrafas secam. Agora não sei se é o sol. Muita gente dizia. Os donos da terra diziam que nós não podia ver, que eles vinham com sede e bebiam água, lá”. Entendo, portanto, que o costume tem suas raízes nos “troncos” mais antigos de Almas, mas os registros na memória datam do período indicado anteriormente. O que se sabe é que “é de velho, não é de agora não. Desde o tempo que ela [Nanoca] era viva que mandava a gente botar água lá”.

A referência que se faz a Nanoca como pessoa que mantinha relações com as almas não a subtrai do mundo católico, pois parte dessa adoração ocorria na capelinha, onde, semanalmente, rezava-se o terço para as almas. O costume tem permanecido até os dias atuais, “toda segunda-feira é dia das almas, ela [Nanoca] dizia. Tenho aquela devoção de botar aquelas velas. Toda segunda-feira eu boto na igreja e na terça-feira eu vou rezar o terço”, confessa a interlocutora.

Sobre Nanoca, Dona Rosita diz que “ela era católica, lia a Bíblia. Ela lia (para mim), porque eu não sei ler, não. Ela dizia: “Minha filha, quem reza tem tudo na vida”. Dona Rosita diz que foi “morar com ela desde pequena” em decorrência do falecimento de sua mãe aos “trinta e tantos anos”. “Eram muitos [filhos] que ela criou, [...] tudo da família do marido. Ela nunca teve filho, não. Eles eram bem de

vida. [Para] aquele pessoal mais pobre, ela mandava dar almoço, dar carne e outras coisas”.

Pensando sobre as motivações relacionadas ao ofertar água aos que já partiram dessa vida, Dona Rosita diz que “tem um dizer que morre com sede. Aí a gente vai lá e bota aquela água”, relatando os últimos dias vividos com seu esposo, que “pedia muita água. O problema da doença dele foi AVC. Deu a doença, aí ele pedia muita água”. Desde o falecimento, ela tem prestado as devidas homenagens a ele, indo até o cemitério oferecer rezas, realizar preces, acender velas e ofertar água.

A história de Almas se constrói a partir dos causos vivenciados, que vão sendo narrados na oralidade. Como dizia meu avô, “quem conta um conto, sempre aumenta um ponto pra agradar a quem ouve, porque a vida não seria nada se não fosse as risadas ao final de cada história”.

4 MITOLOGIAS E OUTRAS PRÁTICAS MORTUÁRIAS

Há momentos, no passado distante, em que as ideias sobre a morte e o mundo dos mortos constituíam o sobrenatural naturalizado, porque embora fosse parte de um mundo desconhecido, compunha o cotidiano e para fixar todas essas ideias na mente dos povos, cada povo criou, categorizou e estruturou imagens/símbolos reunidos em um conjunto de atividades ou contos que iam repetindo-se periodicamente por gerações, a ponto de tornarem-se o que conhecemos como mitologia. Ela assume o protagonismo da cena ao explicar o mundo dos mortos, expondo-o como um ambiente sagrado em seus inúmeros contos, apresentando o culto aos antepassados como uma das primeiras formas de manifestação religiosa (COULANGES, 1975). Segundo Diana Heck (2015, p. 66), “o Simbólico estrutura o campo do imaginário, ou seja, é a partir do que está no Simbólico que o indivíduo consegue imaginar no campo visual”.

Onde as memórias e os vestígios se encerram, os mitos se apresentam como complementares de um pensamento construído ao longo de gerações e são capazes de satisfazer, de certa forma, os anseios de um povo, preenchendo as lacunas, dando subsídios ou criando referências para o que se anseia.

4.1 A morte e os mortos

As ideias relacionadas à morte e aos mortos, assim como as relações que se estabelecem entre vivos e mortos são construídas e naturalizadas a cada tempo de formas variáveis. Elas podem, em certo momento, apresentar características que indiquem proximidade ou distanciamento entre vivos e mortos, incluindo-se os moribundos, que se encontram em fase de quase morte. Atualmente, a morte tem sido suavizada com o refinamento técnico dos ritos pelas agências funerárias que, cada vez mais, tornam sucinta a manifestação do pranto e, portanto, podem estar a agenciar ressignificações do tabu diante da morte. Essas concepções são construções culturais formadas no decorrer da história e não são estanques, há um movimento contínuo no qual é possível distanciar-se de algumas atitudes ou agregar novas informações, sejam elas preestabelecidas no próprio meio social ou adotadas de outras culturas.

As formas de enxergar a morte e aos mortos podem estar relacionadas com a maneira que se imagina que seja o *post mortem*, considerando-se aqui as sociedades que creem na imortalidade da alma e em um destino que ela deva seguir após o desenlace. Philippe Ariès (2014; 2017) trata de descrever algumas formas de enxergar a morte e aos mortos baseadas na proximidade e no distanciamento entre eles. O autor apresenta um cenário no qual o funeral era planejado pelo próprio moribundo que recebia parentes, vizinhos e amigos em seu leito de morte para um último adeus. Seu quarto tornava-se público e todos eram bem vindos para uma visita e tal proximidade se mantinha até o momento final; o espírito do morto seguia para o além e teria “uma vida melhor”, acreditavam. Nesse período, compreendido entre os séculos V e XI, a morte ocorria junto à família e os parentes sentiam a perda expressando-se de forma explosiva, demonstrando a dor da perda e tecendo elogios ao recém-falecido. Tal lamentação era suficiente para “desafogar a dor e tornar suportável o fato da separação” (2014, p. 190).

Posteriormente, percebe-se uma preocupação consigo mesmo, o que Philippe Ariès (2017) denomina “a morte de si mesmo”. A possibilidade de ressurreição não estava assegurada, acreditavam que suas ações contribuíam para o veredito final dando ou negando o direito ao espírito do morto à salvação. Dessa forma, a biografia do indivíduo teria um reflexo no outro mundo. Esse período se estendeu até o século XVIII. Era possível entender os ritos de oblação, os ritos fúnebres e as práticas mortuárias como ações voltadas para o próprio indivíduo, sejam elas para que o espírito do morto tivesse paz no além, lograsse a ressurreição ou mesmo para que sua imagem permanecesse na memória dos vivos. Desde então, as sepulturas, as efígies e a arte funerária ganham importância, tendo em vista que “o morrer” torna-se indesejável e temido, afastando-se do âmbito familiar, e o período do luto é reduzido.

