



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA SOCIEDADE
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA SOCIEDADE**

MATEUS WAIMER

**SANTAS MISSÕES: O RITUAL DE ENCOMENDAÇÃO DAS ALMAS EM
ORIXIMINÁ, PARÁ**

**SANTARÉM – PA
2021**

MATEUS WAIMER

**SANTAS MISSÕES: O RITUAL DE ENCOMENDAÇÃO DAS ALMAS EM
ORIXIMINÁ, PARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade para obtenção de título de Mestre em Ciências da Sociedade. Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

Linha de Pesquisa: Sociedades amazônicas, sistemas culturais e sociabilidades.

Orientadora: Profa. Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho

Coorientador: Prof. Dr. Florêncio Almeida Vaz Filho

**SANTARÉM – PA
2021**

MATEUS WAIMER

**SANTAS MISSÕES: O RITUAL DE ENCOMENDAÇÃO DAS ALMAS EM
ORIXIMINÁ, PARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade para obtenção de título de Mestre em Ciências da Sociedade. Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

Linha de Pesquisa: Sociedades amazônicas, sistemas culturais e sociabilidades.

Conceito:

Data de aprovação ____/____/____.

Prof. Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho – Orientadora
Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)

Prof. Dr. Florêncio Vaz de Almeida – Coorientador
Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)

Prof. Dra. Lilian Rebellato
Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)

Prof. Dra. Sandra Sousa Silva
Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)

Prof. Dr. Cristian Pio Ávila
Doutor em antropologia social pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFAM)



Universidade Federal do Oeste do Pará
Pró-reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação Tecnológica
Instituto de Ciências da Sociedade
Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade
Mestrado Acadêmico em Ciências da Sociedade



ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ao décimo quarto dia do mês de julho do ano de dois mil e vinte e um, às 10h00min, sem sessão remota, instalou-se a banca examinadora de dissertação de mestrado do(a) aluno(a) **MATEUS WAIMER**. A banca examinadora foi composta pelos professores Dr(a). Lilian Rebellato, UFOPA, examinadora interna; Dr(a). Sandra Maria Sousa Silva, UFOPA, examinadora externa; Dr(a). Cristian Pio Ávila, SEC/AM, examinador(a) externo(a); Dr. Florêncio Almeida Vaz Filho, UFOPA, coorientador; e Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho, UFOPA, **orientador(a)**. Deu-se início a abertura dos trabalhos, por parte do(a) Orientador(a), que, após apresentar os membros da banca examinadora e esclarecer a tramitação da defesa, passou de imediato ao mestrando para que iniciasse a apresentação da dissertação, intitulada “**SANTAS MISSÕES: O ritual de encomendação das almas em Oriximiná, Pará**”, marcando um tempo de 20 minutos para a apresentação. Concluída a exposição, o(a) Prof(a). Luciana Gonçalves de Carvalho, presidente, passou a palavra aos examinadores, para arguirem o(a) candidato(a). Após as considerações sobre o trabalho em julgamento, foi aprovado o(a) candidato(a), conforme as normas vigentes na Universidade Federal do Oeste do Pará. A versão final da dissertação deverá ser concluída no prazo de trinta dias, contendo as modificações sugeridas pela banca examinadora e constante na folha de correção anexa, sob pena de o (a) candidato(a) não obter o título se não cumprir as exigências acima. Para efeito legal segue a presente ata assinada pelo(a) professor(a) orientador(a), pelos professores avaliadores e pelo(a) mestrando(a).

Prof(a). Dr(a). Luciana Gonçalves de Carvalho (orientador) -

Prof(a). Dr(a). Florêncio Almeida Vaz Filho (coorientador)-

Prof(a). Dr(a). Sandra Maria Sousa Silva – UFOPA –

Prof(a). Dr(a). Lilian Rebellato – UFOPA - **Prof(a).**

Dr(a). Cristian Pio Ávila – SEC/AM - **MATEUS WAIMER** - mestrando(a)

Luciana Gonçalves de Carvalho

Florêncio Almeida Vaz Filho

Sandra Maria Sousa de Silva

Lilian Rebellato

Cristian Pio Ávila

Mateus Waimer



Universidade Federal do Oeste do Pará
Pró-reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação Tecnológica
Instituto de Ciências da Sociedade
Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade
Mestrado Acadêmico em Ciências da Sociedade



FOLHA DE CORREÇÕES

Autor: MATEUS WAIMER

Título: “SANTAS MISSÕES: O ritual de encomendação das almas em Oriximiná, Pará”

Banca examinadora:

Prof(a). Dra. Sandra Maria Sousa Silva: UFOPA

Sandra Maria Sousa da Silva

Prof(a). Dra. **Lilian Rebellato**: UFOPA

Lilian Rebellato

Prof(a). Dr. Cristian Pio Ávila: SEC/AM

Cristian Pio Ávila

Prof(a). Dr(a). Florêncio Almeida Vaz Filho: coorientador

Florêncio Almeida Vaz Filho

Prof(a). Luciana Gonçalves de Carvalho: Presidente

Luciana Gonçalves de Carvalho

Os itens abaixo deverão ser modificados, conforme sugestão da banca

1. [] INTRODUÇÃO
2. [] REVISÃO BIBLIOGRÁFICA
3. [] METODOLOGIA
4. [] RESULTADOS OBTIDOS
5. [] CONCLUSÕES

COMENTÁRIOS GERAIS: necessidade de revisão ortográfica e grammatical, principalmente nos dois últimos capítulos.

Declaro, para fins de homologação, que as modificações, sugeridas pela banca examinadora, acima mencionada, foram cumpridas integralmente.

Luciana Gonçalves de Carvalho

Prof(a). Luciana Gonçalves de Carvalho

Orientador(a)

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/UFOPA

- W139s Waimer, Mateus
Santas missões: o ritual de encomendação das almas em Oriximiná, Pará / Mateus Waimer. – Santarém, 2021.
119 p. : il.
Inclui bibliografias.
- Orientadora: Luciana Gonçalves de Carvalho.
Coorientador: Florêncio Almeida Vaz Filho.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Pró-reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação Tecnológica, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade.
1. Encomendação das Almas. 2. Ritual. 3. Ritos fúnebres. I. Carvalho, Luciana Gonçalves de, *orient.* II. Vaz Filho, Florêncio Almeida, *coorient.* III. Título.

CDD: 23 ed. 393.93098115

A todos os meus professores que incansavelmente me incentivaram a insistir mostrando que o caminho valia a pena. Vivam os mestres do Brasil!

AGRADECIMENTOS

A Deus, as Almas Santas Benditas, aos Encantados e a todos os Budas das dez direções.
Entidades que me acompanharam nessa jornada de transformação

Ao Gohonzon do Nam Myoho Renge Kyo, a essência do sutra de lótus e as funções protetoras do universo.

A Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA, por ter proporcionado a oportunidade e direção a minha qualificação.

Ao Instituto de Ciências Sociais (ICS) e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade – PPGCS – por desenvolver o trabalho de ensinar com responsabilidade e dedicação.

Aos professores, Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho e ao Dr. Florencio Almeida Vaz, pela dedicação e orientações prestadas na elaboração deste trabalho, incentivando e colaborando no desenvolvimento de nossas ideias.

A todas(os) as (os) professoras(os) que passaram pelo curso transmitindo confiança, conhecimento e experiências colaborando com o desenvolvimento desta pesquisa.

As (aos) colegas de classe pelo convívio, alegria, amizade, companheirismo e aprendizado juntos.

A minha amiga e pesquisadora Msc. Marília Leite pelo apoio nos momentos mais cruciais da pesquisa de campo.

A minha família pelo apoio, incentivos e, sobretudo pela compreensão e paciência nos momentos de ausência.

Ao grupo de teatro Olho D'água, que me proporcionou o encontro com essa manifestação religiosa tão singular.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), meu muito obrigado!

“Amanhã também eu — a alma que sente e pensa, o universo que sou para mim — sim, amanhã eu também serei o que deixou de passar nestas ruas, o que outros vagamente evocarão com um "o que será dele?". E tudo quanto faço, tudo quanto sinto, tudo quanto vivo, não será mais que um transeunte a menos na quotidianidade de ruas de uma cidade qualquer”.

(FERNANDO PESSOA, 2006).

RESUMO

A Encomendação das Almas é uma tradição difundida em várias partes do Brasil, sob diferentes denominações e manifestações. Realizada, em geral, na Semana Santa ou durante toda a quaresma, congrega práticas rituais de rogo, entoação de ladainhas, cânticos lamentosos e rezas que visam a interceder pelas almas. Na Amazônia, apresenta-se como provável resultado de incorporações de crenças indígenas, africanas e europeias, na forma de expressões de culto às almas e à memória dos mortos, visando ao seu alento ou salvação. Em Oriximiná, no noroeste do Pará, nove grupos compostos por especialistas em encomendar almas atuam nas zonas urbana e rural do município. Entre eles, o grupo Santas Missões foi delimitado como objeto empírico desta etnografia. Acompanhando-o em diferentes momentos e contextos - antes, durante e depois dos ritos propriamente ditos -, interagindo e dialogando com seus membros - inclusive no âmbito de entrevistas - indagamos como eles compreendem a morte e lidam com os mortos por meio do ritual e/ou na vida cotidiana. Levantamos a hipótese de que, basicamente, o conjunto ritual cumpre funções junto a duas classes de seres distintas: as almas (dos mortos) e os vivos. Estes, por sua vez, dividem-se em dois grupos: os que solicitam/recebem o ritual e os próprios encomendadores, que o executam. Nos discursos nativos, são recorrentes as categorias religiosas de céu, inferno e purgatório a justificar a encomendação das almas e a articular símbolos e noções do sagrado, de forma a operar efeitos sobre o estado das almas. Nos atos ritualísticos que aproximam rezadores e fiéis, os mortos são pensados como dotados de intenção, sentimentos, vontades; podem agir sobre o mundo dos vivos através de aparições (visagens), provendo bençãos e proteções, e ainda aplicando punições aos merecedores. Nos relatos biográficos dos encomendadores, emergem as crenças e os conhecimentos que nos levam a ver os mortos como vivos e em constante interação com este mundo, onde os nativos concebem e operam uma cosmologia própria que identifica a prática ritual local. Em suma, a pesquisa documenta a prática da Encomendação das Almas que se baseia em saberes tradicionais sobre o mundo dos mortos, mas produz efeitos no mundo dos vivos, revelando modos de ser, existir e pensar o fenômeno da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Encomendação das Almas. Ritual. Performance. Ritos fúnebres.

ABSTRACT

The Commendation of Souls is a widespread tradition in several parts of Brazil under different names and practices. Generally held during Holy Week or throughout Lent, it assembles ritual practices of prayer, chanting of mournful songs and prayers, which aim to intercede for souls. In the Amazon, it appears as a probable result of the incorporation of indigenous, African and European beliefs, in the form of expressions of worship to the souls and memory of the dead, aiming at their encouragement or salvation. In Oriximiná, in northwestern Pará, nine groups composed of specialists in ordering souls work in the urban and rural areas of the municipality. Among them, the Santas Missões group was defined as an empirical object of this ethnography. Accompanying it at different times and contexts - before, during and after the rites themselves -, interacting and dialoguing with their members - including in the context of interviews - we asked how they understood death and dealt with the dead through ritual and/or in everyday life. We hypothesized that, basically, the ritual set performs functions with two distinct classes of beings: the souls (of the dead) and the living. These, on the other hand, are divided into two groups: those who request/receive the ritual and the commissioners themselves, who perform it. In native discourses, the religious categories of heaven, hell and purgatory are recurrent, justifying the commendation of souls and articulating symbols and notions of sacredness, in order to affect the state of souls. In ritualistic acts that bring prayers and believers together, the dead are thought of as endowed with intention, feelings, wills; they can act on the living world through apparitions (visages), providing blessings and protections, and even applying punishments to the deserving ones. In the biographical accounts of the commissioners, beliefs and knowledge emerge in a way that leads us to see the dead as alive and in constant interaction with this world, where natives conceive and operate their own cosmology that characterizes the local ritual practice. In short, the research documents the practice of the Commendation of Souls, which is based on traditional knowledge about the world of the dead, but produces effects in the world of the living, revealing ways of being, existing and thinking about the phenomenon of life.

KEYWORDS: Commendation of Souls. Ritual. Performance. Funeral rites.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1: Uniforme do Grupo.....	38
Figura 2: A campa (sino) do ritual.....	39
Figura 3: As velas acesas.....	40
Figura 4: Os encomendadores rezando em frente a uma casa.....	42
Figura 5: O fogo da vela ilumina, purifica e expia os pecados das almas.....	44
Figura 6: Quando rezam na frente da casa de um parente, lembram dos que já se foram.....	49
Figura 7: Seu Altino, Fábio e Carlos Adriano (Sassá), respectivamente.....	57
Figura 8: Alice, Jaciara e Sâmia, respectivamente.....	58
Figura 9: A Cidade de Oriximiná.....	65
Figura 10: Mapa do lago do Iripixí.....	66
Figura 11: Comunidade de Santa Luzia (Lago do Iripixí).....	67
Figura 12: Rota da procissão feita na primeira noite. De barco seguiu-se a linha pontilhada.....	68
Figura 13: Trajeto da procissão na segunda noite de ritual. Seguiu-se as linhas pontilhadas.....	69
Figura 14: Trajeto da terceira noite. Seguiu-se as linha pontilhadas.....	70
Figura 15: Encomendadores caminham até o cais do Iripixí.....	76
Figura 16: Dentro do barco no cais do lago do Iripixí.....	77
Figura 17: As luzes da cidade se afastando com o barco seguindo em direção ao cemitério.....	78
Figura 18: Encomendadores no cemitério dos anjos (Iripixí).....	79
Figura 19: Encomendador e Pai de Santo, Sr Adson se concentra na oração do Saclário.....	83
Figura 20: Ritual de Levantamento das Almas no cemitério dos anjos.....	84
Figura 21: Na madrugada, guiados pela luz da lua, atravessando o lado do Iripixí diversas vezes para rezar em frente as casas dos parentes e pedintes.....	85
Figura 22: Seu Altino com as mãos na porta da casa conduz a oração “pré-ritual”.....	86
Figura 23: Fabio e seu tio, o dono da residência. Momento de despedida onde Fabio lhe desejou proteção das almas "Santas Benditas".....	89
Figura 24: Momento da salvação do Cruzeiro a frente da igreja.....	91
Figura 25: Momento da Salvação da igreja de Santa Luzia.....	91
Figura 26: Três horas da madrugada, fim do primeiro dia. Foto tirada em frente à casa da mãe de seu Altino.....	92
Figura 27: Momento do percurso na cidade.....	93
Figura 28: Em uma das casas durante o ritual, todos sentados entoando as orações.....	94
Figura 29: Fabio reza aos pés da cruz bendita localizada no quintal de sua tia.....	95
Figura 30: foto da entrada do cemitério que tirei da praça onde aguardávamos.....	100
Figura 31: No cruzeiro do cemitério central de Oriximiná.....	101

Figura 32: Apoiados na grade que cerca a Cruz central do cemitério.	102
Figura 33: Eu e os rezadores no momento final registrado no cemitério.	103

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 O RITUAL NA LITERATURA: PORTUGAL, BRASIL, ORIXIMINÁ.....	21
2.3 Contribuições desta pesquisa.....	33
3 CONTEXTUALIZANDO: OS MORTOS E OS VIVOS, AS ALMAS E AS PESSOAS	35
3.1 Sobre o ato de encomendar.....	36
3.2 As almas, as protagonistas	41
3.3 A reza ritual	50
3.4 O grupo Santas Missões: genealogia e tradição.....	52
4 O LUGAR E OS LUGARES: ETNOGRAFIA EM MOVIMENTO.....	61
4.1 Oriximiná	61
4.2 O percurso ritual e etnográfico	65
5 O RITUAL DE ENCOMENDAÇÃO DE ALMAS	72
5.1 É tempo de encomendar.....	73
5.2 Da Quarta-Feira das trevas à Quinta-Feira Santa.....	75
5.2.1 O Levantamento das Almas.....	80
5.2.2 Procissões e rezas	84
5.3 Da Quinta-Feira santa à Sexta-Feira Santa	89
5.3.1 A Salvação da Cruz Bendita e da Igreja.....	90
5.4 Da Sexta-Feira Santa a entrega das almas no cemitério.....	95
5.5 Considerações antropológicas sobre o ritual	103
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
ANEXO.....	12

1 INTRODUÇÃO

A Encomendação das Almas é um complexo ritual fúnebre caracterizado, notadamente, pela entoação de orações em forma de cânticos lamentosos, que constitui o ato de encomendar propriamente dito. Esse ato, por sua vez, corresponde a modos muito peculiares de rezar pelas almas daqueles que já morreram (EUFRÁSIO; ROCHA, 2016b), tarefa essa que é atribuída a agentes rituais específicos.

De acordo com Pedreira (2009), Ávila (2014) e outros autores, trata-se de uma tradição ritualística de alegada origem lusitana. Neste sentido, Ávila (2014) detalha que os registros mais antigos do ritual teriam sido feitos por Teófilo Braga, em 1515, na cidade de Coimbra, em Portugal. Paula (2002, p. 05), por sua vez, informa que em 1579 o ferreiro Afonso Fernandes Barbus aparece como “o que foi o autor de se recomendarem as almas à noite com a campainha”.

Afirmam os referidos pesquisadores que a encomendação das almas teria sido introduzida no Brasil pelos colonizadores portugueses e, posteriormente, difundida em todas as regiões do país. Com efeito, Ávila (2014) demonstra que, no território nacional, essa tradição comporta uma diversidade de ritos que, apesar de manterem elementos comuns entre si e características similares à manifestação que ocorre em Portugal, apresentam variações e recebem denominações específicas conforme a localidade de ocorrência.

Eufrásio e Rocha (2016a), por exemplo, listam na bibliografia consultada sobre o tema a ocorrência de designações como: Recomendação das Almas, Procissão das Almas, Sete Passos e Procissão da Penitência (PAES, 2007); Lamentação das Almas (PEDREIRA, 2009; 2010a; 2010b); Alimentação das Almas (BORGES; MAURÍCIO; SANTOS, 2011; PAES, 2007); e Folia das Almas (NASCIMENTO, 2007). Ademais, os autores mencionam que, também em Portugal, são encontradas diferentes denominações do ritual: Encomendação das Almas, Ementa das Almas e, Amenta das Almas (ÁVILA, 2014; CARVALHINHO, 2010; PORTO, 2014); Solfa das almas, Deitar das Almas, Pregão das Almas, Botar as Almas e, Botar a Loa (PAES, 2007).

Neste trabalho, adotou-se exclusivamente a expressão nativa que designa o fenômeno estudado no município de Oriximiná, na região oeste do Pará: Encomendação das Almas. Reconhece-se, contudo, que os eventos delimitados neste enquadramento fazem parte de um conjunto muito mais amplo e diversificado de modos de encomendar almas, os quais compreendem combinações de textos, melodias, gestualidades, movimentos e objetos diferentes (ANTUNES, 2015). Assume-se então, que, embora a “encomendação” apresente

elementos fixos que permitam distingui-la de outros ritos fúnebres, a sua efetiva realização é caracterizada por certa versatilidade e flexibilidade, que resultam em uma pluralidade de performances (EUFRÁSIO; DUARTE; ROCHA, 2018).

Sobre a encomendação das almas em Oriximiná, Mariana Pettersen Soares (2013) informa que é uma prática ritual religiosa, que reúne indivíduos em torno de grupos a rezarem e cantarem ladainhas pelas almas dos mortos, durante três noites da Semana Santa. Acontece tanto na cidade como na zona rural, em comunidades ribeirinhas e quilombolas, não sendo exclusiva de nenhum grupo étnico (SOARES, 2010). Apresenta, ainda, diferenças profundas em relação a outras manifestações no Brasil e em Portugal.

Em Oriximiná, o rito ou os ritos são únicos. O Instituto de Artes do Pará (FCP-PA, 2006) acredita que o ritual chegou até o município por intermédio das missões religiosas, vastamente empregadas na região; e, mais especificamente, devido à atuação de missionários ligados a Ordem dos Capuchinhos. No entanto, as práticas ganharam formas próprias, distinguindo-se em relação a todas as outras encomendações documentadas no Brasil¹ e em Portugal. Aliás, até mesmo no território de Oriximiná há diferenças.

Atualmente, estima-se um total de nove grupos que realizam a prática da encomendação todos os anos, tanto na zona urbana quanto na zona rural do município (SEMCULT, 2019). Suas particularidades refletem-se desde a liturgia, as ladainhas, os objetos usados, a indumentária, os dias e horários em que ocorrem, os percursos e as crenças. Na prática, os grupos fazem toadas diferentes, produzem indumentárias que os identificam e distinguem uns dos outros e concebem diferentemente certos aspectos do ritual, como, por exemplo, rezar ou não por certo tipo de alma. Os encomendadores, nesse sentido, são produtores de conhecimentos acerca da sua práxis e, para explicar as diferenças entre si, usam o verbo *adotar*, indicando os grupos que *adotam* ou não certa crença.

O que se propõe aqui é um estudo etnográfico que busque compreender como os seus realizadores entendem a morte e lidam com os mortos por meio do ritual e na vida cotidiana. Nesse sentido, buscou-se diante da extensa descrição de eventos e contextos, os indicadores que nos apontem para uma teoria sobre o mundo dos mortos segundo a perspectiva dos nossos interlocutores. No escopo desta pesquisa, elegeu-se como objeto empírico o ritual de encomendação das almas realizado pelo grupo Santas Missões.

Em 2007, o grupo de teatro do qual eu fazia parte recebeu um prêmio do Ministério da Cultura, com o qual desenvolveu um projeto de pesquisa para construção de textos teatrais.

¹ A despeito da proximidade geográfica, as práticas rituais de Oriximiná distinguem-se inclusive daquelas dos grupos estudados por Ávila (2007) em Maués, apesar de algumas semelhanças.

Uma das atividades do projeto foi a catalogação de histórias e lendas da região. Foi quando os coordenadores do grupo tiveram o primeiro contato com a prática ritualística da encomendação das almas e estabeleceram parcerias com a Secretaria Municipal de Cultura de Oriximiná. A pesquisa resultou na produção de um espetáculo chamado *Contos, Cantos e Encantos*, que trazia seis histórias sobre o imaginário amazônico extraídas de entrevistas com a população dos municípios por onde a pesquisa foi realizada. Uma dessas histórias, retratadas no espetáculo, tinha como tema o ritual de encomendação das almas de Oriximiná, e foi assim que tomei conhecimento de sua existência.

Entretanto, meu primeiro contato com a região de Oriximiná só ocorreu em meados de 2011, quando fui ministrar uma oficina de teatro pelo grupo de que participava. Nesta ocasião, estávamos trabalhando com a temática de lendas a fim de explorar enredos conhecidos e narrados pelos participantes, que eram estimulados a refletir e representar sua cidade. Nas mãos de artistas, as narrativas performavam uma cidade assombrada que escondia muitos segredos, e a cada esquina, um novo personagem. A “mãe da porca”, a “noiva da ladeira” e os próprios “encomendadores e suas almas” eram personagens frequentemente representados em encenações semi-improvisadas.

Meu terceiro encontro – e primeiro, no sentido físico – com os encomendadores se deu após a minha entrada no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade. Se, antes, o que me atraía em Oriximiná eram as narrativas lá ouvidas, agora eu já tinha eleito uma delas para estudar: a dos “encomendadores e suas almas”.

Viajei para Oriximiná e conheci dois representantes de dois grupos distintos: Seu Altino, do grupo Santas Missões, e Seu Floriano, do grupo Antônio Roque. Os enlaces de minha história pessoal com as artes cênicas e meus encontros anteriores com histórias do ritual me colocaram em um primeiro exercício um tanto complicado. Se, por um lado, meus primeiros encontros com as histórias do ritual, teatralizada pelos atores de Oriximiná ou pelo espetáculo do meu grupo, me apresentavam os encomendadores como *personagens* de uma história então contada como arte (num sentido ficcional), por outro, a primeira entrada no campo a partir da pesquisa de mestrado me apresentaria *pessoas* (num sentido não-ficcional).

Minha primeira visita a campo para conhecer os participantes do ritual foi motivada pela intenção de explicar-lhes o que seria a pesquisa e obter seus consentimentos para tanto. Até então parecia-me claro que o objeto da pesquisa era o ritual de encomendação das almas, algo que, em minha cabeça de principiante, me levaria a cenas que poderia observar e descrever como pretensa materialidade. Então, se pensava em “observar” tal cerimonia, deveria eu me preparar para o que iria ver. Logo, aproveitando os encontros para explicar minhas intenções

de pesquisa, pedi que meus interlocutores narrassem, a partir de suas visões, o que era o ritual. Começaria aí o desmonte de minhas ideias pré-concebidas, ao me deparar com o sentido antropológico de interlocução, uma experiência permeada por dilemas da subjetividade, já que todo interlocutor “carrega seus filtros de gênero, classe, idade e enfim, carrega, para resumir, a si mesmo” (SÁEZ, 2013).

Na reunião do grupo Santas Missões, compareceram seis participantes. Alguns pouco tomavam a palavra por iniciativa própria, e tendiam a falar só quando perguntas lhes eram feitas diretamente. O mesmo aconteceu com o grupo Antônio Roque. Fiquei com a impressão de que havia uma afetação trocada entre os participantes ao tentarem, em grupo, responder a minhas perguntas. Não sei se isso se devia à minha inaptidão em fazê-las, ou se minhas perguntas não faziam sentido, ou se havia entre eles interpretações diferentes sobre a pergunta e suas possíveis respostas. O que percebia no meio de falas atravessadas, uma por cima da outra, é que também existiam algumas divergências que se traduziam em silêncios, gaguejos ou no próprio de passar a palavra a quem se acreditasse ter mais aptidão em responder às perguntas.

Diante da experiência, senti necessidade de que as perguntas fossem realizadas de participante a participante, em minha próxima viagem. Refletindo sobre ensinamentos de Norbeth Elias (1994) em *A sociedade dos indivíduos*, pensei poder haver um lugar entre o indivíduo e o grupo, onde pudesse perceber as singularidades do primeiro no que se refere a suas concepções acerca do ritual, e ao mesmo tempo observar como o grupo constrói os modelos de pensamento que norteiam as práticas individuais. Decidi, então, que precisava de um método para melhor conhecer os integrantes do ritual e entender suas convergências e dissonâncias, explorando suas histórias de vida, sua relação com o ritual e suas visões gerais sobre a prática.

Assim, para a segunda ida a campo, em fevereiro de 2019, preparei um roteiro para entrevista semiestruturada, composto por perguntas abertas e fechadas, que tivesse a maior abrangência possível, a fim de entender, mesmo que superficialmente, o ritual em diversos aspectos. Neste roteiro havia: informações pessoais, dados socioeconômicos, questões relativas à aprendizagem do ritual, descrições gerais do ritual, relações entre os participantes, o território percorrido nos ritos e, ainda, indagações metafísicas sobre o significado da morte e o que eram as almas na concepção dos integrantes. Cinco membros do grupo Santas Missões e quatro do grupo de Antônio Roque foram entrevistados, separadamente, com base nesse roteiro.

O roteiro permitia elaborar um panorama geral sobre diversas questões que, de certa forma, haviam me afetado nas primeiras reuniões. Isso porque, de forma geral, as perguntas que

eu fazia me ligavam a respostas recorrentes sobre categorias religiosas de céu, inferno e purgatório a justificar a encomendação das almas e a articular símbolos e noções do sagrado, de forma a operar efeitos sobre o estado das almas. Percorria eu um mundo sobre acepções religiosas do catolicismo, que a mim era um pouco mais familiar. Acontece que, nas entrevistas individuais, me deparei com indivíduos de religiões diferentes – dois integrantes declararam serem da umbanda – além de dissonâncias entre os próprios interlocutores autodeclarados católicos acerca da interpretação sobre as categorias supracitadas. O fio condutor que unia essas interpretações só viria ser percebida por mim bem depois do ritual, quando nosso tempo de convivência nos permitiu uma aproximação maior a ponto de conquistar a confiança e ser convidado a me hospedar na casa da família do encomendador Fábio.

Para a terceira fase de pesquisa de campo, é necessário fazer uma explicação. Minha intenção, desde o início, era realizar a pesquisa com as duas equipes de rezadores, mas, devido a uma viagem de trabalho do *padre* (espécie de líder do ritual) do grupo Antônio Roque, este grupo não realizou o ritual este ano. Como o curso de mestrado se encerraria em 2020, mudei os planos e passei a desenvolver a pesquisa apenas com o grupo Santas Missões, que pude acompanhar em campo durante os ritos de 2019.

Então, na Semana Santa de 2019 minha terceira entrada em campo foi para finalmente ver o ritual, que ocorreu entre os dias 17 e 19 de abril. A experiência apresentou alguns dilemas metodológicos, pois além de dar conta de observar o que as pessoas faziam e descrever no caderno de campo as cenas de ações conjuntas, que davam um entendimento geral do ritual, uma série de ações individuais me colocavam em dúvida se aquilo fazia ou não parte do ritual, ainda que ocorresse durante uma reza e outra.

Destaco que, minha participação no evento se restringiu a acompanhar o cortejo e a execução dos rituais em todas as casas durante os três dias de encomendação. Em nenhum momento realizei as práticas relacionadas à encomendação das almas ou orações, apesar de ser afetado em muitos sentidos por ela. Procurei me integrar aos preceitos do grupo, utilizando vestimentas que foram solicitadas e seguindo uma série de comportamentos por eles aconselhados.

Mesmo assim, devo frisar que o ritual também é uma procissão. Enquanto os rezadores passaram três noites a rezar e encomendar almas em peregrinação, eu passei três noites em um exercício de andar, ver e registrar. Entre as pausas, no deslocamento entre uma casa e outra, eu conversava com algum ou alguns interlocutores que, provocados por uma pergunta, um acontecimento ou uma lembrança, me traziam novos dados. Poderíamos talvez descrever esse exercício como uma “etnografia em movimento”, que me provocava a andar

atentamente e procurar sentido no trajeto e, mais tarde, a exercitar uma escrita com foco no meu próprio deslocar, no que encontrei durante o caminho.

Enfim, procuro escrever sobre minha participação nesse evento, dos quais trouxe reflexões, indagações e questionamentos acerca do que vi, ouvi e vivi no ritual de encomendação das almas do grupo Santas Missões em 2019. O exercício proposto é, então, descrever, com o maior número de informações, meu próprio movimento, que, aos poucos, vai ecoando e articulando as vozes dos rezadores à medida que surgem as interpretações propiciadas nos diferentes momentos dessa pesquisa. A partir desse exercício, buscarei, daqui em diante, elucidar questões a partir do entendimento dos participantes acerca do evento e dos questionamentos que foram surgindo durante a pesquisa, com o objetivo de entender mais sobre o ritual segundo a perspectiva dos seus realizadores.

Antes, devo frisar que as incursões em campo foram confrontadas com os levantamentos bibliográficos que havia feito, nos quais se destacaram textos que versavam sobre o ritual no Brasil e em Portugal. A experiência de campo me provocou, primeiramente, a questionar sobre a motivação da realização do ritual em Oriximiná. Sobre esse aspecto, a bibliografia previamente levantada fora de grande importância para a compreensão do contexto da pesquisa e para o exercício preliminar de formulação de questões e hipóteses. Mas, ao mesmo tempo que os textos me davam base para entender uma série de elementos do fenômeno estudado, também me permitiriam vislumbrar particularidades do campo específico da minha pesquisa.

