

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

***Dívidas d'alma: sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São  
Francisco, Minas Gerais***

**Lucas Parreira Álvares**

**BELO HORIZONTE**

**2023**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

*Dívidas d'alma: sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco,*  
Minas Gerais

Lucas Parreira Álvares

Dissertação de Mestrado como requisito parcial  
para obtenção do título de mestre em  
Antropologia pela Universidade Federal de  
Minas Gerais.

Orientador: Aderval Costa Filho

BELO HORIZONTE  
2023

306      Álvares, Lucas Parreira.  
A473d      Dívidas d'alma [mauscrito] : sensibilidades entre vivos e  
2023      mortos no sertão do São Francisco, Minas Gerais / Lucas  
Parreira Álvares. - 2023.

159 f.

Orientador: Aderval Costa Filho.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Antropologia – Teses. 2. Folclore - Teses. 3 I. Costa Filho,  
Aderval. I. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em Antropologia de Lucas Parreira  
Álvares (MATRÍCULA N.º 2020711910)**

Aos 27 (vinte e sete) dias do mês de fevereiro de 2023 (dois mil e vinte e três), reuniu-se às 19 hs, no Auditório Prof. Bicalho, 1º andar, Prédio da FAFICH, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Dissertação intitulada: "Dívidas d'alma: sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, Minas Gerais" requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social - linha de pesquisa: Território, Poder e Ambiente. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Aderval Costa Filho (PPGAn/UFMG) – Orientador; Magda dos Santos Ribeiro (PPGAn/UFMG), Rogério Brittes Wanderley Pires (PPGAn/UFMG) e Wagner Neves Diniz Chaves (UFRJ)**, este por videoconferência. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Aderval Costa Filho, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando Lucas Parreira Álvares para apresentação da sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. A banca ressalta a qualidade e a importância acadêmica do trabalho, recomendando a publicação de artigos em revistas qualificadas e a indicação para premiações, como o prêmio Anpocs e as premiações da RBA. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 27 de fevereiro de 2023.

Membros da Comissão Examinadora:

Prof. Aderval Costa Filho – Orientador;

Profa. Magda dos Santos Ribeiro

Prof. Rogério Brittes Wanderley Pires

Prof. Wagner Neves Diniz Chaves



Documento assinado eletronicamente por **Wagner Neves Diniz Chaves, Usuário Externo**, em 01/03/2023, às 22:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rogério Brittes Wanderley Pires, Professor do Magistério Superior**, em 02/03/2023, às 08:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).





Documento assinado eletronicamente por **Aderval Costa Filho, Professor do Magistério Superior**, em 02/03/2023, às 11:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Magda dos Santos Ribeiro, Professora do Magistério Superior**, em 02/03/2023, às 13:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2108631** e o código CRC **43A49655**.

---

## ***Dívidas d'alma: sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, Minas Gerais***

### **Resumo**

Um folclorista certa vez afirmou que o sertão do rio São Francisco, em Minas Gerais, “é, precisamente, o centro mais frequentado por *almas* de outro mundo”. Esperando sua salvação, condenadas à expiação, ou simplesmente pelo apego irrestrito à matéria, *almas* vagam no *ar*, uma denominação nativa de “purgatório”, este terreno de disputas e negociações no qual tanto os vivos procuram os mortos – “agência sobre as *almas*” – quanto os mortos procuram os vivos – “agência das *almas*”. Sentir as *almas*, enxergá-las, ouvir vozes, sonhar com mortos, e pactuar com *defuntos*, constituem exemplos recorrentes que reificam seres espirituais e os torna palatáveis, a tal ponto que os apetites da sensibilidade passam a ser capazes de sentirem sua presença. Subsidiado por incursões a campo nas cidades de São Romão, São Francisco e Januária, norte de Minas Gerais, entre 2021 e 2023, e aliado a um estudo aprofundado nos materiais de folcloristas, antropólogos, historiadores e outros pesquisadores precedentes, o objetivo deste trabalho é apresentar e comparar as relações, dádivas e compromissos entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, Minas Gerais, Brasil. A conclusão obtida é a de que as obrigações morais contidas nas relações de pacto e promessa, expressões de *barganhas*, ultrapassam o limiar entre a vida e a morte e se estende, após o óbito dos envolvidos, a consequências que se movem além dos domínios individuais do *ego*. A inclusão de terceiros como caudatários das dívidas originárias provoca um verdadeiro circuito de obrigações entre vivos e mortos que, na região, é alimentado por meio de expressões culturais como mitos, ritos, festas e celebrações.

**Palavras-chave:** Folclore; Dívida; Dádiva; Barganha; Alma; Pacto; Promessa.

***Debts of the soul: sensibilities between the living and the dead in the  
backlands of São Francisco river, Minas Gerais, Brazil***

**Abstract**

A folklorist once stated that the backlands of the São Francisco river, in Minas Gerais, “is precisely the center most frequented by *souls* from another world”. Awaiting their salvation, condemned to expiation, or simply due to unrestricted attachment to matter, *souls* wander in the *air*, a local denomination of “purgatory”, this terrain of disputes and negotiations in which both the living seek the dead – an “agency over the *souls*” – and the dead seek the living – an “agency of *souls*”. Feeling *souls*, seeing them, hearing voices, dreaming of the dead, and making a pact with the dead are recurring examples that reify spiritual beings and make them palatable, to the point that the appetites of sensitivity become capable of feeling their presence. Subsidized by field trips to the cities of São Romão, São Francisco and Januária, north of Minas Gerais, between 2021 and 2023, and combined with an in-depth study of works by folklorists, anthropologists, historians and other previous researchers, the objective of this work is to present and compare the relationships, gifts and commitments between the living and the dead in the backlands of São Francisco, Minas Gerais, Brazil. The conclusion obtained is that the moral obligations contained in the relationships of pact and promise, expressions of *bargains*, cross the threshold between life and death and extend, after the death of those involved, to consequences that move beyond individual domains of the *ego*. The inclusion of third parties as beneficiaries of the original debts causes a true circuit of obligations between the living and the dead that, in the region, is fed through cultural expressions such as myths, rites, festivals and celebrations.