A partir do século XVIII, segundo Philippe Ariès (2017), o romantismo marca os ritos fúnebres e as práticas mortuárias e novos hábitos entram em voga estabelecendo-se e (re)afirmando-se em ritos que naturalizamos até os dias de hoje, tais como: o choro, as súplicas, as emoções e as missas em favor da alma do morto, manifestações que marcam esse período. “Ao mesmo tempo em que estabelece a certeza da inevitabilidade da morte e de seus efeitos místicos, pressupõe uma série de aparatos capazes de redefinir a situação do morto e dos vivos que o honram com suas preces e penitências” (TEIXEIRA, 2009, p. 25). As visitas às sepulturas e

cemitérios tornam-se constantes e o morto ganha o status de merecedor de homenagens, sendo comum o depósito de flores sobre as sepulturas. “Os túmulos tornavam-se o signo de sua presença para além da morte” (ARIÈS, 2017, p. 74), assumindo a função de fixar a alma do morto no local junto aos seus restos corpóreos. As ofertas votivas apresentam-se como parte de um ritual necessário à manutenção da paz e tranquilidade do espírito, sendo assim um ato de culto e de veneração, uma atitude de fé na imortalidade da alma, tal como aponta Fustel de Coulanges (1975) ao tratar do culto aos mortos na Antiguidade. Cada oferenda colocada sobre o túmulo tem sua função específica.

Aos poucos, as experimentações do distanciamento da morte tornam-se comuns e morrer, assim como a morte, torna-se um tabu, deslocando-se aos ambientes especializados.

De acordo com Gabriela Oigman (2007),

A morte transforma-se em acontecimento detestável no século XIX, pois representa uma ruptura no andamento normal da vida. As práticas funerárias são apropriadas pela família, pela medicina e pelo poder público. Desenvolve-se uma estética fúnebre em que predomina a concepção de beleza do morto (signo de ausência de sofrimento) que é a dissimulação do medo da própria morte (p. 2248).

O moribundo tem uma morte solitária, o velório e o sepultamento compreendem um período mais curto e os ritos de oblação, assim como os ritos funerários, têm a função básica de fazer desaparecer o corpo do morto. Contudo, nas comunidades mais distantes dos centros urbanos, como as que foco no presente texto, é algo a ser questionado, pois é possível observar certa proximidade entre a pessoa que está em seus últimos momentos com familiares e pessoas próximas, além de um trato especial após o falecimento, dando origem a um culto no qual as relações entre vivos e mortos se refazem em um vínculo diferenciado que se torna parte do cotidiano.

O trato que se dá aos mortos provém da realidade social e de cada época. É necessário entender como cada sociedade enxerga o morrer, suas causas e considerações sobre as possibilidades a partir daí. Para alguns, a morte é um momento, um acontecimento inevitável que dá início a uma jornada em direção ao desconhecido. Algumas sociedades (re)construíram em seus imaginários, ideias e concepções sobre um “lugar” transitório percorrido pelos espíritos dos mortos em direção à morada final; descreveram uma série de perigos a que os espíritos

estariam expostos e como se deveria proceder em relação a isso para que suas almas não se perdessem nesse ínterim, impossibilitando, assim, a conquista da vida eterna.

Para dar início a tudo isso, é necessário que se encerre a vida corpórea e a própria morte se encarregaria disso, eliminando todos os traços de vida e dando ao indivíduo o status de morto. Mas quem ou o que seria a morte? Tratarei, nesse momento, a morte como personalidade vista como criatura/entidade boa e/ou má, dependendo da situação e do desejo dos envolvidos, seja do próprio indivíduo na ânsia da morte ou da parentela e amigos que desejam mais um punhado de vida para o moribundo ou, por mais que soe estranho ou não, dos que desejam que ela o leve o mais rápido possível. Dessa forma, a morte pode lhes parecer boa ou má, dependendo de quem ela esteja ceifando a vida e em que momento isso acontece.

Segundo Saramago (2019, p. 145), “a Morte é costumeiramente descrita como ‘[...] um esqueleto embrulhado num lençol, [que] mora numa sala fria em companhia de uma velha e ferrugenta gadanha que não responde a perguntas [...]’” (*apud* HECK, 2015, p. 66). A visão de Saramago é bem difundida na literatura e nas artes, sendo ela parte do imaginário sobre a morte em diversas sociedades da atualidade, considerando-a como tal ou apenas como alegoria.

Como finalizadora de um período, ela pode ser festejada por ser a guardiã-chave de um ciclo que se renova com sua ação, pois como se diz, a cada fim, um novo começo; dessa forma ela pode ser entendida, principalmente nas comunidades agrícolas, como detentora do poder de renovação, onde se encerra uma estação para iniciar-se outra, fator vital para a sobrevivência de sociedades que têm nas atividades da agricultura seu potencial de vida.

Na situação de protagonista e de coadjuvante no “cenário do morrer”, ela assume o papel de causadora ou a própria causa do acontecimento. Em segundo plano, ela pode ser apontada como a figura que aguarda o desenlace e encaminha o espírito ao mundo dos mortos, no qual ele seguirá em direção ao além-desconhecido. Cada sociedade constrói em seu imaginário um modelo próprio do mundo dos mortos, junto ao qual surgem as criaturas ou divindades que a personificam, cumprindo ou colaborando com as atividades necessárias para o bom andamento do processo.