Para Ávila (2014), por exemplo, a encomendação ou recomendação das almas, como a própria semântica da palavra recomenda nos sugere, serve ao objetivo de se recomendar as almas, por meio da prece e dos cantares lamentosos, aos cuidados divinos. Segundo o autor, há uma crença coletiva de que as almas podem ouvir as preces dos encomendadores e se alimentam delas, vislumbrando a possibilidade de terem seus pecados expiados. “É como se as almas recém desencarnadas necessariamente estivessem ainda presas às suas casas, às suas cidades por meio do purgatório; no qual ficam vagando esperando que os vivos se lembrem delas para poderem ascender aos céus” (ÁVILA, 2014, p. 48). Nesse sentido, a crença no purgatório pressupõe a formação de redes de solidariedade dos vivos para com os mortos (ANTUNES, 2014).

Para Lopes (2017), mesmo antes do nascimento do conceito de purgatório, orar pelas almas dos falecidos já era uma prática arraigada na cultura cristã. Em suas palavras, “a necessidade humana de recordar os entes queridos e a preocupação com o destino da própria alma reverteu no acumular de legados pios e repetição cumulativa de orações” (LOPES, 2017,

p. 290-291). É nesse sentido que, para a autora, a devoção às almas interage com vários aspectos nevrálgicos da existência humana, como o medo da morte, a saudade, o luto e o sentido de comunidade. Assim, múltiplos fatores sociais e simbólicos se articulam para a manutenção dessa prática. Outro aspecto motivacional apontado por Lopes (2017) é a crença de que, ao orar por uma alma, ela, quando salva, intercederia pelos seus encomendadores, conforme a lógica de reversibilidade de méritos, inerente à dádiva, que autores como Marcel Mauss, Pierre Bourdieu e outros já exploraram. Assim, a necessidade de oração gira em torno dos próprios encomendadores, que, a partir dos seus feitos pelas almas, receberiam em troca suas intercessões.

Já para Borges, Mauricio e Santos (2011), o ritual constitui uma simbiose, mesclando elementos da tradição e da modernidade, pois traz em si indícios do passado e do tempo atual. Sendo assim, pode-se afirmar que os encomendadores representam um elo entre presente e passado. Da mesma forma, para Sobral (2009), há uma necessidade de revisitar um tempo, entre o passado e a modernidade, em que antigas tradições foram perdidas, ao mesmo tempo que há uma ressignificação diante de um novo contexto histórico. Os códigos morais rígidos são representados com saudosismo diante de mudanças sociais advindas da modernidade, o que significa dizer que a tradição aparece como um reorganizador cultural.

À medida em que a leitura potencializava o entendimento das minhas experiências em campo, as inquietações quanto à encomendação das almas foram me trazendo a um lugar diferente do qual inicialmente imaginara; afinal, o campo pulsa e uma descrição densa pode te levar a múltiplas problemáticas de pesquisa dentro de um mesmo campo. Como se questionava Geertz (1989), uma piscadela significava só uma piscadela ou uma complexidade infundável de lógicas interpretativas? Somente após participar da realização do ritual em abril de 2019, foi que pude focar melhor na problemática eleita – muito provavelmente não por mim, mas pelos encontros e desencontros produzidos a partir da experiência.

Recorri a metodologias mistas conhecidas no processo de construção de uma etnografia para a obtenção de dados, descrição e análise do objeto pesquisado. Fiz ao todo quatro incursões em campo, das quais duas foram anteriores ao ritual, uma na semana do ritual e a última meses após a sua realização. Devido as condições adversas trazidas pela pandemia de SARS-COV2 no início de 2020, a pesquisa de campo teve que ser interrompida e passei a trabalhar exclusivamente com os dados coletados até a última viagem a campo. Esses dados foram extraídos de questionários, entrevistas semiestruturadas, conversas – nem tanto despretensiosas – e registrados em cadernos de campo, gravadores de áudio, vídeos e fotografias. Mas a metodologia mais importante desenvolvida foi a vivência entregue,

presentificada e atenciosa; mais do que gerar dados de campo, ela desmontou barreiras entre pesquisador e participantes do ritual, humanizando e transformando as relações.

Entretanto, devido às condições desfavoráveis impostas pela pandemia de COVID19, não só à pesquisa, não pude entrevistar de maneira particular todos os integrantes do grupo *Santas Missões*. Logo, esta pesquisa traz de forma mais frequente as impressões dos interlocutores dos quais eu tive mais contato durante minhas inserções em campo. Isso não foi uma escolha consciente, mas resultante da impossibilidade de encontro com os demais participantes do grupo, devido a nossas agendas pessoais ou ao difícil acesso a suas comunidades. Então, veremos com mais frequência as falas de Fábio, Altino, Carlos Adriano (conhecido como Sassá), Aline, Adson e Altino Simões (conhecido como Biaco).

A escrita é organizada da seguinte forma após esta introdução onde no segundo capítulo produzi um apanhado teórico sobre as diferentes manifestações do ritual em Portugal, sua provável chegada, difusão, incorporação e apropriação em território nacional, bem como diferentes pesquisas realizadas em âmbito nacional e local (Oriximiná e região). Essa parte é concluída com uma análise particular de contribuição desta pesquisa para a área de estudos antropológicos sobre rituais.

O terceiro capítulo apresenta os percursos metodológicos da pesquisa, descrevendo detalhadamente os métodos, materiais e enfoques analíticos utilizados. Entendemos que os percursos metodológicos adotados na pesquisa foram definidos e redefinidos diante de cada acontecimento ou informação nova, que produziam por si novas indagações e, conseqüentemente, exigiam novas maneiras de buscar resposta. Busquei orientar a pesquisa para uma “descrição densa”, expressão procedente do filósofo Gilbert Ryle e popularizada pelo antropólogo Clifford Geertz (SAEZ, 2013).

Apresentei a descrição do campo levando em conta as dinâmicas geográficas e os contextos e histórico de onde a pesquisa foi desenvolvida em busca de melhor situar o leitor para as suas especificidades. Em seguida, descrevi os percursos percorridos pelo grupo *Santas Missões* em sua procissão e os motivos particulares deste grupo para a realização do percurso.

Antes de apresentar seus interlocutores, é preciso oferecer ao leitor elementos introdutórios sobre o ritual de encomendação, a fim de facilitar o entendimento da função de cada participante no grupo. Para isso, optei em descrever anteriormente termos e funções específicas de atores que compõe o ritual enquanto performance para facilitar a contextualização e o entendimento sobre quem são os nossos interlocutores e o que fazem dentro do ritual.

Finalizando a terceira parte apresentei nossos interlocutores, agora devidamente situados dentro de suas funções na performance do ritual, relacionando-os entre si como constituintes de um grupo ligado a uma genealogia de tradição familiar e comunitária. Nesse ponto, destaca-se a ligação intrínseca entre o ritual, tradição e vida comunitária.

A quarta parte da pesquisa destina-se a descrição do ritual propriamente dito. Busquei descrever de maneira cronológica os acontecimentos ocorridos nas três noites do ritual, trazendo situações e falas dos participantes; a liturgia das rezas entendendo-as como articuladoras de conhecimento; bem como explicações oferecidas pelos interlocutores sobre os elementos investigados colhidos em entrevistas e momentos distintos da pesquisa.

A pesquisa antropológica, tal como pensada por Clifford Geertz (1998), se configura como um dilema entre o estar lá e o estar aqui. Por isso, a experiência de campo (o estar lá) foi vivida intensamente, traduzida o tanto quanto possível na forma de anotações em cadernos, registrada em áudios, as entrevistas foram transcritas, e fixados os momentos e histórias que me marcaram enquanto pesquisador. Mas é na escrita (o estar aqui) que os dados coletados em campo ganham forma, a partir da interpretação debruçada no exercício de, ao mesmo tempo que oferece ao leitor uma visão geral do contexto etnográfico, elege um objeto do qual se busca pensar. E foi nesse exercício de descrever o vivido e olhar para os dados que se fez o encontro entre o pesquisador e o conhecimento nativo. Muitas vezes me questioneei se minhas indagações faziam sentido a eles, pois o interesse sobre determinado assunto poderia ser só meu. Quando vamos ao campo o que pensamos e queremos e o que os interlocutores pensam e querem?

No exercício interpretativo, busquei olhar para o ritual conforme descrito por eles, entendendo que, ao tentarem responder minhas perguntas – talvez às vezes sem sentido – eles tinham que retornar a um ponto inicial e crucial e tentar chegar ao que eles imaginavam que eu estava perguntando. Nesse sentido, quando olhei para os dados e comecei a descrever a experiência, “naturalmente” as almas foram aparecendo e tomando conta da escrita de forma que o terceiro capítulo ficou permeado por falas, contos e contextos que revelavam como meus interlocutores pensavam e interagem com o mundo dos mortos.

A quinta e última parte reúne, então, minhas interpretações sobre o que seriam as almas segundo os conhecimentos nativos a partir dos indicadores descritos nos capítulos anteriores trazendo ainda outros exemplos de campo para contextualizar a reflexão. Busco ainda, frisar as contribuições particulares deste campo conversando com autores que dialogam com a teoria afim de destacar o caráter específico desta etnografia sobre este grupo e seu ritual.

2 O RITUAL NA LITERATURA: PORTUGAL, BRASIL, ORIXIMINÁ

Paralelamente às incursões em campo, fiz um levantamento bibliográfico com o objetivo de conhecer o que se tinha produzido, até então, nos estudos sobre o ritual de encomendação das almas no Brasil e em Portugal, já que vários pesquisadores afirmam que ele vem desse país europeu. Neste capítulo, apresento resultados do levantamento realizado, procurando delinear as principais abordagens utilizadas por diversos autores.

No primeiro tópico, comento trabalhos relativos aos dois países, bem como aqueles que se dedicaram a estudos comparativos entre Brasil e Portugal. Alguns versam sobre as motivações que levam à prática da encomendação, destacando nela os sentidos de penitência e purificação. Outros focalizam as dimensões simbólicas dos ritos e seus prováveis fundamentos religiosos. Certos autores abordam o ritual em uma perspectiva temporal, buscando elos e/ou rupturas entre o passado e o presente a partir de noções como memória, tradição e modernidade. Algumas pesquisas, conduzidas em solo brasileiro, levantam vinculações étnicas da tradição das encomendações das almas.

No segundo tópico do capítulo, trato especificamente dos trabalhos realizados na região de interesse deste estudo. Início fazendo menção ao trabalho de Ávila (2014), desenvolvido no município de Maués, no estado do Amazonas, que é vizinho ao Pará. Reporto-me, então, às pesquisas executadas em Oriximiná por Soares (2007, 2010, 2013), Câncio e Araújo (2016), e Costa (2012), as quais permitem entrever aspectos ainda não suficientemente explorados do ritual de encomendação das almas nesse município.

O terceiro e último tópico refere-se a uma reflexão sobre as contribuições específicas que esta pesquisa propõe oferecer aos conhecimentos acumulados sobre as práticas de encomendação das almas, tanto no contexto local quanto no escopo geral dos estudos de ritual.

Ressalto, por fim, que a construção do texto, que vai do mais distante (Portugal) ao mais próximo (Oriximiná), não pretende endossar a tese de que a encomendação das almas na Amazônia é uma reprodução ou uma transformação do ritual português. Trata-se, antes, de uma opção de organização de leituras e escritos nos quais veremos o ritual como incorporado e apropriado pelos nativos a partir de suas próprias perspectivas.

2.1 ENTRE PORTUGAL E O BRASIL

Antunes (2015), em território português, relatou que o ritual é tradicionalmente praticado num período de escassez, associado ao final do inverno, quando cuidar dos mortos poderia significar a regeneração da vida, pois acreditava-se que as almas tivessem o poder de restaurar a fecundidade da terra e ainda, resolver problemas de saúde ou de má sorte. Em sua tese de doutorado, persegue os processos de revitalização e reativação do ritual da Encomendação Almas, procurando compreender os processos sociais e culturais dos grupos atuantes nos municípios de Idanha-a-Nova e Proença-a-Nova, Portugal.

Antunes (2015) questiona o modo como o ritual tem contribuído para a reagregação e o reforço dos laços de sociabilidade entre elementos da comunidade,² e como isso é usado como um bem patrimonial imaterial valorando identidades locais. O autor se questiona, também, sobre as sensações, percepções e concepções ontológicas que poderão ser restauradas na performance da encomendação das almas, para quem a corporaliza e para os que a ouvem, discutindo as relações de mimese, corpo e memória a partir das teorias de Bourdieu.

Para Antunes (2015), enfim, há uma transformação em curso, tanto nos encomendadores como nos fiéis a partir do contato com o ritual. “Encomendar é interceder pela ascensão das almas de todos os defuntos e moribundos da aldeia/vila/mundo a esse outro mundo celestial, aliviando-lhes o sofrimento (ANTUNES, 2015, p. 48)”. O ritual não se configura como uma festa, apesar das preces serem cantadas entoando clamores em tom plangente a entidades divinas como Deus, Jesus Cristo, Virgem Maria e Padre São Francisco. Esses clamores são como preces e rogos por piedade às almas dos mortos que estão em sofrimento no fogo do purgatório ou que pairam no mundo penando; ou ainda, às almas daqueles que se encontram em agonias de morte.

Em suma, Antunes (2015) alega que se intercede pelas almas, para que estas, obtendo o alívio de suas penas, possam ascender aos Céus com brevidade. Isso é feito a partir de uma mimese corpórea, uma memória corporalizada e posta em prática, onde o encomendar é realizado através do domínio técnico de manejo dos símbolos em torno do ritual, o que implica em uma ação prática, coletiva e pública.³ Segundo o autor, o repertório que compõe o

² Observei situação semelhante em campo, pois o ritual possui profundas ligações de parentesco e sociabilidade, em especial com a comunidade de Santa Luzia, em sentido mais estreito com o lago do Iripixi, e em sentido mais amplo com a cidade de Oriximiná.

³ Em Oriximiná, os encomendadores do grupo Santas Missões são produtores e protetores dessas técnicas e manejos de símbolos que, de forma singular, transmitem familiar e comunitariamente conhecimentos através do rito e da vida cotidiana.

ritual corresponde geralmente à entoação de sete clamores cantados coletivamente, que podem ser ouvidos no espaço celestial. “Cada lugar tem um conjunto diferenciado de modos de encomendar almas – textos, melodias, gestualidades, movimentos, direccionalidades e objetos usados” (ANTUNES, 2015, p. 6).

Como a encomendação é uma cerimônia de apelo à incorporação das almas dos mortos ao Céu, ela reflete uma transição ontológica do ser - entre estados, tempos e lugares. Como elemento de “ritos de transição”, pode ser compreendida a partir do conceito de liminaridade de Victor Turner. Assim, a liminaridade como percurso onde se procura tornar familiar um grupo/estado até então marginal ou desviante, é visto no ritual não como o processo/tempo de estadia das almas no Purgatório, mas no percurso ou movimento que as almas fazem de lá ao Céu.

Estejam as almas pairando invisivelmente, sob forma de almas penadas, numa espécie de purgatório que se constrói entre os vivos; ou presas “de fato” no “lugar” Purgatório, de corpo-vivo em sofrimento, sob o fogo ardente e purificador (ou medicalizante) que lá se encontra; ou ainda sob a montanha composta por círculos ascendentes descrita como “O Purgatório por Dante”, em *A Divina Comédia*; em todos esses casos, os vivos procuram com a encomendação interceder positivamente nessa viagem (ANTUNES, 2015, p. 49). Aqui Antunes (2015) já aponta para o que capta em sua pesquisa sobre uma pretensa teoria do mundo dos mortos, o destino das almas e suas especificidades, que me serviu de objeto para este estudo.

Aprofundando o assunto, o autor traz no texto “‘Insomnolências’ e notas de campo do filme ‘P’ra Irem P’ró Céu’” (ANTUNES, 2014), um ensaio autorreflexivo que relata suas experiências subjetivas na produção do filme *Pra irem pro céu*. Trata-se de um filme etnográfico sobre o ritual de encomendação das almas praticado por mulheres, onde o trabalho de investigação incluiu entrevistas e filmagens em Atalaias, Chão do Galego, Corgas, Cunqueiros e Galisteu, região central de Portugal, mas acaba por centrar-se maioritariamente nas Corgas, a única aldeia em que o ritual se cumpre, sem interrupções, todos os dias da quaresma. Nele, o autor discute, com “pinceladas teóricas”, a centralidade do ritual da encomendação das almas no quotidiano das praticantes, expressando os elementos transcendentais implícitos no ambiente de cada aldeia e tornando visível o movimento invisível de ascensão das almas do Purgatório aos Céus, imbricado nos processos da história e da memória.

Em suas impressões, o ritual é descrito a partir dos cantos lamentosos de mulheres que mimetizam o sofrimento das almas que queimam no fogo do purgatório. Esse fogo tem dupla função: de castigar e de purificar. Além disso, acredita-se que o Purgatório se vive

também em vida. Aos vivos, que ouvem o ritual de dentro das casas durante o trajeto, é lembrado de que a vida é uma passagem (ANTUNES, 2015), e o canto que paira sobre a aldeia anuncia a possibilidade de ascensão aos Céus. Nesse sentido, “a crença no purgatório pressupõe a formação de redes de solidariedade dos vivos para com os mortos” (ANTUNES, 2014, p. 44).

Outra autora consultada, Maria Inês Afonso Lopes (2017), é uma historiadora portuguesa que desenvolve um trabalho sobre a devoção as almas em Portugal sob uma perspectiva antropológica e histórica. Traz como pano de fundo a continuidade do culto das almas do purgatório considerando práticas como o toque das almas, a oração à passagem por uma alminha (que são santuários de rua espalhados por Portugal) e a encomendação das almas. A autora acredita que esses cultos são motivados pela necessidade de conforto e segurança no encontro com a morte e o desconhecido, e, a partir de uma análise histórica-antropológica – comparando trabalhos etnográficos de autores contemporâneos e fontes históricas – propõe uma leitura reflexiva sobre as práticas relacionadas com a devoção às almas do purgatório e a sua persistência ao longo do tempo, explorando as dimensões materiais, rituais e performativas do culto e devoção das almas do purgatório em Portugal.

Explorando a concepção de Lawers, Lopes (2017) afirma que antes mesmo do nascimento do conceito de purgatório, orar pelas almas dos falecidos já era uma prática arraigada na cultura cristã. Em suas palavras, “a necessidade humana de recordar os entes queridos e a preocupação com o destino da própria alma reverteu no acumular de legados pios e repetição cumulativa de orações” (LOPES, 2017, p. 290-291). É nesse sentido que, para a autora, a devoção às almas interage com vários aspectos nevrálgicos da existência humana, como o medo da morte, a saudade, o luto e o sentido de comunidade. Assim, múltiplos fatores sociais e simbólicos se articulam para explicar a persistência desta prática ao longo do tempo.

O purgatório tinha representações dúbias no imaginário popular da Idade Média. Como escreve Lopes (2017, p. 290-291), “se por um lado, terrorífico, nas anunciadas penas de fogo e tormentos, o imaginário que circundou a ideia de purgatório tinha a capacidade de gerar esperança na salvação a partir do poder da oração e auxílio da intercessão celeste”. É nesse sentido que a devoção às almas se encontra entre o compromisso da percepção/expressão da dor e do luto individual e a ordem ritual e litúrgica que a Igreja tentou impor (LOPES, 2017).

Os autores Eufrásio e Rocha (2016a) documentam em seu artigo “A reza cantada do ritual de Encomendação das Almas: correspondências entre determinadas realidades luso-brasileiras”, a produção bibliográfica e audiovisual do ritual disponíveis em meios digitais, do Brasil e de Portugal, entre os anos de 1988 e 2015. É um importante artigo que identifica como estão sendo abordados os estudos sobre encomendação das almas nos respectivos países.

Apesar dos trabalhos apresentarem diferentes abordagens, nota-se que dentre as variações, as práticas rituais contêm elementos que ajudam a caracterizá-las dentro de um mesmo conjunto.

Dentre os elementos elencados pelos autores estão: o fato de ser uma prática exclusivamente noturna; a presença de um líder; a existência de três grupos distintos de participantes, sendo estes, encomendadores, receptores-devotos e as almas; a experiência com o sobrenatural, que se dá a partir da crença de comunicação com as almas ou com o divino; a intenção de pedir para a salvação das almas e o alívio de suas penas; o ato de se entoar rezas em forma de cantos diante de determinadas residências; a frequente proibição ou medo de se olhar para trás; e o fato do texto das rezas ser cantado e trazer em seus versos os passos e/ou as intenções do ritual.

Eufrásio e Rocha (2016b) fazem uma análise comparativa entre as rezas cantadas no ritual de encomendação das almas no Brasil e em Portugal, com o objetivo de demonstrar as principais correspondências existentes entre os elementos sonoros, melódicos e textuais que permeiam os ritos praticados dentro do espaço amostral desses dois países.⁴ Para tanto, os autores valem-se de pesquisa bibliográfica e documental, sobretudo, de material audiovisual digital, e de ferramentas tecnológicas para a pesquisa em música. Assim, indicam que o texto das orações é o principal intermediário da reza em forma de canto, pois é por onde se dá o processo comunicativo que se pode considerar como cerne da cerimônia à medida que revelam a intencionalidade dos devotos de interceder a favor das almas para que sejam absolvidas de suas penas e alcancem paz e salvação.

Por fim, Eufrásio e Rocha (2016b) destacam que o ritual é tradicionalmente dotado de variados elementos sonoros como o berra-boi, a matraca e a campainha (campa ou sino) – esta última também encontrada em Oriximiná. Esses instrumentos sonoros se tornam elementos indispensáveis juntos às ladainhas, pois a eles se atribui a função de comunicação entre os vivos e os mortos. “Instrumentos como viola, violão, rabecão, sanfona, tambores, entre outros, surgem em determinados relatos sobre a prática do rito, no entanto são apresentados mais como eventualidade do que necessariamente, regra” (EUFRÁSIO; ROCHA, 2016, p.07).

Para Lopes (2017), o som está ligado ao culto dos mortos e das almas, seja no choro da carpideira, nas orações em volta do cadáver, ou no toque das almas. “Tocar o sino pelas almas era um dos mais comuns marcos da paisagem sonora portuguesa, como dão a conhecer os relatos de viajantes estrangeiros, no século XVIII” (LOPES, 2017, p. 294). Para além de

⁴ O número de orações é peculiar em cada local. Às vezes se reza somente a oração principal pedindo a intercessão pelas almas; outras vezes mais rezas compõem o rito.

mnemônico, ou seja, do fato de estar ligado à memória auditiva das missas, acreditava-se que o som dos sinos era apotropaico, tendo o poder de espantar os espíritos maléficos, ou ainda, que ajudava as almas na passagem para o além (LOPES, 2017).

Diante dos riscos de extinção do ritual no município de Cláudio/MG, Eufrásio, Duarte e Rocha (2018) abordam em seus estudos as possíveis soluções para demandas êmicas, no sentido da salvaguarda, preservação e manutenção desta tradição. Identifica as dificuldades mais significativas relacionadas a manutenção da prática: 1) a idade avançada de alguns participantes; 2) o contraste entre os valores dos participantes mais jovens e os preceitos regidos pela tradição, tais como o ato de caminhar em profundo silêncio; 3) tensões com outras comunidades religiosas, sobretudo os evangélicos; 4) cotidianos familiares nos quais a televisão e a internet estão cada vez mais presentes em horários cada vez mais alongados. Os autores concluem que há necessidade de ações de reconhecimento e registro que contribuam para a continuidade da tradição de encomendação das almas através, bem como de estudos e iniciativas que deem visibilidade à memória coletiva claudiense.

Passarelli (2007) também analisa os conteúdos das ladainhas, a partir dos quais apresenta as diferenças entre grupos de distintos municípios de Minas Gerais: São João Del-Rei, São Tiago, Conceição da Barra de Minas, Bias Fortes, Delfinópolis, Passos e Campos Gerais. O autor relata ainda que em Itabira e Serro, no mesmo estado, os rituais de encomendação das almas foram registrados no século XIX, assim como em Canudos/BA e Natal/RN. No século seguinte, a prática foi encontrada em Itanhaém/SP, Ibipetuba/MG, Pilão Arcado e Iगतú de Xique-Xique/BA, Juazeiro/PE, Água Branca/AL, e na região do Cariri/CE, nas cidades de Crato, Caldeirão, Jardim, Barbalha, Jamacuru (Missão Velha), Brejo Santo. Em geral, o autor sustenta que rogar preces em favor das almas visa ao seu progresso espiritual e ao alívio das suas penas, assim, os rezadores acreditam que elas alcançarão a luz celeste e o descanso.

Na vila garimpeira de Iगतú de Chique-Chique, na Chapada Diamantina, no interior da Bahia, Sobral (2009) adota um enfoque temporal sobre o ritual de encomendação de almas. Propõe-se revisitar um tempo, entre o passado e a modernidade, em que antigas tradições foram perdidas, ao mesmo tempo que há uma ressignificação diante de um novo contexto histórico no qual os códigos morais rígidos são representados com saudosismo diante das mudanças sociais, fazendo com que a tradição apareça como um reorganizador cultural.

Com efeito, o ritual naquela localidade permaneceu desaparecido por duas décadas, até que retornou sob novas condições históricas. Gama Sobral (2009) percorre essa história de revitalização do chamado “Terno das Almas”, destacando as representações mentais, sociais e

religiosas dos elementos que giram em torno do ritual, revelando um lócus de sociabilidades, conflitos, tensões sociais e incorporações, que amalgamados, permitiram que a tradição fosse renovada. Propõe-se, então, contar essa história por meio da oralidade dos participantes mais velhos, trazendo elementos do passado, confluindo com reatualizações do terno atual a partir da incorporação em novos contextos.

Enquanto tradição “adormecida”, o terno teve sua recuperação a partir do resultado de adaptações e ressignificações, permanecendo sua base simbólica, mas renovando os seus atores, sua ritualística, suas motivações, entre outras questões. A autora ressalta que, diante as transformações na dinâmica cultural, econômica e social da comunidade, ao longo dessas duas décadas em inatividade, o terno mudou. “E como não é possível “congelar” as tradições, engessando-as no tempo, o Terno reapareceu em 2003 sob novas condições históricas” (SOBRAL, 2009, p. 06).

Em Macambira, no agreste sergipano, Santos (2011), investiga dois grupos que são vistos como sinais de uma tradição que permanece viva na memória social da população. A alimentação das almas reúne penitentes que, na época da Semana Santa, recriam o sofrimento de Cristo em direção ao calvário por meio de longas caminhadas e sofridas peregrinações que vão dos cemitérios às igrejas. No ritual macambireense, o autor vê uma simbiose, mesclando elementos da tradição e da modernidade, por meio da qual os penitentes constituem um elo entre o passado e presente (SANTOS, 2011).

A fim de compreender o universo simbólico presente no ritual, esse autor percorre histórias pessoais falando sobre os sentidos que os atos penitenciais assumem e articulam entre os participantes. A ideia de purificação está na base do ritual, também realizado na quaresma. Esse é um período em que o profano cede lugar ao sagrado, e para que haja a sua manifestação, deve haver uma purificação prévia através do jejum, do sacrifício, dos momentos dedicados as orações e da abstinência sexual (SANTOS, 2011).

Além disso, Santos (2011) acredita que as histórias em torno do ritual, as quais chama de lendas, que são contadas pelos praticantes e sabidas pelos comunitários, contribuem para o fortalecimento e a legitimação dos grupos. Para confirmar suas hipóteses, trabalha diversas dimensões simbólicas da comunidade, dos grupos e até individuais, no sentido de práticas religiosas e conexão com o sagrado. O sangue pode ser visto como a tentativa do homem sergipano de se aproximar do Salvador, pois, se o divino se tornou homem pela dor, o homem pode se aproximar do divino pelo mesmo caminho. Simbolicamente, é pela decadência do corpo que se chegaria à elevação da alma. “Assim, para purgar os pecados cometidos pela carne e tentar salvar a alma, torna-se necessário fazer o corpo sofrer” (SANTOS, 2011, p. 02).

Passos (2015) focaliza a relação entre sociedade, religião e construção de valores como produto do ambiente cultural e emocional que é criado em torno das práticas rituais. Busca entender o que une as pessoas em trajetórias coletivas, como as encomendações de almas. Ele analisa os condicionamentos históricos do catolicismo popular brasileiro, na perspectiva de sua tradição, seus cânticos e orações na cidade mineira de Cana Verde. Enfatiza as transformações do catolicismo popular destacando as bases do ritual de encomendação das almas ficadas em práticas cristãs medievais de devoção e culto as almas. Para ele, a religiosidade popular reaviva lembranças e promessas de comunidade, correntes que unem os membros de um grupo, como nas encomendações de almas. Partilha de afeto que endereça novos caminhos no horizonte da espera, da dádiva e do bem.

Segundo o autor, o catolicismo popular se interpõe na trama ordenada de símbolos, gestos, representações sociais e expressões do sagrado que vão se inter cruzando com a vida e se transformando mutuamente. Os indivíduos e grupos ensaiam novos modos e agir e se posicionar. Por isso, o natural, o social e o sagrado são imbricados culturalmente sob diferentes interesses e motivos, e se integram num movimento contínuo e não linear na construção de símbolos, o que implica uma relação complexa (PASSOS, 2015). Para ele, todas as religiões recebem influências sociais e culturais onde a consciência humana molda modos de pensar e representar. E nesse sentido é que o catolicismo foi se transformando a partir das tradições indígenas e africanas que criaram raízes no território nacional, e foi se constituindo como uma religiosidade matriarcal, híbrida de múltiplas sociedades, etnias, culturas e histórias: “assim, a associação entre os mortos com poderes sobrenaturais e outros espíritos demonstra o hibridismo que a mentalidade dos fiéis guarda de outras tradições religiosas e sua articulação com os princípios e a doutrina católica” (PASSOS, 2015, p. 154).

Por isso, segundo Medeiros (2001) há uma espécie de *bricolagem* religiosa na tradição histórica dos brasileiros, o que afetou/afeta, sobremaneira, sua identidade religiosa, levando Passos (2015, p. 149) a crer que o ritual pode ser entendido perante a interface das tradições religiosas indígenas e afro-brasileiras, ante as suas magias e mistérios. A crença de que os mortos possuem poderes sobrenaturais, assim como os espíritos das tradições religiosas indígenas e afro-brasileiras, demonstram o hibridismo que a mentalidade dos fiéis guarda e articula com os princípios e a doutrina católica (PASSOS, 2015).

Em um corte étnico, a pesquisa de Souza e Barbosa (2018) documenta historicamente a realização do ritual, de 1990 a 2005, pelos remanescentes de quilombos do povoado de Sítio Alto/SE. Os autores afirmam que a história local se constitui na conexão das

atividades cotidianas da comunidade com seus antepassados, o que dá aos moradores o sentido de pertencimento.

Outro grupo de publicações pesquisadas se interessam pelo estudo das trajetórias individuais de encomendadores de almas. É o caso da tese de Pedreira (2015), que apresenta uma etnografia sobre as trajetórias de três mulheres, Hildete, Marina e Carmozina, e as relações estabelecidas por elas e por outras moradoras da cidade de Andaraí, região da Chapada Diamantina, Bahia, com almas, espíritos e caboclos, entidades presentes em seu cotidiano e que, em diferentes medidas, compõem seu modo de viver.