**Keywords:** Folklore; Debt; Gift; Bargain; Soul; Pact; Promise.

## **Agradecimentos**

Tive a alegria e honra por ter encontrado pessoas incríveis que contribuíram enormemente para esta pesquisa e não posso deixar de agradecê-las. De início, três amigos que foram os primeiros “mediadores etnográficos” ao me conduzirem a pessoas, estradas e trilhas que tanto despertaram meu interesse e atenção nestes últimos anos. Em São Romão, Warley; em São Francisco, Antônio Raposo; em Januária, Pedro Santos. Vocês abriram a porta da casa de vocês para mim, e através delas, descobri um mundo. Passei a ter uma estima imensa a alguns interlocutores desta pesquisa, e para não ser injusto, quero mencionar alguns que, com seus cafés, beijos e prosas, me receberam como uma visita que não bate à porta a anos: Vital e Dalva, da Ribanceira; Juca, de Buritizinho, Geraldinho e Estevão, do Angical, Rita e Cibelle, do Brejo do Amparo, Zé Preto e Gabriel, do Pé da Serra; Zilda e Raul, do Alegre; e Neusa de Riacho da Cruz. Especialmente em Januária, tive a oportunidade de me inserir em um precioso círculo de amizades: Gley, Caio, Nan, Samy, Gui, Alê, Lopes, Karla e Ana. Obrigado por me acolherem e me tratarem tão bem. Também nesta cidade, deixo um agradecimento especial a João Damascena, este verdadeiro guardião da cultura popular, a memória viva do sertão barranqueiro. Algumas pessoas do PPGAn contribuíram diretamente para o desenvolvimento deste trabalho: Sabrina Finamori, Frederico Moreira, Lânia Mara, Horrana Grieg e Miguel Guaynalaya. Aos amigos do Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais, especialmente Livia, Zaskya e Clarice, agradeço por tudo. Também deste programa, agradeço a amizade de Gio Benassi, Marina Nobel, Viviane Yekwana e Raquel Souza. Aos amigos do Laboratório Marxista de Experimentações Antropológicas, meus sinceros agradecimentos: Matheus Almeida, Ana Flávia Bádue, Aparicio Nhacole, João de Regina, Felipe Moretti, Romina, Margarida e Caio. Uma pessoa que pode não saber a importância que tem no meu deslocamento para a Antropologia, mas que é responsável direta por eu estar aqui é a incrível Aline Miranda: obrigado pelo nosso encontro ter sido tão importante para mim. Ao amigo Gabriel Coupe, que encarou o desafio de elaborar as notações musicais deste texto, meu muito obrigado. Agradeço também aos amigos da Revista Práxis Comunal: Carlos Magno, Aníbal, Fernanda e Antônio. Tenho uma rede de conexões cujos diálogos sempre contribuem muito para minhas pesquisas: Mauro W. B. Almeida, Alpa Shah, Piero Leirner, Marcos Lanna, e agora, Fernando Rabossi. A

meu orientador e amigo, Aderval Costa Filho, devo todos os agradecimentos possíveis: pelos ensinamentos, as ajudas, a confiança e a paciência. Ao dividir campos com você, Adê, eu aprendi o que os anos de curso não ensinam. Aos membros da banca, Magda Ribeiro, Rogério Brittes e Wagner Chaves: tenho o privilégio de contar com a avaliação de vocês, professores e pesquisadores, por quem tenho uma admiração profunda. Isso torna mais leve as tensões e mais sutis as expectativas. Agradeço a meus pais, Kátia e Henrique, por tudo, e a meus irmãos, amores maiores, Felipe, Mateus e Anita, por darem sentido à vida. Agradeço a Camila Alvarenga pelo carinho, paciência, compreensão e cumplicidade, especialmente nos últimos meses.

Dedicado à memória de  
Domingas.

*“oh minha alma sedenta, achar no ermo agreste  
abundante matriz, entrar a encher a taça,  
e cair, sem ter morto o ardor com que vieste!  
Comigo é sempre assim. Paciência! O que inda val  
como compensação, é esta ânsia inata  
que nos ala o querer, do ínfimo escuro val,  
às altas regiões, onde a alma se dilata,  
em comunicação co’o sobrenatural.”*

Fausto, de Goethe

## Sumário

<b>1. <i>Ante mortem</i> – Considerações Iniciais</b>	<b>13</b>
<b>2. A vida social das Almas</b>	<b>31</b>
- 2.1. Sonhar com mortos	51
- 2.2. Sentir os mortos	70
- 2.3. Ouvir os mortos	82
- 2.4. Ver os mortos	89
- 2.5. Falar com mortos	97
- 2.6. Tocar em mortos	<b>106</b>
<b>3. As almas entre pactos e promessas – ou, “reativar a barganha”</b>	<b>114</b>
<b>4. <i>Post mortem</i> – Considerações Finais</b>	<b>142</b>
<b>Referências</b>	<b>150</b>
Cartográficas	150
Artísticas/Literárias	150
Bibliográficas	<b>151</b>
<b>Anexo 1</b>	<b>159</b>
<b>Anexo 2</b>	<b>161</b>



## 1. *Ante mortem* – Considerações Iniciais

O objetivo deste trabalho é apresentar e comparar as relações, dívidas e *barganhas* entre vivos e mortos no sertão do rio São Francisco, Minas Gerais, Brasil. Em relações econômicas ou contratuais, a morte de uma das partes pode encerrar as obrigações que ali existiam, como o cumprimento de uma multa ou o acerto de uma prestação. No entanto, quando tratamos de relações sociais de promessas a santos e/ou a Deus, ou pactos com *almas*, e/ou com o Diabo, que envolvem em seu cerne obrigações frente seres espirituais<sup>1</sup>, questões como honra, vaidade, moral, *fama*, entram em cena e elevam estes compromissos a dimensões distintas de uma simples relação de compra e venda ou de um mero contrato jurídico. A hipótese aqui defendida é a de que as obrigações morais contidas nas relações de pacto e promessa ultrapassam o limiar entre a vida e a morte e se estendem, após o óbito dos envolvidos, a consequências que se movem além dos domínios individuais do *ego*. A inclusão de terceiros como caudatários das dívidas originárias provoca um verdadeiro circuito de obrigações entre vivos e mortos que, no sertão do São Francisco, se manifesta em meio a expressões culturais como mitos, ritos, festas e celebrações que, em alguma medida, caracterizam socialmente a região.

Para a exposição de seus resultados, este trabalho se valeu de dois procedimentos metodológicos: 1) uma revisão bibliográfica das literaturas central e complementar<sup>2</sup> que contemplam, a seus modos, os temas aqui tratados e informações relevantes do sertão do São Francisco; 2) três incursões à campo de origem etnográfica, a primeira realizada entre dezembro de 2021 e janeiro de 2022; a segunda, em agosto de 2022; e a terceira, entre dezembro de 2022 e janeiro de 2023. Nelas foram percorridas as cidades de São Romão, São Francisco, Januária e as

---

<sup>1</sup> Há uma dificuldade, nesta exposição, em utilizar uma categoria abstrata o suficiente que seja capaz de reunir “*almas*”, “santos”, “Diabo”, Deus”. Na ausência de uma categoria nativa, utilizo “seres espirituais” a este propósito, especialmente por ser um termo que encontra ressonância entre os interlocutores do sertão do São Francisco.

<sup>2</sup> Por literatura central, entendo os textos que possuem uma conexão íntima com os assuntos aqui investigados ao lidarem com temas semelhantes no mesmo contexto etnográfico. Por literatura complementar, entendo os materiais que agregam ao presente trabalho, como a bibliografia teórica que subsidia esta investigação, os textos históricos que contextualizam a região em análise, e os escritos folclóricos que evocam temas afins aos aqui trabalhados.

respectivas comunidades que as integram, nas quais foram identificadas narrativas de experiências de atos sensíveis – sonhar, sentir, ouvir, ver, falar e tocar – entre vivos e mortos.