A crença na imortalidade da alma gera uma porção de ideias sobre as possibilidades *post mortem*. Segundo a mitologia cristã, “os nossos corpos físicos

deterioram e o espírito volta para Deus” (Eclesiastes 12:7), permanecendo a alma à espera da ressurreição e do Juízo Final. A morte é perigosa, sobretudo quando se consideram os atos do indivíduo em vida. Acredita-se, em diversas sociedades, que os atos que o indivíduo cometeu em vida têm reflexo no mundo dos mortos; para os cristãos, eles podem gerar a condenação ou causar sofrimento ao espírito do morto. Surge daí o purgatório, um lugar intermédio, onde algumas pessoas ficam até pagarem pelos pecados, depois vão para o Céu. Embora não tenha fundamento bíblico, o conceito de purgatório permeia o imaginário *post mortem* cristão.

A ideia de que o espírito do morto encontra-se em uma jornada rumo ao além contribui para o estabelecimento de inúmeras práticas mortuárias, “cujos detalhes dependem da distância e da topografia deste mundo” (VAN GENNEP, 2011, p. 133).

Bárbara Martinez (2010), ao realizar etnografia entre os moradores do povoado de San Antonio, Valle del Cajón, na Argentina, apreende numerosos casos sobre as percepções locais acerca das almas e do mundo dos mortos.

Cuentan los pobladores que los difuntos se encuentran en un sitio de ubicación incierta, del otro lado del río Jordán. Este lugar en apariencia no concuerda con la noción de paraíso cristiano. A las almas, como se los denomina, se les permite visitar a sus parientes y amigos una vez al año, el 1° y 2 de noviembre. El último día son despachados hasta el año siguiente. Los difuntos están comprometidos en el proceso productivo, y se les hace partícipes en diversos rituales como interlocutores válidos en las peticiones de salud, bienestar y abundancia. (MARTINEZ, 2010, p. 99).

De acordo com os interlocutores de Bárbara Martinez (2010), para a etnografia que originou o trabalho intitulado *Rituales de muerte en el sector sur de los Valles Calchaquíes*, os espíritos dos mortos encontram-se em um local do outro lado do Rio Jordão que os possibilita voltar para visitar os parentes e amigos uma vez ao ano. O lugar onde habitam os mortos, segundo descrições locais, destoa das ideias preestabelecidas pelo cristianismo.

Moisés Espírito Santo (1990), ao estudar comunidades rurais no interior de Portugal para sua tese de doutoramento, no período que compreende 1975 a 1980, apreende entre os moradores um conjunto de ideias *post mortem* que remetem aos perigos a que o espírito do morto está exposto durante a longa jornada. Para livrá-los desses perigos, empreendia-se uma série de oferendas votivas que acompanhavam o morto,

[...] metia-se no caixão uma tigela com pão e vinho, destinada, conforme as aldeias, ao Leão, à Cadela, a Santo Hilário ou ao Diabo, que guardam a Ponte, a Ponte de São Tiago, o Rio, o Rio Jordão ou o Campo de Josefá; os nomes de personagens e de animais referem-se a uma potência ctônica e voraz que é a própria terra, gulosa da carne dos seus filhos. (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 176).

Segundo o autor, “os alimentos e a moeda estão relacionados com o desejo de não-corrupção dos corpos” e os elementos constituintes das oferendas funerárias são entendidos como cristãos. Arnold Van Gennep (2011) relata que, para a viagem do morto, eram colocados em sua boca pães de arroz e moedas, “uma vez que a alma conserva uma ‘sombra de corpo’” (p. 132). Ao realizar-se a oferta, uma prece deveria ser recitada como forma de prescrição ao morto, indicando-o como agir ao defrontar-se com o perigo de ser devorado:

Dou-te esta esmola que te servirá de passaporte: quando chegares ao rio Jordão atira-lhe esta moeda e diz que te deixe passar porque pertences ao povo de Israel. Logo que te encontrares diante da Cadela raivosa, ela pedir-te-á carne e tu responder-lhe-á “não” e dar-lhe-á este pão. Vai-te alma e nada temas porque o Senhor Adonai te espera; que ele te mostre o caminho e te ponha em repouso, amém. (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 176).

Durante os nove dias que se seguem à inumação, os parentes ofertam pão ao lado da cama que pertenceu ao morto e durante a noite, ao lado da oferenda, eles recitam o seguinte texto: “Toma-o Leão, deixa a alma do defunto enquanto ele atravessa o rio Jordão”, diz Espírito Santo (1990, p. 176).

O ciclo de nove dias corresponde ao que os moradores da comunidade entendem como “um período probatório” no qual a alma deve livrar-se dos perigos utilizando os elementos que lhe foram ofertados nos ritos fúnebres e durante o período probatório.

Se a Cadela (a Terra) se satisfizer com esses alimentos, o corpo é poupado e alcança a imortalidade, pensam os rurais. Reencontramos, assim, o culto dos cadáveres incorruptos, dos ‘santos de carne e osso’, dos heróis que resistiram à Cadela (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 177).

Os nove dias representam o período de decomposição do corpo e neles residem os perigos, tanto para a alma do morto, que estará em combate com as entidades devoradoras, quanto para os vivos, que enfrentam a realidade desagregadora da morte do parente ou membro da comunidade vivenciando uma fase de aceitação e adaptação que compreende a “morte social do indivíduo” (THOMAS, 1983).

Segundo relatos documentados por Moisés Espírito Santo (1990), sete anos após a morte a terra (personificada em uma cadela) se apodera do corpo, “a alma é convidada, através das oferendas de primícias e outros ritos, praticados nas encruzilhadas ou em casa, a dirigir-se a um lugar obscuro onde ficará em repouso: é o ‘repouso eterno’ que se deseja a todos os mortos e em todos os meios” (p. 187). Em outras palavras, o ritual dos sete anos está relacionado ao descanso eterno e nele a alma do falecido é convidada a seguir o mesmo destino que o corpo, seguindo para o esquecimento.