Estas relações são estudadas a partir de dois elementos: o ritual de lamentação das almas, o chamado ‘terno das almas’, e o jarê, religião de matriz africana existente na Chapada Diamantina. A tese busca entender os diferentes destinos que recaem sobre o espírito ou a alma depois da morte. No caso da encomendação das almas, a autora observa a vinculação entre devotas e almas na jornada anímica no purgatório. Também são estudados os destinos pós-morte dos espíritos por intermédio de temas como reencarnação e a permanência ilegítima do espírito sobre a Terra. Para a autora, trata-se de mundos que coexistem. O mundo terreno não existe sem o mundo das almas, dos espíritos e dos caboclos.

Em Andaraí, as palavras ‘almas’, ‘espíritos’ e ‘caboclos’ não se referem a ‘seres sobrenaturais’, mas a entidades dotadas de capacidades intencionais e agenciadoras compartilhadas com os humanos – elas estão vinculadas tanto ao cotidiano das pessoas como a seus corpos e pensamentos, ao seu modo de viver; ao mesmo tempo, habitam realidades mais imbricadas que ‘paralelas’, de onde, com maior ou menor facilidade, podem se ausentar (PEDREIRA, 2015, p. 4).

Durante a realização do ritual, é como se as almas tivessem uma frequência própria que alcançasse os corpos humanos de forma mais intensa. As almas frequentam o corpo, mas de forma indiscernível, pois são diluídas em outros componentes que o formam. Não está dentro do corpo, mas o acompanha e exerce influência sobre o pensamento (PEDREIRA, 2015).

Na mesma linha de pesquisa, Santos (2009) produz um estudo de caso sobre dona Otacília, uma encomendadora de almas e penitente, com o objetivo de nos reportar sobre o universo místico do agreste sergipano. Essa mulher teve uma vida incomum, e através da sua história, revela-se o imaginário religioso local, as nuances de crenças e a relação do homem com a realidade sacra. Por esse motivo, envereda o estudo acerca da trajetória dessa penitente se torna uma oportunidade de propiciar a compreensão do universo imaginativo da comunidade local, permeado de tragédias, pecados, castigos e redenções. A pesquisa é iniciada após a morte de dona Otacília, buscando levantar todos os registros – seus livros de orações, os utensílios

utilizados no decorrer do ritual e depoimentos de pessoas que acompanharam parte de sua vida penitencial ou que fizeram parte de seu cerco familiar – eventualmente capazes de revelar alguma faceta oculta.

Sobre ela, o autor afirma que o sacrifício foi escolhido como caminho de procura pelo sagrado. Entendendo que assim como Cristo teria se aproximado da humanidade pelo sofrimento, ela também poderia se aproximar do divino trilhando o mesmo caminho. A dor era o trajeto de ligação com o sagrado. Ela buscou assim sacrificar o próprio corpo na tentativa de expiar suas dores. “Podemos ler o sacrifício como uma forma de alimentar o deus insaciável, de amenizar temporariamente os dramas vivenciados pela sociedade ou pessoalmente (SANTOS, 2009, p. 2107)”.

2.2 O RITUAL EM ORIXIMINÁ

Antes de comentar a literatura específica do ritual de encomendação das almas de Oriximiná, remeto à etnografia de semelhante ritual realizada em Maués/AM por Ávila (2014), inspiradora de algumas ideias que procurei desenvolver. Do ponto de vista teórico, esse autor persegue as representações associadas aos discursos nativos de morte, além-vida, espírito, alma e penitência, referindo-se ao que ele chama de uma cosmologia ribeirinha que incorpora de maneira muito estreita a vida dos vivos ao lado dos mortos. Nessa cosmologia, segundo ele, uma série de obrigações ritualizadas e prestações de dádivas são dirigidas as almas.

Do ponto de vista metodológico, Ávila (2014) afirma não ter tido a intenção de educar o olhar em busca de experimentar um método que lhe fosse eficaz, mas que, envolto em um universo de sentidos e representações, os discursos formadores desse universo foram sentidos enquanto pavor e, sobretudo, respeito. Ele defende que mais que entender, interpretar, simetrizar, o movimento da pesquisa se dá ao tentar compreender os discursos nativos segundo seus próprios princípios.

Na etnografia de Ávila (2014) os encomendadores aparecem como mediadores entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. O autor, que trabalha com categorias difundidas pela antropologia da performance, considera que os rezadores podem ser vistos como *performers* do ritual. Tanto por sua vestimenta que marca diferenças em relação aos vivos e os mortos, quanto por suas capacidades de estabelecer mediação com aqueles que já não têm mais voz. A partir das técnicas performáticas desses encomendadores, voz, texto e ação corporal, criam significações compartilhadas entre o mundo dos vivos e dos mortos. “Digo, se os devotos acreditam nas almas, na proximidade destas e das suas intermitências sobre o mundo dos vivos,

são os encomendadores que fazem dessa proximidade algo ‘mais real e quase palpável’” (ÁVILA, 2014, p. 50).

A cosmologia relatada por Ávila (2014) aproxima-se significativamente da realidade local de Oriximiná, onde quatro pesquisadores desenvolveram estudos envolvendo diferentes grupos e temas. A primeira pesquisa consultada foi a de Mariana Pettersen Soares, que resulta em sua dissertação publicada pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Contemporâneos das Artes da Universidade Federal Fluminense em 2007. Em 2010, Soares publica o artigo intitulado “O estudo da etnicidade no ritual dos ‘Encomendadores de Almas’ no município de Oriximiná”, no qual busca analisar a construção das diferenças culturais existentes no ritual a partir da temática da etnicidade em relação aos grupos identitários da localidade. Sua pergunta, em síntese, é: a quais grupos identitários pertencem os atores sociais dos diferentes grupos que praticam o ritual de encomendação das almas nesse município.

A pesquisadora aponta que a população em Oriximiná, em termos étnicos, é formada por indígenas (fazendo referência às etnias indígenas que habitam a região), descendentes de africanos (remanescentes de quilombos ou mocambos) e de europeus (principalmente de portugueses e italianos), bem como pela miscigenação entre esses povos. Trabalha então com as categorias étnicas de negros, remanescentes quilombolas e ribeirinhos nesta classificação, lhe interessando a autoatribuição dos entrevistados. Conclui que o estudo da etnicidade no ritual dos encomendadores de almas em Oriximiná mostra que a prática não é exclusiva de nenhum grupo específico, na medida em que se revela a existência de fluxos culturais entre diferentes grupos étnicos que praticam o ritual (SOARES, 2010).

Em sua tese de doutorado, Soares (2013) busca compreender os valores e modos de conhecimentos sobre o mundo dos mortos em duas categorias distintas, almas e encantados, a primeira que se faz presente nas práticas dos encomendadores e a segunda na prática do curandeirismo. Desenvolve essa pesquisa no Baixo Amazonas, nas cidades de Oriximiná, Óbidos, Santarém e Curuá, onde busca perceber como os ditos valores e conhecimentos são transmitidos por meio do ritual dos encomendadores de almas e da prática dos curadores, retratando esses modos de conhecimento e as variações neles contidas como totalidades estruturais.

Para isso, a autora recorre, primeiramente, a uma análise do percurso histórico da região destacando pontos relacionados aos seus povos, contextualizando o leitor sobre as práticas estudadas na pesquisa. Nesse sentido, a introdução é dotada de informações sobre povos indígenas, caboclos e mocambos da região, observando as transformações ocasionadas a partir do contato no período colonial e as missões religiosas. Por fim, Soares (2013) conclui

que os rezadores, por fazerem determinadas orações durante as três noites de ritual, pedindo paz para os diferentes tipos de almas dos mortos, acreditam promover uma ordem no mundo dos mortos, ao aliviarem o sofrimento das almas. Ao fazerem isso, acreditam que as almas igualmente produzam ordem em suas vidas, concedendo-lhes saúde e outras bênçãos. Assim, rezadores e mortos desempenham, cada qual em sua respectiva parte, um equilíbrio e uma ordem no mundo em que vivem os praticantes desse ritual (SOARES, 2013).

Câncio e Araújo (2017) desenvolvem uma pesquisa em Oriximiná interrelacionando cultura e educação. Eles se questionam como os rezadores de almas de Oriximiná expressam sua preocupação com a manutenção dos saberes e de suas práticas culturais no contexto local, e qual a importância atribuída por eles à escola para a preservação desse ritual. Trata-se de um estudo de caso com viés etnográfico que traz importantes informações sobre a história do município e da perpetuação do ritual nas localidades onde é praticado, inclusive no Lago do Iripixí.

Os autores documentam que a reza sempre causou uma espécie de medo à população, e isso é expresso por certo respeito, principalmente pelos moradores mais idosos do município, o que faz com que eles se recolham mais cedo, ao mesmo tempo que desperta a curiosidade dos mais novos. Por outro lado, os encomendadores manifestam preocupação com a manutenção da prática, e apontam que a falta de atenção e valorização das instituições escolares com relação àquilo que eles entendem como um ato de fé reforça relações de intolerância na população, que poderia aprender, dentro das escolas, a valorizar o patrimônio cultural. Os resultados de seu estudo, então, mostram a indiferença e revelam que os muros das escolas de Oriximiná ainda limitam os demais saberes ditos não escolares, quando deveriam fomentar o diálogo e a educação para tolerância religiosa e diversidade cultural.

É também na temática da educação patrimonial que a autora Ana Cristina Lima da Costa (2012) desenvolve sua pesquisa de mestrado sobre o ritual de encomendação das almas de Oriximiná. Buscando analisar como se desenvolvem os processos educativos de construção e transmissão de saberes entre os integrantes do ritual, a autora elege 10 pessoas como seus intérpretes sociais utilizando-se de análise de discurso e iconografia.

Nesse estudo, a autora afirma que ao contrário do comum temor e da melancolia trazidas pela morte – o que talvez seja influenciada pelo imaginário cultural que mantém resquícios do doutrinamento católico –, os encomendadores, tal como os indígenas, veem a morte como transformação necessária para que o mundo e a vida possam existir; e isso, segundo ela, pode estar relacionado as suas posturas espirituais e culturais.

Aqui, são as almas que aparecem como produtoras do bem viver e ajudam a manter um bom relacionamento dos vivos com os outros mortos, são elas as mediadoras. Os mortos têm a capacidade de interceder e influenciar na vida dos vivos por meio da prática ritual, permitindo ainda uma compreensão acerca dos diferentes sentidos da morte.

2.3 Contribuições desta pesquisa

Ao pesquisar o curso histórico do ritual de encomendação das almas, sua pretensa origem lusitana medieval, frequentemente anunciada nos trabalhos referidos acima, sua entrada em território nacional e disseminação em várias regiões do Brasil, comecei a me deparar com questionamentos acerca de sua manutenção. O que motivou a manutenção do ritual na região de Oriximiná? Decerto, essa pergunta pode trazer em sua resposta diversos elementos e diferentes contextos como fatores que contribuíram para a manutenção.

Com o tempo, entendi que a própria pergunta poderia levar-me a um erro de compreensão pois, tal como ela estava sendo formulada, só uma pesquisa histórica poderia dar conta de uma resposta, e não é esse o objetivo aqui. No entanto, esta pergunta trouxe à luz um fato inegável, e por isso foi reformulada. Manutenção implica replicação, e aqui o ritual deve ser entendido como gênese, ou seja, seu surgimento a partir da apropriação e incorporação dos povos aqui residentes.

Em outras palavras: o ritual de encomendação pode ter sido introduzido em território nacional por colonos portugueses, mas, uma vez aqui, foi apropriado por aqueles que aqui estavam a partir de suas próprias perspectivas. Logo, se o ritual teve um “surgimento” histórico para o povo português, também teve uma gênese amazônica. Com hábitos incorporados, crenças, modelos cosmológicos particulares e filosofias existentes entre as populações locais em constantes interações e reatualizações a partir dos fluxos regionais.

Essa interpretação se apoia no fato de que culturas não são mais vistas como delimitadas, distintas e localizadas, mas desterritorializadas e sujeitas a múltiplas hibridizações (ESCOBAR, 1991, p. 673). O rito se encontra assim, em constantes transformações e deve ser estudado segundo o entendimento de seus próprios realizadores, para o que se faz necessário traçar um panorama geral que leve em conta processos geográficos e historicamente situados.

A partir desse entendimento, foi possível chegar a uma melhor compreensão dos elementos visíveis que compõem o véu religioso, crucial para entender como homens e mulheres dão sentido à prática ritual de encomendação de almas em Oriximiná, como articulam significados e entendimentos próprios em relação ao mundo dos mortos, e em especial, no caso

deste ritual, produzindo diferentes concepções sobre a categoria “alma”. Os diferentes entendimentos sobre esta categoria, sobrepostos como colcha de retalhos, as vezes aparecendo como reminiscências de crenças indígenas, ou ainda como dogmas abandonados pela Igreja Católica e mantidos pelo catolicismo popular, não parecem se revelar como contradições, mas como uma teia de sentidos únicos do homem amazônico, revelando seu jeito de pensar e viver a vida, a partir dos sentidos e vivências com a morte.

Enfim, a contribuição específica deste trabalho para os estudos sobre a temática é a documentação etnográfica de uma prática ritual importante para a identidade local, vista sobre a égide da tradição que, em sentido emergencial, se vê ameaçada frente à possibilidade de extinção. Sob o olhar dos mais velhos, a prática está desaparecendo com o tempo e isso ameaça seus sentidos de existência na “vida pós morte”. Pois, se a prática acabar, quem rezará por eles? A possibilidade de documentação é, nesse sentido, além do registro de suas vidas, o registro de sua religiosidade e perpetuação de sua crença.

Quando tratamos de documentar uma tradição, é imprescindível que observemos que, além de registrar práticas e saberes referentes a uma cultura, estamos registrando a vida de seus detentores, o que nos leva a vê-los como os próprios autores desses saberes. Nesse sentido, esta pesquisa é também um registro da vida e de conhecimentos de intelectuais da Amazônia, homens e mulheres detentores de saberes sobre a ciência das almas. Seus rostos, nomes e histórias aqui registrados representam também sua coautoria de pesquisa. Ou talvez mais justo seria dizer minha coautoria. Sobretudo e além, o nosso encontro.

3 CONTEXTUALIZANDO: OS MORTOS E OS VIVOS, AS ALMAS E AS PESSOAS

É na ligação entre mortos e vivos que se constitui as relações em torno do ritual. A morte, como única certeza que temos sobre nosso destino, se configura como grande enigma. Santos (2009), ao estudar os vários significados atribuídos a morte durante a história dos povos, da filosofia e da ciência, nota que a preocupação em torno dela antecede o período da escrita da história humana, atravessando os tempos com variadas significações até os dias de hoje. Desde os primórdios de nossa espécie, ela foi e continua sendo objeto de interesse das mais variadas religiões, das indagações filosóficas e da ciência – que além de tentar entendê-la, procurou de certa forma combatê-la.

No ritual aqui estudado, que possui diferentes manifestações, os encomendadores aparecem como protetores de um conhecimento tradicional sobre o mundo dos mortos. Quando lhes indagamos qualquer questão sobre o ritual, até o rezador mais antigo inicia a resposta com a menção a um saber que os antecede: “Os antigos diziam que...” e então continuam com a explicação. Esse conhecimento pode ser visto como sua filosofia, seu jeito de ver e pensar não só sobre o fenômeno da morte, mas também sobre a vida. Além disso, também tem valor prático pois orienta uma forma de viver e de interagir com esse mundo.

É nessa perspectiva de interação com os mortos que os vivos ritualizam. Para essa interação, é necessária uma série de ações que permitam uma conexão, é aí que entra a performance. Para ir a uma reunião social mais ou menos formal, por exemplo, as pessoas se preparam de maneiras diferentes e agem de maneiras diferentes em ambas. Se for e se comportar de maneira informal em uma reunião formal é bem provável que não consiga a conexão e interação que almeja, impelido pelas regras morais coercitivas. O mundo dos mortos também possui regras, e para se conectar e interagir com ele, é necessário seguir alguns preceitos.

Neste capítulo, pontuei as questões observadas no campo que ressaltam elementos introdutórios indispensáveis ao ato de performar dentro deste ritual. Começo com a descrição da indumentária – seus efeitos sobre os corpos e suas interpretações – e os objetos manipulados dentro do ritual, atentando sobre suas significações simbólicas.

Como o ritual é direcionado à intercessão, memória e devoção às almas, entendo-as como protagonistas das ações humanas a elas direcionadas. Por isso, escrevo um subtítulo especialmente a essa categoria levando em conta as diferenciações observadas em campo, o que torna o ritual deste grupo único, ficando evidente nas falas trazidas pelos participantes.

Posteriormente, descrevo as funções que podem ser elencadas a cada participante dentro do ritual, tendo em vista que ele se caracteriza como uma performance de rezas cantadas, onde cada um possui uma função a ser desempenhada em busca do objetivo comum. Os encomendadores são, portanto, especialistas dessa ação performática e procuram desenvolver uma atuação técnica impecável.

Antes de apresentar o ritual em si, apresento os atores dessa performance. Percorrendo a história pessoal de cada participante o leitor conseguirá perceber uma genealogia do grupo com suas bases fincadas no parentesco entre os integrantes e na noção de pertencimento a essa manifestação cultural religiosa no lago do Iripixí, comunidade em que cresceram, viveram ou ainda vivem.

3.1 Sobre o ato de encomendar

Para entender a intensa ligação que o ritual estabelece entre sujeitos e entre eles e os objetos nele manejados, é preciso admitir que, antes mesmo do próprio ritual começar, os elementos significativos já estão ali presentes. Considerando que os encomendadores são os principais sujeitos (vivos) do ritual e se destacam dos demais por uma série de sinais, inicio por eles esta reflexão.

Ao encontrar com os encomendadores de almas, o primeiro impacto que nos atinge é a visão. Isso porque, a rigor, eles devem vestir branco literalmente dos pés à cabeça, e alguns assim se apresentam no ritual. Em regra, sua indumentária é composta de sandálias, calça, camisa e uma toalha ou um pano para cobrir a cabeça, tudo em tecidos brancos. A simples visão desses sujeitos sugere que se está diante de uma aura diferente, é impactante.

Impactar: é isso que os ícones fazem no ritual, prenunciam, antes mesmo de ele começar, que o que vai acontecer está fora do cotidiano. Para Santos Lima (2012), o impacto causado por essa iconostase descortina um universo dos quais os fiéis, a partir de sua apreciação, disponibilidade de espírito e extrema introspecção, são capazes de adentrar. Nos ícones, cada cor, detalhe ou sinal também é um símbolo que convoca e conduz o homem ao patamar do sagrado. “O olhar, então, são os pés que conduzem o espírito pela porta sagrada que os ícones lhes abrem (LIMA, 2012, p. 12)”.

Vistos pelo moradores não praticantes do ritual, os encomendadores vestidos de branco provocam um misto de sentimentos. Um deles é o medo produzido pela analogia feita

entre sua indumentária o espectro das almas, em geral apresentadas com roupas brancas e luz. Alguns temem que, ao ver o grupo de rezadores passando, vejam também a procissão das almas.

Por parte dos encomendadores, vestir as roupas brancas já os prepara para se ambientar na dimensão performativa do ritual. Para Cristian Pio (AVILA, 2014), as indumentárias são importantes tanto para distingui-los dos receptores-praticantes, quanto dos mortos. Assim, os rezadores ocupam, como *performers*, um lugar de mediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, sendo os únicos capazes de estabelecer esta comunicação entre aqueles que já não têm voz. Por outro lado, assim como têm o poder de os agregar os vivos à comunidade dos mortos permitindo-lhes andar junto deles, as roupas brancas os separam e protegem de afetações que as almas podem dirigir-lhes. Como exemplo disso, podemos citar o uso obrigatório de toalhas sobre as cabeças, sob pena de exergar a terrível visão das almas – ou o modo como as pessoas morreram – e enlouquecer por conta disso.

Embora, na prática, nem todos se vistam inteiramente de branco, sendo obrigatório apenas o uso da camisa e do tecido para a cabeça, ambos brancos, sua indumentária também é um elemento simbólico do ritual. Logo, como na preparação de um espetáculo, eles iniciam sua introspecção muito antes do encontro, que geralmente se dá às 20 horas, quando em suas casas se banham, vestem suas roupas brancas, pegam sua toalha ou pano de cabeça, seus adereços e vão para as ruas com uma indumentária peculiar.

O grupo *Santas Missões* chegou a confeccionar em anos anteriores um uniforme,⁵ com um emblema de uma cruz e o nome “oração das almas” desenhado nas costas, e na frente o nome “Grupo *Santas Missões*”. Com a entrada de novos membros, que não possuem o uniforme, seu uso tornou-se opcional a todos os integrantes.

⁵ Nas pesquisas de Soares (2013) bem como nas de Costa (2012) e em fotos e vídeos do ritual é comum identificar grupos que produzem uniformes específicos.

Figura 1: Uniforme do Grupo.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Além das roupas, alguns objetos manejados pelos encomendadores no ritual também os particularizam. Tais objetos, assumem funções específicas no ato de encomendar as almas, pois, acredita-se que eles têm poder de ação sobre o mundo dos mortos e auxiliam na encomendação. Em Oriximiná, os objetos utilizados são um sino, velas comuns e a cruz.

Para Soares (2007, 2010, 2013), o sino marca a dimensão sonora do ritual, sendo utilizado sempre no início e no fim de cada etapa. Para melhor entendermos o uso em torno deste objeto, destacamos primeiramente, algumas transformações ocorridas na igreja católica durante os séculos XVI e XVII.

Figura 2: A campã (sino) do ritual.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Os movimentos protestantes do início do século XVI provocaram uma onda iconoclasta, precedendo e motivando as reformas da igreja promulgadas no Concílio de Trento (ROCHA, 1996). Com o objetivo de atender às novas normas deste Concílio, os Sínodos Diocesanos foram autorizados a atualizar ou reformar as constituições dos respectivos bispados – movimento conhecido como Constituições Sinodais (ROCHA, 1996).

Nos estudos de Lopes (2017), as Constituições Sinodais promoviam a oração pelas almas dos defuntos com o toque dos sinos pelo menos desde o século XVI. A Constituição de Lamego em 1560, por exemplo, ordenava diariamente a todas as igrejas do bispado que se dessem duas badaladas juntas rezando um Padre-Nosso e uma Ave-Maria pelas almas do purgatório. Já nas Constituições Sinodais de Miranda de 1565, ordenava-se que ensinassem a rezar pelas almas que estão no fogo do purgatório, acreditando que Deus, com sua misericórdia, queira tirá-las de lá e levá-las ao descanso de sua glória. O toque dos sinos também soava quando um comunitário morria; isso porque, além de mnemônico, acreditava-se que o som do sino era apotropaico, ou seja, tinha o poder de espantar os espíritos maléficos, e ainda ajudar os recém passados a chegar mais depressa no além (LOPES, 2017).

No grupo Santas Missões, o sino, que também é chamado de campá, toca para avisar a chegada dos encomendadores, assim como para chamar as almas para a procissão.⁶ Ele é acionado tanto no início, abrindo o ritual, como no seu fechamento.

Os encomendadores levam ainda uma sacola com várias caixas de velas, que um deles fica responsável por acender em frente às casas, igrejas e à cruz central do cemitério. A cruz, chamada “a cruz bendita”, é dotada de alto valor simbólico dentro do ritual e sua função constitui objeto de interpretações diversas. O fato é que, toda vez que se encontra uma cruz pelo caminho, é necessário acender uma vela diante dela e realizar o ritual específico chamado de salvação da cruz.⁶

Figura 3: As velas acesas.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

As velas são objetos rituais repletos de significados, que surgem em vários momentos do cristianismo, simbolizando a luz de Cristo. Para Kudelska (2015), a vela é conhecida na bíblia como lâmpada ou candelabro, e foi usada por Jesus na parábola da luz. Na liturgia católica, a luz também é utilizada no círio pascal, uma vela que se coloca junto ao sacrário na consagração do altar.

⁶ Em certo momento do percurso quando passamos por perto de uma igreja católica, seu Altino pediu a Fabio para que tocasse a campá para chamar as almas que estavam aos redores da igreja. Fabio tilintou o sino por um momento consideravelmente maior do que o tilintar na frente das casas.

⁷ Esse ritual será descrito adiante no capítulo 4.

Além disso, as velas medeiam a relação entre o espírito e a matéria em várias ocasiões, e por isso são utilizadas para recordar entes queridos, mortos ou vivos. Elas são comumente pensadas como objetos que podem iluminar tanto o caminho dos vivos de noite, quanto o caminho dos mortos em sua busca celeste. A oposição noite/dia se soma à oposição mortos/vivos, e, se os vivos precisam de luz para se localizar à noite, os mortos necessitam dela para enxergar o caminho da salvação. “As velas, iluminam a trilha e o espírito chega sem contratempo a sua casa” (LÓPEZ, 2004, p. 166). O encomendador Sassá, entende que as velas representam a iluminação das almas e completa:

É a purificação daquela alma, que a gente tá trazendo e encaminhando ela para o seu devido lugar, encaminhando para Deus. A oração é para principalmente para aquelas almas que não tiveram salvação, então a gente vai e busca. A vela é a chama da vida para a alma (SASSÁ).

Nesse sentido, a vela pode alimentar as almas, fazer com que elas, que se encontram vagando, obtenham o que necessitam. Em amplo sentido, lembremos também que outro nome dado ao ritual se chama “alimentação das almas”. Assim como os vivos necessitam de água e alimentos para que o corpo físico mantenha a vida; a vela e sua chama dão a alma o que ela necessita para – em um sentido figurativo e nada imaginário, mas muito real – viver. Afinal de contas, acredita-se que os mortos estão de certa forma vivos e andam entre nós.

3.2 As almas, as protagonistas

Em minha segunda inserção de campo, os entrevistados já haviam deixado claro que rezavam para sete tipos de almas. Segundo Seu Altino, há primeiro Jesus Cristo, a “alma exemplo que guia as outras almas para o caminho de Deus, e na época da semana santa, que foi quando Jesus morreu, nós lembramos tanto da morte dele como da morte de todos os que se foram”.

Ele se refere à “Sagrada Paixão e Morte de Nosso Senhor Jesus Cristo”, que a seu ver representa a alma de Jesus, que morreu em corpo e venceu a própria morte, a alma que guia a salvação de todas as outras. Inclusive um dos versículos bíblicos utilizados nesta lógica é o evangelho de João 14:6 que diz “Eu sou o caminho a verdade e a vida, ninguém vem ao pai senão por mim”. Esse versículo era seguido por uma explicação, na qual Jesus seria a ponte que nos liga e leva a Deus. É através dele que as almas são salvas.

Tal noção, reforça a tese de que o ritual de encomendação das almas teve início após a morte de Jesus Cristo e que os encomendadores são protetores de uma tradição milenar. Além disso, vivifica a relação do ritual com o tempo pascal, pois a Paixão e Morte de Jesus Cristo são entendidas como seus momentos finais na via-crúcis, donde parte a ideia de perdão dos pecados da humanidade.

Figura 4: Os encomendadores rezando em frente a uma casa.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

O segundo tipo de alma abrange as “Almas Santas Benditas”, que são caracterizadas por um conjunto de valores que os falecidos adquiriram ainda em vida. Segundo a encomendadora Alice, “são as almas que tiveram a sua salvação”. Outros encomendadores apontaram que as almas benditas são aquelas pessoas que tiveram a salvação de seus pecados e que foram boas na terra. Acredita-se que rezar por essas almas traz benefícios aos que por elas intercedem.

Ao se despedir de qualquer pessoa, seu Altino a cumprimentava dizendo “que as almas Santas-Benditas os protejam e os abençoem” (ALTINO). Essas bênçãos podem ser adquiridas de várias formas. Logo quando cheguei, os encomendadores me relataram que obtinham muitas proteções advindas das almas santas benditas, como por exemplo, não ser assaltado, não ser atacado por cães ou animais da mata. Durante a minha pesquisa fui

descobrimo que esses benefícios se estendiam desde a cura de doenças a abundância material, pois as almas poderiam também prover riquezas.

Em oposição às Almas Santas Benditas estão aquelas que ainda não tiveram salvação. Nesse caso, devido a oposição céu/inferno, e o limbo espacial introduzido pelo conceito de purgatório, deduz-se que há dois grupos de almas: as que já tiveram e as que ainda estão em busca da redenção. Acredita-se interceder pelas almas santas através de sua lembrança, pois os mortos, mesmo que no paraíso, reclamam não serem esquecidos. Assim, não se intercede por sua salvação, mas por sua memória.

Algumas categorias de almas são classificadas a partir de como o indivíduo morreu, essa, considerando seus atos em vida. Para isso, é preciso que a pessoa tenha sido boa, casta, ética, temente a Deus, exemplar, bem-quista por todos, entre outras bem-aventuranças. O que exclui uma pessoa pecadora, mundana e carnal, cujo pecado destina o post-mortem ao inferno.

Há ainda as almas que estão sob a pena do fogo do purgatório. O conceito de purgatório foi instituído pela igreja católica somente no século XII, para ser mais exato no concílio de Lyon II em 1234. Segundo Le Goff (2017), o purgatório enquanto local foi construído e homogeneizado no imaginário popular ao longo dos séculos XII e XIII através de diferentes características espaciais e topográficas sob as crenças difundidas na Europa. Ainda no século VI discutia-se a tentativa de explicar onde eram localizados o céu e o inferno. Antes disso, as almas só tinham esses dois destinos post-mortem. Com a criação do purgatório no século XII a igreja instituiu um terceiro lugar onde as almas esperariam pelo juízo final e enquanto isso expiariam seus pecados através do fogo do purgatório.

Esse conceito nasce devido a interrogações relativas à oposição existente entre a morada dos vivos (aldeia, bairro) e aldeia dos mortos (o cemitério). Segundo Schmitt (1999), a proximidade e influência da igreja sobre os leigos após o ano 1000 permitiu inculcar uma moral religiosa centrada na noção de pecado, penitência e salvação que culminou de pouco-a-pouco no nascimento do purgatório. Assim, todo cristão poderia esperar a salvação com a condição de sofrer castigos reparadores depois da morte, cujo a duração e intensidade dependiam tanto dos méritos pessoais como dos sufrágios que parentes e amigos faziam em prol da salvação de sua alma.

De uma maneira mais dura, Migliorini (2009) descreve que o purgatório implica na crença tanto da imortalidade como da ressurreição, uma linha tênue entre o morrer como destino e o ressuscitar como a não aceitação do aniquilamento vital. O purgatório implica tanto em um lugar como uma ação, pois se por um lado ele é a própria ação judicial que sentencia o destino

da alma, por outro, se constitui como um lugar de última instância onde os cristãos ainda podem ser salvos expiando seus pecados através dos sofrimentos induzidos.

Figura 5: O fogo da vela ilumina, purifica e expia os pecados das almas.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Há ainda uma crença de que são realizados dois julgamentos distintos: um logo após a morte e outro conhecido como o juízo final (onde todos serão julgados – vivos e mortos). O primeiro pode definir o céu ou o inferno como destinos, a depender dos tipos de pecados, do perdão e dos atos em vida. Nesse sentido o primeiro julgamento é onde instaura-se um inquérito complexo a julgar a conduta de vida dos moribundos, que pode resultar no alívio ou encurtamento da pena do purgatório por diversas razões.

O homem carrega um pecado inerente à sua existência cometido por seu primeiro ancestral – Adão –, o pecado original. O que é julgado neste primeiro tribunal são os pecados que a pessoa escolheu cometer em vida, graças à dádiva e ao infortúnio do livre arbítrio. No peso da balança judicial, os atos em vida são polarizados em extremos que vão da pureza dos santos e dos justos, à culpabilidade imperdoável dos pecadores criminosos (MOGLIORINI, 2009).