Após a sistematização desses materiais foi realizada a análise dos mesmos e os resultados obtidos serão aqui expressos. Esta exposição foi organizada da seguinte forma: 1) Primeiro capítulo, “*Ante Mortem* – Considerações Iniciais”, no qual são apresentados os sujeitos da pesquisa, a contextualização etno-geográfica, a introdução ao tema e o fio teórico condutor da análise; 2) Segundo capítulo, “A Vida Social das *Almas*”, onde são expostos e analisados os dados etnográficos obtidos nas incursões a campo. Este capítulo privilegia os dados etnográficos ao apresentar cinco formas de sensibilidades entre vivos e mortos – subcapítulos “Sonhar com Mortos”, “Sentir os Mortos”, “Ouvir os Mortos”, “Ver os Mortos”, “Falar com Mortos”, e “Tocar em Mortos”; 3) Terceiro capítulo, “As *Almas* entre os pactos e as promessas – ou Reativar a *Barganha*”, lugar de exposição da análise conclusiva da pesquisa em questão; e por fim, 4) Quarto capítulo, “*Post Mortem* – Considerações Finais”, uma espécie de epílogo através do qual o antropólogo reflete, após a realização da pesquisa e exposição que resultou neste texto, sobre suas relações junto aos sujeitos da pesquisa.

Algumas advertências de ordens éticas, técnicas e expositivas merecem atenção:

- a) Sempre que possível, os nomes próprios dos sujeitos da pesquisa foram mantidos. Em algumas circunstâncias, especialmente no subcapítulo 2.6, que lida com temas pessoais de natureza sensível, cuja exposição poderia resultar em danos de alguma natureza à imagem dos envolvidos, os nomes originais foram substituídos por codinomes para preservação de suas identidades. Também nestes casos, eventualmente o nome próprio das comunidades foi substituído, em citações, pelo nome dos municípios nos quais elas pertencem, de modo a preservar a localização espacial dos sujeitos em questão;
- b) As fotografias que integram este texto, captadas nas comunidades durante as incursões a campo, servirão ao propósito de ambientar a região pesquisada e expandir as possibilidades do imaginário do leitor. A opção por inseri-las no interior do texto se deve ao interesse de promover uma leitura fluida que possibilite uma conexão de maior intimidade imagética entre o leitor e o sertão do São Francisco;

- c) Os diagramas de parentesco, quando utilizados, servirão ao fim de expositivo de facilitar o entendimento do leitor ao representar graficamente algumas relações familiares;
- d) Os termos nativos – como *giro*, *influência*, *barganha*, etc. – e palavras e expressões em idiomas estrangeiros, serão expostos em itálico; já os conceitos teóricos serão apresentados entre aspas – como “Espaço Pós-Morte”, “Espólio Simbólico”, etc.;
- e) Há uma coexistência consciente entre estilos narrativos distintos – especialmente ao se tratar dos dados etnográficos – e tempos verbais diferentes. Ambos cumprem um papel estilístico na escrita: o primeiro em razão da tentativa de tornar mais fluido uma descrição engessada; e o segundo, um recurso atrativo ao situar o leitor como parte da exposição;
- f) As notações musicais da “Ladainha” e da “Alentação” do ritual Encomendação das Almas, anexas a este texto, é produto de um acordo entre o pesquisador e as integrantes do grupo “Irmãs das Almas”, do distrito de Brejo do Amparo, em Januária, que manifestaram o desejo de salvaguardar, às gerações futuras, as letras e melodias que guiam o ritual, e julgaram confiáveis e seguras as intenções do pesquisador<sup>3</sup>.

Feitas estas advertências é momento de apresentar os sujeitos da pesquisa, caracterizar a ruralidade da região e fundamentar a terminologia de referência ao campo etnográfico que subsidia esta investigação, para enfim, expor e analisar as narrativas que exprimem sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, Minas Gerais. Por não se tratar de uma etnografia realizada em uma só localidade, num espaço definido, tal como as reminiscências clássicas da antropologia, me deixei guiar pelas pistas e trilhas que surgiam durante as incursões a campo. Do mesmo modo, como consta na mitologia da tradição judaica-cristã, três reis magos seguiram uma pista primordial, a estrela do oriente, que os levou ao seu destino: a manjedoura na qual se encontrava o menino Jesus. Desde então, os breves versículos bíblicos que contam este

---

<sup>3</sup> Estou ciente da resistência existente por parte da etnomusicologia em relação às notações/partituras musicais. No entanto, por não adquirir um estatuto central neste trabalho, privilegiei manter o compromisso com as “Irmãs das Almas” em detrimento às convenções deste subcampo de conhecimento.

episódio fundamentam uma das mais célebres expressões da cultura popular<sup>4</sup> ocidental, a saber, a Folia de Reis, que usualmente orientada por uma promessa feita por algum devoto, provoca um circuito de relações, trocas, dádivas e *barganhas*, e que, especialmente no sertão do São Francisco, junto a outros ritos e celebrações, como a Danças de São Gonçalo, Folia de Bom Jesus, os Ternos de Cacetes, Reis de Bois, entre outros, contribuem para a caracterização social da região. Essas expressões culturais formam a base sobre a qual os pilares desta pesquisa se sustentam, e seus portadores, autênticos guardiões da cultura popular, representam a memória viva desta construção.



Enquanto percorria as águas do Rio São Francisco no sertão de Minas Gerais com uma canoa e inúmeros ajudantes barqueiros, o explorador inglês Richard Burton se surpreendeu com o repertório de superstições e crenças dos povos da ribeira que conheceu durante a travessia. Era setembro de 1867 quando anotou em seus cadernos que os nativos acreditam em diversas criaturas mitológicas, como anhangá e goijara, em feiticeiros e mágicos, no cavalo d'água e outros animais fabulosos, em bestas e diabos, também em esqueletos, espíritos e *almas* (Burton, 2019, p. 174). Para alguém que havia viajado e descrito os costumes da cidade sagrada de Meca; enfrentado diversas intempéries na capital da Somália, conhecido as longínquas Índia e Sindh, e se estabelecido por um bom tempo na colônia portuguesa de Fernando Pó, atual Guiné Equatorial, é de se destacar que realmente havia algo de peculiar no sertão do São Francisco.

Outros viajantes, exploradores e missionários que passaram pela região também notaram a riqueza das devoções locais, dos mitos e superstições, das histórias de assombrações, das aparições de mortos e especialmente das *almas* que rondavam a região. Folcloristas do século XX

---

<sup>4</sup> Existe um lastro de críticas e adesões ao conceito de “cultura popular”. Um itinerário do conceito está em Peter Burke (cf. 2010), e algumas das principais objeções foram sistematizadas por E. P. Thompson (cf. 1998). Os principais críticos se justificam em razão da oposição entre o erudito e popular, dando a entender que a “cultura popular” remete a um estatuto inferior em relação à erudita, uma espécie de “cultura menor”. Tal disjunção, vista sob este ângulo, supõe uma sobreposição qualitativa entre uma e outra, e portanto, omite outra dimensão entre a cultura popular e a cultura erudita: aquela que se baliza pelo confronto da primeira em relação à segunda, a dimensão de classe. Admito que o termo “cultura popular” pode ser problemático tanto pelo “cultura” quanto pelo “popular”, mas nessa disputa, opto, pelo menos por enquanto, pelo entendimento de sua pertinência, me inscrevendo especialmente na tradição crítica sobre o tema inaugurada por Mikhail Bakhtin (cf. 2010).