Os ritos de decomposição do corpo e da alma são apresentados em um conjunto de atividades que inicialmente contribuem para a preservação do espírito enquanto o corpo passa pelo processo de decomposição para posteriormente a alma alcançar o tão esperado descanso eterno, ao romper o ciclo dos sete anos de inumação, quando ocorre o apodrecimento total da carne do corpo morto.

Esse conjunto de ritos elaborados com a finalidade de proteger o espírito do morto e sua integridade se assemelha aos descritos no Livro dos Mortos egípcio, que era “um guia tanto para fazer a travessia como para subir na Barca Celeste” (LEAL; LIMA, 2018, p. 115).

O Livro Egípcio dos Mortos apresenta uma série de situações pelas quais o espírito do morto expor-se-ia ao desligar-se do corpo terreno no plano espiritual rumo à morada celeste, onde estaria a salvo. Sua jornada se compunha de perigos e provações pelas quais poderia passar, tanto que não podia abdicar de seus “[...] campos de cultivo, mananciais, vestimentas, objetos de luxo, instrumentos e utensílios de uso cotidiano. Tinham que satisfazer suas necessidades, como matar a sede e a fome que sentiam no Além-túmulo” (LEAL; LIMA, 2018, p. 128). E tudo provinha das oferendas funerárias e ofertas votivas realizadas por todo o período correspondente aos ritos de oblação, entendendo-os aqui como os cuidados relacionados ao corpo do morto no processo de mumificação.

Outras sociedades também desenvolveram textos guias aos planos místicos do outro mundo, a fim de minimizar os perigos que o submundo impunha aos mortos; entre os mais conhecidos estão: o Livro Tibetano dos Mortos, o Livro Celta dos Mortos e o Livro dos Mortos dos Maias.

Considerando as oferendas fúnebres, Van Gennep (2011, p. 133) assinala:

o que importa aqui, é que o morto, tendo de realizar uma viagem, os sobreviventes tomam o cuidado de muni-lo de todos os objetos necessários, materiais (roupas, alimentos, armas, utensílios) ou mágico-religiosos (amuletos, signos, senhas, etc.), que lhe garantirão, como se fosse um viajante vivo, uma marcha ou travessia e depois um acolhimento favorável.

Alimentar e agradecer ao espírito do morto se inclui entre as práticas mortuárias de diversas sociedades, iniciando-se nos tempos mais antigos e perpetuando-se até os dias de hoje. Algumas práticas consideradas inusitadas estão nos calendários de festas e tradições anuais, inclusive de grandes metrópoles, ou mesmo seguindo um calendário ritual próprio com contagem de tempo diferenciada. Sua realização pode ocorrer em ambientes comuns ou em espaços sacralizados especialmente para este fim. As práticas mortuárias situadas nos grandes centros urbanos contemporâneos são capazes de suscitar e/ou reordenar tomadas de decisões no âmbito social e político para manutenção ou readaptação de atividades ritualísticas.

4.2 A morte como tabu e as práticas ritualísticas “inusitadas”

O tabu da morte, tão caro aos estudiosos do tema, está relacionado aos modos de perceber a morte e aos mortos e do seu impacto no mundo dos vivos, seja na desordem causada pela ausência do indivíduo no seio familiar ou comunidade ou pela mudança nas relações entre o homem moderno e a morte, resultando nas inúmeras “tentativas de banir e afastá-la da vida” (OIGMAN, 2007, p. 2248).

A modernização das formas de tratamento dado aos mortos não alterou o imaginário das sociedades em relação ao destino do espírito do morto: “Inferno ou Céu para os cristãos e os muçulmanos, Campos Elísios para os gregos antigos, reencarnação e metempsicose na filosofia oriental, passagem para o reino dos ancestrais na África” (RODRIGUES, 2006, p. 39) estão entre as concepções mais comuns.

As relações entre as sociedades modernas e a morte se constituem a partir de uma série de (re)adaptações e (re)construções simbólicas em torno das práticas de sepultamento, da exposição do corpo morto ou em fase de quase morte, das manifestações de dor e reações dos vivos frente a seus mortos. Os ritos fúnebres e as práticas mortuárias são institucionalizados pelo Estado, pelas instituições religiosas ou por ambos.

As práticas mortuárias se adequam, na maioria das vezes, aos lugares em que se realizam. Notamos, principalmente nas comunidades rurais, uma variedade de formas de tratamento dado aos mortos que se relacionam bem com as normas estabelecidas pelo Estado e principalmente pela religião que tende a ter um domínio maior sobre os indivíduos dessas comunidades. O trato diferenciado dado aos mortos se adequou a tal ponto à religiosidade, que tem sido apontado pelos moradores (aqui faço referência ao povoado de Almas) como parte da cultura religiosa cristã, posto que se estabelece a fé como centralidade dessas relações indicando-as como parte das ideias religiosas do cristianismo, pois a Igreja “prega a fé”, então se as relações entre vivos e mortos se estabelecem a partir da fé, a instituição não se opõe, afirmam os interlocutores.

Ofertar alimentos e outros bens aos mortos é algo corriqueiro no povoado de Almas. Essa prática mortuária costuma ocorrer em diversas outras regiões e países no mundo. Bárbara Martínez (2010) corrobora a afirmação desse dado ao apontar que

En diversas sociedades andinas los difuntos son tratados de manera similar a los vivos. Como ellos, sienten sed, hambre y frío y es a través de las ofrendas de comidas, bebidas, ropas y hospitalidad que se establece la interacción recíproca. Los vivos homenajean con estos dones a sus difuntos, y a su vez ellos los favorecen en sus necesidades (p. 99).

Segundo a autora, os mortos precisam ser tratados como os vivos, pois têm as mesmas necessidades. Partindo dessa afirmação e em função dela apresento uma prática mortuária bastante inusitada que ocorre anualmente na cidade de La Paz, capital boliviana, na qual os mortos são convidados a comer, beber e desfrutar de alguns prazeres dos vivos.