Nem todos os tipos de pecados podem ser atenuados ou remissíveis de pena, nesse sentido há uma diferença entre os pecados julgados no primeiro tribunal, por ser considerados pecados veniais. No compêndio do catecismo da Igreja Católica (GOMÉZ, 1971), consta que o

pecado venial “comete-se quando se trata de uma matéria leve, ou mesmo grave, mais sem pleno conhecimento ou sem total conhecimento”. Ele não quebra a aliança com Deus, mas enfraquece a caridade, desordena o afeto, impede o progresso da alma na prática de virtudes e bem moral, merecendo penas purificadoras temporais.

O que deu as características do purgatório foi justamente a iconografia do juízo final, que inspirado em tradições populares estabeleceu ao longo dos séculos a identidade desse lugar. O que se tinha de imaginário sobre o julgamento do juízo final foi dando lugar ao imaginário de um terceiro destino chamado em 17 de junho de 1274 de purgatório. Para Santo Agostinho, o purgatório também é definido pela expressão *tempo intermediário*, do qual menciona a existência de um “fogo purificador” que teria o poder de aniquilar todas as faltas cometidas pelas pessoas que por ele passam (RATZINGER, 1992).

O pecado impede os homens de alcançarem a graça da morada divina, por isso devem ser perdoados e expiados, porém, nem todo pecado é passível de perdão. O pecado mortal é uma oposição ao pecado venial; portanto, a matéria da qual é constituído é considerada grave, tendo o pecador plena consciência e deliberado consentimento. Este pecado destrói a caridade divina, priva-nos da graça santificante e nos conduz a morte eterna do inferno. Este pode ser perdoado ordinariamente mediante a ritualização de sacramentos como o batismo, a penitência ou reconciliação (confissão e comunhão). A primeira carta de João fala que: “se alguém vir o seu irmão cometer um pecado que não o conduza a morte, reze, e Deus o dará a vida; isto para aqueles que não pecam para a morte. Há pecado que é para a morte; não digo que se reze por estes (I JOÃO 5:16)”.

Sobre a qualidade dos pecadores destinados ao fogo do inferno o próprio apóstolo descreve a partir de suas visões apocalípticas reveladas segundo ele sobre as palavras de Deus que “Os tíbios, os infieis, os depravados, os homicidas, os impuros, os maléficos, os idolatras e todos os mentirosos terão como quinhão o tanque ardente de fogo e enxofre, a segunda morte” (APOCALIPSE 21:8). Essas impressões foram colhidas em campo em minha primeira viagem, onde o encomendador Floriano me disse certa vez: “se for bom vai pro céu” – e se for ruim, perguntei – “se for ruim, o que espera é o taxa de fogo e enxofre no inferno (Floriano)”.

Para seu Altino, a mortalidade do pecado está diretamente ligada ao não arrependimento. “Muitas vezes a pessoa faz o errado, o que não é pra fazer aqui na terra, em vida, então se ele se arrepende talvez vá pro lado de Deus. Porque tem uns que não se arrependem de nada, aquele ali está perdido”. Os encomendadores em geral não sabem precisar a qualidade de pecado que pode ser considerada mortal. O único consenso frequentemente

citado por eles é o pecado do suicídio. Atentar contra a própria vida significa atentar contra uma das maiores criações divinas, que foi feita a partir de sua imagem e semelhança.

A encomendadora Alice cita que outro pecado mortal é “conjurar o nome de Deus” que, em suas palavras, conjurar significa falar mal de Deus, blasfemar. Na interpretação de Duarte (1992, p.64), a blasfêmia conceituada por Santo Agostinho consiste em “afirmar coisas falsas a respeito de Deus”. Isso faz dela o oposto ao louvor a Deus. Esses tipos de pecado se encontram nas ações do praguejar a divina equidade (encontrando injustiça nas ações do Senhor), a divina justiça (se sentindo esquecido por Deus) e a divina piedade (diante de suas ‘duras’ sentenças).

Soares (2010) escreve em seu artigo que alguns grupos da região não rezam para as almas que cometeram pecado mortal, pois acreditam que este tipo de pecado não tem salvação ou atenuação de pena. Substituem esta categoria em por outra chamada “as almas que morreram no centro da mata”, referindo-se histórias de conhecidos que desapareceram nas florestas da região. Esse grupo de almas tem profunda ligação com a próxima categoria de alma do grupo *Santas Missões*, “as almas que estão sobre as ondas do mar”.

Mesmo a região sendo banhada por rios de todos os lados e o mar ficar a centenas de quilômetros de distância, os encomendadores acreditam estarem rezando por todas as almas de pessoas que morreram afogadas, tendo ou não sido encontrado seus corpos. Isso porque, além dos afogamentos na região, naufrágios de embarcações de pequeno a grande porte já fizeram muitas vítimas, tendo os corpos sido encontrados ou não. Quando falam dessa categoria, os mais velhos lembram sempre de um dos maiores naufrágios da história brasileira do barco Sobral II, ocorrido no município vizinho de Óbidos, que vitimou mais de 300 pessoas em meados de 1981.

Isso me interessou como diferença categórica e me permitiu descobrir alguns elementos de reminiscências, ou melhor dizendo, resistências das religiões indígenas e afro-brasileiras, em relação à escatologia católica. Os casos dos corpos não encontrados são interpretados a partir da categoria de *encante*, conhecida e difundida em toda região. A pessoa que desapareceu nos rios e matas da região pode não estar morta, mas ter sido *encantada*.

Os encantados podem ser considerados tanto seres protetores, que promovem benefícios e cura de doenças quando incorporam xamãs; como seres perigosos, que podem provocar mau olhado nas pessoas fazendo com que engendrem em bicho ou se percam na mata. Maués (2005) os descreve como seres que geralmente são invisíveis aos olhos dos mortais comuns e que, a partir de formas distintas de manifestações, regulam o comportamento entre o homem e a natureza.

Os encantados, ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram”. Essa crença tem certamente origem europeia, estando ligada às concepções de príncipes ou princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis de todo o mundo ocidental. Mas, foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos (MAUÉS, 2005, p. 262).

Nas palavras da encomendadora Alice, que é filha de santo, “pela religião que eu sou, eu acredito que as almas do fundo do mar são as que não estão mortas, elas foram encantadas pelo fundo do mar”. Ela crê que “aquelas que não foram resgatadas ainda, com a encomendação elas encontram a paz”. Essa reflexão sobre o resgate do corpo afogado tem subsídios em uma crença antiga encontrada em vários grupos da região. Segundo Altino, “os antigos diziam que a pessoa que se afogou permanece três anos embaixo dos rios, sofrendo agonia do afogamento, e só depois de três anos que sua alma sobe”. Na época da Semana Santa, acredita-se que o ritual de levantamento das almas faz com que essas almas emerjam do fundo das águas e obtenham alívio de seu sofrimento.

No caso da encomendação das almas, os encantados referidos pela encomendadora Alice não correspondem às entidades das matas, rios e lagos (como a curupira, cobras-grandes, botos etc.), mas às almas por elas encantadas e perdidas nas matas e nos fundos das águas. O encante, nesse caso, se encontra no fundo dos rios e lagos, em cidades subterrâneas ou subaquáticas onde vivem esses seres e todos os seus “encantados”. Há uma crença muito forte no encantamento quando é sabido que certa pessoa desapareceu na região dos rios, mesmo sendo exímia nadadora. Neste caso, a atenção se divide entre buscas, orações e pajelança, a fim de que se interceda de todos os modos para que a pessoa retorne da visita ao encante. “Se alguém for levado por algum encantado [...], deve evitar comer as coisas que lhe são oferecidas, caso contrário se encantará, não podendo mais viver no mundo da superfície, como os demais seres humanos” (MAUÉS, 2005, p. 265)

Uma categoria abrangente, espécie de guarda-chuva sob o qual se encontram muitas situações diferentes, é a das almas que estão necessitadas do amor de Deus. Ela corresponde genericamente à ideia de necessidade de salvação. Para o encomendador Sassá existem várias “almas perdidas de pessoas que morrem e não tem como velar o corpo, ou alguma coisa, então essas almas a gente não sabe para onde foi e precisa trazê-las para o Senhor”. Nesse caso, não é levado em consideração o tipo de morte, o estilo de vida, o destino post-mortem nem o local de morte, mas o desaparecimento e a incerteza quanto a tipificação da alma. Isso quer dizer que, por um lado, que os vivos têm o poder de melhor preparar o morto o quanto melhor se sabe

sobre a sua morte. E por outro, que os mortos têm a necessidade de ritualizações fúnebres para concretizar essa passagem.

Já para a encomendadora Alice “se você não foi salvo você fica vagando pela terra querendo luz, querendo reza. As que foram injustiçadas ficam por aqui querendo justiça, e só depois de receberem a justiça elas vão para ‘baixo’ ou para ‘cima’”. Ao perguntar que tipo de injustiça poderia fazer com que uma alma vagasse, Alice me respondeu que se uma pessoa fosse morta sua alma poderia vagar pela terra em busca de vingança. Nesse caso, necessita do amor de Deus para compreender e perdoar podendo assim fazer a passagem para o mundo dos mortos.

Alice ainda revela a necessidade das almas quanto as pendências deixadas na terra, dando um exemplo hipotético em primeira pessoa:

Eu morri e não tive oportunidade de pedir perdão para Deus, por tudo aquilo que eu fiz, fiz de coração, eu vou ficar vagando e vou procurar cada pessoa que tem o corpo aberto para fazer o mal ou pedir perdão para as pessoas que magoei. Mas se eu for uma pessoa boa na vida, eu acho que vou encontrar a minha paz e vou ter um lugar bom no céu (Alice).

“Necessidade” aqui se refere a um conjunto de práticas para “encontrar a paz”, isso se liga as virtudes conquistadas na vida como a benevolência, a justiça, a boa conduta etc. Se fui injusto com alguém, carrego em minha alma a impureza da culpa e por isso não encontro a paz necessária para subir aos céus. Mas para quitar o débito terrestre, necessito da materialidade do corpo para manifestar minhas desculpas e ser perdoado.

A própria materialidade pode prender almas na terra, seja ela a materialidade do corpo ou objetos e bens adquiridos em vida. Isso tudo é contado pelos encomendadores através de diversas histórias referentes ao período pós cabanagem, onde as almas vagavam em busca de justiça pela sua morte. Conta-se que essas almas também protegiam e presenteavam os vivos com tesouros enterrados que foram seus bens acumulados em vida. Para o seu Altino, “durante o ritual somente as almas que estão salvas acompanham a procissão, as que estão vagando, estão vagando até se salvarem, até encontrarem a salvação”.

Figura 6: Quando rezam na frente da casa de um parente, lembram dos que já se foram.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Seu Altino acredita que, se os vivos podem afetar o mundo dos mortos encomendando as almas aos cuidados divinos, os mortos também podem afetar o mundo dos vivos provendo-lhes proteção. Ao perguntar a ele sobre como os vivos afetam o mundo dos mortos, ele me responde que: “muitos não, mas muitos interferem. Eu pelo menos, né?! Eu me lembro do meu pai, então eu tô interferindo no mundo dele, né?! Meu pai é morto”. E ainda continua falando sobre memória e afetação:

Eu acho assim, que eu nunca mais vi meu pai, né?! Nunca mais tomei uma benção dele, quando eu vou lá [na casa de sua mãe, no lago do Iripixí] só vejo as fotos dele, eu vejo ser assim, uma imagem, né?! Então eu vou rezar para ele, para lembrar ele, que ele sabe que a gente é vivo, lembrar para não esquecer dele (ALTINO).

A oração é uma qualidade exclusiva dos vivos, como afirma seu Altino: “eles não rezam mais, então a gente tem que rezar por eles”. Isso está ligado a crença de que a oração tem o poder de iluminar o morto. O próprio dia dos finados, diametralmente oposto à Semana Santa, também é conhecido como o “dia da iluminação”, sendo as velas o seu símbolo mais forte. Nessa data, o cemitério de Oriximiná fica muito movimentado desde cedo. Trabalhadores vendem flores, arranjos, velas, cruzes enfeitadas e identificadas. Outros ajudam a limpar e reformar os túmulos. Mas é de noite que a movimentação aumenta. Inúmeras famílias se reúnem

para fazer orações e conversar, algumas fazem do cemitério um ambiente festivo com sons altos, cerveja e fogos de artifício, além de milhares de velas iluminando os túmulos.

Ao contrário das almas santas-benditas, das quais acredita-se já terem encontrado a glória e a morada celeste; as almas necessitadas compõe o grupo dos que ainda procuram a salvação, sendo o motivo primevo da intercessão provida pelo ritual. São elas que, segundo os rezadores, cobram os sete anos ininterruptos de reza, quando um novo integrante decide entrar no grupo. Nesse sentido, são um grupo de almas que apresenta certo perigo aos participantes.

Enfim, segundo as crenças locais, é possível elencar três grandes grupos de almas: as almas salvas (Paixão e morte de Nosso senhor Jesus Cristo e Almas Santas-Benditas); as almas que necessitam da salvação (Almas Necessitadas do Amor de Deus, Almas que estão sob a pena do Fogo do Purgatório e as Almas que morreram com Pecado Mortal); e as almas a quem se presta homenagens e devoção sem pensar necessariamente como uma categoria que necessite de salvação (Almas dos Nossos Pais e Nossas Mães e as Almas que morreram no Fundo do Mar).

3.3 A reza ritual

O ritual da encomendação das almas consiste, basicamente, na entoação de rezas. Há, porém, diferenças importantes em cada etapa do ritual, especialmente entre o primeiro e o terceiro dia de celebração, assim chamados: Quarta-Feira das Trevas, Quinta-Feira e Sexta-Feira Santa (SOARES, 2010). Ainda assim, grande parte dos atos ritualísticos, repete-se a cada dia: acende-se a vela, toca-se o sino e então, começam as orações.

Os encomendadores explicam que as rezas são entoadas, ou seja, “cantadas”. Dificilmente utilizam o termo *ladainha* para designá-las, pois acreditam haver diferenças entre elas e suas rezas. Referem-se sempre ao termo *rezar*, destacando que não são como canções ou hinos, mas orações feitas a partir de uma *toada*. Elas são a própria liturgia do ritual assim como operam seu efeito. É a partir do ato de *entoar as rezas* que se encomendam as almas.

O entoar das rezas é estruturado em quatro vozes. É dito que, antigamente, era comum os grupos serem formados por apenas quatro participantes, cada um ocupando uma posição de voz. As vozes emitem sons em diferentes momentos, se sobrepondo uma a outra. Algumas vozes são designadas por nomes específicos, como a primeira voz, cujo operador é chamado *padre*; e a quarta voz, que recebe o nome de *baixo*. Apenas a primeira e a quarta voz acompanham as orações do início ao fim durante todo o percurso.

Para melhor organizar essas informações, há uma descrição no quadro a seguir:

Quadro 1 – Composição de vozes e posições dentro do ritual.

POSICÃO	NOME DA POSIÇÃO	SOM	DESCRIÇÃO
1ª Voz	<i>Padre</i>	Médio	Ele é o puxador, acompanha a ladainha do início ao fim
2ª Voz	–	Médio, porém mais agudo que o Som do proferido pelo <i>Padre</i>	Entra logo depois da primeira voz e acompanha todas as estrofes até o final
3ª Voz	–	Agudo	Entra somente no final das estrofes
4ª Voz	<i>Baixo</i>	Grave	Acompanha toda a ladainha, mas não pronuncia as palavras, emite os sons graves através da garganta com a boca levemente aberta

Fonte: Autoral (2020).

Em termos descritivos, as disposições das vozes nas rezas ocorrem da seguinte forma:

- O *padre* é a primeira voz, é quem puxa as orações, responsável por iniciar todas as rezas e segue cantando-as até o final.
- A segunda voz é feita por um coro. No grupo Santas Missões, em particular, esse coro é formado por mulheres. Esse grupo de voz canta em um som médio, porém mais agudo que o cantar do *padre*. É consenso no grupo que as mulheres dominam essa voz por terem mais facilidade de alcançar os tons.
- A terceira voz está situada, em geral, no final de cada estrofe. Seus operadores pronunciam somente as últimas palavras do verso em um som bem agudo, que se assemelha a um grito lamentoso.

- A quarta voz é chamada de *baixo* e não acompanha as letras das ladainhas. Seus operadores emitem as notas musicais em tons super graves com a garganta, contrapondo as notas mais agudas produzidas pelas outras vozes.

Lobato Cruz (2002), considera que em termos técnicos as vozes descritas acima são divididas em quatro timbres: normal, barítono, tenor e baixo, respectivamente. Porém, essa descrição de Lobato Cruz refere-se somente a timbres masculinos. Temos então uma limitação desta pesquisa para caracterizar os timbres das mulheres no ritual, devido à incapacidade técnica do pesquisador em realizar essa identificação.

A denominação da primeira voz como *padre* chama atenção. A pessoa que ocupa esta posição não foi ordenada pela igreja, nem tão pouco ocupa esse papel social dentro da comunidade. A designação é usada exclusivamente dentro do “universo ritual”. Os integrantes dizem que os antigos rezadores aprenderam o ritual por intermédio das missões estabelecidas na região pelos padres da ordem dos Capuchinhos, que, para ensinar as rezas, a entoavam sempre em primeira voz. Com o passar dos anos, quem ocupava essa posição ficava popularmente conhecido como “o *padre* do seu grupo”. O *padre* também é visto como um organizador do grupo e responsável por ensinar as rezas aos demais ingressantes.

O ritual, ou os rituais, consistem, como já dito, na entoação de rezas. Elas se repetem nas casas e possuem poucas mudanças. Em geral, os grupos abrem o ritual com uma oração conhecida como *Pai Nosso*, *Padre Nosso* ou ainda, como documentada nos escritos do *padre* do grupo, *Benditai ela*. Logo após, rezam outra oração que é decidida pelo *padre* que a puxa, podendo escolher entre as orações conhecidas como *Benditão*, *Saclário* e *Sexta-Santa*. Existe ainda outra oração menos usada da qual chamam de “Miseré”. Ela é uma oração feita toda em latim e, segundo o grupo, por sua difícil execução, passou a não ser utilizada com o passar dos anos. Algumas rezas encontram correspondências textuais com aquelas realizadas no ritual documentado por Ávila (2014) em Maués (AM).

3.4 O grupo Santas Missões: genealogia e tradição

O grupo Santas Missões tem atualmente como *padre* o encomendador Fábio, porém, é seu Altino quem é conhecido como o “cabeça” do grupo – expressão que designa chefia. Geralmente, a função de “cabeça” do grupo é designada ao *padre*, mas no grupo em questão, é diferente. Seu Altino e Fábio agem de forma distinta e complementar. Enquanto

Fábio é um organizador operacional da reza – a ele é dada a responsabilidade de *padre* em guiar o grupo durante todo o ritual – seu Altino é um protetor do conhecimento tradicional do ritual.

Foi ele quem ensinou as rezas à maioria dos participantes, que os adverte sobre possíveis erros, chama atenção do grupo em relação ao silêncio, e frequentemente ensina a Fábio outros “segredos”. Enfim, é ele que tem a última palavra quando se instaura uma dúvida sobre o que se pode, deve ou como fazer. A Fábio ficam delegadas as funções de anotar as novas casas que irão rezar, organizar o percurso, contactar os participantes para a reza. Se fossemos traçar um paralelo, poderíamos dizer que Fábio e Altino estariam análogos à dupla “Cacique e Pajé”, respectivamente.

A relação com eles e outros membros do grupo foi construída a cada incursão em campo, que eu aproveitava como uma oportunidade de conhecer mais alguém que aparecia hora ou outra na casa de dona Antônia, mãe do encomendador Fábio. Entretanto, conhecer, pelo menos de vista, todos os integrantes do grupo só foi possível na segunda noite do ritual, quinta-feira, quando todos participaram. O número de participantes do ritual varia de noite a noite conforme os compromissos e/ou limitações de certos encomendadores. Além disso, com o passar dos anos novos integrantes vão sendo incorporados e outros vão deixando o grupo. Também é comum que um antigo integrante volte a rezar em um certo ano, depois de tempos afastado.

Depois que conheci a maior parte deles, uma questão me sobressaltou aos olhos: o grau de parentesco entre eles. Seu Altino, por exemplo, me foi apresentado como tio dos encomendadores Fábio, Alice e Carlos Adriano, e pai do Altino Simões Biaco, outro encomendador. Ao me contar como se tornou encomendador, seu Altino me fez ver o quanto o ritual era de certa forma herdado (se é que isso é possível), ou melhor, o quanto essa tradição era mantida por sua família, já há pelo menos um século. Por essa razão, senti necessidade de saber mais sobre a história de seu Altino e de sua grande família, para melhor entender sobre a formação do grupo Santas Missões.

Seu Altino nasceu em 04 de janeiro de 1951 e reza desde os 21 anos. Filho de Maria Oliveira, matriarca da família, e de Clementino Coutinho, já falecido. Os avós maternos de Seu Altino, dona Benedita Antônia de Oliveira e seu Manoel Antônio Pereira, nasceram, viveram, criaram os filhos e morreram no lago do Iripixí. Eles também foram, junto a outros moradores, fundadores da comunidade de Santa Luzia.

O pai de seu Altino, Clementino Coutinho, foi nascido e criado no Cachoeiri. Lá, ele teve uma namorada chamada Clotilde, ela com 14 anos e ele com 18. Conta seu Altino que na época, a pessoa que desvirginasse uma mulher, tinha dois destinos: ou se casava com a moça,

ou poderia ser punido das mais diversas formas. Seu Clementino não quis se casar. Clotilde tinha um tio chamado José Soares que era conhecido na região pela pajelança e feitiçaria. Ela pediu ao tio que enfeitiçasse seu Clementino, para que pagasse o mal-feito. Foi então que ele foi enfeitiçado. Uma de suas pernas ficou inchada ao ponto de ele ter que usar saias, por não conseguir passar a perna inchada por entre as calças. Ele ainda sofreu diversas ameaças, mas nenhuma o fez voltar atrás.

Os avós maternos de seu Altino eram padrinhos de seu Clementino e, preocupados com o estado de saúde e com o risco de vida do afilhado, o levaram para morar com eles no Iripixi. Lá, uma curandeira, conhecida pelo nome “Poeta” (Dona Manoca Figueiredo) diagnosticou que era um feitiço de morte, mas que tinha cura, desde que seu Clementino aguentasse a dor. A curandeira apertou cinco bagos de milho em sua perna inchada, e no local onde os milhos foram pressionados nasceram feridas. Essas feridas produziram muita secreção que, conforme iam saindo, a perna ia desinchando.

Depois de curado, seu Clementino começou a namorar com dona Maria de Oliveira, filha de seus padrinhos. Eles se casaram e tiveram, nove filhos biológicos e um adotivo. Todos foram criados no lago do Iripixi onde, desde a infância, ouviam as ladainhas e rezavam dentro de suas casas. Muitos dos filhos criaram residência ao redor da casa de dona Maria Oliveira e outros passaram a morar na cidade, como seu Altino. Conforme foram crescendo, alguns começaram a participar de grupos que rezavam na localidade.

É dito que, ao todo, o lago do Iripixí já chegou a ter quatro grupos atuantes. Seu Francisco, mais conhecido como “Pintor”, que foi *padre* de seu grupo, era conhecido e respeitado como encomendador no lago do Iripixí. Os comunitários sempre se referiam ao seu grupo como exemplo de beleza na reza e responsabilidade perante o ritual. Segundo alguns, nenhum grupo se igualava a este.

Apesar de seu Altino ser uns dos mais antigos rezadores da região, iniciou-se tarde no ofício, se comparado aos demais rezadores na época. Ele começou a rezar com seu avô, seu Manoel Antônio Pereira, quando atingiu o que era considerado a “idade certa”. Essa idade não é um consenso entre os participantes. Quando perguntávamos sobre a idade em que começaram a rezar, muitas respostas iniciavam com a frase: “quando eu me entendi por gente”.

Chantal Medaets (2013), ao estudar normas educativas e práticas disciplinares na região ribeirinha do rio Tapajós, destaca que o termo *entendido* ou *entendidinho*, são muito usados na região para destacar atitudes diferenciadas conforme a idade. Segundo a autora (2013, p. 6):

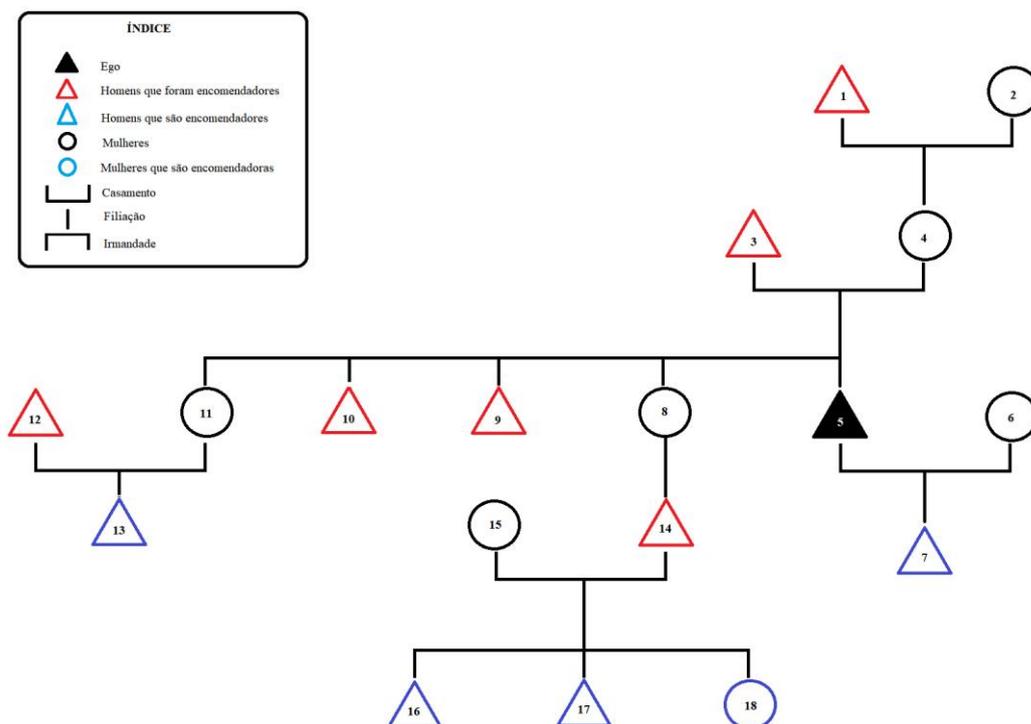
Ser *entendidinho* é uma qualidade relativa ou processual, indicando não uma idade fixa ou transformação marcante, mas, sobretudo uma direção de desenvolvimento que poderia ser descrita como a de uma ampliação da consciência de si, do ambiente físico e social e de suas regras.

Nesse caso, em um dado momento é interpretado, tanto pelo jovem, quanto pelo grupo, que ele/ela está apto a ingressar no grupo de encomendação das almas. Com seu Altino, esse momento se deu em torno dos 21 anos de idade, quando disse a seu avô que queria entrar no grupo da reza. Antes disso, nem pensaria em pedir, pois sabia que lhe seria negado. Afinal de contas, os adultos não aceitavam “os moleques” no meio deles, principalmente na reza por conta da seriedade com que se tratava o ritual. Com efeito, nos relatos de Lobato Cruz (2002), extraídos de um inventário cultural do município, disponível na Biblioteca Municipal de Oriximiná, consta que “no passado, só podia tornar-se rezador quem tivesse mais de quarenta anos por ser ‘reza de respeito aos mortos’” (CRUZ, 2002, p. 45).

Somente após “se entender gente”, já casado, com filhos, trabalhando, caçando na mata, sempre em companhia dos mais velhos (pais, tios, avós), é que seu Altino com 21 anos recebeu a visita de seu avô no início da Semana Santa. Um dos integrantes do grupo não poderia rezar naquele ano e seu avô veio lhe perguntar se ele queria mesmo entrar para a reza. Ele prontamente reafirmou seu desejo e foi convocado para o ensaio. O primeiro ensaio também se configura como um teste vocal no intuito de descobrir em qual voz o integrante se encaixa e pode garantir todo o percurso ritual. No caso de seu Altino, ele se encaixou na segunda voz.

Seu Altino permaneceu por muito tempo nesse grupo, até depois de seu avô falecer. Ele era composto por ele (seu Altino), seu avô Manoel Antônio Pereira, Antônio Roque e seu Germano, todos já falecidos. Estes dois últimos foram importantes encomendadores, documentados nas pesquisas de Soares (2010; 2013), e seus grupos estão ativos até hoje, sendo coordenados por seus respectivos filhos.

Ao perceber a grande teia familiar que manteve e mantém a tradição viva no grupo Santas Missões, produzi um mapa de parentesco em torno de seu Altino, para melhor identificar os participantes atuais do ritual e ainda, quem já foi encomendador em algum momento da vida. Este esquema de parentesco não é tradicional. Decidi produzi-lo a fim de melhor visualizar os integrantes do grupo e suas relações, sejam de parentesco ou de amizade, o que nos permitirá discutir alguns elementos mais adiante.

Quadro 2 – Esquema de parentesco entre os participantes.

1. Manoel Antônio Pereira / 2. Benedita Antônia / 3. Clementino Coutinho / 4. Maria Oliveira / 5. Altino Pereira de Oliveira / 6. Maria Rossilda / 7. Altino Simões Gonçalves da Silva / 8. Dirce Maria / 9. Pedro Oliveira Coutinho / 10. Maurício Oliveira / 11. Maria do Socorro de Oliveira Barros / 12. José da Silva Barros / 13. Madson de Oliveira Barros / 14. Augusto João de Oliveira / 15. Antônia Pantoja Barbosa / 16. Carlos Adriano Barbosa de Oliveira / 17. Fabio Barbosa de Oliveira / 18. Alice Barbosa de Oliveira

Fonte: Pesquisa direta, registro de campo produzido pelo autor (2019).

Destaco nesse quadro o parentesco em torno de seu Altino. É sabido que seu Altino aprendeu este ofício com seu avô, Manoel Antônio Pereira. Seu Pai, Clementino Coutinho também foi encomendador. Dos filhos de seu Clementino, Pedro Oliveira Coutinho, Manoel Oliveira e Maurício Oliveira também encomendaram. Dona Maria do Socorro Oliveira Barros, irmã de seu Altino, casou-se com seu José da Silva Barros, que também foi encomendador, e eles dois são pais de Madson, que atualmente é encomendador neste grupo.

Outra filha de seu Clementino e dona Maria que merece destaque se chamava Dirce Maria. Ela teve um filho com o encomendador Antônio Roque, chamado Augusto João de Oliveira. Desde criança, Augusto foi criado pelos seus avós maternos. Ele é o chamado filho adotivo de Dona Maria e seu Clementino. Por isso, aprendeu a ver seus avós biológicos como pais e seus tios como irmãos. Assim, nas relações afetivas de parentesco ele é filho do casal e irmão de seu Altino. Razão pela qual seus filhos também veem seu Altino como tio e seus bisavós como avós.

Seu Augusto também foi rezador por muitos anos. Ele casou-se com dona Antônia e tiveram seis filhos, dos quais três são encomendadores atualmente no grupo. Dentre eles,

Fábio foi o primeiro a entrar na reza, convidado por seu Altino quando tinha 18 anos. Sua vontade de entender os “mistérios da reza” era acompanhada pelo medo das histórias sobre assombrações e maus tratos infligidos pelas almas a quem cometesse algum desrespeito. Foi convidado na noite de quarta-feira santa, pouco antes do grupo sair devido à falta de um integrante. Rezou como *baixo* durante três anos, e depois disso, lhe foi designado o ofício de *padre*.