registraram uma gama significativa de histórias, *causos* e relatos que endossaram a anotação de Burton: Joaquim Ribeiro (1970) acessou narrativas sobre a cobra d'água, romãozinho e o carro de boi encantado; Edilberto Trigueiros (1977) escreveu sobre a mãe d'água, o negro d'água e o caapora; Paulo Pardal (2006) ficou especialmente encantado pelo caráter místico das carrancas que ornamentavam a proa das barcas que cruzavam o São Francisco e todo o universo simbólico que delas emergiam; Manoel Ambrósio (2015), folclorista local, escreveu sobre as bolas de fogo, o caboclo d'água e outras lendas locais; mas foram Saul Martins (1969) e Wilson Lins (1983) os responsáveis por apresentar ao público uma série de relatos que envolvem relações entre vivos e mortos, desde os peculiares ritos fúnebres, até os *causos* de aparições, assombrações, *livusias*<sup>5</sup> e *almas*.

Especialmente nas letras destes últimos, as relações entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, percebida e notada por viajantes que ali passaram, como o próprio Burton, ganharam dimensões de evidências. As questões relativas a assombrações, *livusias* e *almas* integraram o corpo do folclore local junto a outras entidades míticas, e por mais particulares que sejam estas expressões, os estudiosos do tema, especialmente no século XX, registraram informações preciosas sobre este campo simbólico relacionado às dimensões da vida e da morte. Wilson Lins (1983) descreveu com precisão o pavor que ronda as noites na beira dos rios, pois sobre as águas, espíritos acendem fogos de todos os matizes e os ribeirinhos identificam várias manifestações espirituais que emergem das profundezas. Mas esses relatos se estendem também para a terra firme, seja nos quintais das casas, dos becos e das igrejas, nas vizinhanças e nos cemitérios, é comum a aparição de *almas* dos que já se foram: “ora surgem *almas* de antigos bandoleiros pedindo, pelas esquinas, um padre-nosso pelo amor de Deus; ora invisíveis bebês que são ouvidos a chorar, inconsoladamente, dentro da noite silente – *almas* de criancinhas que morreram pagãs – a pedirem a graça do batismo” (Lins, 1983, p. 120-121). O repertório de aparições das *almas* adquiriu tamanha dimensão que Saul Martins (1969, p. 180) afirmou que a fração mineira do sertão do São Francisco “é, precisamente, o centro mais frequentado por *almas* de outro mundo”. Assim como em Comala, no romance clássico de Juan Rulfo, *almas*

---

<sup>5</sup>Variação nativa do termo “aleivosia”, mas cujo significado é sinônimo de “assombração”.

vagam na região esperando alguma resolução que provoque um deslocamento de um lugar de transitoriedade, para um *locus* de permanência.

Num contexto com tanta frequência de manifestações das *almas* é de se esperar que elas também encontrem receptores para seus atos. Em minhas andanças no sertão do São Francisco, partilhei momentos com diversos sujeitos<sup>6</sup> que se relacionam diretamente com pessoas mortas – como Juca, de Buritizinhos, em São Romão –, ou que narram casos de parentes e amigos que passaram por situações semelhantes – como Zé Preto, do quilombo Pé da Serra, em Januária – ou mesmo aqueles – como Geraldinho, do quilombo Angical, em São Francisco – que recorreram a noções abstratas, como o *dizem que*, que será explorado adiante, para se referir a histórias que envolvem sensibilidades entre vivos e mortos e que, repetidamente, são contadas, afinal, como bem disse Benjamin (1987, p. 205), “contar histórias é a arte de contá-las de novo”. Para situar o leitor, pretendo caracterizar brevemente estes sujeitos, a forma de organização de suas comunidades, os elementos históricos da região e as particularidades de suas crenças e devoções. Brevemente pois os dados a serem apresentados também cumprem o papel de intensificar essa caracterização, de modo que ela não se reduz apenas a um componente apriorístico do material etnográfico, mas sim, um elemento contínuo que acompanha a exposição.

Mas antes de qualquer coisa é necessário mencionar os lugares por onde passei. A pesquisa que ora apresento foi realizada em três cidades, e mais particularmente, em comunidades pertencentes a essas cidades. No município de São Romão, além de sua sede, percorri o Quilombo Ribanceira e a Comunidade Buritizinho; Já no município de São Francisco, estive no Quilombo Angical, na Comunidade Arrozal, e na Comunidade Vazanteira

---

<sup>6</sup> Tenho preferência pela utilização do termo “sujeitos” para me referir às pessoas com quem eu partilhei meus dias, encontros, ritos e festas durante meu trabalho de campo. A opção do termo se justifica por dois motivos: primeiro a oposição à alcunha de “objetos”, epíteto à partir da qual os “pesquisados” foram nomeados em parte significativa da história do pensamento antropológico; e também por uma inversão sujeito-predicado, reconhecendo o espaço de preponderância das narrativas em detrimento ao protagonismo do autor. Eventualmente recorrerei ao termo “interlocutores”, não como sinônimo direto, mas como um recurso estilístico de modo a evitar a repetição extensa de “sujeitos”.

de Ilha das Porteiras; por fim, no município de Januária, percorri o Distrito Brejo do Amparo, o Quilombo do Alegre, o Quilombo Riacho da Cruz, e o Quilombo Pé da Serra<sup>7</sup>.

Fatos, histórias e aspectos geográficos podem ser utilizados para caracterizar as semelhanças entre estas três cidades, mas nenhum é tão convincente quanto o rio São Francisco, um ser natural sobre o qual se fundamenta formas de trabalho, expressões de crenças, mitos, e histórias em comum. Não há delimitações políticas ou geográficas que se sobrepõem aos peixes semelhantes – como o pirá e o surubim – que são pescados tanto pelos moradores do quilombo Ribanceira, em São Romão, quanto pelos vazanteiros de Ilha das Porteiras, em São Francisco; não há delimitação territorial capaz de desvencilhar a arte do canto das lavadeiras de Buritizinhos, em São Romão, e o canto dos agricultores do quilombo do Alegre, em Januária. Isso, pois estes elementos culturais comuns, embora dotados de suas particularidades, ultrapassam as barreiras e os perímetros municipais, e o rio São Francisco é o elo através do qual estas cidades e comunidades se aproximam. Como pesquisador, nada mais faço do que costurar estas águas.

**Foto 1: Canoas de beira – Ilha das Porteiras, São Francisco – 2021**



Não bastasse ser o principal elemento que une essas três cidades, foram justamente as águas do Rio São Francisco as principais responsáveis pela integração local, cujo percurso

---

<sup>7</sup> Conferir Mapa 1, Anexo 1.

navegável por canoas, ajoujos<sup>8</sup>, barcas e vapores, contribuíram enormemente, ainda que em períodos históricos distintos, para o trânsito de pessoas e mercadorias. A conexão histórica dos ribeirinhos com os rios era tão evidente que Richard Burton afirmou que “todos os homens desta região são mais ou menos anfíbios; a canoa, como dizem, é seu cavalo” (Burton, 2019, p. 173). Era de se esperar, portanto, que na proa das barcas ou no oco das canoas, também navegassem notícias, novidades, compromissos, mitos, *causos*, lendas, práticas, hábitos e histórias.