Conhecido como “*Fiesta de las Ñatitas*”, esse ritual de culto aos mortos tem como cenário público, o cemitério e o templo do *Cementerio General de La Paz* no domingo seguinte ao primeiro de novembro de cada ano. A atividade consiste em ofertar comidas, bebidas, cigarros, velas e outros itens valorosos em vida para crânios de pessoas mortas, cultuados por devotos que acreditam que *las ñatitas* podem realizar desejos em favor de seus cuidadores.

La periódica exhumación y traslado de cadáveres constituye un comportamiento ritual de larga duración en los Andes Centrales, tal y como acreditan los ‘procesos de extirpación de idolatrías’ de los siglos XVI y XVII,

así como la etnografía contemporánea en relación con la festividad de Todos los Santos (FERNÁNDEZ JUÁREZ, 2010, p. 185).

Apesar de a Igreja Católica posicionar-se de forma contrária à realização das práticas de adoração, os comportamentos cerimoniais voltados à veneração das *ñatitas* se constituem como evento regular no espaço cemiterial da cidade de La Paz e não se limitam a ele. As *ñatitas* têm espaço reservado nos altares das casas dos devotos, onde recebem alimentos, oferendas diversas e todos os cuidados para sua preservação.

Para o povo Wayuu¹⁶, constitui-se como prática mortuária uma segunda inumação dos restos mortais após um período que pode variar de seis a doze anos do falecimento do indivíduo. Ao ocorrer a morte, o “*aa’inse*” separa-se do corpo e agrega-se ao mundo dos mortos; ao completar-se a decomposição e os ossos secarem completamente, há a exumação do corpo. O momento é revelado em sonho pelo falecido a um parente que se encarregará de realizar a cerimônia, a qual consiste em exumar, limpar, recolher e guardar os ossos no ossário da família; a partir daí o morto perde a individualidade e será recordado na linha dos ancestrais. “*La muerte forma parte de un universo simbólico que constituye parte del sentido de la vida para los wayuu desde el cual se construye su experiencia y existencia*” (PAZ REVEROL, 2018, p. 67).

Segundo a autora, “*la mayoría de las sociedades cazadoras-recolectoras tienen rituales relacionados con los segundos enterramientos*” (2018, p. 72). Arnold Van Gennep (2011) explica que “os corpos mortos acham-se apenas como depositados na sepultura onde foram colocados em primeiro lugar. Depois de certo tempo são feitas novas exéquias e termina-se de cumprir o que lhes é devido mediante novos deveres funerários” (p. 130). Dessa forma, completa-se o processo de sepultamento e sacralização do indivíduo como ancestral digno de ser reverenciado.

Em Madagascar, entre os malgaxes das montanhas há um “ritual no qual os restos dos entes queridos mortos há anos são exumados e devolvidos à vida com uma celebração cheia de danças e cantos” (TSILEFERINTOSA, 2018, on-line). Os aldeões se reúnem para a “volta dos ossos” dos antepassados em procissão. A

¹⁶ Os Wayuu ou uaiús, também chamados Guajiros, são um grupo étnico ameríndio da península de La Guajira, no nordeste da Colômbia e noroeste da Venezuela.

família exuma os corpos dos entes queridos enquanto a comunidade os cerca, à frente do túmulo, envolvidos em músicas, danças e álcool. A emoção aflora no momento, mas não é permitido chorar, tampouco os pêsames; a família é parabenizada, ganha presentes e compartilha com os convidados comidas e bebidas como símbolo de fraternidade. Ao final, ocorre a “famonosama”, uma cerimônia que consiste em envolver os restos dos mortos em seda e após agradecimento aos participantes, a família devolve ao seu local de descanso os ossos que “voltaram a vida dançando”. Segundo Andry Tsileferintosa (2018, on-line), o costume está “relacionado com a espiritualidade de venerar os antepassados”.

Enquanto os aldeões melgaxes praticam um ritual que compreende a exumação, celebração e, ao fim, a inumação dos restos mortais em um conjunto de atividades que envolvem a comunidade na tradição de adoração aos ancestrais, no Vietnã, as exumações rituais têm outra finalidade; os restos mortais são transformados em relíquias. Segundo documentário apresentado por Kara Cooney (2010), o ritual consiste na exumação do corpo, limpeza e disposição dos ossos em um pequeno ataúde, de aproximadamente 60 x 40 centímetros, no qual os ossos do morto são rearranjados mantendo as características e posicionamento de um corpo completo, mesmo que em tamanho menor. Isso se deve ao reposicionamento dos ossos que foram anteriormente desmembrados para que coubessem no recipiente. O cemitério não é visto como local de descanso eterno, mas de transformação. Ao completar a cerimônia, o ataúde com as relíquias sacralizadas pelo ritual é levado à casa dos parentes, os quais deverão honrar o antepassado que está, a partir de então, ligado aos seus restos mortais. Os ossos são devidamente cuidados e ritualizados de acordo com o que pede a tradição de construção de uma relíquia sagrada para adoração de um antepassado na região.

Os rituais mencionados acima, assim como o que ocorre em Almas, têm se cumprido há tempos e resistem ao processo de modernização, adequando-se aos novos modelos de sociedades; contudo, sua essência tem permanecido.

As relações que os vivos mantêm com os mortos refletem características socioculturais de cada sociedade. Os significados contextuais, quase sempre abertos, permitem que os rituais tomem forma “sempre e onde quer que eles ocorram nas sociedades humanas” (TAMBIAH, 2018, p. 136). Mitos, ritos e crenças sobre a morte se entrelaçam e marcam presença de diversas formas em todas as culturas, demarcando maneiras de viver e de relacionar-se com a morte e os mortos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações com os mortos que se estabelecem em Almas constituem-se em um ritual de culto aos mortos (re)elaborado à margem dos valores religiosos hegemônicos. Contudo, não se trata de ritual compreendido como evento que foge às regras estabelecidas pelo catolicismo, religião adotada com mais afinco pelos indivíduos que comumente realizam oferendas a seus entes queridos falecidos, pois “os rituais parecem menos dirigidos a compreensão de símbolos e mais à fascinação dos espíritos” (TAVARES; BASSI, 2012, p. 60), a fim de solucionar algo.