Carlos Adriano, também conhecido como Sassá, foi o segundo a entrar no grupo, dois anos depois do irmão. Por ser o primogênito da família, era pressionado desde os 18 anos a fazê-lo. Na época, o pai ainda rezava e gostaria muito de ver o filho seguindo a tradição da família. Além de rezar, Carlos Adriano é responsável por acender as velas. Este ofício lhe foi dado após um dos integrantes se acidentar, e devido às limitações causadas pela enfermidade não poder participar do ritual em sua totalidade. Assim, Carlos Adriano assumiu o posto.

Figura 7: Seu Altino, Fábio e Carlos Adriano (Sassá), respectivamente.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Da época em que seu Altino rezava com seu avô para os dias de hoje, ocorreu uma série de transformações que não se constituem como um problema desta pesquisa, mas que devem ser destacadas para melhor entendermos a formação do grupo. A primeira foi que, não só no grupo Santas Missões, mas também em outros da região, o número de participantes aumentou. Seu Altino alega que o número de pessoas que solicitam a encomendação cresceu, aumentando o número de casas e conseqüentemente o percurso do ritual. Para conseguir realizar

todo o percurso sem perder a qualidade da performance das rezas, mais pessoas são necessárias, pois na hora do ritual se alternam para garantir sua execução.

Outra mudança diz respeito à entrada de mulheres nos grupos. Em tempos passados, apenas homens encomendavam almas. É incerto afirmar a primeira localidade onde os grupos incluíram mulheres. Lobato Cruz (2002) é um dos primeiros autores a citar essas mudanças, referindo-se grupos atuantes em comunidades do Itapecuru, no baixo Trombetas. A entrada de mulheres nesse grupo foi gradual e recente.

No grupo Santas Missões, Jaciara foi a primeira mulher a rezar. Ela tem 32 anos, mora no lago do Iripixí e é envolvida nas atividades da paróquia de Santa Luzia. Começou a rezar com 24 anos, em um grupo no interior, onde era a única mulher. Passou três anos nesse grupo e, quando ele foi desfeito, juntou-se à “turma do Altino”, trazida por seu tio, seu Figueiredo.

Um ano antes da pesquisa, Alice também entrou no grupo. Apesar de iniciante, ela não teve dificuldade em “pegar o jeito” das orações, pois as ouvia desde a infância. Há alguns anos, vinha falando para a família sobre a vontade de entrar para o grupo; mas, segundo ela, seu pai lhe botava medo. No ano em que foi convidada (2018), seu Altino gostaria de formar um grupo de mulheres que ficassem responsáveis pela segunda voz, tom que cabia em seu timbre.

Figura 8: Alice, Jaciara e Sâmia, respectivamente.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

O encomendador Adson é pai de santo de um terreiro de umbanda. Ele afirma ter crescido no meio da umbanda e da pajelança acompanhando a avó que trabalhou por 21 anos ajudando as pessoas através destas práticas. A mãe foi devota das almas e proferia orações e pedidos desde a adolescência. Adson afirma que se encantava com tudo o que diz respeito ao ocultismo, e que sempre buscou entender sobre esse mundo. Apesar dos termos distintos representarem fenômenos diferente entre eles, creio que o pai de santo Adson os utilizou numa tentativa de me traduzir da melhor forma o seu mundo religioso.

Seu Orixá é Obaluaiê, que na visão umbandista, “é o quem comanda as almas, quem manda no cemitério”. Além disso, ouvia falar do ritual desde a infância. Após sofrida adolescência de dedicação religiosa aos seus dons, formou seu próprio terreiro na cidade de Oriximiná. Procurou por algum tempo entender mais sobre o ritual e se aproximar de algum grupo. Até que um de seus filhos de santo o apresentou a namorada Alice, a encomendadora do grupo Santas Missões. Ela entrou pra umbanda e se tornou sua filha de santo, ao mesmo tempo que ele entrou para a reza e se tornou encomendador.

Altino Simões, mais conhecido como Biaco, é um dos filhos de seu Altino. Ele relata que quando “se entendeu por gente”, o pai dele já era encomendador em outro grupo no Iripixi. Ele tinha vontade de participar, e esperou pela oportunidade. Falou para seu pai que gostaria de entrar em seu grupo e foi no primeiro ano apenas para observar. No segundo ano, já se sentia confiante e começou a rezar na terceira voz. Hoje em dia, atua no grupo tanto na terceira voz quanto no baixo, a depender da necessidade, caso falte algum integrante.

Seu Ezaurino é um antigo rezador. Ele possui 54 anos e reza desde os 19 quando ainda morava no Iripixi. Aprendeu com um tio, conhecido como Sarico, que antes de morrer lhe passou o ofício. Chegou a rezar por um tempo no “grupo do Fernandes” que existia no Iripixi. Depois saiu e entrou no “grupo do Altino”, no qual relata estar por 16 anos. Quatro anos antes desta pesquisa, ele sofreu um acidente de trânsito que lhe deixou sequelas na perna direita. Por esse motivo, usa muletas e não pode mais acompanhar o ritual durante o percurso do lago, devido às dinâmicas de subida e descida na canoa e sua dificuldade de locomoção.

Ele também tem dificuldades para acompanhar o ritmo de caminhada do grupo durante o percurso feito na cidade. Enquanto alguns integrantes ganham a dianteira e disparam na frente, Ezaurino vai lentamente ficando para trás. Isso é objeto de atenção durante todo o percurso. Sempre alguém, ou um pequeno grupo, o está acompanhando e pede para quem tomou a dianteira esperar, caso avaliem que a distância esteja grande. O grupo que chega primeiro na casa, sempre espera na frente todo o restante do grupo chegar para começar a reza. Em 2019, Ezaurino participou apenas da segunda noite, e até a metade do percurso. Apesar de suas

dificuldades atuais, não deixa de ir e em suas palavras, “nem que for para rezar em uma única casa”.

4 O LUGAR E OS LUGARES: ETNOGRAFIA EM MOVIMENTO

Neste capítulo descrevo o campo desta dissertação: a cidade de Oriximiná, o lago do Iripixi, a comunidade de Santa Luzia, os bairros por onde percorre a procissão e os locais onde o ritual ganha significações importantes. O que chamamos de ritual de encomendação das almas, é um complexo de pequenos rituais que se iniciam e terminam em determinados locais como casas, igrejas e cemitérios. Um ritual inicia e termina no mesmo local e a procissão segue um percurso até chegar a um outro ponto onde iniciam novamente. Assim, passamos partes das noites rezando em frente a uma casa, igreja ou cemitério; e partes das noites no traslado em um lugar em outro.

Por se tratar do grande complexo ritual, minha etnografia acompanhou todos os deslocamentos produzidos pelos participantes durante as três noites. Fato esse que nomeio aqui como etnografia em movimento. Os rituais são tão importantes quanto os deslocamentos, pois é no segundo que pude observar alguns fatores relevantes para a compreensão deste estudo. Eram neles também que eu tinha a liberdade de conversar com meus interlocutores e entender mais a sua visão sobre a encomendação, as almas, as rezas e o sagrado.

4.1 Oriximiná

O município de Oriximiná fica na região noroeste do estado do Pará, pertence à mesorregião do Baixo-Amazonas e à microrregião de Óbidos. Localiza-se a margem esquerda do rio Trombetas, seu principal rio, que percorre todo o município de norte a sul, desaguando no rio Amazonas. Em extensão territorial é um dos maiores municípios do país, abrangendo uma área de 107.613,838 km² (ORIXIMINÁ, 2017).

Segundo o último censo (2010), a população era de 62.794 mil pessoas sendo que 22.647 viviam em zona rural, e 40.147 em zona urbana. Atualmente estima-se haver um total de 73.096 pessoas no município (IBGE, 2020). Quem nasce em Oriximiná pode receber o gentílico de oriximinaense, mas também pode vir a se evocar sua definição por etnia ou região de nascença, dentro do município. Isso porque o território possui uma das maiores concentrações de comunidades tradicionais do país.

Permito-me um exercício antropológico para melhor descrever o município, eu diria ao leitor imaginar uma rota entre Santarém e Manaus (como importantes cidades no desenvolvimento regional) seguindo o curso dos rios. Saindo de Santarém, passamos por Óbidos, a leste de Oriximiná, e a próxima parada é a cidade de Oriximiná. A partir de então, se

dão dois principais destinos: ou se segue para a cidade de Juruti, ao sul de Oriximiná, e em seguida às cidades de Terra Santa e Faro, a Oeste, e assim, de cidade em cidade, até a chegada em Manaus; ou se segue pelo rio Trombetas acima, até as Guianas. Sendo assim, eu diria que este município centraliza uma série de deslocamentos dentro da região amazônica feitos através de seus rios.

O rio Trombetas, que nasce ao norte de Oriximiná, é utilizado como rota de acesso às comunidades localizadas na Calha Norte. Nessa região, vivem mais de 10 povos indígenas, em três terras tituladas (TI Nhamundá-Mapuera, TI Trombetas-Mapuera e TI Zo'ê) e uma terra em processo de regularização (TI Kaxuyana-Tunayana) (GIRARD, 2005).

No município, também se encontram 34 comunidades de quilombos, distribuídas ao longo dos Rios Trombetas, Erepecuru, Cuminã e Acapu. Com população estimada em cerca de 10.000 pessoas, essas comunidades são constituídas por descendentes de negros que foram escravizados em fazendas, cacoais e propriedades de Santarém, Óbidos, Alenquer e outros municípios. Fugindo da escravidão, no século XIX, foram subindo os rios e estabeleceram os mocambos que deram origem às atuais comunidades (GIRARD, 2005).

Um pouco acima da cidade de Oriximiná está situada a cidade de Porto Trombetas, que serve como base de moradia e administração da Mineração Rio do Norte (MRN), empresa instalada na década de 1970, que atua no território extraindo *bauxita*. Parte da economia da cidade gira em torno dos *royalties* pagos por essa empresa. Outra parte vem da atividade da agricultura, desde grandes e pequenos produtores (IBGE, 2020). Grande parte dos participantes desta pesquisa atua ou atuou na agricultura familiar, em pequenas propriedades onde beneficiam produtos derivados da mandioca, como a farinha, o tucupi, entre outros, e extraem plantas nativas.

As primeiras documentações sobre a região da Calha Norte foram realizadas durante os séculos XVI e XVII (ACUÑA, 1941; CARVAJAL, 1941; HERIARTE, 1874; ROJAS, 1941). São crônicas feitas de expedições realizadas pelo rio Amazonas que trazem referências de extensas ocupações no curso dos rios da região, como o Tapajós, o Nhamundá, o Amazonas, o Trombetas, entre outros. Mas é a partir das expedições missionárias, implantadas no século XVIII, que é possível destacar das fontes históricas produzidas por religiosos como Bettendorff (1990) a presença de mais de duas dezenas de grupos indígenas habitantes da bacia dos rios Nhamundá e Trombetas (Apud GUAPINDAIA, 2011).

Esses documentos trazem poucas informações sobre aspectos sociais, políticos, religiosos e/ou demográficos dessas populações, tendo a arqueologia um papel fundamental na contribuição de pesquisas que possibilitem uma melhor compreensão dessas dinâmicas de

ocupação. A pesquisa de Guapindaia (2011) traz, por exemplo, a ideia de que os vestígios arqueológicos encontrados nas regiões dos rios Tapajós, Nhamundá e Trombetas, podem sugerir a existência de uma ocupação regional integrada e sustentada por uma organização social e política coesa.

Quanto aos aspectos sócio-políticos e religiosos, é razoável admitir - mediante a afirmação de Porro (1986) sobre a possível correlação entre as regiões do Trombetas/Nhamundá e do Tapajós - que os índios do rio Trombetas possuíam “os próprios ídolos, cerimônias e governo que têm os Tapajós”, como informa Heriarte (1874), levando a supor que havia semelhanças na organização social, política e religiosa entre as duas regiões (GUAPINDAIA, 2011, p. 54).

Devemos também destacar os processos históricos pós-cabralinos que culminaram na criação da cidade de Oriximiná, levando em consideração os processos de existência e resistência da população nativa. O objetivo não é rever processos históricos, mas destacar elementos cruciais para entender a religiosidade do homem amazônico como contínuos processos de ser e estar no tempo, entendidos por Harris (2006) como um presente ambivalente.

O mito de fundação da cidade de Oriximiná gira em torno do vigário da cidade de Óbidos na época, o padre José Nicolino. Acredita-se que a fundação aconteceu com a realização da primeira missa no local, em 13 junho de 1877. Em dezembro de 1886, a Lei nº 1.288, promulgada pelo Dr. Joaquim da Costa Barradas, presidente da Província do Pará e desembargador do Maranhão, elevou à categoria de freguesia o povoado Uruaã-Tapera ou Mura-Tapera, dando-lhe a denominação de Santo Antônio de Uruaã-Tapera, cuja administração era feita pelo município de Óbidos (HENRIQUE, 2015).

Apesar de os documentos históricos da cidade de Oriximiná apontarem para sua fundação a partir da data da primeira missa, documentos comprovam a instalação de uma escola dois anos antes, bem como a existência de um povoado pelo menos 23 anos antes daquela data. Todas essas informações são trabalhadas no artigo de Henrique (2015), que percorre os mitos e a história acerca deste personagem central na história de Oriximiná, o Padre José Nicolino de Sousa.

Muito se discute sobre a origem deste padre, que a partir de variadas fontes, montam sua narrativa. Mas o que se torna indiscutível a partir delas é a sua origem indígena. Gonçalves Tocantins (1894) afirmava ser José Nicolino de Sousa filho de uma índia, nascido em 10 de agosto de 1836, na vila de Faro. Outra fonte, ligada à família Rodrigues de Sousa (1946) afirma ter sido ele capturado quando criança em uma expedição no alto Rio Branco (Apud HENRIQUE, 2015).

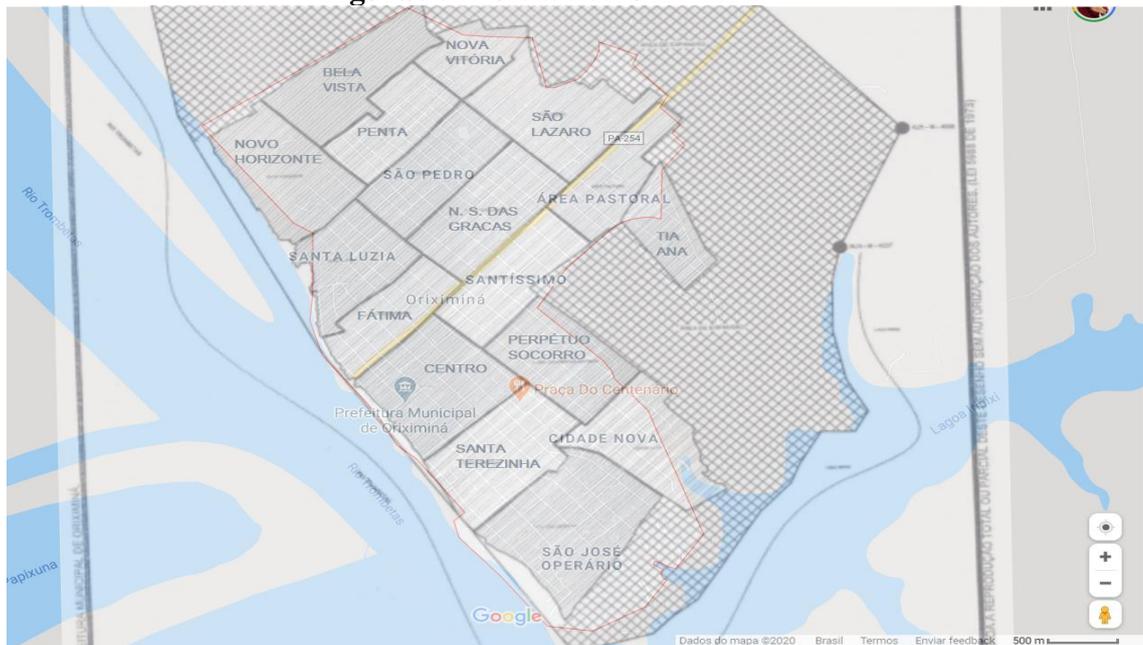
Após, se tornar sacerdote e vigário da paróquia de Óbidos, em 1875, realizou três expedições pelos rios Trombetas e Cuminá, entre os anos de 1876, 1877 e a última em 1882, na qual acredita-se ter falecido. “Em Oriximiná, prevalece a imagem do padre desbravador, mito fundador da cidade, com ares de santidade” (HENRIQUE, 2015). E apesar dos documentos não endossarem esse título heroico, conseguem mostrar relações mais profundas entre este “sacerdote-índio” com os indígenas e mocambeiros já habitantes da região.

Além disso, para Henrique (2015), destacar a identidade indígena do padre José Nicolino e sua vida é de suma importância na valorização da articulação entre os diversos grupos que construíram o município de Oriximiná e deixaram marcas significativas nas aspirações coletivas sobre a história de seu povo. Os restos mortais do Padre-Índio se encontram hoje exumados na capela de Santo Antônio, catedral da cidade. Coincidência ou não, Oriximiná é o único lugar onde, no ritual de encomendação das almas, os grupos chamam o puxador da reza pelo insígnia de *padre*, mesmo ele não tendo formação eclesiástica.

Para finalizar a história de Oriximiná a partir de seus documentos, destacamos que ela foi elevada à categoria de vila em junho de 1894, e alguns meses depois, em 5 de dezembro, recebeu a categoria de cidade sob esse mesmo nome. Portanto, a história de Oriximiná enquanto cidade pode ter o mesmo tempo de existência, conforme explicaremos adiante.

Os mapas da cidade encontram-se desatualizados, e Paulino (2015) aponta para um significativo crescimento urbano em áreas não reconhecidas pelo poder público. Em 2019 a prefeitura de Oriximiná, através da Lei nº 9.309, estabeleceu e delimitou novo perímetro urbano e urbanizável, reconhecendo limites e novos bairros. Com o objetivo de ilustrar o território urbano do município de forma mais atualizada, integramos as novas delimitações estabelecidas na lei supracitada com o mapa oferecido pela plataforma *Google maps*.

Figura 9: A Cidade de Oriximiná.



Fonte: Foto montagem autoral reúne informações da Lei 9.309/2019 da Prefeitura de Oriximiná com a ferramenta Google Maps (2020).

De acordo com estas fontes, o município possui atualmente 18 bairros: Centro, Cidade Nova, Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora de Fátima, Nossa senhora do Perpétuo Socorro, Área Pastoral, Santa Luzia, Santa Terezinha, Santíssimo Sacramento, São José Operário, São Pedro, Tia Ana, Bela Vista, Belo Horizonte, São Lázaro, Penta, Nova Vitória e Jesus Misericordioso.

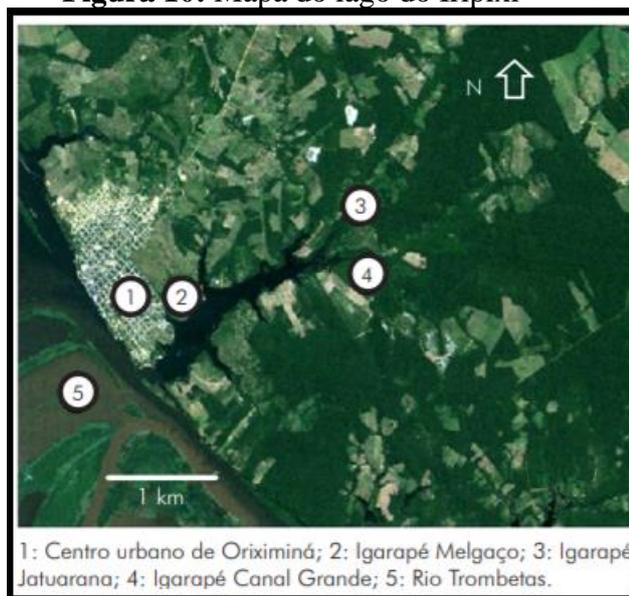
O grupo *Santas Missões* percorre em seu ritual itinerante os bairros da região Sul e Sudeste até o Centro, e deixam as almas no bairro de Fátima, onde está situado o cemitério municipal. Encontram, por vezes, com algum outro grupo, como o grupo *Antônio Roque*, que também encomenda em casas situadas nesses bairros.

4.2 O percurso ritual e etnográfico

Como afirmei na introdução, a etnografia da encomendação das almas em Oriximiná exige andar em procissão durante três noites com atenção aguçada para os diversos eventos que marcam cada uma delas. Esses eventos, por sua vez, são fortemente marcados pelos lugares em que acontecem, plenos de simbolismos que tanto alimentam o ritual como são alimentados por ele. O percurso ritual, portanto, nada tem de aleatório e guarda significados importantes para sua compreensão. Neste item destaco os deslocamentos em que acompanhei o grupo *Santas Missões* em 2019.

O início do ritual, bem como toda a noite de quarta-feira, ocorre em casas situadas no lago do Iripixi. Segundo Silva et al. (2014, p. 26) esse lago “possui aproximadamente 6.000 m de extensão e cerca de 800 m de largura, com uma área aproximada de 5 km² (descontando a área dos igarapés) e liga-se ao rio Trombetas em sua região sudoeste”. Em sua pesquisa, desenvolvida entre os anos de 2010 e 2012, Silva et. al. (2014) apontavam que cerca de 80 famílias viviam em seu entorno, o que chegaria a um total de aproximadamente 300 pessoas. O lago tem duas comunidades. A mais antiga, Nossa Senhora de Nazaré, se estende desde o rio Trombetas até o igarapé do Melgaço em ambas as margens; lá havia cerca de 25 famílias na época. A outra se chama Santa Luzia e se estende do Melgaço até a região nordeste, abrangendo os igarapés do Jutuarana e Canal Grande; com cerca de 55 famílias na época (SILVA et. al., 2014).

Figura 10: Mapa do lago do Iripixí



Fonte: SILVA, et al, 2014, pag. 27.

Fontes ligadas à igreja de Santa Luzia me informaram que a comunidade homônima foi fundada junto com a igreja, em 1978, e que antes disso os moradores dessa localidade se deslocavam até a comunidade de Nossa Senhora de Nazaré, localizada na orla do Iripixí, para realizar casamentos, batizados e participarem da vida eclesial. Nessa época, uma moradora chamada Raimunda Rosa, que era catequista da igreja de Nossa Senhora de Nazaré, convenceu a paróquia de fazer algumas missas na localidade para atender aos anseios de seus moradores. O *padre*, então, pediu que a missa fosse organizada para acontecer em um local onde haveria maior concentração de casas e famílias e tivesse melhor acesso aos comunitários. O local

escolhido foi aos redores da casa de dona Maria de Oliveira, que nascera na comunidade e tinha família numerosa. Tempos depois, a implantação da igreja e construção da capela se deu em seu terreno.

Figura 11: Comunidade de Santa Luzia (Lago do Iripixí)



Fonte: Autoral, utilizando fotos da ferramenta Google Earth (2020).

Destacamos esses dados a fim de registrar e entender como esta porção de território (o lago do Iripixí) está ligeiramente ligado à gênese do grupo pesquisado e, de uma forma mais ampla, responde também por sua manutenção através do tempo. A figura acima revela também os pontos de início do ritual do grupo *Santas Missões*, que tem como partida o lugar na comunidade conhecido como *cemitério dos anjos*, e o ponto final do ritual na primeira noite, a casa de dona Maria Oliveira.

O cemitério é conhecido por tal nome porque nele são enterradas somente as crianças, filhos dos comunitários. “Dentro da história, criou-se um imaginário místico relacionado à representação da infância criando-se assim a imagem da criança como algo frágil, inocente, intocável, e até como um anjo” (SOUZA, 2019). O lugar então é visto como um lugar sagrado devido ao enterro exclusivo de crianças, em uma transposição da imagem simbólica que correlaciona a infância à sacralidade dos anjos.

É dentro desse cemitério que se inicia o ritual na noite da quarta-feira. Nele é executada a primeira cerimônia, chamada de *levantamento das almas*. Os praticantes dizem apenas que vão *buscar* as almas no cemitério. Após esse feito, eles acreditam que são

acompanhados pelas almas durante as três noites de ritual, nas quais, junto com elas, saem para rezar de casa em casa.

Figura 12: Rota da procissão feita na primeira noite. De barco seguiu-se a linha pontilhada.



Fonte: Autoral, utilizando fotos da ferramenta Google Earth (2020).

Os deslocamentos da primeira noite consistem, portanto, no movimento de chegada até o cemitério. Após o *levantamento das almas*, o deslocamento é feito de barco, dentro do lago do Iripixi, para acessar as casas de parentes e conhecidos. Ao descer em um ponto de terra firme, os encomendadores rezam em uma ou em várias casas. Elas podem estar ou não sinalizadas com uma vela acesa à frente da porta.

Depois de chegar às casas mais distantes, a procissão segue rumo ao ponto inicial. O ritual do grupo Santas Missões termina a primeira noite sempre no mesmo local, a casa de dona Maria Oliveira, o que, como veremos, expressa fortes relações de comunidade e parentesco, respondendo também pela continuação da tradição até os dias de hoje.

Figura 13: Trajeto da procissão na segunda noite de ritual. Seguiu-se as linhas pontilhadas



Fonte: Autoral, utilizando fotos da ferramenta Google Maps (2020).

Os deslocamentos da segunda noite, quinta-feira, são feitos a pé pelas ruas da cidade de Oriximiná. Os integrantes se reúnem às 20 horas no ponto de encontro, na frente da casa do seu Altino, e partem para levar o ritual até as casas onde o grupo é esperado. Então, o *padre* guia os demais até casas onde comumente se reza todos os anos, as casas que possuem velas acesas – o que sinaliza que a família espera sua realização – ou a casa de pessoas que pediram anteriormente pela reza. Isso significa dizer que há todo um percurso a ser pensado pelo *padre* e executado pelo grupo a fim de dar conta de sua realização em tempo hábil.

Em 2019, da casa de Seu Altino partimos para a primeira casa a receber o ritual, como ilustrado no pontilhado azul (Figura 4). Depois, seguimos na rota traçada com o pontilhado vermelho, acessando as casas localizadas dentro desse perímetro. A maioria delas pertence a parentes ou a pessoas conhecidas que já moraram nas comunidades do lago do Iripixí e hoje se encontram na cidade.

A segunda noite é a mais longa do ritual, pois são muitas casas para visitar e cumprir com o compromisso. Há uma necessidade de rezar no maior número de casas possíveis nesta noite, deixando poucas para a terceira (e última) noite. Além disso, muito tempo é gasto no traslado entre uma casa e outra, fazendo com que o ritual geralmente acabe às quatro ou cinco

horas da madrugada depois de percorrer os bairros Cidade Nova, Perpetuo Socorro, São José Operário e Santa Terezinha, até findar no centro da cidade.

Figura 14: Trajeto da terceira noite. Seguiu-se as linha pontilhadas.



Fonte: Autoral, utilizando fotos da ferramenta Google Maps (2020).

Na terceira e última noite, os integrantes se encontram na frente da casa de seu Altino e partem em procissão para rezar nas poucas casas que ainda não receberam o ritual, seja por causa de algum imprevisto ocorrido na noite anterior, ou por se tratar de lugares onde comumente só se reza na Sexta-Feira Santa. Em geral são deixadas apenas quatro ou cinco casas para o último dia, pois há a obrigação em *entregar* as almas no cemitério da cidade à meia noite. Por isso, os encomendadores se apressam para cumprir com o horário de término, se deslocando de forma mais rápida e às vezes apressando o lanche e pausas entre as casas.

O termo *entregar* refere-se ao fato dos encomendadores serem acompanhados pelas almas desde o seu *levantamento*, que marca o início do ritual, até sua *entrega* no cemitério finalizando o ciclo. No último dia, após rezarem em algumas casas em bairros perto da área central da cidade, todos os grupos se encontram a meia noite no cemitério para a última reza. A ordem das rezas em torno da Cruz central do cemitério é definida pela ordem chegada dos grupos, que terminando sua encomendação, partem para suas casas.

Em 2019, quando acompanhei o ritual, o grupo Santas Missões cumpriu com o compromisso de rezar em todas as casas relativamente cedo e partiu em direção ao cemitério

da cidade, chegando lá por volta das 23 horas e 30 minutos.⁷ Então, ficaram esperando na “praça da saudade”, situada na frente do cemitério, até dar meia noite, para que pudessem fazer o último ritual do ano, deixando as almas de volta no cemitério.

⁸ Quando não conseguem cumprir com os horários, esse grupo “deixa as almas” na cruz bendita que fica dentro da casa de uma parente, situada no bairro Cidade Nova.

5 O RITUAL DE ENCOMENDAÇÃO DE ALMAS

Uma das questões mais relevantes na preocupação humana é a morte (FERREIRA, 2007) pois, ao conhecer o que é aguardado para o fim da vida “as pessoas têm a oportunidade de se preparar para enfrentar essa realidade, fazendo com que todas as culturas procurem recursos para ajudar o ser humano a obter respostas para suas indagações acerca da morte” (ALVES, 2013, p.42). Santos (2009) destaca que em culturas tradicionais, a morte é tipicamente vista como uma “mudança de status”, uma transição da terra dos vivos para o mundo dos mortos, e não como um fim, uma aniquilação da existência.

Para Teixeira (2006), o fenômeno da morte é um organizador cultural, permitindo a expressão de afetos e significações de existências, e nesse sentido, cada tradição religiosa tem em sua doutrina explicações sobre a morte e possuem seus próprios rituais, sendo comum a todas elas encarar a morte como um rito de passagem.

Procurro neste capítulo, apresentar o ritual de encomendação das almas partindo da descrição de seus ritos na ordem de sua realização. Para isso, recorro à narrativa em primeira pessoa a fim de demonstrar com o exercício etnográfico as impressões do autor sobre os fatos narrados, subsidiando as análises a partir das explicações oferecidas pelos participantes e cortejadas com interpretações e abordagens teóricas que nos pareceu aplicáveis ao contexto vivido.

Entendo que a descrição dos ritos reflete a prática religiosa de todo um sistema de crenças que guardam saberes cosmológicos sobre o mundo dos mortos. Nesse sentido destaco que, apesar da descrição perpassar por fatos acontecidos em três dias de ritual, suas explicações foram obtidas nos diferentes momentos desta pesquisa. Nos dias de ritual procurei me atentar para os acontecimentos que pude registrar na memória e que estão aqui descritos.

Como dito nos capítulos anteriores, o que recebe o nome de “ritual de encomendação das almas” corresponde a uma sucessão de ritos, que possuem uma liturgia – aqui entendido como uma estrutura na sequência dos eventos – que é repetida várias vezes durante a noite, com poucas variações. Opto por descrever as três noites do ritual, destacando, para um melhor entendimento do leitor, os seguintes aspectos: 1) O entendimento da ordem sequencial dos ritos; 2) A transcrição do conteúdo das rezas; 3) O percurso da procissão; 4) Os acontecimentos anteriores e posteriores a cada ritual.