Na verdade, muito do folclore do sertão do São Francisco é caudatário das narrativas contadas e cantadas por trabalhadores dessas embarcações, como os antigos remeiros que faziam a barca piracemar. Subjacente à imagem das carrancas que ornamentavam a proa das barcas emergiu uma série de superstições e temores; nas águas sob o porão das embarcações, uma quantidade significativa de seres dos rios; e de suas vozes, ditados, *loas*, e canções que se espalharam ainda ficam na memória dos descendentes. Uma delas ficou conhecida como “ABC do São Francisco”, e por aludir satiricamente os municípios que estão à margem do rio, pode servir como pretexto para adentrarmos aos estigmas e particularidades das cidades percorridas durante esta pesquisa. Em trechos de três variantes, os remeiros cantavam:

Januária carreira grande, (...)  
São Francisco da arrelia,  
São Romão das Feiticeiras.

(...) Januária só dá cachaça. (...)  
São Francisco é pedraria  
Feiticeiro em São Romão”

(...) Januária é da cachaça,  
São Francisco é da desgraça,  
São Romão – Feitiçaria  
(Neves, 2011, p. 199-203)

Januária é adjetivada pela “cachaça” e pela “carreira grande”, ambas remetendo à sua opulência mercantil. “Carreira grande” é o longo trecho fluvial navegável do rio São Francisco

---

<sup>8</sup> Uma forma de embarcação na qual duas canoas são amarradas uma ao lado da outra.



que liga a cidade a Carinhanha, no sertão da Bahia. O termo era utilizado para a navegação comercial, em cujo porto eram negociados diversos produtos, especialmente rapadura e cachaça – este, que consta na cantiga e é um produto histórico da cidade, que pelo menos desde o século XIX tem sua importância na economia local. Spix e Martius, que passaram pelo Porto do Salgado, antigo nome dado a Januária, no ano de 1818, profetizaram à época que a cidade abrigava o principal porto para navegação do rio São Francisco, e “com o crescimento da população e do comércio, os poucos casebres do povoado se transformarão brevemente em próspera cidade” (Spix & Martius, 2017, p. 123). De certo modo a profecia se concretizou, e o estigma criado em Januária no século XIX se consolidou no XX, fazendo do município um centro importante para o trânsito que liga o sertão de Minas Gerais a outros destinos, comerciais ou não.

São Francisco é da “arrelia”, da “pedraria” e da “desgraça”. A “pedraria” estava presente até mesmo no antigo nome do município: São José das Pedras dos Angicos. Mas compôs a cantiga dos remeiros em razão do difícil tráfego das embarcações na região por causa da quantidade de pedras no fundo do rio, que chamou a atenção do próprio Richard Burton ao se referir à cidade como um “acidente geográfico” (Burton, 2019, p. 206). A “desgraça” também se referia à quantidade de acidentes, não geográficos, provocados nas embarcações, afinal, as pedras no fundo do rio eram verdadeiros obstáculos aos trabalhadores do rio; a “arrelia”, por sua vez, caracterizava especialmente as zangas e impaciências da população local. De lá pra cá, muita coisa mudou, até mesmo o santo padroeiro, que desde então passou a ser aquele que dá nome ao manancial fluvial.

São Romão é da “feitiçaria”. A principal justificativa para que fosse impregnada a fama de “feiticeiros” aos moradores da sede e das comunidades locais de São Romão se justifica no estigma provocado pela presença massiva de populações afrodescendentes nesta localidade. Um antropólogo que pesquisou especialmente um quilombo do município, afirmou, sobre a população de São Romão, que “o reconhecimento social da presença de populações negras em determinados lugares mantinha uma relação de ubiquidade com as acusações de feitiçaria, isto é, ambas as referências recaiam sobre as mesmas localidades” (Benites, 2012, p. 12). Quando passou pelo município, Richard Burton (2019, p. 202) destilou seu preconceito aos nativos: “Não tive

boa impressão dos são-romanenses. Não vi, entre eles, uma única pessoa branca (...) A classe inferior – se ela existe, nessa terra onde reina a perfeita igualdade, teórica e prática – anda em mulambos”. Mas esta resistência não se resume ao viajante. Enquanto estive nas outras duas cidades, um ou outro interlocutor reagia com algum incômodo e/ou desconforto quando eu contava que passei por São Romão, embora naquele momento eu ainda não desconfiasse das razões para tanto. A criação do estigma, aliado à presença significativa de comunidades negras na região, encontrava correspondência histórica, e a alcunha de “feiticeiros”, de “bruxos”, de povos que fazem “magia negra” não é restrita, portanto, a um momento pretérito. Por mais que se tratasse de um município próspero no século XVIII, e que tenha sua relevância histórica em razão dos “motins do sertão”<sup>9</sup>, a cidade caiu em decadência econômica e não cumpriu sua promessa de prosperidade anunciada no fim da colônia.



O estigma que historicamente recaiu sobre São Romão advém das particularidades da religiosidade local, à partir da qual libertos ou cativos exprimiam suas devoções afro diaspóricas. No entanto, qualquer associação a religiões de matrizes africanas na cidade hoje, bem como em outras localidades da região, é repelida de imediato. Isso não significa que os componentes ancestrais dessas religiões, outrora praticados pelos antigos, não tenham se amalgamado às manifestações locais do sagrado. No entanto, em sua maioria, e não apenas nas comunidades de São Romão, mas também em Januária e São Francisco, os sujeitos desta pesquisa se assumem irredutivelmente enquanto católicos, e o principal conflito religioso que parecem enfrentar hoje é a inserção de templos protestantes nas comunidades. Independente disso, as entidades eclesásticas jamais admitiriam que a forma de expressão religiosa dos povos do sertão do São Francisco é condizente aos preceitos de sua Igreja. Não que existam dúvidas sobre a convicção de meus interlocutores de seu catolicismo, ao contrário, a autoafirmação católica é enfática. Mas se há olhares distintos sobre uma mesma expressão, podemos nos perguntar: que catolicismo é este?

---

<sup>9</sup> Os “motins do sertão” representam uma série de levantes ocorridos na região em reação às modificações introduzidas pela coroa portuguesa no sistema de cobrança de impostos. Os estudos sobre o episódio tem reconfigurado a história do Estado de Minas Gerais ao provocar um deslocamento das “minas” para os “gerais”. Para uma contextualização do episódio histórico, conferir Anastasia (1989).