Na construção do ritual são evocados os afetos outrora firmados entre os indivíduos, sendo expressos em um conjunto de elementos que mobilizam a formação da oferenda que deve (re)estabelecer o compromisso entre os parentes. O acesso ao sobrenatural torna-se possível ao se disporem os elementos votivos no local sagrado, entre eles, objetos e alimentos compõem a parte visual e as orações e preces realizadas no ato são e permanecem como elementos ocultos no ritual em tela. Para Tavares e Bassi (2012), “a mobilização de símbolos nas sequências dos atos rituais envolve menos a significação e mais a adesão, permitindo, tanto nas finalidades da vida associada quanto na necessidade geralmente humana, de conjugar afecção e pensamento” (p. 60).

É interessante ressaltar como o ritual, enquanto recurso utilizado para homenagear os mortos, atravessa gerações adotando e reordenando símbolos para a reconstrução do evento como um todo. O recente uso das garrafas *pet* no culto deve-se tanto à facilidade no acesso quanto aos cuidados com a saúde, evitando-se a proliferação de mosquitos.

As interpretações sobre o culto aos mortos em Almas, assim como na maioria das comunidades do semiárido cearense, onde foi possível observar e buscar informações sobre a função de tais oferendas e as bases de sua constituição, são elaboradas a partir do ponto de vista de quem observa a oferenda, pois embora seja comum a disposição de ofertas votivas sobre túmulos à beira da estrada ou mesmo nos cemitérios, não é de praxe comentar sobre o que se faz e/ou sobre todas as intenções embutidas nos elementos ao firmar-se a oferenda. As concepções em torno das atividades votivas não são homogêneas. Há uma variedade de percepções que se originam, em maioria, entre os observadores da cena ritual.

As relações entre vivos e mortos não estão sujeitas à compreensão de uma cosmologia para amparar a realização das mesmas, mas pressupõem uma série de aparatos próprios, adotados de práticas entendidas como cristãs, que adquirem significado a partir da vivência ritual, podendo ser ressignificados com base nas visões de mundo do indivíduo praticante. “O significado, portanto, é uma função das maneiras pelas quais criamos e experienciamos contextos” (WAGNER, 2010, p. 77). Vale ressaltar que determinadas práticas religiosas vivenciadas no território brasileiro muitas vezes reservam-se implícitas, pois em função de perseguições, preconceitos e uma obediência formatada por séculos são suprimidas por preceitos que se baseiam em uma religião pública, a exemplo, pessoas adeptas de religiões de matriz africana que se consideram católicas.

Ao indicar que o ritual de culto aos mortos pode ser denominado por relações entre vivos e mortos, anuncio que se firma na constituição da atividade votiva um compromisso que gera beneficiamento mútuo, podendo ser dito ou entendido como uma ação que gera uma reação. Sua eficácia reside em uma rede de emoções e mutualidades que envolvem o ritual. Se por um lado há a ânsia por um bem estar no mundo espiritual para o parente falecido, por outro, o ofertante deseja a contrapartida, seja ela para si próprio ou em benefício de outra pessoa, geralmente pertencente ao mesmo núcleo familiar.

Em Almas, as atividades datam, considerando-se as vivências dos interlocutores, do início do século XX. Há suposições, entre os sujeitos colaboradores para essa pesquisa, de que o ritual seja mais antigo na região; entretanto, como eles dizem, não há provas ou qualquer outro meio de atestar isso. As considerações sobre a constituição do modelo ritual são acessadas na memória dos mais velhos ao apresentarem fatos e reinterpretações das cenas rituais que visualizaram ou construíram ao longo de suas vidas. Devoto ou não, cada um tem a sua própria percepção das cenas que se fazem presentes no cotidiano do povoado.

O modo de fazer ritual tem se caracterizado pela emoção e pode ocorrer em duas vias: primeiro, a saudade ocasionada pelo período de luto pode impelir o parente enlutado a realizar atividades votivas ao falecido. Nesse momento a emoção intuitiva está voltada ao desejo de tornar menos dolorosa a jornada ao além. Não se pressupõe uma contrapartida em favor do ofertante. Mas a satisfação em poder cumprir um dever que a relação parental pode indicar como obrigatório pode ser entendida como um benefício; todavia, a ideia de retorno ocorre em segundo plano.

Segundo, a busca por estabelecer relações com os mortos pode ter como mola propulsora: dificuldades que o indivíduo está vivenciando com a família, problemas com os negócios ou casos de saúde, o que foi apontado pelos interlocutores como a principal motivação para a solicitação de ajuda entre os parentes falecidos. Nessa via, o desejo de contrapartida é latente; o devoto oferece elementos que acredita agradarem ao espírito para formalizar as relações e fazer valer a dádiva.

A eficácia do ritual deriva da atuação das relações quando se compreende que, ao sanar a necessidade do morto, é possível obter alguma benesse em contrapartida. Nesse contexto, longe de pretender tornar a questão absoluta, proponho uma reflexão sobre os casos em que há oferta aos mortos em túmulos que não dispõem das oferendas necessárias para o alívio de seu sofrimento sem pretender algo em troca, além da satisfação. Mesmo que a eficácia do ritual seja compreendida para além dos simbolismos, sentimentos como afeição, desejos, medos e angústias se fazem provedores de atitudes ritualísticas.

No ritual há uma articulação entre o coletivo e o individual, em que se encontram no âmbito coletivo os traços observáveis, expressos na exposição da oferenda, enquanto que toda a construção e oferta imaterial está no plano individual, por vezes permanecendo como segredo, sendo (re)construído e (re)adequado a cada necessidade, considerando-se para isso as particularidades do indivíduo.