Tudo está exposto da forma que eu pude registrar e achei pertinente organizar como uma cadeia linear dos acontecimentos a partir de uma certa compreensão sobre o tempo do ritual. Enquanto para mim esse tempo era pensado sob uma estrutura separada por noites – 1ª,

2ª e 3ª noite –, para os encomendadores o tempo do ritual é pensado a partir do horário – meia noite – que transforma um dia no outro. Dessa maneira, a descrição de cada etapa inicia em uma noite, atravessa a madrugada e reinicia na noite seguinte. Antes, porém, teço algumas considerações sobre o tempo do ritual.

5.1 É tempo de encomendar

Le Goff (2017), ao estudar a Igreja Católica da idade média, revela que o homem já era regido por uma multiplicidade de tempos instituídos e/ou controlados, de alguma forma, pela Igreja. O tempo litúrgico, o calendário anual anunciado, controlado e cotidianamente significado pelos sinos das igrejas e templos, e ainda o tempo dos trabalhos campestres. Este último, apesar de estar ligado estreitamente aos ciclos da natureza, era mais ou menos cristianizado pelos ritos, através da instituição de festejos como a época do Natal, o tempo do carnaval e da quaresma, o tempo das rogações a São João e a época das colheitas. Todos em um sentido repetitivo, senão circular.

No Brasil, Fonseca (2007) aponta que as festas religiosas desempenharam papel importante nos fluxos regionais, através da atração de fiéis às cidades e vilas, conectando diferentes ramos da sociedade da época. Além destes fatores, segundo Fonseca (2007, p.1) “a festa vivificava tradições, crenças e acontecimentos importantes, que, de outra forma, cairiam no esquecimento”.

A encomendação das almas se realiza em Portugal durante todo o período da quaresma. No Brasil ela se diferenciou, e cada região adotou um período para sua realização dentro da quaresma, envolvendo desde as quarenta noites até o período restrito à Semana Santa. Em Oriximiná, o ritual está centrado em três dias: quarta, quinta e sexta-feira. Isso tem, para seus fazedores, uma lógica própria, que vai desde o mito de surgimento do ritual, até a um entendimento centrado no culto aos orixás.

Esses entendimentos, em algum momento podem parecer entrar em divergência se não atentarmos para o que Galvão, já em 1955, chamava de religião do caboclo amazônico. Segundo esse autor, a formação religiosa do homem amazônico poderia ser definida na época como católica, porém, sua concepção de universo estaria impregnada de ideias e crenças advindas de seus ancestrais ameríndios, resultando em uma amalgamação de duas tradições, a ibérica e a indígena. No caso de Oriximiná, eu arriscaria afirmar que essa amalgamação seria tríplice, tendo em vista as tradições religiosas de origem africanas introduzidas na região com a formação dos mocambos.

Mas, não é por isso que se pode supor que as explicações do tempo do ritual dadas pelos integrantes que cultuam os orixás façam do ritual de encomendação das almas uma manifestação de sincretismo religioso. Parafrazeando Galvão (1955), quando encomendam as almas, os filhos de santo são bons católicos, não misturando sua prática da devoção às almas com aquelas manifestas nos terreiros. Assim como o pajé vê sua “pajelança” e o culto aos santos como coisas distintas, servindo a situações diferentes. O que interessa aqui é conseguir demonstrar as singularidades das cosmovisões sobre o tempo do ritual.

A Semana Santa tem início no Domingo de Ramos que, segundo a teologia cristã, marca a volta do Messias para Jerusalém após quarenta dias no deserto. O ritual de encomendação das almas só se inicia quarta-feira, quarto dia da semana, conhecido popularmente como quarta-feira das trevas, dia em que, em certas crenças, Jesus morreu e ressuscitou.⁸ Ao ser questionado o porquê do ritual ser realizado na Semana Santa e não em outras datas, seu Altino revelou informações que aprendeu com os mais antigos: “Meu avô dizia que [é porquê] quando Deus foi castigado, que mataram ele. Aí, começou a semana Santa. Ele morre quarta-feira, né?! E ressuscita sexta-feira à meia-noite”. Para ele, o ritual ocorria justamente durante o tempo em que Jesus morreu, até o momento da sua ressurreição. Ou seja, o tempo em que supostamente Jesus estaria no mundo dos mortos.

Em outros relatos, os encomendadores afirmam que o ritual teve início com a morte de Jesus Cristo, ou seja, há mais de 2 mil anos. Antes o ritual era feito para lembrar a morte de Jesus e com o passar dos anos foram se incorporando a encomendação das almas. A Semana Santa representa os momentos dolorosos que Jesus Cristo sofreu, quando agonizou e morreu em busca da salvação de todos. Ela representa um momento de remissão dos pecados e renovação da fé cristã. Um tempo santificado de lembrar a paixão e morte de Jesus Cristo em prol da salvação de todas as almas.

Os encomendadores acreditam ainda ser uma época em que as almas estão vagando pelo mundo, em busca de salvação. Por isso, encomendam. No calendário anual, o ritual de encomendação das almas está diametralmente oposto ao dia dos mortos: um no segundo trimestre e outro no quarto. Também se opõem em sentido simbólico: enquanto no dia dos finados os vivos vão visitar os mortos, na encomendação das almas os mortos vão visitar os vivos. A oposição segue em um sentido de intercessões. No dia dos finados, também conhecido

⁸ Existem duas versões sobre esses episódios. A mais conhecida narra que Jesus morre na sexta-feira da paixão e ressuscita no domingo de Páscoa, como acredita-se estar explícito em passagens da bíblia. Porém, outra teoria ganhou espaço no mundo da pesquisa científica. Nela, acredita-se que Jesus tenha morrido na quarta-feira santa (HUMPHREYS, 2011).

como o dia da iluminação, os vivos proclamam intercessões aos mortos, e na encomendação das almas são elas que intercedem pelos vivos, através de sua dádiva.

Nas diferentes partes do tempo diurno também se opõem o movimento entre os vivos e os mortos. “Da mesma maneira que o dia pertence aos vivos, a noite é concedida aos defuntos (SCHMITT, 1999, p. 198)”. Além disso, os encomendadores concebem rigorosamente uma separação do tempo diário em relação às horas. O ritual se inicia todas as noites às 20 horas e toda meia noite marca a passagem de um dia para o outro: de quarta para quinta, de quinta para sexta, e de sexta para o fim do ritual. E isso tem implicações em sua liturgia que serão expostas posteriormente.

5.2 Da Quarta-Feira das trevas à Quinta-Feira Santa

Na quarta-feira, cheguei às 18 horas na casa de seu Altino e procurei seguir algumas orientações que me foram passadas anteriormente. Comprei uma toalha de pano branco para usar na cabeça e tentei me vestir confortavelmente como me foi solicitado. Levei uma câmera fotográfica do grupo de pesquisa, um guarda-chuva para protegê-la caso chovesse, meu caderno de campo e uma lanterna. Cheguei com duas horas de antecedência e fiquei aguardando os outros participantes.

Aos poucos, os participantes começaram a chegar e se aglomerar na frente da casa de seu Altino. Às 20 horas, a maioria dos encomendadores estava lá. Perguntei ao Fábio se faltava alguém, e ele informou que todos os que tinham confirmado haviam chegado. Na primeira noite, a encomendadora Alice e o encomendador Ezaurino não participaram. Nas entrevistas realizadas, foi-me informado que o grupo se reunia na casa de seu Altino e antes de sair fazia um ensaio e uma oração pedindo proteção a todos os participantes. No ano em que participei não presenciei nenhum desses eventos.

Nesse encontro acontecem os acertos finais do nosso grupo, nós vemos se tem um integrante novo, aonde ele vai se colocar na hora da oração. A gente faz as nossas orações, as nossas preces de proteção, porque a gente vai enfrentar alguns perigos, principalmente no interior, as casas estão todas escuras, tem cachorros, enfim. Nós fazemos as nossas orações de proteção e saímos (SASSÁ).

Fábio e Sassá partiram primeiro, pois teriam que pegar a embarcação que estava ancorada distante do cais, talvez por esse motivo e por não terem novos participantes, não realizaram nem o ensaio e nem o momento de oração em conjunto. Logo em seguida, descemos a rua que dava acesso ao cais do Iripixí. Apesar de nem todos estarem completamente vestidos

de branco – o que é visto como um ideal e não uma obrigação –, era possível observar a curiosidade das pessoas na rua, que ocupavam a frente das suas casas e comentavam sobre o grupo de pessoas vestidas de branco e com tolhas no pescoço.

Figura 15: Encomendadores caminham até o cais do Iripixí.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

As crianças se escondiam atrás de seus pais, conforme a procissão passava. Na metade da ladeira, dois meninos, de aproximados 10 anos de idade, travavam uma luta corporal. O objetivo parecia empurrar um ao outro em direção ao grupo. Os dois demonstravam medo. Alguém dentre os encomendadores gritou – “buuuuuuuuu” – em direção a eles, que saíram em disparada e aos gritos. Todos riram.

No cais do Iripixí, aguardamos a chegada de Fábio com o barco. Devido à quantidade de pessoas (doze), somente um barco seria insuficiente, então fomos dez pessoas em uma embarcação e duas em outra.

Figura 16: Dentro do barco no cais do lago do Iripixí.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Subimos no barco e nos dirigimos a comunidade de Santa Luzia, indo para o *cemitério dos anjos* para *buscar* as almas e dar início ao ritual. Conforme íamos nos afastando da cidade de Oriximiná, íamos abandonando as luzes das ruas e das casas e adentrando na escuridão da noite para perceber a luz do luar. Também estávamos deixando o mundo das falas, da comunicação, e entrando no mundo do silêncio, da concentração, da reflexão. Estávamos deixando o mundo comum, do cotidiano, e entrando no mundo do ritual.

Se me permitirem parafrasear Malinowski (1997), em suas célebres primeiras descrições sobre o campo na Melanésia, eu proporia um exercício inverso ao leitor. Pois, enquanto Malinowski convoca o leitor a se imaginar sozinho, rodeado por seu equipamento, em uma praia tropical próximo a uma aldeia nativa, vendo o barco que o trouxe se afastar no mar até desaparecer de suas vistas; eu convocaria o leitor a entrar em um barco junto com os encomendadores e, conforme as luzes da cidade fosse desaparecendo, nos perceberíamos abandonando tudo o que conhecemos e adentrando em um outro mundo, assumindo novas perspectivas.

Figura 17: As luzes da cidade se afastando com o barco seguindo em direção ao cemitério.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Seguimos viagem até chegar em frente ao *cemitério dos anjos*. Na Semana Santa, os rios estão cheios e as praias encobertas; para chegar à terra firme nas comunidades do lago Iripixi é preciso atravessar estreitos caminhos entre as árvores. A embarcação que seguia na frente facilitava a atracação da outra, com mais gente.

A caminho do cemitério (figura 16), seu Altino me advertiu que, dentro do cemitério, eu não poderia filmar. Eu poderia tirar fotos normalmente e ficar perto deles, transitando se quisesse, só não poderia filmar. Depois, nas casas, se eu quisesse filmar estaria liberado, menos no cemitério.

Figura 18: Encomendadores no cemitério dos anjos (Iripixí).



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

A chegada ao cemitério se deu por volta das 20 horas e 40 minutos. Só estive nesse local nessa ocasião e, pelo que lembro ter registrado na memória e fotografado, é um local pequeno, de aproximadamente cinco metro quadrados, onde estão visíveis cerca de 15 túmulos, mais ou menos. Uma cruz, medindo cerca de 2 metros de altura, ficava após os túmulos. Naquela noite, apenas cinco metros de terra firme separavam os primeiros túmulos da água. O cemitério era cercado por arames do lado direito, que dava acesso à comunidade, e por árvores nos fundos e no lado esquerdo.

Para Mogliorini (2009), a Igreja Católica sempre considerou o cemitério um lugar santificado. O túmulo, depois dos funerais, adquire uma grande importância por ser o lugar da separação e da conservação do morto, e é onde ele é lembrado e chorado. Acredita-se ainda, ser um lugar que permita a comunicação com o morto através da evocação de sua memória, de modo que ele possa ouvir os parentes vivos.

Sassá pegou a dianteira e foi até o pé do cruzeiro para acender uma vela. O silêncio pairava. Fábio, de frente para o cruzeiro, virou-se para trás e olhou para todos. Com o balançar das cabeças sinalizado por alguns, Fabio cobriu-se com o pano e tocou o sino. Começava o ritual de levantamento das almas. Seu Altino, certa vez, me descreveu suas impressões sobre esse momento:

Quando você chega e bate a campã no cemitério aqui da cidade, é aquele negócio igual um bando de pombos, roooooowwwwww (imitando o som da revoada dos pássaros). Aí, bate aquele vento, aquele friozinho; mas também é rapidinho, a gente olha um para o outro e já passou. O meu avô dizia que é as almas que se levantam (Altino)”.

5.2.1 O Levantamento das Almas

Além de *levantamento das almas* outras expressões são usadas para descrever esse momento do ritual. Biaco, me contou que eles se reúnem em um só lugar, depois vão direto para o cemitério, que é onde eles vão *receber as almas*. Sassá relata que eles vão até o cruzeiro do cemitério, e fazem as orações, que é o momento em que eles vão *buscar* as almas no cemitério.

Tanto o termo *receber* quanto *buscar* estão relacionados com a mesma interpretação; a de que, após o ritual feito no cemitério, eles são acompanhados pelas almas. Em certo sentido, vão ao cemitério para buscá-las, pois para alguns o cemitério é um lugar sagrado de conexão com as almas, e para outros, sua própria morada. Então, buscam as almas para juntos andarem em procissão. Em outro sentido, não antagônico, mas complementar, está o termo *receber*, tendo em partes na concepção dos integrantes a ideia de que as almas habitam outros mundos, que não o nosso, e em partes a concepção de que habitamos o mesmo mundo, mas vivemos na maior parte do tempo separadamente.

O ritual de *levantamento das almas* é visto como um momento especial dentre o conjunto de ritos pois ele indica um momento de transição. Em tese, vivos e mortos convivem separadamente. A ideia de que os mortos vivem em outros mundos que não o dos vivos é tão antiga quanto a história das civilizações e presente em todas as religiões. O ritual de encomendação das almas é o momento único do ano em que esses mundos se fundem e grupos de vivos e mortos se juntam em uma procissão.

No *levantamento das almas*, os vivos vão até o cemitério, como o local de morada, conexão e comunicação com as almas. Estas, após o ritual, se *levantam*, que em um sentido genérico associa a morte com o sono profundo, sendo a posição deitada de inumação dos corpos transplantada a ideia de descanso das almas (MIGLIORINI, 2009). Passam então a andar junto aos vivos, visitando parentes e conhecidos em uma troca de intercessões.

O relato de Fábio bem exemplifica a crença:

No primeiro dia é o dia em que a gente recebe as almas. A gente vai buscar as almas no cemitério e durante o período em que a gente reza, na quarta, quinta e sexta-feira santa, então durante esse período elas sempre acompanham a gente. A gente sempre

se encontra aqui na casa do tio Altino. Daqui a gente pega uma embarcação e vai pro cemitério do Iripixí buscar as almas no pé do cruzeiro (FABIO).

O termo *receber* também indica que essas almas vêm de algum lugar. Esse lugar post-mortem no catolicismo popular, baseado em ideias medievais, pode ser definido em três dimensões, a princípio: Céu, Inferno e Purgatório. Isso porque há a sustentação de uma crença segundo a qual, depois da morte, ocorre imediatamente um juízo especial para destinar as almas a um desses lugares. Nele, as pessoas terão de prestar conta de seus feitos em vida corpórea para serem julgadas conforme seus atos, podendo ser agraciadas com a vida eterna no paraíso celeste, sentenciadas a suplício do purgatório ou ainda condenadas ao inferno (MOGLIORINI, 2009).

Para os integrantes de religião umbandista a morte é um momento de movimento onde se encarna, morre e reencarna, por até sete vezes, sendo a última reencarnação a chance para reparar os erros cometidos em vidas passadas. O lugar post-mortem também é classificado em três dimensões: o Paraíso (como o lugar de descanso eterno), um Hospital (como lugar liminar de cura das almas de pessoas que morreram adoentadas moribundas), e o Umbral (como um lugar de contínuo sofrimento). A morte e a reencarnação fazem parte dos movimentos cíclicos onde o espírito conhece tudo o que está oculto (MOGLIORINI, 2009).

Os encomendadores acreditam que quando buscam as almas no cemitério, essas se levantam do seu local de conforto e os acompanham na procissão para visitar seus parentes vivos. A passagem entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos é possível pela travessia de um portal espiritual que os integrantes umbandistas creem estar aberto nesta época do ano graças a *Obaluaê*, entidade que comanda as almas e abre os portões do cemitério. Na procissão, as almas podem fazer contato com seus parentes, seja através de aparições, sonhos, ou sensações físicas como os arrepios por exemplo.

No escuro, a luz do luar e da vela acesa no pé do cruzeiro, o padre Fábio tocou o sino e puxou a primeira reza conhecida como *Pai Nosso*, *Padre Nosso* ou ainda *Benditai Ela*. Essa oração será descrita de forma mais detalhada posteriormente, pois é de interesse desta pesquisa destacar em sua liturgia as filosofias e interpretações de mundo presentes em seu culto. Após isso, puxou a reza conhecida como *saclário*. Essa oração traz elementos que fazem alusão ao que estamos aqui discutindo. Vejamos em sua íntegra:

SACLÁRIO

Abriu-se o seu saclário, saiu o Senhor fora
Vem visitar as almas que vão para a glória.
Ditosa as almas que vós Senhor tem

são três horas dadas meu Jesus amém.
 Na porta do céu só tem uma cruz, ela é cama
 e travesseiro do nosso bom Jesus.
 A porta do céu aberta e a do inferno fechada
 para a salvação das almas que estão necessitadas.
 A virgem Maria mandou-me um recado, que eu
 sempre rezasse o bendito louvado.
 Ele vem de porta em porta, ele vem de rua em rua.
 Para a salvação das Almas que vão para a glória.
 Ele vem, ele vem, com muito cuidado
 ai meu Deus de minha Alma sem culpa nenhuma.
 Eu já vou me deitar, pra nunca mais pecar
 Vou levar a minha Alma para Deus nos salvar.

O termo *saclário* se refere a sacrário, como conhecido na liturgia católica. O autor Fausto Martins (1988) apresenta informações importantes em torno do Sacrário. Até o século IX a Eucaristia era guardada por razões práticas em casas e templos a fim de se poder comungar e levar a comunhão aos enfermos e necessitados. A partir de então, essa prática deixou de ser adotada, sendo a Eucaristia reservada somente nas igrejas, a fim de preservá-la de possíveis sacrilégios. Com tal exclusividade, foi criado um conservatório chamado de *Sacrarium*, “onde havia um armário adequado e uma simples caixa-relicário, em que se depunham as sagradas espécies” (MARTINS, 1988, p. 339). Esse lugar reservado para a Eucaristia era mantido sob cuidados dos diáconos, custódios e ministros, a quem era confiada a guarda de suas chaves.

Segundo Fragoso e Pereira (2019), o sacrário é constituído como o símbolo do espaço físico, arquitetonicamente alicerçado como casa de oração ou casa de Deus, em torno do qual se reúne o Corpo Místico de Cristo. Sua finalidade é conservar a presença da divindade em torno do pão. “A presença de Deus, não está no espaço, mas no corpo de Cristo, que é a igreja enquanto o povo reunido” (FRAGOSO; PEREIRA, 2019, p. 171). Para Roberto (2015), mesmo depois da celebração, Jesus Cristo permanece presente através do santíssimo sacramento, no qual o sacrário do altar é visto como o coração vivo das igrejas.

Se a igreja está para um lugar Santo, o sacrário está para um lugar Santíssimo, Santo dos Santos. Tal a santidade deste lugar que, para Migliorini (2009), chama atenção que, no culto aos mortos, o fato de o corpo ser enterrado dentro da igreja e principalmente no altar ou o mais perto possível do sacrário era entendido como uma atitude de proteção em relação aos falecidos, que, pela proximidade com os santos, teriam a alma liberta do purgatório com mais celeridade.

Os integrantes do grupo Santas Missões entendem o *saclário* como morada do Senhor. A primeira estrofe da ladainha revela que este *saclário* – como morada – foi aberto, e o Senhor veio a este mundo para visitar as almas e levá-las a glória (Paraíso). Além dos

encomendadores e das almas, Jesus Cristo está na procissão. Isso se confirma na 6ª estrofe – *Ele vem de porta em porta, ele vem de rua em rua para a salvação das Almas que vão para a glória* – e 7ª estrofe – *Ele vem, Ele vem com muito cuidado*.

Figura 19: Encomendador e Pai de Santo, Sr Adson se concentra na oração do Saclário.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

A reza também faz referência a portais do mundo espiritual entendidos como destinos pós-morte segundo a cosmologia católica, como na 4ª estrofe – *A porta do céu aberta e a do inferno fechada, para a salvação das almas que estão necessitadas*. Os rezadores parecem, nas últimas estrofes, representar as próprias almas em um canto lamentoso de remissão dos pecados – *ai meu Deus de minha Alma sem culpa nenhuma* – e ainda súplica pela redenção – *Eu já vou me deitar pra nunca mais pecar, vou levar a minha Alma para Deus nos salvar*.

A partir dos elementos destacados, é imprescindível frisar a importância que o cântico em questão tem na abertura do ritual e no levantamento das almas, pois demonstra em suas estrofes o entendimento sobre a cosmologia presente no rito através de portais que conectam o mundo dos vivos e dos mortos e que no tempo do ritual se abrem.

Depois dos rezadores entoarem a reza do *saclário* o *padre* Fábio tocou o sino, sinalizando que tínhamos finalizado o levantamento das almas e estávamos com elas e com Jesus Cristo acompanhados.

Figura 20:Ritual de Levantamento das Almas no cemitério dos anjos.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

A junção dos elementos ritualísticos na primeira etapa do ritual – o lugar (cemitério), a noite e a lua cheia, a vela, a indumentária, e a performance dos participantes ecoadas pelo som vibrante do jogo de vozes entrepostas na reza que quebra de maneira brusca o silêncio do cemitério – causou em mim grande afetação que não saberia descrever. Talvez, o “roooooowwww” dos pássaros me fosse a descrição mais cabível, como exemplificou seu Altino, um momento intempestivo como o sopro de um vento frio que traz consigo sensações mistas, impacta, e rápido passa.

5.2.2 Procissões e rezas

Existem, no grupo Santas Missões, três orações que são alternadas durante todo o ritual. São elas: *Saclário*, *Bendito* ou *Benditão*, e *Sexta-Santa*. Durante a realização do ritual em 2019, ouvi apenas uma vez a oração *Benditão*, ainda no primeiro dia. Em geral, as orações foram intercaladas entre *Saclário*, que só pode ser rezada na quarta-feira e até a meia-noite da quinta-feira, e a *Sexta-Santa*, a única que pode ser rezada após a meia-noite de quinta, pois os encomendadores acreditam que na sexta-feira só se deve rezar essa oração. Na primeira noite do ritual, porém, ouvi-a uma vez após o término dos ritos que se seguiram ao levantamento das almas e passo a narrar.

Figura 21: Na madrugada, guiados pela luz da lua, atravessando o lado do Iripixí diversas vezes para rezar em frente as casas dos parentes e pedintes.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Depois do *levantamento das almas*, seguimos para a primeira residência. Entramos na rabeta e atravessamos o lago para outra margem, levando cerca de 12 minutos na embarcação. Ao nos aproximarmos da margem, liguei minha lanterna na tentativa de ajudar o barqueiro a ver. Uma das encomendadoras, Juciara, me indicou que desligasse, pois a intenção do ritual era “chegar de surpresa na casa das pessoas”, e para isso deveríamos fazer todo o percurso no escuro. Segundo ela “nós chegamos em silêncio e no escuro, como as almas. A pessoa só sabe que a gente chegou, quando toca o sino na sua porta” (Juciara).

A primeira casa onde chegamos estava com todas as luzes apagadas, foi então que Fábio cochichou algo no ouvido de seu Altino. Sassá acendeu a vela na escada da casa, Fábio tocou a campã e seu Altino, com a mão encostada na porta, rezou pela primeira vez na noite esta oração.

ORAÇÃO PRÉ-RITUAL

Acordai irmão meu,
 Apurai os vossos sentidos,
 Lembrai que é tempo de encomendar
 As almas dos nossos irmãos falecidos
 Temos duas eternidades,
 A primeira é o céu, onde estão os bem-aventurados.
 A segunda é o inferno, onde estão os condenados.

Essa oração não tem um nome ou título como as outras. Decidimos nomeá-la aqui como *oração pré-ritual* diante o entendimento de como ela é utilizada. Ao perceber que não tinha luz em nenhum cômodo da casa, Fábio pediu para que seu Altino rezasse essa oração. Ela se repete sempre que isso acontece. Toda vez que o grupo acha que as pessoas da casa estão dormindo, iniciam com essa oração. Após a meia-noite, a oração é repetida frequentemente em frente às casas para abrir o ritual.

Figura 22: Seu Altino com as mãos na porta da casa conduz a oração “pré-ritual”.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Para os encomendadores, ela tem a função de preparar as pessoas que estão dentro das casas para rezar. “As vezes a pessoa está esperando a gente chegar, mas acabou dormindo. Essa reza fazemos para anunciar que chegamos e para dar tempo da pessoa se preparar pra começar a rezar” (Altino). Além disso, a própria liturgia anuncia uma preparação. O pedido para os irmãos acordarem é também associado ao sentido de despertar, estar atento, se preparar. Em seguida é pedido que “*apure os vossos sentidos*”, demonstrando que o ritual aciona certos sentidos que conectam o homem ao sagrado. Por ultimo, é lembrado que é tempo de encomendar as almas dos irmãos falecidos.

Na noite de quarta-feira foram rezadas as seguintes orações: *Benditai-ela*, o *Saclário* e apenas uma vez a oração conhecida como *Benditão*. Atravessamos diversas vezes de ponta a ponta o lago do Iripixí, para acessar as casas de parentes e comunitários que solicitaram a reza. Em algumas casas, eram oferecidas refeições após o ritual, as quais serviam como

momento de descontração, conversa entre parentes e *feedback* por parte de antigos rezadores sobre a performance das ladainhas.

Esses antigos rezadores também são conhecidos como “críticos da reza”, em geral, são pessoas mais velhas que fizeram parte de grupos ou até coordenaram algum grupo de encomendação e possuem a experiência de entoar as rezas. Após a realização dos rituais, durante o lanche, o *padre* Fábio ou seu Altino eram chamados pelos “críticos” para ouvirem um *feedback* sobre a atuação do grupo. Em geral, as críticas versavam sobre momentos de erro da entrada de vozes ou desconcentração por parte de algum integrante. Por isso, certas casas, onde mora alguém que é considerado um “crítico”, o grupo cria tensões prévias em relação à sua apresentação.

Após uma parada, a procissão de rabeta na margem direita do lago do Iripixi seguia seu rumo. Conforme íamos nos aproximando da margem, o número de casas dentro do mesmo espaço ia aumentando. Em geral, as casas dentro do mesmo terreno eram compostas por famílias e possuíam laços de parentesco e apadrinhamento com algum ou alguns integrantes do grupo. Assim, quando desembarcávamos, rezávamos geralmente de três a sete casas, e pegávamos o barco outra vez, isso fazia com que diminuíssemos o tempo de conversa entre um ritual e outro para que conseguíssemos rezar em todas as casas.

O ritual nas casas é composto geralmente pela realização de duas orações. Uma delas é obrigatória, fixa, ou seja, sempre se realiza desta forma: imediatamente após a oração pré-ritual (se esta for realizada), ou após o tocar do sino, reza-se a ladainha conhecida como *Padre-nosso*, *Pai-nosso* ou *Benditai-ela*. Apesar de apresentar diferentes nomes e ser entoada de várias maneiras nos diferentes grupos, possui o mesmo corpo textual. É uma reza em que os encomendadores “pedem” para que os fiéis rezem um Pai Nosso e uma Ave Maria para cada tipo de alma dita na oração. A primeira é para Jesus Cristo, uma oração pela “Sagrada Paixão e Morte de Nosso Senhor Jesus Cristo”, como veremos a seguir na íntegra:

BENDITAI- ELA

Pedimos um Pai Nosso, e uma Ave Maria
Pela Sagrada morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo.
Pedimos um Pai Nosso, Uma Ave Maria
Pelas Almas Santa Bendita.
Pedimos um Pai Nosso, Uma Ave Maria
Pelas almas que estão sob a pena do Fogo do Purgatório.
Pedimos um Pai Nosso, Uma Ave Maria
Pelas almas que estão em pecado mortal.
Pedimos um Pai Nosso, Uma Ave Maria
Pelas almas que estão sobre as ondas do mar.

Pedimos um Pai Nosso, Uma Ave Maria
Pelas almas que estão necessitadas pelo amor de Deus.
Pedimos um Pai Nosso, Uma Ave Maria
Um Pai Nosso, Uma Ave Maria
Pelas almas de nossos pais e de nossas mães.

Entre uma estrofe e outra faz-se uma pausa para que as pessoas de dentro das casas rezem o Pai Nosso e a Ave Maria. Em algumas casas, a pessoa de dentro sinaliza fazendo um sinal sonoro, pigarreando com a garganta um “Rumrum”, indicando que terminou suas orações e os rezadores podem passar a próxima estrofe. Nas casas, os encomendadores usam o termo “pedimos” no sentido de pedir para que as pessoas de dentro da casa orem pelas almas. No cemitério, os encomendadores trocam o termo utilizando “oramos”, no sentido de que eles próprios oram pelas almas.

Na hora da despedida, entre uma casa e outra, seu Altino e Fábio, agradeciam ao anfitrião e os diziam – “que as almas Santas-Benditas lhe protejam”. Nesse sentido, acredita-se que essa categoria de alma tenha o poder de prover bonanças aos que por elas rezam, pois devido à sua salvação e a proximidade física de Deus e das divindades, podem e intercedem pelos seus devotos. Como dito anteriormente, isso se dá através de uma lógica de reversibilidade dos méritos apoiado na teoria da dádiva proposto por Marcel Mauss e mais recentemente explorado por Pierre Bourdieu (LOPES, 2017). A pessoa é boa e reza pelas almas, as almas boas intercedem pela pessoa. Nenhuma das partes o faz pensando no recebimento da graça, mas são espontaneamente ligados pela interseção.

Acredita-se, sobretudo, que os encomendadores andem o ano todo protegido pelas almas santas benditas. É delas que se obtém a dádiva ofertada em gratidão a suas orações e lembranças. As bençãos podem vir de várias maneiras. Logo quando cheguei, os encomendadores me relataram que obtinham muitas proteções advindas das almas, como por exemplo, não ser assaltado, não ser atacado por cães ou animais da mata. Durante a minha pesquisa fui descobrindo que esses benefícios se estendiam desde a cura de doenças a abundância material, pois as almas poderiam também prover riquezas.

Figura 23: Fabio e seu tio, o dono da residência. Momento de despedida onde Fabio lhe desejou proteção das almas "Santas Benditas".



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Tanto as Almas Santas-Benditas quanto Jesus Cristo (Deus) são lembrados nos votos finais dos integrantes do grupo ao se despedirem dos fiéis, desejando-lhes proteção, saúde e zelo dessas santidades. Por sua vez, os devotos lembram que elas certamente também irão interceder pelos encomendadores dado a sua dedicação de se devotarem ao ritual ano após ano. Sendo muitos deles antigos rezadores, o convite sempre se estende a um “se quiser rezar com a gente, ano que vem vamos sair em procissão de novo (Altino)”.