Os povos do sertão manifestam um catolicismo no qual há uma criação mais ou menos livre da “palavra sagrada”, onde a devoção aos santos, as celebrações festivas e os atos penitentes e sacrificiais em muito contrariam a ortodoxia vigente da Igreja. Numa missa realizada à porta de uma residência no dia de Santos Reis, em São Romão, motivada por uma promessa da anfitriã, e a qual tive a oportunidade de acompanhar, o padre local, visivelmente desconfortável com a fé ali expressada pelos fiéis, destinou todo o sermão do evangelho para distinguir formalmente o *devoto eclesiástico* do *devoto popular*, e tal distinção contribui de maneira precisa para responder à questão enunciada. João Urcine, o sacerdote, adjetivou o primeiro como aquele que cumpre as obrigações da igreja, que ama Deus sobre todas as coisas e que possui um vínculo estreito com o calendário da paróquia; já o segundo, aquele cuja adoração a santos e imagens se sobrepõem ao ideal católico, que privilegia as festas e bonanças em detrimento à fé, e que consome bebidas alcólicas em ambientes que deveriam ser sagrados. Após ouvirem atenciosamente o padre, tão logo terminou a celebração os devotos e foliões logo abriram alas para uma grande festa regada a músicas populares, danças, batuques e muita bebida alcoólica na casa da promesseira anfitriã.

Foto 2: Terno dos Velhos – São Romão – 2023



Mas a distinção enunciada pelo Padre João em São Romão alude ao que já havia sido notado por Roger Bastide quando este escreveu sobre o período colonial acerca da coexistência, de um lado, entre um catolicismo doméstico das famílias, e de outro, um catolicismo universalista dos romanos (cf. Bastide, 1951, p. 555). A formação do catolicismo popular no

Brasil foi explicada por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968) através de uma necessidade de adaptação que os brasileiros, especialmente em contextos rurais ou interioranos, tiveram de se submeter em razão da falta de conhecimentos religiosos e pela quantidade mínima de sacerdotes. É por isso que a religião praticada pelos povos do sertão do São Francisco foi entendida por um ensaísta como “uma mistura do catolicismo com os restos dos pavores seculares do gentio politeísta” (Lins, 1983, p. 115), de modo que os sujeitos possuem fé em Deus, rezam suas orações, mas cuja adoração não se sobrepõe à devoção aos santos e nem mesmo perdem o contato com as divindades telúricas da ribeira, como o caboclo-d’água, o minhocão, que, assim como protegem, podem lhes trazer malefícios.

Esse e outros fatores provocam uma reorganização do acervo do catolicismo tradicional, no qual surgem elementos novos ao passo que dogmas e liturgias foram deformados (Pereira de Queiroz, 1968, p. 106). Expressões locais de cultos africanos ou de crenças indígenas foram também amalgamados a esse catolicismo popular, e no sertão do São Francisco isso se evidencia, por exemplo, no caráter pouco eclisiástico de ritos e celebrações que levam o nome de “católicas” praticadas por quilombolas, indígenas e outros povos e comunidades tradicionais. Tais questões podem servir como alavanca para identificarmos aquilo que os folcloristas tratavam por “tipos sociais” (cf. Ribeiro, 1970), especialmente sob a dimensão ergológica vinculadas a ofícios tradicionais – pescadores, roceiros, lavadeiras, boiadeiros, rendeiras, ceramistas, aguadeiros<sup>10</sup> – e que atualmente, pelo acúmulo das contribuições dos próprios sujeitos, é designado por povos e comunidades tradicionais (cf. Costa Filho, 2020), não tornando opaca a identificação pelo ofício, ao contrário, aumentando sua nitidez como elemento caracterizador de algumas comunidades<sup>11</sup>, no entanto, aliado a outras possibilidades de adjetivação.

† †

---

<sup>10</sup> Sobre tal designação, Ribeiro (1970, p. 30) a caracteriza por homens que, “nos seus jegues, apanham água no rio para abastecer os moradores”.

<sup>11</sup> Um exemplo clássico na região de um povo tradicional identificado por seus ofícios é a comunidade do Candeal, em Cônego Marinho, nacionalmente conhecida pelas suas Oleiras. Mesmo que nem todos moradores da comunidade compartilhem as habilidades de produção de moringas, pratos e xícaras de barro, a produção artesanal de cerâmicas, particularmente hereditária, passou a designar o traço de tradicionalidade preponderante à partir do qual a comunidade é reconhecida.

O que há de mais importante na distinção das categorizações antigas em relação às presentes é a primazia, hoje, da auto identificação da tradicionalidade por parte dos seus sujeitos. No sertão do São Francisco, especialmente na ribeira, há uma série de comunidades tradicionais que se identificam como quilombolas, vazanteiras, veredeiras, pesqueiras, lavadeiras, barraqueiras, agroextrativistas, geraizeiras, entre outras. Pela capacidade de manter certos traços de tradicionalidades, essas comunidades, “seus territórios e modos de vida representam formas contra-hegemônicas diante do avanço do capitalismo” (Costa Filho, 2020, p. 4), afinal, em sociabilidades onde não há uma clara divisão social do trabalho, um estranhamento do processo produtivo, enfim, em comunidades nas quais seus sujeitos possuem uma conexão íntima com o produto de seu trabalho, é de se esperar que o “modo de fazer”, com suas técnicas, destrezas, habilidades e expertises, sejam passadas de geração para geração.

**Foto 3: Mau-olhado – Buritizinhos, São Romão – 2021**



Este caráter geracional da produção se expande a outras dimensões, de modo que não apenas certos ofícios tradicionais sejam mantidos, mas também as cantigas entoadas durante a lavagem de roupa no rio; as histórias e *causos* que se contam durante uma pescaria; as *loas* e provérbios declamados durante uma atividade agroextrativista, e outras expressões da cultura popular que tanto podem integrar a dimensão do trabalho, quanto podem, simbolicamente, ultrapassá-la. Fazendo jus à utilização de todos os artifícios possíveis para assegurar seus meios de vida, estes povos também costumam fazer penitências e outros sacrifícios para invocar chuva,

em alguns casos, até mesmo a prática de *roubo de santos*<sup>12</sup> para fazer chover ou *barganhar* uma dádiva dos céus. No âmbito da produção, possuem também um conglomerado de superstições, especialmente a utilização de um chifre ou crânio de boi fixado em arames, porteiras e estacas para espantar ou afastar o mau-olhado<sup>13</sup>. Também nas práticas inseridas no universo da pesca, cria-se todo um circuito de habilidades, *mandingas*, de *causos* e hábitos que se alimentam com os anos, desde o modo de fazer uma rede ou uma tarrafa, até a melhor lua para pescaria. A conexão com os seres do rio, como o caboclo d'água, a mãe d'água ou o minhocão, também interfere diretamente na atividade pesqueira, a tal ponto que um interlocutor me contou em detalhes de um dia que ele e um amigo optaram por não pescar ao terem avistado, na água, o caboclo d'água com uma feição de reprovação<sup>14</sup>.

Ainda que se trate de segmentos identitários distintos, pude notar que as comunidades possuem traços de tradicionalidade comuns herdadas de seus antepassados, como o hábito da pesca artesanal, especialmente com redes, tarrafas e varas de bambu; o uso de raízes para a produção de garrafadas e outras expressões da medicina tradicional, o uso comum de certos espaços para plantio e colheita; a extrativismo vegetal, especialmente de frutos locais, como o umbú, o araticum, o buriti e o pequi; o costume de partilhar e trocar alimentos; a presença de benzedeiros, parteiras e curandeiros; e a criação de animais nos quintais ou na *solta*<sup>15</sup>, entre outros costumes e hábitos herdados dos antepassados, tal como os já ressaltados mitos, ritos, casos, histórias, lendas e livusias.