“No sertão, a vida é assim, ligada à morte pelo umbigo, vida e morte juntas e opostas. Ao se falar da vida, não se pode deixar de falar da morte, porque são uma coisa só” (MARTINS, 1983, pp. 258-259). No percurso da vida encontram-se as mortes, sejam elas as que podem ser observadas, as que vivenciamos a cada etapa da vida e ao fim, a nossa própria morte. “Viver extrapola as funções fisiológicas, é uma trajetória que inclui experiências, sensações, memórias e relações” (OIGMAN, 2007, p. 2249). A vida pode trazer sofrimento, mas acima de tudo, tem momentos de felicidade e esperança. Esperança em dias melhores, plenos de novas sensações e novas aventuras. Se a morte é um “instante de passagem” que nos permite acessar uma nova vida, então quantas mortes são necessárias para se viver uma?

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: da idade média aos nossos dias. Tradução P. V. Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- AUBRÉE, Marion. Iemanjá, grande mãe africana e ícone brasileira. *In*: VALE, Alexandre Fleming Câmara. **França e Brasil**: olhares cruzados sobre imaginários e práticas culturais. São Paulo: Annablume, 2012. p. 237-252.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BAYARD, Jean Pierre. **Sentido oculto dos ritos mortuários**. Morrer é morrer? São Paulo: Paulus, 1996.
- BELTRAME, Ideraldo Luiz.; MORANDO, Marsal. “O sagrado na cultura gastronômica do Candomblé”. **Saúde Coletiva**, Barueri, v. 5, p. 242-248, 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/842/84202605.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2020.
- BIELLI, Andrea y ERCHINI, Carina. De difuntos, virtudes y crucifijos: arte funerario en el Cementerio Central. **Trama Revista de Cultura y Patrimonio**, Montevideu, vol. 1, p. 9-38. 2009. Disponível em: https://tramarevista.files.wordpress.com/2011/08/bielli-erchini_trama01.pdf. Acesso em: 14 Jun. 2020.
- BRANCAGLION JR., Antonio. O eufemismo da morte no Antigo Egito. **Clássica**, São Paulo, v. 718, p. 25-32, 1994/1995. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/657>. Acesso em: 28 jul. 2020.
- BROMBERG, Maria Helena Pereira Franco *et al.* **Vida e morte**: laços da existência. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 21, p. 133-157, jul. 1988. Disponível em: <http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-21/>. Acesso em: 28 jul. 2020.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros**: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

CAVALCANTE, Lúcia Eugênia. Memória, informação e acervo. *In*: PINTO, Virgínia Bentes; CAVALCANTE, Lúcia Eugênia; SILVA NETO, Casemiro Silva (org.) **Ciência da Informação**: abordagens transdisciplinares gêneses e aplicações. Fortaleza: UFC, 2007. p. 183-200.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Editorial Herder. 1986.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CLIFFORD, James. Introdução: verdades parciais. *In*: CLIFFORD, James; MARCUS, George. **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016. cap. 1.

CONCEIÇÃO, Joanice Santos. **Duas metades, uma existência**: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun. 2011. 210 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

COONEY, Kara. Legados do Egito: Ritos de Morte. Discovery Channel. 2010. (44m11s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ApGF9PwM3Eo>. Acesso em: 3 out. 2020.

COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**: estudo sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. São Paulo: HEMUS, 1975.

DE FRANCO, Clarissa. **A cara da morte**: os sepultadores, o imaginário fúnebre e o universo onírico. Aparecida do Norte: Ideias & Letras, 2010.

DOS SANTOS, Alcinéia Rodrigues. Temp(l)o da salvação: representações da morte e ritos fúnebres no Seridó nos Séculos XVIII e XIX. **Revista Inter-legere**, Natal, n. 5, p. 46-65, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/4574>. Acesso em: 28 jul. 2020.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Arcádia, 1979.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. **A religião popular portuguesa**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, [s. l.], v. 13, p. 155-161, 2005.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. La revuelta de las “ñatitas”: “Empoderamiento ritual” y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia). **Disparidades**: revista de Antropología, [s. l.], v. 65, n. 1, p. 185-214, jun. 2010. Disponível em: <http://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/95/96>. Acesso em: 3 out. 2020.

FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. *In*: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Mirian Steffen; PETERS, Roberta (Org.). **Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo**. Porto Alegre: UFRGS, 2010. p. 205-227.

FRANCHINI, A.S.; SEGANFREDO, C. **As melhores histórias da mitologia africana**. 3. ed. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2011.

GALENO, Cândida. **Ritos fúnebres no interior cearense**. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1977.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes. 2011.

GOLDBERG, Jacob Pinheiro. Prefácio. *In*: ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: da idade média aos nossos dias. Tradução Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. p. 9.

GUBER, Rosana. **El salvaje metropolitano**: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires: Paidós, 2013.

GUBER, Rosana. **Método, campo y reflexividad**. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica** : pesquisa, jornalismo e arte, São Paulo, ano 3, n. 5, p. 139-146, abr. 2016. ISSN 2359-4705. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4197142/mod_resource/content/0/HARAWAY_Antropoceno_capitaloceno_plantationoceno_chthuluceno_Fazendo_parentes.pdf. Acesso em: 28 jul. 2020.

HUBERT, Stefan. Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras. **Primeiros Estudos**, São Paulo, v. 1, p. 81-104, 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/primeirosestudios/article/view/45933>. Acesso em: 28 jul. 2020.

IBGE. **Divisão regional do Brasil em mesorregiões e microrregiões geográficas**. Rio de Janeiro: IBGE, 1990. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv2269_1.pdf. Acesso em: 17 nov. 2019.

IBGE. **Estimativas da população residente no Brasil e Unidades da Federação com data de referência em 1º de julho de 2019**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

Disponível em:

https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/7d410669a4ae85faf4e8c3a0a0c649c7.pdf. Acesso em: 17 nov. 2019.

LAGROU, Elsie Maria. Uma experiência visceral In.: GROSSI, Miriam Pillar. **Trabalho de campo e subjetividade**. Florianópolis: Claudia Lago, 1992.