5.3 Da Quinta-Feira santa à Sexta-Feira Santa

Meia noite marca a virada de um dia para o outro. Se saímos na noite de quarta-feira, a noite de quinta-feira se inicia na virada de ponteiro do relógio as 00h:00m. Isso é importante demarcar pois além do tempo ser pensado de forma diferente, como explicitiei no início do capítulo, também marca mudanças litúrgicas que surgirão no decorrer da procissão. Como falei anteriormente, eu dividia em meu caderno de campo as 3 noites do ritual, mas os encomendadores entendem isso de maneira diferente.

Quando deu meia-noite Seu Altino alertou a todos que já era Quinta-Feira Santa e advertiu Fábio para que apressasse os ritos. Ele conta que, antigamente, seu avô dizia que se rezava somente até o primeiro cantar dos galos. Pois, quando os galos cantam significa que as

almas não estão mais acompanhando. O que indica outro marco temporal de intermitência entre o mundo dos vivos e dos mortos.

Mesmo tendo essa mudança de quarta para quinta, a liturgia continuou a mesma, rezando de casa em casa e conversando, agora de maneira mais breve, com os fiéis. Mais para o fim do percurso, onde nos aproximávamos do mesmo ponto geográfico de início, perto do cemitério, o ritual se diferenciou ao nos depararmos no translado com a Igreja e a Cruz Bendita da comunidade de Santa Luzia.

5.3.1 A Salvação da Cruz Bendita e da Igreja

Os últimos lugares de reza dessa madrugada de quinta-feira foram a cruz que fica em frente à igreja, a igreja e a casa de dona Maria de Oliveira, a matriarca da família. Aliás, na cruz e na igreja não é utilizado o termo rezar, e sim *salvar*. O *padre* Fábio explica que se salva o cruzeiro e a igreja porque “a igreja é a morada do Senhor Jesus Cristo. E o cruzeiro é onde ele descansa”.

Acredita-se, ainda, que as almas necessitadas de salvação se concentram ao redor das igrejas e cruzeiros, por serem lugares santificados. Os vivos, quando necessitam expurgar os pecados, serem perdoados e receberem a salvação, vão à igreja e acendem velas aos pés da cruz. Com as almas necessitadas não é diferente. Por isso, esses dois locais têm importância muito grande na concepção dos rezadores. Toda vez que se passa na frente de uma igreja ou cruzeiro, se *salvam* ambos. Ou ainda, se passar por perto de uma igreja bate-se o sino, a fim de que as almas acompanhem a procissão. Nelas, entoam-se estas orações específicas:

SALVAÇÃO DO CRUZEIRO
“Deus te salve, óh cruz bendita,
plantado em campo sereno.
Onde foi crucificado o bom Jesus de Nazaré”

Figura 24: Momento da salvação do Cruzeiro a frente da igreja.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

SALVAÇÃO DA IGREJA

“Deus te salve, óh casa santa,
onde Deus fez a morada.
Onde está o cálice bento e a hóstia consagrada”

Figura 25: Momento da Salvação da igreja de Santa Luzia.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Enfim, a primeira noite do ritual, madrugada de quinta-feira, terminou na casa de dona Maria Oliveira, como se faz desde que o grupo foi formado. Nessa casa em particular se rezam três orações: *Benditai Ela* (Pai Nosso), o *Saclário* e a *Sexta-Santa*. Está última oração, se faz a pedido dos integrantes da casa que a apreciam muito. Depois do sino badalar o fim da primeira noite, os filhos que moram na vizinhança saem de suas casas, alguns com comidas, e todos fazem a última refeição.

A gente finaliza a primeira noite na casa da minha avó, Maria Oliveira, lá pelas 3 ou 4 da madrugada. Depois que termina sempre tem as pessoas que oferecem um lanche. A gente se reúne, pega a canoa de volta e vai cada qual pras suas casas (FÁBIO).

Figura 26:Três horas da madrugada, fim do primeiro dia. Foto tirada em frente à casa da mãe de seu Altino.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

No outro dia, quinta-feira, às 20 horas, nos encontramos novamente na casa de seu Altino onde Fábio me mostrou o uniforme que mandaram fazer quatro anos atrás e partimos para as encomendações. A primeira noite do ritual é realizada somente no Iripixi, já a segunda e a terceira noite são realizadas em casas na cidade de Oriximiná. “Na quinta de noite a gente vem rezar para o pessoal da cidade, porque tem muitos que eram do interior e estão na cidade, mas continuam recebendo a gente” (BIACO).

A gente se reúne, sempre o ponto de encontro é a casa do tio Altino. Faz uma oração e vai para as casas que a gente sempre reza. Essas casas a gente já sabe que todo ano vamos passar lá. Quem quer que a gente reze na casa, procura eu, que sou o Padre ou

o chefe que é o tio Altino, e diz o dia em que quer que a gente reze. Se a residência for aqui na cidade, aí é na quinta ou na sexta. Mas a maioria das casas que a gente faz na cidade é na quinta, porque na sexta a gente tem que entregar as almas a meia noite em ponto lá no cemitério central (FÁBIO).

O encomendador Sassá me explicou que nesse dia o grupo vai para a sede do município, rezando em casas de conhecidos, em casas de parentes que moravam no interior e que agora moram na cidade, pessoas que antigamente rezavam em outras equipes ou que recebiam os encomendadores em suas casas nas noites da reza. “A maioria é a pedido, na verdade, nós já temos um cronograma de casas programadas, que a gente já sabe, que já tem costume, e outras são pedidos novos” (SASSÁ).

Na noite de quinta, já iniciamos o ritual na frente de uma casa e contamos com a participação de mais dois encomendadores, Alice e Ezaurino. Trata-se da procissão mais longa, considerado pelos encomendadores como “uma verdadeira penitência” que adentra a madrugada da Sexta-Feira Santa. Reza-se em muitas casas e o trajeto percorrido é muito longo. O grupo sobe e desce várias ladeiras e para dividir os trabalhos e não cansar tanto a voz, os encomendadores se revezam na toada das orações entre uma casa e outra. Alguns nem entravam nos quintais das casas e descansavam sentados pelas calçadas.

Figura 27: Momento do percurso na cidade.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

O percurso é realmente muito cansativo não só para mim, alguns integrantes aproveitavam cadeiras para dar um cochilo, eram acordados no meio da reza na entrada de sua voz, e isso gerava certo riso no grupo. Já era madrugada de sexta-feira e a liturgia do ritual estava alterada com a oração, apenas duas orações, *Benditai-ela* (descrita acima) e *Sexta Santa* (que veremos logo a seguir).

Figura 28: Em uma das casas durante o ritual, todos sentados entoando as orações.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Imagine-se, você passar três madrugadas rezando e trabalhando no dia seguinte? A segunda noite terminou lá pelas 4 horas da madrugada, em uma casa no centro da cidade. A casa tinha familiares e convidados, reunidos em torno de uma mesinha feita de oratório, com imagens de santos, flores e velas acesas. Pelo percurso longo, minhas tecnologias não deram conta de registrar o bonito e cansativo momento por falta de bateria.

Nesse momento, percebi minha própria afetação. Entre o caminho de uma casa ou outra, minha própria mente cantarolava as orações sem mesmo eu perceber. Já estávamos adentrando o terceiro dia de ritual e eu me dei conta de que já acordava e dormia com aquela toada, seja projetada pelos encomendadores ou talvez pelas almas, que cantavam ao meu ouvido enquanto estava só (ou não).

5.4 Da Sexta-Feira Santa a entrega das almas no cemitério

Ao se despedir na madrugada de sexta-feira, o *padre* Fábio informara a todos quantas casas faltavam rezar para terminarem o ritual daquele ano e combinou com o grupo que, por volta das 20 horas, os encomendadores se encontrariam outra vez na frente da casa de seu Altino a fim de fazer as últimas rezas a tempo de chegar à meia noite no cemitério central da cidade para “deixarem as almas”.⁹

Figura 29: Fabio reza aos pés da cruz bendita localizada no quintal de sua tia.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Faltavam apenas quatro casas, mas as rezas realizadas permitiram perceber que a passagem da quinta para a sexta provoca alterações na liturgia e apenas duas orações são realizadas: *Benditai-ela*, que acontece em todas as encomendações por pedir preces (um Pai Nosso e uma Ave Maria) a cada tipo de alma; e a *Sexta-Santa*, que é obrigatória a partir da meia noite de sexta-feira, além de ser realizada em algumas casas em noites anteriores a pedido dos fiéis. Nesses casos, alegaram que, por se tratar de uma oração muito bonita e poderosa que narra

⁹ Se isso não puder ser cumprido, devido a distância entre as casas e o cemitério central, as almas são “deixadas” na cruz bendita existente no quintal da casa de uma das tias de Fábio, mas em caráter excepcional. A regra é que as almas sejam deixadas em uma Cruz Bendita e tradicionalmente os grupos deixam as almas na Cruz Bendita que fica no meio do cemitério da cidade.

o sofrimento de Cristo antes de morrer, alguns anfitriões do ritual a solicitam. Seu Altino crê, que “era para não esquecermos do que Jesus fez por nós, por isso a oração nos conectava e conectava as almas a verdadeira paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo e assim, tinha o poder de nos livrar do pecado”.

A oração conta em versos a história de Jesus Cristo, desde a concepção até o calvário. Nas primeiras três estrofes, que são repetidas, a oração faz referência não à história do nascimento de Cristo, mas à concepção do filho de Deus por Maria. As referências ao rosário não aludem às orações em terço oferecidas à Mãe de Cristo, mas, segundo os encomendadores, a própria concepção de Cristo. Vejamos na íntegra:

SEXTA-SANTA

Bendita e louvada seja, em concessão de Maria
 Se ela não viesse ao mundo, triste de nós que seria
 Se ela não viesse ao mundo, triste de nós que seria
 De onde veio tanta alma, que no mundo não havia
 Veio lá daquelas fontes do rosário de Maria
 Veio lá daquelas fontes do rosário de Maria
 Lá no céu só tem uma luz, que alumia noite e dia
 Alumia aquelas montanhas e o rosário de Maria
 Alumia aquelas montanhas e o rosário de Maria
 Sexta, sexta, sexta-santa
 Três dias antes da páscoa
 Quando Deus andou no mundo
 Pelos seus discípulos chamou
 Chamava de um a um
 Dois a dois se alenventou
 Depois deles todos juntos
 Jesus Cristo perguntou
 Jesus Cristo perguntou
 O qual deles morrerão por eles
 Nenhum deles a respondeu senão São João Batista
 Pelo senhor eu morrerei
 No primeiro cantar do galo
 Jesus Cristo alevantou
 Com uma cruz sobre os seus ombros da madeira mais pesada
 E uma corda no pescoço, onde o Judeu puxava
 Cada puxão que ele dava
 Jesus Cristo ajoelhava
 Cada joelhada que dava
 Pasta de sangue lançava
 De onde vem as três Marias
 Madalena e suas irmãs
 Uma que lavava os pés, outra que enxugava o rosto
 Outra que arrecadava o sangue dentro dum cálice sagrado
 Quem beber daquele sangue

Será bem-aventurado
 Sua alma será limpa
 Daqueles maiores pecados
 Sua alma será limpa
 Daqueles maiores pecados
 Quem souber essa oração
 Não deverá ensinar
 Quem ouvir e não aprender
 Na hora de sua morte, haverá quem lhe condene
 Na hora de sua morte, haverá quem lhe condene
 Jesus Cristo crucificado
 Veio aqui lhe visitar
 Achará a porta do céu aberta
 E a do inferno fechada
 Achará a porta do céu aberta
 E a do inferno fechada

Em carta apostólica intitulada *Rosarium Virginis Mariae* (2002), publicada e endereçada ao episcopado, ao clero e aos fiéis, o Sumo Pontífice João Paulo II retifica a importância dos rosários na tradição católica e principalmente no catolicismo popular. Segundo este documento, o rosário é uma tradicional oração aplicada a contemplação do rosto de Cristo, e Paulo VI o descreveu assim: “oração evangélica, centrada sobre o mistério da Encarnação redentora, [...] uma prece de orientação profundamente cristológica”. A repetição do rosário se constitui como uma costura sobre a qual se desenrola a contemplação dos mistérios; pois a cada Ave Maria é lembrado que Jesus Cristo é tanto filho de Deus como da Virgem Santíssima.

O rosário também se constitui com orações repetidas de graça e louvor, além de preces misericordiosas, podendo ser conhecido também como terços. Nas próprias representações sobre almas em retábulos de igrejas da idade média, é possível perceber os rosários, escapulários e cintos franciscanos surgindo como objetos apotropaicos, puxando as almas do fogo (LOPES, 2017).

As três primeiras estrofes referentes ao rosário são repetidas, isso porque o rosário de Maria é algo que merece destaque na encomendação. Para a autora Ana Cristina Lima da Costa, que pesquisou os encomendadores de Oriximiná (2012), o rosário é outro símbolo de salvação, pois de forma subjetiva roga-se a Maria, mãe de Jesus, para que essa seja intercessora das almas perante Deus, segundo sua capacidade de grande advogada dos aflitos, poderá interceder pela redenção das almas pecadoras e pelo conforto dos homens diante da morte.

A primeira estrofe tem como objetivo suscitar louvores a Maria devido ao seu consentimento, aceitando ser a Mãe de Deus. E é logo seguida colocando Maria como

personagem fundamental nos planos de redenção divina. Sem Maria, Jesus não viria ao mundo e as almas não seriam salvas – *triste de nós que seria*.

A segunda estrofe se pergunta *de onde veio tanta alma que no mundo não havia*, respondendo que *vieram lá daquelas fontes do rosário de Maria*. Sobre isso, seu Altino fala que “as fontes é como se fosse o ventre da mulher, pois apesar de Maria ser mãe de Jesus Cristo, ela também é mãe de toda a humanidade”. E sobre as almas no mundo ainda completa: “Antes de Deus vir ao mundo, só existia dois destinos, o céu e o inferno. Então não tinha alma no mundo! Só depois que maria gerou Jesus foi que foi dado a chance da remissão dos pecados”.

Fiquei muito confuso sobre a terceira estrofe, pensando se tratar de uma relação paisagística do céu, pois ele fala: “lá no céu só tem uma luz que alumia noite e dia”. Resolvi perguntar a seu Altino, o que significava esta frase e ele assim me respondeu: “Seu Mateus, na terra tem dia e tem noite, né?! Quando tá de dia, tem luz; mas quando tá de noite nem sempre se tem a luz do luar. Porém, uma mulher pode dar à luz a qualquer momento, tanto de noite, quanto de dia”. Assim, entendi que a luz referida no terceiro parágrafo está ligada ao simbolismo referente ao nascimento de Jesus.

Os próximos versos podem fazer referência ao contexto da formação do apostolado de Jesus, que enfrentou dificuldades em juntar seus seguidores: *chamava de um a um, dois a dois se alevantou, depois deles todos juntos Jesus Cristo perguntou o qual deles morrerá por Ele*. A referência a João Batista me faz acreditar que a passagem se dá no momento das primeiras pregações de Jesus: *Nenhum deles arrespondeu, senão São João Batista: pelo Senhor eu morrerei*. Apesar de nenhum texto bíblico apontar claramente que São João Batista disse que “morreria por Jesus”, ele é tido como aquele que veio preparar o caminho: “eis que envio o meu mensageiro ante a tua face; ele preparará o teu caminho diante de ti (ML 3:1; LC 7:27)”, então, mesmo sem proferir, o profeta foi preso logo após batizar o Cristo e teve a cabeça decepada no episódio em que Herodes cumpre a vontade prometida à filha dançarina de Herodites.

Os versos seguintes fazem referência aos últimos momentos da vida de Jesus Cristo, sua *via crucis*. Logo, as cenas de tortura ganham a toada com toques especiais de afetação (da minha parte e imagino que de todos). Jesus carrega a cruz da madeira mais pesada, com corda no pescoço sendo puxada, tudo isso com sangue lançada ao chão. A terceira voz, que ganha volume nos finais da estrofe, dá a ela mais que um tom de lamento, um choro de dor e tristeza.

Segue-se com a estrofe das três Marias, onde se introduz de maneira figurada o perdão dos pecados através da ingestão do sangue de Cristo, posto em um cálice sagrado. Figurativamente é alusivo à Santa Ceia, que, para os católicos, é o principal ritual de purificação

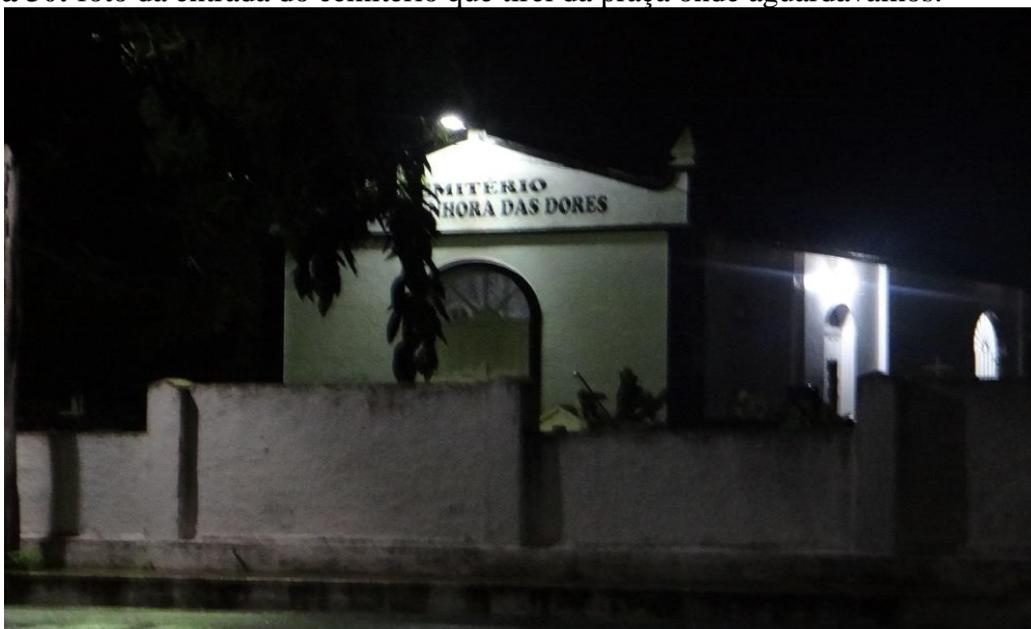
do pecado e reafirmação da aliança com Deus após a morte de Jesus Cristo. Como pode ser observado, o perdão dos pecados ainda é repetido por duas vezes na estrofe.

Segundo seu Altino, a penúltima estrofe é direcionada aos vivos e a última aos mortos. Na penúltima, interdições alertam que quem ouvir esta oração deverá aprendê-la sob o risco de ser condenado ao inferno após sua morte. Porém, quem souber a oração não deverá ensiná-la. Isso liga diretamente os fiéis à prática, entrando ou não nos grupos ou participando dentro das casas em todas as semanas santas, a fim de aprender a rezar. Assim as crianças são levadas a acompanhar e se interessar pela tradição. Como disse Alice: “Antes eu tinha medo, hoje eu me sinto feliz em participar dessa devoção”. Esse medo inicial também é relatado por todos os demais.

A última estrofe busca, segundo seu Altino, direcionar as almas para as portas do céu, anunciando os mistérios do perdão a todos os pecadores através da crucificação de Cristo. Após a possibilidade de perdão dos pecados com a comunhão com Cristo, as portas do céu estão abertas e as do inferno fechadas. As almas podem, então, finalmente entrar pelas portas do céu. Um certo dia perguntei a seu Altino o que era a cruz, ele me respondeu que a cruz é a própria vida. “Jesus carregou sua cruz sem reclamar. As vezes nós estamos com fome, ainda não comemos e ficamos reclamando. Reclamamos que não temos dinheiro, sabe!? Jesus carregou a sua cruz sem reclamar, então, eu acredito que a cruz é a própria vida”.

Da mesma maneira o grupo cumpre sua penitência, findando a terceira noite de rezas antes de seguir para o encerramento do ritual, no cemitério, à meia-noite. O horário é uma obrigação, não se pode entregar as almas antes da meia-noite, por isso ficamos esperando dar o horário sentados nos bancos da praça da saudade, em frente ao cemitério. É comum que outros grupos também cheguem para entregar as almas no cruzeiro do cemitério. Nesse caso, se respeita uma ordem de chegada. O grupo que chegou espera o grupo que está dentro do cemitério sair para entrar e entregar as suas almas. Elas podem ser entregues depois da meia-noite, mas nunca antes.

Figura 30: foto da entrada do cemitério que tirei da praça onde aguardávamos.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

No ano em que participei, não encontramos com nenhum grupo e ficamos à vontade conversando na frente do cemitério até chegar o horário. Cerca de dez minutos antes da meia-noite, seu Altino disse para entrarmos no cemitério a fim de garantir sermos os primeiros a entregar as almas. Entramos e lá esperamos alguns minutos em silêncio quase absoluto. Uma conversa ou outra era feita em cochicho entre Fabio, Altino e Sassá.

O ritual de fechamento no cemitério da cidade apresenta diferenças em relação ao que é feito nas casas. Nas casas canta-se “pedimos um Pai Nosso e uma Ave Maria ...”, e no cemitério canta-se “rezamos um Pai Nosso e uma Ave Maria ...”. Isso porque no cemitério não existe mais a participação dos praticantes-receptores para rezar pelas almas, logo, são os próprios encomendadores que rezam o Pai Nosso e a Ave Maria em prol das almas.

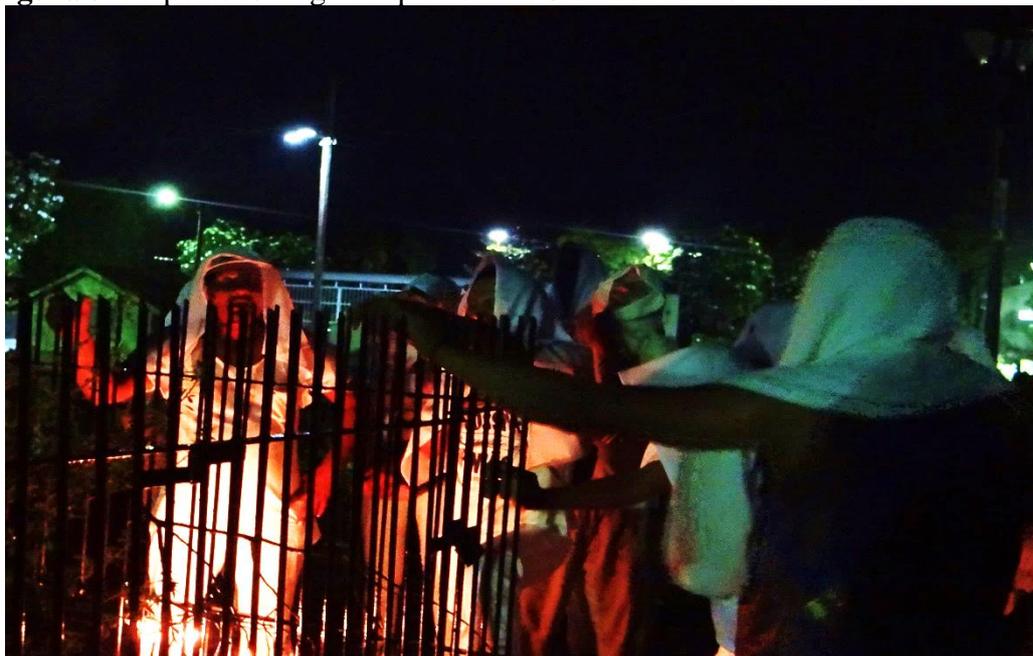
Figura 31: No cruzeiro do cemitério central de Oriximiná.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Em silêncio e enfileirados, percorremos os caminhos que se formam entre os túmulos até chegarmos a Cruz Bendita, cercada por uma grade de ferros pontiagudos bem no meio do cemitério. Ficamos alguns minutos esperando até o sinal dado por seu Altino. Sassá colocou sua mochila no chão e tirou todas as velas que havia na caixa, acendeu uma e com essa chama fixou as outras no chão até todas as velas estarem coladas ao chão. Fabio fez um sinal sonoro pigarreando a garganta e foi respondido com o mesmo sinal pelos outros rezadores. Sassá acendeu todas as velas e Fabio voltou a sinalizar pigarreando. Ao ser respondido por todos, começava o ritual de fechamento onde se “deixam as almas no descanso eterno”.

Figura 32: Apoiados na grade que cerca a Cruz central do cemitério.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

Fabio tocou a campa e iniciou o *Benditai-ela*, ordenando um “rezemos um Pai Nosso e uma Ave Maria” para cada tipo de alma, conforme a liturgia. As pausas entre um *rezemos* e outro eram mais demoradas. Os encomendadores rezavam balbuciando ou falando o mais baixo possível. Após o Pai Nosso seguiam com a Ave Maria, cada um em seu tempo. Ao terminar, Fabio esperava uns segundos e já puxava a próxima estrofe em prol de outra classe de almas. Assim, rezaram por todos os sete tipos.

Em seguida, após rezarem pelas *almas de nossos pais e nossas mães*, Fabio fez outra pausa e puxou pela última vez naquele ano a oração da *Sexta-Santa*. No cemitério, só as vozes e os pingos raros de chuva soavam, e entre estrofes o silêncio era audível. À medida que se aproximavam do fim da cerimônia, os encomendadores entoavam seu canto lamentoso mais alto e com maior fervor. Quando acabou, eles ficaram em silêncio por alguns minutos, emocionados, com a sensação de dever cumprido. Trocaram alguns abraços, toques, palavras e sorrisos. Estavam contentes e satisfeitos!

De pouco em pouco, algumas vozes ganhavam altura em meio aos risos. Conversaram assim por um breve momento, que pareceu durar muito. Fabio pediu para que eu tirasse a última fotografia da noite, para gravar aquele momento especial. Atendi a solicitação e então ele pediu que eu também aparecesse na foto. Assim terminamos o ritual de encomendação das almas do grupo Santas Missões, em 2019.

Figura 33: Eu e os rezadores no momento final registrado no cemitério.



Fonte: Pesquisa direta, registro do autor (2019).

5.5 Considerações antropológicas sobre o ritual

O primeiro ponto que gostaria de frisar a partir do estudo desta manifestação religiosa é a identidade religiosa dos povos amazônicos. O primeiro autor a estudar esse tema sob um ponto de vista antropológico foi Eduardo Galvão, que em 1955 escreve “Santos e Visagens”. Essa é uma das monografias mais importantes para os estudos sobre religiosidade pois descreve a peculiaridade da vida religiosa dos moradores da comunidade de Itá, no baixo amazonas, da qual podemos observar grandes similaridades em outras localidades, como as estudadas por Maués (2005) e outros autores contemporâneos.

Galvão propõe nesse estudo, o que se chama de “uma religião do caboclo da Amazônia”, essa, não resulta de uma simples amalgamação das tradições ibéricas e indígenas, mas de “profundas transformações que impactaram os modos de vida e refletiram nas ideias e instituições religiosas imprimindo-lhes um caráter regional” (GALVÃO, 1955, p. 4). Portanto, a concepção de universo do caboclo amazônico, mesmo que transformada por esses processos e pelo advento do catolicismo, estaria impregnada de ideias e crenças que derivam de seu ancestral Almerindo.

Mas quando estamos falando do “caboclo amazônico”, ou ainda “homem amazônico” – categorias abrangentes dos quais vários desses estudos se apoiam – de quem estamos falando? Queiroz (2016) conceitua dessa forma:

Por Homem amazônico entende-se aquele criado sobre os costumes religiosos regionais, sejam os índios pioneiros na formação da cultura amazônica, como os que vieram depois, como os negros, os caboclos, os ribeirinhos. A colonização portuguesa trouxe para estes que habitavam a região, ou os que vieram no caso os negros, o cristianismo católico, mas ao mesmo tempo em que este cristianismo influenciou, também foi influenciado, e, ainda há na região muitos que conservam a cultura religiosa recebida de seus antepassados, mas que também praticam alguma religião cristã (p. 100).

Maués (2011) procura abandonar o termo “religião cabocla”, do qual vê carregada de preconceito, propõe um estudo sobre aspectos do catolicismo popular de populações amazônicas tradicionais, não indígenas. Para ele (2005), as concepções relativas ao catolicismo popular dessas populações tradicionais não indígenas dizem respeito mais especificamente a pajelança rural, ou de origem rural, que tem como crença fundamental a concepção dos “encantados”.

É nessa direção que Mariana Pettersen Soares (2013) segue. Segundo a autora, a região do baixo amazonas, incluindo Oriximiná, possui tanto uma tradição advinda do catolicismo como da encantaria. Independente da religião que assumam, seja católica, evangélica, umbandista ou outra, o indivíduo nascido aqui cresce ouvindo narrativas de pessoas com dons de cura, benzedoras, pessoas que tiram quebranto ou que puxam e consertam ossos desviados do lugar. Mesmo que depois se converta ao protestantismo e mude seu discurso religioso, possui uma identidade ligando sua conduta e comportamento ao universo da encantaria.

A prática de encomendação das almas estaria, a princípio, dentro de uma tradição católica abandonada pela igreja, mas apropriada pelo catolicismo popular. Se olharmos para o ritual, vemos claramente a escatologia católica articulando conhecimentos sobre o mundo dos mortos nas falas dos nossos interlocutores. O céu e o inferno ainda sustentados pelo Catolicismo como destinos finais da existência, e ainda o purgatório como uma terceira via, abandonado pela cúpula da igreja, mas resistente na concepção do catolicismo popular.

Com o resgate das classificações de almas presentes na liturgia do ritual, podemos aprofundar ainda as noções do catolicismo popular diante de suas tipificações. A noção de santidade e pureza das almas de Jesus e as almas santas benditas se opõem à impureza advinda da noção de pecado, do qual as almas necessitadas do amor de Deus, as almas que se encontram no fogo do purgatório e as almas que morreram em pecado mortal estão vinculadas.

A Encomendação das Almas está dentro de uma tradição do catolicismo, pois o intuito da prática é uma forma de promessa e/ou penitência por parte dos rezadores, que fazem preces para aliviar as almas das penas do purgatório. A crença no purgatório, a profissão da fé, a confissão dos pecados, o repouso das almas e a recomendação da

alma a Deus são algumas influências da ideologia cristã na Idade Média observadas nessa prática ritual (SOARES, 2013, p. 53).

Concomitantemente, vemos uma profunda ligação com a tradição da encantaria quando os encomendadores pensam tanto nas classificações das almas, quanto em suas falas sobre o mundo dos mortos. As almas que estão no fundo do mar, por exemplo, são interpretadas, como já visto, a partir da categoria de encantados. A elas, não se dirige orações que visam salvação, mas respeito e memória.

O mundo dos encantados, relata Soares (2013), constitui um lugar que pode ficar situado nos rios, ou embaixo deles, na mata ou no ar, existindo vários desses lugares. Sobre a pessoa que morre é dito que pode ser sido encantada e levada a um desses lugares de encanto onde vive uma vida muito parecida com a que as pessoas têm no mundo “não encantado” (o mundo dos vivos). No encanto existem casas, hospitais, animais, festas e etc. As pessoas inclusive podem constituir família, terem filhos, maridos e esposas. Ou seja, no encanto, o mundo dos mortos é bem parecido com o nosso.

Soares (2013, p. 41), já nos alerta que aqui “o mundo dos mortos e o mundo dos vivos constituem apenas um mundo”. Cristian Pio Ávila (2014) também corrobora com esse entendimento em seu artigo onde descreve que “os mortos andam entre nós”. Outras concepções podem nos fazer refletir sobre essa conjunção entre o mundo dos mortos e dos vivos como um mundo só. Resgataremos então algumas falas para melhor refletir sobre o assunto.