---

<sup>12</sup> Sobre o *roubo de santos* na região, conta Wilson Lins (1983): “é comum uma dona-de-casa, ao chegar diante dos seus santos para as orações matinais ou vespertinas, dar pela falta de um Santo Antônio ou de um São José, ou do Menino Jesus que eles trazem nos braços. Ao notar a ausência do santo ou do Menino Deus, ela já sabe que foi promessa, razão por que não se zanga, mas, ao contrário, reza para que quem o “roubou” seja atendido logo, para o seu lugar no oratório não ficar vago. Em tempo de seca ou de inundação, os santos se vêem apertados, e os oratórios e igrejas ficam grandemente desfalcados”.

<sup>13</sup> No *Inquérito sobre práticas e superstições agrícolas de Minas Gerais*, o crânio de boi aparece como um símbolo propiciatório de lavouras sertanejas (cf. M. Ribeiro, 1971) e esta não é uma prática específica do sertão de Minas Gerais, afinal, o simbolismo e os gestos apotropaicos destinados a afastar este mal já estavam presentes na antiga sociabilidade romana (cf. Funari, 2008).

<sup>14</sup> “Bem tratado, presenteado de vez em quando com uns pedaços de fumo para mascar, o Caboclo se torna benfazejo, ajuda os seus obsequiadores nas pescarias, evita que o rio entre em seus roçados, etc. Maltratado ou tratado com indiferença, no entanto, torna-se perigoso” (Lins, 1983, p. 122).

<sup>15</sup> A *solta* refere-se a uma forma de criação de animais em espaços comuns e sem delimitações impostas, apenas naturais, como córregos, chapadas e grotas.

Tudo isso tem um nexos com os tempos pretéritos, especialmente com as entradas bandeirantes na região, os conflitos agrários, as tensões diante dos povos indígenas nativos e a formação das comunidades locais. A historiografia demonstra que os ameríndios originários da região são os kayapós e os xakriabás, ambos do tronco macro-jê. O importante mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú já identificava o deslocamento dos kayapó e a presença dos xakriabá na região<sup>16</sup>. É curioso, no entanto, o “vazio” que há no norte mineiro e no sertão baiano, contribuindo, imageticamente, para uma posição reiterada por muitos anos da inexistência de povos ameríndios na região, estes que teriam sido “exterminados na maioria, e o resto, que foi de milhares, como rebanho, partilhado entre os vencedores” (Vasconcellos, 1904, p. 64). As repressões em razão da expansão do pastoreio e da lavoura provocaram o deslocamento dos kayapó para outras regiões, no entanto, os xakriabá ali permaneceram, contrariando as tendências da acumulação originária (cf. Marx, 2013) e os discursos convencionados pela historiografia antiga.

Os vestígios das presenças dos kayapó e a contínua permanência dos xakriabá conservaram reminiscências entre não ameríndios, como técnicas da *melançã*<sup>17</sup> e os *mundéus*<sup>18</sup>, ainda utilizadas, e as nomeações da flora, como *canjerana*, *imbu*, *caroá* e *copaíba*, particulares destes povos pertencentes ao tronco macro-jê. Já o processo de povoamento não ameríndio no sertão de Minas Gerais se deu, inicialmente, em razão das entradas de bandeirantes ainda no século XVII, assentadas especialmente na expansão da atividade agropecuária. Até meados do século XVIII, “a fazenda de criação de gado bovino foi a unidade econômica mais importante da região, constituindo o elemento histórico responsável pela sua dinamização e integração ao conjunto dos territórios” (Santos, 2009, p. 95). Naquele momento, o número de pessoas escravizadas no sertão de Minas Gerais era reduzido, mas sua permeabilidade e dependência eram notórias. À escravização originária de indígenas, foi adicionada, em razão de um movimento diaspórico, a presença também de novos povos escravizados, tendência que foi intensificada no século XIX em razão da exploração de jazidas de minério no sertão mineiro do São Francisco.

---

<sup>16</sup> Conferir Mapa 2, Anexo 1.

<sup>17</sup> Referente aos modos e expertises de extrair o mel nas matas.

<sup>18</sup> Cercado de redes usado na atividade pesqueira.

Com a redução da atividade minerária, o século XIX presenciou uma expansão de povos afrodescendentes cativos ou libertos nas margens do Rio São Francisco, seja como mão-de-obra ocasional e flutuante, seja como posseiros, agregados ou mesmo rendeiros em pequenos sítios pertencentes às fazendas de gado da região (cf. Costa Silva, 1998). Daí se depreende uma quantidade significativa de comunidades quilombolas formadas que, por suas particularidades, representam uma verdadeira “negação da ordem escravista” (cf. Guimarães, 1988). Paralelo à formação e expansão de quilombos, outras comunidades negras e não brancas foram se constituindo, em grande medida, caracterizadas como posseiros, rendeiros ou lavradores agregados às grandes fazendas de gado, produzindo uma multiplicidade significativa da representação identitária da região.



Estes são alguns breves elementos históricos e descritivos que caracterizam a ruralidade, a tradicionalidade e as particularidades das comunidades investigadas nesta pesquisa. São povos do “sertão”, como enunciado. Mas nomear a região onde esta pesquisa foi realizada não é uma tarefa óbvia, e há uma disparidade entre os intérpretes que recorrem, cada qual com suas justificativas, a denominações distintas para se referir a tais povos<sup>19</sup>. No entanto defendo que “Sertão” é o termo mais adequado a este propósito, afinal, antes de qualquer outra razão, o termo encontra maior permeabilidade entre os sujeitos desta pesquisa. Sertão é um marcador paisagístico, de natureza tão histórica que, antes de existir Brasil já existia sertão, como atesta a Carta do Descobrimento (cf. Medeiros, 2014, p. 6). Além das letras técnicas, foi também através do nome “Sertão” que esta região de Minas Gerais ganhou certa ressonância que ultrapassou suas fronteiras. Claro, me refiro às letras literárias de Guimarães Rosa em seu *Grande Sertão: Veredas*, que estimulado por uma incursão do escritor na região e a consequente realização de uma *travessia* com boiadeiros, o autor expôs com precisão, embora por natureza fictícia,

---

<sup>19</sup> Há quem se refira a esta região por meio de delimitações sociopolíticas (cf. Pereira, 2012), outros pelo bioma (cf. Carneiro, 2015), outros, por divisões e subdivisões provenientes fluviais, desde a noção de “Vale do São Francisco” (cf. Chaves, 2020; Benites, 2012) ou mesmo por subdivisões em termos de bacia hidrográfica, como “Alto-médio São Francisco” (cf. Neves, 2011). Cada uma dessas escolhas pode responder aos interesses e desejos de seus respectivos autores. Não me oponho a tais escolhas, mas opto por uma outra trilha.



elementos socioculturais da região, como o sistema jagunço, as devoções, as crenças, o vocabulário e também a composição da paisagem local, levando o leitor a imaginar veredas mortas e rios vivos de mãos dadas às agruras da terra seca<sup>20</sup>.