LE BRETON, David. **Antropologia dos sentidos**. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEAL, Tito Barros; LIMA, Francisco Wellington Rodrigues. A morte, os morto, o julgamento e a salvação no Egito Antigo. **Revista M**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 114-128, jan./jun. 2018. Disponível em: <http://seer.unirio.br/index.php/revistam/article/view/8189>. Acesso em: 1 out. 2020.

MACHADO, Carlos Eduardo. Tempo e ritual no pensamento de Edmund Leach: considerações a partir de Sistemas Políticos da Alta Birmânia. **Ponto Urbe**, [Online], v. 22, p. 1-20, 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/3760>. Acesso em: 28 jul. 2020.

MALVEZZI, Roberto. **Semi-Árido**: uma visão holística. Brasília, DF: Confea, 2007.

MARTINEZ, Bárbara. Rituales de muerte en el sector sur de los Valles Calchaquíes, In: HIDALGO, Cecilia (ed.). **Etnografías de la muerte**. Buenos Aires: Ciccus, 2010. pp. 87–108.

MARTINS, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In: MARTINS, José de Souza. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1983. p. 258-269.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 183-314.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. Tradução: Luiz João Gaio e J. Guinzburg. São Paulo: Perspectiva, 2005.

OIGMAN, Gabriela. Tabu da morte. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 9, p. 2248-2249, set. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2007000900034&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 1 out. 2020.

PAULINO, Antonio George Lopes. **Economia solidária como projeto cultural e político**: a experiência do Banco Palmas. Fortaleza: Edições UFC, 2012.

PAZ REVEROL, Carmen Laura. Los ritos de muerte y dobles enterramientos en el pueblo wayuu. **Interacción y Perspectiva**. Revista de Trabajo Social Vol. 8 N° 1, pp. 67-92, jan./jun., 2018. ISSN 2244-808X Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/323691792_Los_ritos_de_muerte_y_doble_s_enterramientos_en_el_pueblo_wayuu. Acesso em: 3 out. 2020.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**: anuário antropológico/92. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes. A morte como tema de pesquisa e as possibilidades em campo. **Revista Discente Planície Científica**, Campos de Goytacazes, v. 2, n. 2, p. 97-107, 2020.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes; PAULINO, Antonio George Lopes. Sede Eterna: notas preliminares de um ritual de culto aos mortos no Ceará. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, [Online], v. 19, n. 57, p. 139-150, 2020.

QUEIROZ, Rachel de. Culto aos mortos. In: **Academia Brasileira de Letras**, 2002. Disponível em: <http://www.academia.org.br/artigos/culto-aos-mortos>. Acesso em: 27 jan. 2019.

REESINK, Mísia. Lins. Quando lembrar é amar: tempo, espaço, memória e saudade nos ritos fúnebres católicos. **Etnográfica**, [Online], v. 16, n. 2, p. 365-386, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/pdf/1535>. Acesso em: 28 jul. 2020.

RIOS, Kênia Sousa. **Campos de concentração no Ceará**: isolamento e poder na Seca de 1932. 2. ed. Fortaleza: Museu do Ceará: Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

RODRIGUES, José Carlos, **Tabu da Morte**. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2006.

SANTOS, Claudia Oliveira; SILVEIRA, Tatiana Scalco. Mídia, água e tradições religiosas: o caso do encontro das comunidades de terreiro pelas águas, em Salvador. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 31., 2008. Natal. **Anais [...]**. Natal: Intercon, 2008. p. 1-11. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/R3-2256-1.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SCHECHNER, Richard. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Tradução Augusto Rodrigues da Silva Junior. Rio de Janeiro: MAUAD X, 2012.

SOUZA, Christiane Pantoja de; SOUZA, Airle Miranda de. Rituais Fúnebres no Processo do Luto: Significados e Funções. **Psicologia: teoria e pesquisa**, Brasília, FF, v. 35, e35412, 2019. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722019000100509&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 20 Jul. 2020.

SOUZA, Elias *et al.* Carnaúba e seus produtos não-madeireiros. *In: CONGRESSO INTERNACIONAL DAS CIÊNCIAS AGRÁRIAS*, 2., 2017. Natal. **Anais** [...]. Natal: Cointer, 2017. Disponível em: <https://cointer-pdvagro.com.br/wp-content/uploads/2018/02/CARNA%C3%9ABA-E-SEUS-PRODUTOS-N%C3%83O-MADEIREIROS.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2019.

TAMBLIAH, Stanley. J. **Cultura, pensamento e ação social**: uma perspectiva antropológica. Tradução de Lilia Loman. Petrópolis: Vozes, 2018.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Símbolos em movimento: comentários ao artigo “Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 21 p. 59-70, jan./jun. 2012.

TEIXEIRA, Marco Antonio Domingos. A morte e o culto aos mortos nas tradições populares de Rondônia. **Saber Científico**, Porto Velho, v. 2, n. 2, p. 1-36, jul./dez. 2009. ISSN 1982-792X. Disponível em: <http://revista.saolucas.edu.br/index.php/resc/article/view/128>. Acesso em: 28 jul. 2020.

THOMAS, Louis-Vincent. **Antropologia de la muerte**. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

TSILEFERINTOSA, Andry. Ossos que voltam dançando à vida, o ritual de exumação de Madagascar. **EFE**, Antananarivo, 19 fev. 2018. Disponível em: <https://www.efec.com/efe/brasil/sociedade/ossos-que-voltam-dan-ando-a-vida-o-ritual-de-exuma-madagascar/50000246-3528477>. Acesso em: 3 out. 2020.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas**: ação simbólica da sociedade humana; tradução de Fabiana de Moraes. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

VIERTLER, Renate. Brigitte. **A refeição das almas**: uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo, Mato Grosso. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.

VILHENA, Maria Angela. Os mortos estão vivos: traços da religiosidade brasileira. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 103-131, 2004. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv3_2004/p_vilhena.pdf. Acesso em: 28 jul. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os deuses canibais. A morte e o destino da alma entre os Araweté. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 27/28, p. 55-88, 1984/85.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.