O tempo de encomendar as almas pode ser visto de diferentes formas. Nos dados obtidos nessa pesquisa, revelamos que se reza na semana santa porque é uma tradição antiga que vem desde a morte de Jesus Cristo e posteriormente se incorporou o culto as almas. Mas também, foi relatado pelos integrantes umbandistas que na época da semana santa, *Obaluaiê*, entidade que rege as almas, abre os portões do cemitério e as almas podem vagar pelo mundo. Relato esse que se assemelha ao encontrado por Soares (2013), quando um encomendador a responde que o motivo de se rezar nessa época é porque “a partir da quaresma, as almas estão soltas”. E estando livres, circulam entre nós, mesmo que não percebamos.

Reforço aqui também a reflexão de que, assim como os vivos vão visitar os mortos no tempo da “iluminação” (o dia dos finados), os mortos visitam os vivos na época da quaresma/semana santa. Há nessa hipótese interpretativa um ato intencional das almas, que é visto pelos encomendadores como uma espécie de retribuição à visita e às preces. As almas, que acompanham a procissão, mostram aos vivos por determinados sinais que ainda estão aqui. Como as almas são entidades dotadas de vida própria, são elas que, a partir de sonhos, visões e

outras manifestações indicam aos devotos os lugares onde estão presentes e se devem realizar seus cultos (MIGLIORINI, 2009).

Esses sinais também podem ser apontados de diferentes formas como calafrios, sensações de presença física, empurrões, ventos que apagam as velas, sons diversos, ou ainda aparições físicas; essas manifestações são chamadas de visagens (SOARES, 2013). Além disso, as almas podem aparecer em sonhos, nos quais, geralmente, conversam com os vivos e lhes oferecem conselhos. É comum o relato de sonhos com suas mães e pais já falecidos; mas também ouvi relatos de sonhos com a irmã de Fabio, Sassá e Alice, que faleceu ainda jovem.

Os encomendadores também me relataram três acontecimentos nos quais acreditam que podem se tratar de aparições físicas. A mais famosa e confirmada por todos é a história de um ano em que, no meio do percurso da procissão, uma mulher os abordou perguntando se eles poderiam rezar na casa dela; ela deu seu endereço e no dia seguinte eles foram até o local. A encomendação foi realizada, porém ninguém apareceu para recebê-los e eles foram embora. No sábado de aleluia, conversando com outras pessoas, descobriram que não morava ninguém naquela casa, pois a dona já havia falecido há três anos. Então, foi lhes apresentado a foto da antiga dona da casa. Era a mesma pessoa que os abordou na noite anterior.

Esse tipo de relato é comum entre os rezadores da região. Na pesquisa de Ana Cristina Lima da Costa (2012), por exemplo, os encomendadores relatam inclusive que uma das visagens foi capturada por uma fotografia. Eles rezaram comumente como todos os anos, mas nesse ano, registraram o evento em fotos, e em uma delas (p. 99), aparece o vulto de um homem sentado, sem toalha na cabeça, do qual representa na concepção dos rezadores uma alma que acompanhava o ritual.

As almas podem afetar de maneiras diferentes os vivos. Elas podem promover bênçãos, saúde, proteção e até riqueza aos que a elas direcionam orações (SOARES, 2013). As almas santas benditas, por sua proximidade com Deus, são vistas como intercessoras nesse processo. Acredita-se que elas estão sempre cuidando de quem por elas olham. A fala “que as almas santas benditas lhe acompanhem” exemplifica bem essa relação de proximidade dos fiéis para com elas. Elas são santas, estão sempre os acompanhando e intercedem quando eles necessitam.

Por outro lado, as almas também podem direcionar aos encomendadores e fiéis ações maléficas, como exemplifica Soares (2013):

Se os rezadores não saem nas noites do ritual por um determinado motivo, como cansaço, as almas se fazem presentes na forma de assombração, puxando-lhes o pé, derrubando-os da rede em que dormem ou aparecendo em sonhos. Quando isso

acontece, os rezadores costumam sair para rezar, pois eles dizem que se não fizerem isso, as almas não os deixam em paz. Nesse exemplo, notamos uma relação de troca que existe entre rezadores e almas. Se eles esperam receber bênçãos das almas, eles devem rezar por elas. Do contrário, caso os rezadores não cumpram com a sua parte, as almas, em vez de concederem bênçãos a eles, os atormentam (p. 53).

Isso também nos faz refletir que as almas possuem sentimentos genuinamente humanos. Assim como as almas benditas podem ser vistas como cuidadosas e protetoras, as almas necessitadas são perigosas, pois podem necessitar de coisas como a justiça, como no relato de Alice (p. 48). Se morreu injustiçada, fica vagando pela terra até encontrar com a sua justiça. Só após isso pode ir para o céu ou para o inferno.

Acreditam, os encomendadores, que se não houvesse a encomendação das almas as almas ficariam penando pela terra até cumprirem seu tempo, ou seja, até o dia que morreriam se caso sua morte tivesse sido por velhice. Assim, as almas que penam são aquelas que morrem violentamente ou por doença grave. São aquelas que permanecem ao lado dos vivos, sabendo tudo o que fazem e não raras vezes trazendo-lhes problemas. Aqueles que morrem velhos não penam, posto que já cumpriram seu tempo na terra. O “recomendador” é então uma espécie de advogado das almas presas na terra, posto que intercede pelas almas atormentadas junto a Deus (ÁVILA, 2014, p. 50).

No Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs, Vitor Saxer (2002) revela ao falar sobre o verbete “culto aos mortos” que quando os vivos cumprem esse ritual, desenvolvem uma convicção de que os mortos sobrevivem para além do fato cabal (a morte), mas ainda precisam de cuidados da ação humana. As almas, portanto, necessitam dessa ação, e os encomendadores são esse elo de intercessão das quais elas buscam. É necessário ritualizar.

Para efetivar essa conexão, a performance é acionada na busca de compor todos os elementos necessários para, com segurança, consumir o rito. E como fazem isso? Chegaremos lá. Primeiro é preciso entender mais sobre os ritos de passagem e em especial essa passagem: a morte.

Arnold Van Gennep publica em 1909 um clássico na antropologia, o livro “Os ritos de passagem (2011)”. Esses ritos, segundo ele, podem se referir tanto a passagens de um indivíduo entre uma condição social e outra, como determinadas passagens do tempo, meses, anos, estações, fases da lua, etc. Eles perpassam por três estágios onde assim são chamados: ritos de separação, ritos marginais e ritos de agregação.

Os rituais mortuários podem ser pensados, a princípio, como ritos de separação, isso quando pensamos nos rituais de velório. O morto e os familiares se encontram, nesse caso, em um estado intermediário especial. Como ainda não foram dados os destinos aos restos mortais do defunto, ela ainda não faz parte da comunidade dos mortos. A família ainda não

superou a perda do ente querido, e por isso, ainda não foi reintegrada a sociedade da qual pertence, retornando a sua vida cotidiana. O que marca a separação dos vivos com a sociedade de forma visível, por exemplo, é o uso de roupas pretas por parte dos enlutados em determinadas sociedades como a nossa.

Enquanto no rito de separação, objetiva-se a passagem do morto a essa nova condição social, os vivos se encontram em estados especiais de separação com a pessoa que agora não faz parte de sua comunidade. O rito de agregação, nesse caso, objetiva reintegrar os enlutados a sua sociedade e agregar o falecido a comunidade dos mortos, da qual agora pertence. O que podemos observar no ritual de encomendação das almas é: além de uma performance que visa a integração das almas a uma comunidade dos mortos específica, ou seja, o paraíso; uma reintegração entre a comunidade dos vivos e dos mortos a partir do culto a memória e a de trocas de intercessões.

O autor Cristian Pio Ávila (2014) dissertou em seu artigo sobre a performance do encomendadores. Seus estudos não foram realizados no mesmo campo que o meu, mas talvez pela proximidade geográfica da região pesquisada, Maués AM, possui grande similaridade com o que aqui encontramos.

Segundo este autor, a encomendação das almas já começa a ser preparada com a compra do lençol ou toalha branca que deverá ser utilizado para cobrir a cabeça durante o ritual, sob o interdito do olhar para trás, pois, se o fizerem, podem se deparar com o cortejo das almas que acompanham a procissão e vê-las sob suas formas tenebrosas. O grupo pesquisado pelo autor se reúne na quarta-feira santa na casa de um líder para ensaiar as orações que serão executadas e organizar o trajeto da procissão. Nota-se já de início, que há uma preocupação que antecede o ritual no que se refere ao preparo da indumentária e dos objetos utilizados, bem como do ensaio propriamente dito, a fim de executar uma boa performance.

A partir de então, o autor começa descrever as ações iniciais do ritual realizados no cemitério, similares aos identificados neste trabalho do qual chamamos de *levantamento das almas*. Em Maués, a organização da encomendação que relaciona a voz do participante com atividade do encomendador é dividida em 3, e são assim classificadas: 1ª voz, 2ª voz e baixo. Onde o baixo é geralmente o tirador (pessoa quem inicia a reza, identificada no meu trabalho como o *padre*). Logo, o autor vê a necessidade de introduzir uma reflexão sobre a noção de performance como um *locus* para o mapeamento das ações ritualísticas.

Segundo ele, estão envolvidas na encomendação ações de caráter poético que envolvem tanto a presença física do encomendador, como uma narrativa produzida por sua voz e também a produção de uma corporalidade específica – o uso de indumentárias distinguindo

os encomendadores tanto dos fiéis como dos mortos. Podendo se caracterizar assim, como uma “prática discursiva estritamente relacionada a um evento específico, que envolve não só os encomendadores, mas também os devotos (receptores) e um terceiro elemento – os mortos (ÁVILA, 2014, p. 49)”.

Os encomendadores, assim, aparecem no evento não somente como os performers, mas principalmente como mediadores entre os dois mundos. São eles, que entre vivos e mortos, conseguem estabelecer a mediação entre aqueles que já não tem voz. Assim, os encomendadores não só são os únicos que podem, sem traumas ou sob perigo de ameaças físicas, manter relação com os mortos – sendo ouvidos por eles, mas inserir na performance o terceiro elemento – uma terceira força, invisível, muda, medonha, mas que é sem dúvida a motriz operacional do evento (ÁVILA, 2014, p. 49).

É a partir dessas ações performáticas que envolvem texto, imposição de vozes e corporalidade, que os encomendadores manipulam significações sagradas. Quem indica essas ações, aceitam ou não seguir as procissões, são os mortos. Afinal, como já dito aqui, as almas dos mortos são dotadas de vida própria. Nesse sentido é que Ávila (2014) fala que se intenciona uma boa encomendação não apenas para o reconhecimento entre os pares – os devotos –, mas sobretudo, por uma ação para o sobrenatural, para os mortos. São as almas as protagonistas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os encomendadores de almas constituem grupos formado a partir das noções de parentesco e de vida comunitária, que reunidos sob uma manifestação religiosa, transmitem conhecimentos acerca do mundo dos mortos. Através de sua prática ritual de rogo, entoação de rezas e cânticos lamentosos, intercedem pelas almas visando seu alento ou salvação, culto e memorização daqueles que já partiram. A formação do grupo *Santas Missões*, apesar de recente (cerca de 7 anos), pode ser pensada a partir de uma gênese mais antiga ainda, levando em conta os processos de transmissão da oralidade e da prática ritual por parte dos antigos rezadores, que transmitiram seus conhecimentos formando os que hoje rezam.

Muitos desses antigos rezadores, hoje já falecidos, constituíram seus grupos incorporando familiares e amigos na prática ritual. Vemos, a partir de então, o conhecimento sendo passado de geração em geração, de pais para filhos, de amigos para amigos e de vizinhos para vizinhos, em uma rede de relações que refletem fortes pertencimentos familiares e comunitários. Nesse sentido, performa-se para os vivos buscando atender a esses anseios de pertencimento no qual a prática da fé direcionada ao culto as almas possui um sentido sagrado. É a partir dessa conexão com o sagrado, que comunitários e rezadores são transformados numa rede de solidariedade entre si e para com o mundo dos mortos.

A noção de alma entre esses encomendadores não compreender somente as noções pregadas pela escatologia católica. Se refletirmos sobre uma gênese do ritual na Amazônia, podemos pensar que essas noções foram importadas, trazido pelos colonos e missionários e incorporada junto as noções aqui já existentes. Noções essas que resistiram a diversos processos de opressão. Se a colonização mudou o conceito de almas entre os nativos, esses também mudaram o conceito de alma em toda uma região a partir da incorporação de suas próprias crenças nesse universo escatológico.

A categoria dos *Encantados* que está para eles dentro da classificação das *almas que estão sobre as ondas do mar*, bem como *as almas dos que morreram no centro da mata* (classe impetrada por outros grupos em substituição as *almas que morreram em pecado mortal*), exemplifica bem essa relação de resistência dos sistemas de crenças cosmológicas ameríndias. Quando estão na igreja, esses encomendadores dirigem suas orações as entidades da cosmologia cristã. Quando adentram a mata ou atravessam um rio, ou ainda quando estão em festejos dos terreiros de umbanda, seu culto e oração se dirigem a essas cosmologias não-cristãs.

Com isso, podemos perceber a relação constante dessas pessoas para com as almas. Várias das manifestações entendidas como eventos sobrenaturais que os sucederam e ainda

acontecem no cotidiano são explicadas a partir da existência dessas almas e seres encantados que povoam o nosso mundo. A crença na sua existência estabelece um ordenamento no nosso mundo. Faz com que os homens respeitem a natureza, o tempo, os seres humanos, os não-humanos e os mortos como coisas dotadas de sacralidade.

A transmissão de conhecimentos e a manutenção do ritual também vem das almas. São elas que exigem uma boa performance, que ditam a obrigação de 7 anos de reza, que assombram os que ousam descumprir ou os que as desrespeitam. Elas aparecem em sonhos ou como *visagens*, seja para visitar os vivos ou dar conselhos. Os encomendadores acreditam que podem sentir sua presença, ouvir ou até falar com elas para atender suas preces. E o que elas pedem ou exigem são justamente as orações. Ainda é dito que, quem crer nelas e as cultuarem, são agraciados com bençãos de cura, livramento e bonanças.

As almas segundo o ritual de encomendação, estão vivas. Não existe separação entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Os encomendadores se relacionam continuamente com elas, seja por preces cotidianas, o acender de velas em prol de sua iluminação, o respeito, o pedir licença para entrar em um território que não é seu, as visitas às vezes contínuas ou anuais aos cemitérios, a feitura e o pagamento de promessas, a encomendação das almas e o cumprimento de suas obrigações.

Segundo os rezadores, elas estão por aí, andando em nosso meio, expiando seus pecados, querendo justiça, nos visitando em sonhos, nos oferecendo conselhos, nos protegendo, nos aplicando advertências. Elas podem estar no céu, no inferno ou no purgatório, esses lugares que não se sabe precisamente onde ficam ou como se vive por lá. Elas estão também no fundo dos rios e igarapé, no centro da mata ou ainda no ar; podem ter constituído famílias e vivem uma vida comum como a nossa. Elas podem nos visitar individualmente, por meio de sonhos ou aparições, mas é no ritual de encomendação que elas se reúnem para visitar coletivamente várias pessoas que a elas dedicam tempo, devoção e fé.

A continuidade da tradição percebida pela entrada de jovens e formação de novos grupos traz tranquilidade aos encomendadores e aos devotos desse rito por saberem que quando eles passarem pelo advento da morte, terão pessoas que performem bonitas orações, dediquem-lhes preces e cultuem sua memória.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. Sobre a morte e o morrer. **Releituras**, 2003. Disponível em <https://www.revistaprosaversoearte.com/sobre-morte-e-o-morrer-rubem-alves/> Acesso: 07/04/2020.

ALVES, Ana Carolina Diniz. **Crenças Ocidentais, Sentidos da vida e Visões de Morte**: um estudo correlacional. Dissertação de mestrado ao Programa de Ciências da Religião da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2013.

ANTUNES, Pedro Gonçalo Pereira. “Insomnolências” e notas de campo do filme “P’ra Irem P’ró Céu. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 3, n. 1, p. 31-48, 2014.

ANTUNES, Pedro Gonçalo Pereira. **Depois da morte**: O restauro imaterial da encomendação das almas. Dissertação de mestrado disponível no banco repositório da Universidade Nova, Lisboa, Portugal, 2015.

ÁVILA, Cristian Pio. Os encomendadores de almas em Maués: os mortos andam entre nós. **Revista Ñanduty**, v. 2, n. 2, p. 44-54, 2014.

BÍBLIA. Apocalipse. Português. *In: A Bíblia sagrada*: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BÍBLIA. Evangelho de João. Português. *In: A Bíblia sagrada*: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BÍBLIA. Evangelho de Lucas. Português. *In: A Bíblia sagrada*: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BÍBLIA. Livro de Malaquias. Português. *In: A Bíblia sagrada: antigo e novo testamento.* Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BORGES, M. C. V; MAURÍCIO, J. C.; SANTOS, M. F. J. Caminhando com as almas : A alimentação das almas no agreste sergipano. **Scientia Plena**, v. 7, n. 1, p. 1–11, 2011.

CÂNCIO, Raimundo Nonato de Paduá; ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. À margem da fé: educação, saberes e práticas culturais dos rezadores de almas. **Revista Cocar**, v. 10, n. 20, p. 185-211, 2016.

COSTA, Ana Cristina Lima da. **A morte e a Educação: saberes do Ritual de Encomendação das Almas na Amazônia.** Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, 183f. Belém, 2012.

CRUZ, Lobato. Inventário cultural da cidade de Oriximiná. Acervo da **Biblioteca Municipal de Oriximiná.** Oriximiná, 2002.

SUMO, Pontífice João Paulo II; EPISCOPADO, A. O.; **Rosário, o. Rosarium Virginis Mariae.** Ed. Igreja Católica Apostólica Romana. Vaticano, 2002.

DUARTE, Luís Miguel. «A Boca do Diabo»: a blasfêmia e o direito penal português na Baixa Idade Média. **Lusitania Sacra**, p. 61-81, 1992.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos.** Zahar, 1994.

ESCOBAR, Arturo. Anthropology and the Development Encounter. *American Ethnologist*, Arlington, **American Anthropological Association**, v. 18, n. 4, p. 673, 1991.

EUFRÁSIO, Vinícius; ROCHA, Edite (2016a). A reza cantada do ritual de Encomendação das Almas: correspondências entre determinadas realidades luso-brasileiras, **IV Simpósio Internacional de Música Ibero-Americana.** I Congresso da Associação Brasileira de Musicologia. Belo Horizonte, 2016.

EUFRÁSIO, Vinícius; ROCHA, Edite (2016b). O ritual de Encomendação das Almas: aspectos de uma prática luso-brasileira. In: **Anais do XXVI Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Música**,. Belo Horizonte, 2016.

EUFRÁSIO, Vinícius; DUARTE, Fernando Lacerda Simões; ROCHA, Edite. O ritual de encomendação das almas nos povoados rurais do município de Cláudio, em Minas Gerais. **Revista dEsEnrEdoS**, ISSN 2175-3903, número 29, p, 159-178. Teresina, 2018.

FCP-PA, Fundação Cultural do Estado do Pará. Liturgias Ribeirinhas: Encomendação das Almas. **INSTITUTO DE ARTES DO PARÁ**, nº1. Belém, 2006.

FERREIRA, F. **A Teologia Sistemática: uma análise histórica e apologética para o contexto atual**. Ed. Vida Nova, São Paulo, 2007.

FONSECA, Genaro Alvarenga. Imaginário e festividade em Villa Rica setecentista. **Revista Eletrônica Cadernos de História**, publicação do corpo discente do departamento de história da Universidade Federal de Ouro Preto, ano II, n. 01, ISSN 19800339, 2007.

FRAGOSO, Mauro Maia; PEREIRA, Jéssica Costa Fernandes. E habitarei no meio deles: Um estudo sobre as diversas formas de sacrários. **Revista Coletânea**, v. 18, n. 35, 2019.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas**. Brasileira, 1955.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIRARDI, Luisa. Índios e quilombolas de Oriximiná juntos na defesa dos direitos territoriais. Biblioteca digital da Associação Brasileira de ONGs (ABONG), 2005. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.abong.org.br/bitstream/handle/11465/1508/1575.pdf?sequence=1>
Acesso: 06/09/2020.

GEERTZ, Clifford. O dilema do antropólogo entre "estar lá" e "estar aqui". **Revista Cadernos De Campo** (São Paulo - 1991), 7(7), 205-235, São Paulo, 1998.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 13-41.

GÓMEZ, Rafael Briones. Sentido del pecado: pecado mortal, pecado venial. In: **Proyección: Teología y mundo actual**, n. 74, p. 10-16, 1971.

GUAPINDAIA, Vera; LOPES, Daniel. Estudos arqueológicos na região de Porto Trombetas, PA. **Revista de Arqueologia**, v. 24, n. 2, p. 50-73, 2011.

IBGE, INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico, Oriximiná, Pará – 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/200#resultado> Acesso: 28/02/2020.

IBGE, INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico: população estimada Oriximiná, Pará - 2020**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pa/oriximina.html> Acesso: 28/02/2020.

HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. Adams, C.; Murrieta, R.; Neves, W. In **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, p. 81-108, 2006.

HENRIQUE, Márcio Couto. Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 10, n. 1, p. 47-64, 2015.

HUMPHREYS, Colin J. **The mystery of the last supper: reconstructing the final days of Jesus**. Cambridge University Press, 2011.

KUDELSKA, Ana. **Ícones sacros e ícones de design: entre espiritualidade e tecnologia**. Dissertação de mestrado apresentada a Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa. Portugal, 2015.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Editora Vozes Limitada, 2017.

LIMA, Basílio Santos. **Rito fúnebre na ortodoxia e a crença na ressurreição**. Monografia apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Especialização em Ciências da Religião da Faculdade de São Bento. Rio de Janeiro, 2012.

LOPES, MARIA INÊS AFONSO. A devoção às almas em Portugal: Perspectiva antropológica e histórica. **Revista Genius Loci – Lugares e Significados**, vol 2, p. 289-302. Cidade do Porto, 2017.

LÓPEZ, Hector L. Zarauz. **La fiesta de la Muerte**. México: CONACULTA, 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. Introdução: objeto, método e alcance desta investigação, 1997.

MARTINS, Fausto Sanches. Estudo iconográfico do retábulo-sacrário da capela do Santíssimo Sacramento da Igreja Matriz de Caminha. **Revista de Letras da Universidade do Porto**, p. 337-364. Cidade do Porto, 1988.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos avançados**, v. 19, p. 259-274, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular. **Norte Ciência**, v. 2, n. 1, p. 1-26, 2011.

MEDAETS, Chantal. “A prometida” Normas educativas e práticas disciplinares em comunidades ribeirinhas da região do Tapajós, estado do Pará. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 13, n. 2, p. e1-e14, 2013.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

MIGLIORINI, Rogério Costa. **Corpos mortos e vivos: as cerimônias mortuárias e as representações da morte entre católicos brasileiros**. Dissertação de Mestrado em Ciências

Sociais e Religião, Literatura e Religião no Mundo Bíblico e Práxis Religiosa e Sociedade - Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2009.

ORIXIMINÁ, Prefeitura. Secretaria de Planejamento. **Diagnóstico municipal de Oriximiná**, 2017. Disponível em <https://www.oriximina.pa.gov.br/arquivos/33/PPA%20-%20PLANO%20PLURIANUAL%20Quadrienal%202017%20000002.pdf> Acesso: 16/04/2020.

PASSARELLI, Ulisses. Encomendação das almas: um rito em louvor aos mortos. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei**, v. 12, n. 1, 2007.

PASSOS, Mauro. Nos olhos de quem vê—“Encomendações de almas” na religiosidade popular em Minas Gerais. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 5, n. 15, p. 145-159, 2015.

PAULA, Zureika. RECOMENDA DE ALMAS EM SANTANA DO JACARÉ. V Simpósio Internacional “Musica Sacra e Cultura Brasileira”.. Revista da Organização de Estudos Culturais em Contextos Internacionais, nº 85. Rio Grande do Sul, 2003.

PAULINO, Cassiano Lobato. **Planejamento e Gestão Urbana: Um Estudo Sobre a Efetividade do Plano Diretor em Oriximiná-PA**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de PósGraduação em Geografia do Departamento de Geografia da Fundação Universidade Federal de Rondônia, 150f. Porto velho, 2015.

PEDREIRA, Carolina Souza. **Tecidos do mundo: almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia**. 208 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Brasília. Brasília, 2015.

QUEIROZ, Pedro Paulo Espírito Santos. Círio de Nazaré: Identidade religiosa, histórica e cultural do povo paraense. **REGRAD-Revista Eletrônica de Graduação do UNIVEM-ISSN 1984-7866**, v. 9, n. 1, p. 196-214, 2016.

RATZINGER, Joseph. **Escatologia: La murte e la vida eterna**. Editorial Herder, Barcelona, 1992.

ROBERTO, Sergio Paulo. **Introdução ao estudo dos dogmas da igreja católica** / Sergio Paulo Roberto. Editora Martyria. Juiz de Fora, 2015.

ROCHA, Manuel Joaquim Moreira da. Dirigismo na produção da imaginária religiosa nos séculos XVI-XVIII: as Constituições Sinodais. Separata da **Revista Museu**, IV série, nº 5, p. 187-202. Cidade do Porto, 1996.

SÁEZ, Oscar Calavia. **Esse obscuro objeto de pesquisa**. Edição do autor. Santa Catarina, 2013.

SANTOS, Franklin Santana. Perspectivas histórico-culturais da morte. In: **Revista A Arte de Morrer: Visões Plurais** / SANTOS, Franklin Santana & INCONTRI, Dora. (Org.), 2ª ed., p. 13-25. Bragança Paulista, 2009.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. Tenebrosas Velas da Agonia: Otacília e o Universo Simbólico da Encomendação das Almas em Sergipe. **V Congresso Internacional de História**, p. 2102-2111. Jataí-GO, 2009.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. Caminhando com as Almas: a encomendação das almas no agreste sergipano (Macambira). **Scientia Plena**, v. 7, n. 1, 2011.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SEMCULT, ORIXIMINÁ. Secretaria Municipal de Cultura e Turismo da Cidade de Oriximiná. **Documentos administrativos sobre os encomendadores de almas do município**. Disponíveis na Secult- Oriximiná. Acesso em 08/12/2018.

SILVA, Rodrigo Amaro da Fonseca et al. Metodologia de avaliação socioambiental participativa, integrando o saber acadêmico e o popular para um planejamento sustentável para o lago Iripixi, Oriximiná, Estado do Pará, Brasil. **Revista Pan-Amazônica de Saúde**, v. 5, n. 3, p. 25-38, 2014.

SOARES, Mariana Pettersen. **A poética da morte no ritual dos encomendadores de almas no município de Oriximiná**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Arte, Universidade Federal Fluminense, 114f. Niterói, 2007.

SOARES, Mariana Pettersen. O estudo da etnicidade no ritual dos 'Encomendadores de Almas' no município de Oriximiná. **Interethic@: Revista de estudos em relações interétnicas, Universidade de Brasília**, v. 14, n. 2, p. 1-12, 2010.

SOARES, Mariana Pettersen. **Almas e encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas**. Tese apresentada ao Curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, 278f. Niterói, 2013.

SOBRAL, Luciana Onety da Gama. O ritual de alimentação de almas de uma vila garimpeira da Chapada Diamantina: Tensões e representações sociais de uma manifestação religiosa / **V ENECULT, UFBA**. Salvador, 2009.

SOUZA, Raquel da Conceição Gois; BARBOSA, Francisco José. Entre o clamor e o perdão: a encomendação das almas no povoado Sítio Alto do município de Simão Dias-SE. **IX Encontro Nacional de História: História e Movimentos Sociais**. Bahia, 2018.

SOUZA, Patricia Abud. Anjo como criança ou criança como anjo: uma alegoria possível?. **Anais ABRACE**, v. 20, n. 1, 2019.

TEIXEIRA, Pedro Fialho. **Diante da morte: representações sociais da morte em enfermeiros**. 2006. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em Comunicação e Saúde da Universidade Aberta, 217f. Lisboa, 2006.

ANEXO
APRESENTAÇÃO DOS PARTICIPANTES

FOTO

1. Nome:
2. Idade:
3. Sexo:
4. Endereço:
5. Religião:
6. Trabalho:
7. Escolaridade:
8. Onde nasceu:
9. Qual função dentro do ritual:
10. Tem filhos? Se sim, quantos:
11. É encomendador a quanto tempo:
12. Tem parentes que encomendam almas? Quem são e o que são para você?
13. Como conheceu o ritual?
14. Quem lhe convidou para fazer parte do ritual?
15. Caso tenha parentes no ritual, vamos desenhar aqui sua árvore genealógica e entender o grau de parentesco dos integrantes do seu grupo:

APRENDIZAGEM

16. Quantos anos tinha quando rezou pela primeira vez?
17. Como foi o primeiro ano em que participou?
18. Como aprendeu a rezar? () decorando a partir escritos () ensaiando junto com os encomendadores () acompanhando outros anos o ritual () vendo os ensaios () de outra forma _____
19. Quem ensina as orações?
20. Já passou algum ano sem rezar? Quantos anos: Quando foi: Por qual motivo?
Aconteceu algo por não ter rezado? O que?
21. Qual a sua posição de voz dentro do ritual? Você sempre teve essa função dentro do ritual? Se não, qual funções você já ocupou e como foi?
22. Como são os ensaios?
23. Como é a entrada de novos membros no grupo?
24. Quem pode ser encomendador e quem não pode, por quê?
25. Os 7 anos de obrigação foram cumpridos por todos que já passaram pelo grupo?

O RITUAL

26. Pra você o que é o ritual de encomendação das almas?
27. Você sabe quando se iniciou os primeiros rituais em Oriximiná?

28. Quando acontece? Por que acontece nessa época?
29. O que acontece no Primeiro dia?
30. O que acontece no segundo dia?
31. O que acontece no terceiro dia?
32. Quanto tempo dura cada reza?
33. O que acontece quando vocês chegam em frente a uma casa onde irá acontecer a reza?
34. O que acontece quando a reza termina?
35. Além das casas e do cemitério, onde mais se reza e por quê?
36. Existe uma roupa específica, descreva?
37. Existem acessórios específicos? quais? Para que serve cada acessório?
38. O que não se pode fazer durante o ritual?
39. Pra você o que é rezar?
40. Para quem se reza?
41. Para quem não se reza e por quê?
42. O que você sente enquanto está rezando?

TERRITÓRIO / PERCURSO DA PROCISSÃO

43. Qual caminho seu grupo percorre em cada dia de ritual e por que?
44. Espaço para desenhar mapa do último ano (1 Dia)
45. Espaço para desenhar mapa do último ano (2 Dia)
46. Espaço para desenhar mapa do último ano (3 Dia)

INDAGAÇÕES METAFISICAS

47. Por que rezar pelas Almas?
48. O que é a morte?
49. Vamos para algum lugar depois que morremos? Para onde?
50. Por que o tipo de morte influencia no destino da alma?
51. Toda alma necessita de encomendação?
52. Quais os tipos de Almas? Fale sobre cada uma delas?
53. Existem mais tipos além das que são rezadas no ritual?
54. As almas ocupam espaços terrestres? Quais? Quando?
55. As almas interferem no mundo dos vivos? De que jeito?
56. Os vivos interferem no mundo dos mortos? De que jeito?