Foto 4: Zé Preto em seu quintal – Pé da Serra, Januária – 2023



No mapa cultural elaborado pelo ilustrador Poty Lazzarotto especialmente para a segunda edição do clássico *Grande Sertão: Veredas*<sup>21</sup>, de Guimarães Rosa, é possível identificar as principais localidades nas quais esta pesquisa foi realizada: no centro do mapa, ajustado no quadrante da direita, a cidade de Januária; na parte inferior extrema do mapa, ajustado à direita, São Francisco, e à esquerda, São Romão. As três cidades são banhadas pelo Rio São Francisco, o mais importante manancial fluvial da região, mas notem que o rio se desconfigura nos traços de Poty: isso se dá em razão de que o mapa foi feito em duas partes, para cada uma das orelhas da obra, e, portanto, não há uma continuidade fidedigna das localidades. Apesar disso, o mapa é

---

<sup>20</sup> Guimarães Rosa é o maior teórico do sertão do São Francisco. Ao mesmo tempo, ele é responsável por criar o “mito do sertão”, é também o seu maior teórico. Não há uma correspondência exata entre os elementos expressos em livros como *Sagarana* e *Grande Sertão: Veredas*, mas a inspiração é evidente. Na pior das hipóteses, suas obras são excelentes convites ao conhecimento da região; na melhor delas, descrições e análise bem fundamentadas.

<sup>21</sup> Conferir Mapa 3, Anexo 1.

capaz de oferecer elementos para que o leitor se ambientasse às crenças locais, mitos, lendas, vegetação, fauna e religiosidade popular da região<sup>22</sup>.

“Sertão do São Francisco” conduz o imaginário a elementos ainda mais característicos da região, como as grandes rotas fluviais de comércio da cachaça e rapadura, as carrancas na proa das barcas, os remeiros históricos das embarcações, os barranqueiros locais, os mitos e lendas entre os povos ribeirinhos, e todo o repertório cultural que historicamente forjou cidades e comunidades locais. O rio São Francisco não é apenas um manancial fluvial para uso e deleite dos povos, mas o pilar de significação maior entre aqueles que dele dependem. É um espaço de trabalho, mas pode ser também um espaço ritual; é um lugar que guarda lembranças mas pode também conduzir a memória a momentos de dor; é uma fonte de lazer e recreação mas é também um meio de integração regional. Enfim, é a conexão mais íntima às comunidades que o cercam, afinal, a vida à beira do rio traz o rio à beira da vida.

Após ter feito algumas advertências, ter apresentado os sujeitos em questão, e ter justificado a nomenclatura adotada para caracterizar a região investigada, é chegado o momento de introduzir o tema da presente pesquisa, transitando entre as concepções nativas sobre a vida e a morte e as definições locais de *alma*. Este próximo capítulo, que expõe as influências teóricas que guiam este trabalho e já anuncia alguns dados etnográficos, servirá como um “abre-alas” para que sejam analisadas, mais detidamente, e em um segundo momento, as relações sensíveis entre vivos e mortos no sertão do São Francisco.

---

<sup>22</sup> Não me aprofundei, neste trabalho, sobre as conexões entre a cultura popular da região e os elementos da obra de Guimarães Rosa. Para uma abordagem antropológica de *Grande Sertão: Veredas*, conferir Gonçalves (2009); para uma abordagem historiográfica, Arroyo (1984); para um trabalho comparativo entre o pacto com o Diabo dos violeiros da região e o pacto de Riobaldo na obra de Rosa, conferir Chaves (2020).

## 2. A vida social das Almas

Encarando os conflitos espirituais e ideológicos em um sanatório onde a morte é parte cotidiana das experiências em vida, Settembrini diz a Hans Castorp, protagonista do romance *A Montanha Mágica*, que “a única maneira religiosa de encarar a morte é compreendê-la e senti-la como uma parte, como um complemento, como uma condição inviolável da vida”. Notem que Settembrini, a personagem humanista de Thomas Mann, ao falar sobre o caráter religioso da morte, privilegia uma dimensão não usual do conforto, do acolhimento, da forma de lidar com o luto na tradição judaico-cristã. A fala da personagem confronta a ideia de uma fronteira explícita entre vida e morte, nem óbvia nem natural, que produziu na história a sensação de um ciclo que se fecha, a interrupção inequívoca da existência, o último rito, o capítulo derradeiro de um romance. Mas não são poucos os dados etnográficos, historiográficos, sociológicos e até mesmo biológicos capazes de demonstrar a expressividade múltipla, distinta e variada das formas de conceber e lidar com a morte.

Especialmente em meio a abordagem antropológica, uma provocação acerca do lugar da morte foi feita por Johannes Fabian ao dizer que “assim como o conceito de cultura, as abordagens da morte na antropologia passaram por um processo de paroquialização”, ou seja, “a morte (no singular), deixou de ser um problema de investigação antropológica; existem apenas mortes e formas de comportamento relacionados à morte” (Fabian, 1972, p. 545). Os antigos tratados sobre a morte, nos moldes do clássico de Robert Hertz (2016), foram substituídos por investigações nas quais as mortes são constatações dadas, atribuindo a condição de inerência a uma dimensão significativa da existência dos seres<sup>23</sup>. O curioso é que a concepção de morte no ocidente parece não ter fugido também de uma “paroquialização”, mas não em seu viés fragmentário, e sim, pela perda de sua evocação. Benjamin (1987, p. 207) nota que a sociedade burguesa produziu “um efeito colateral que inconscientemente talvez tivesse sido seu objetivo

---

<sup>23</sup> Uma exceção contemporânea, ou talvez o início de uma nova onda antropológica, refere-se às teorizações das “invariantes culturais” (cf. Godelier, *et al*, 2017) da morte. As novas teorizações sobre a morte, no singular, parecem fazer coro a um canto no qual o “animismo é reativado”, em que há um “retorno do método comparativo” e uma “volta do parentesco”. Temas que, suspeito, se analisarmos detidamente, sempre estiveram ali.

principal: permitir aos homens evitarem o espetáculo da morte”. O caráter público do morrer, historicamente pré-burguês, com os velórios em casa, os enterros nos quintais, os risos, os banquetes, os ritos fúnebres que integravam a morte a um *locus* da vida, foram suprimidos diante de uma expressão purificada do morrer, essencialmente séria, afastada dos espaços de convivência e, também por isso, cada vez mais distante do universo dos vivos.

Nos ritos fúnebres do século XIX, especialmente em círculos rurais brasileiros, a morte carregava consigo um tom de espetáculo: as decorações feitas na residência onde ocorreria o velório, o envio de convites para a parentes e outras pessoas próximas do morto, a escolha detida da roupa mortuária, e os banquetes fartos que faziam da morte um “acontecimento social” (cf. Reis, 1991). A concepção de morte no sertão do São Francisco expressa certas reminiscências desta noção pré-burguesa da morte. A literatura sobre o tema na região realça a existência das famosas *exultadeiras* – ou *ajudadeiras*, normalmente mulheres responsáveis pelo ofício de ajudar a morrer, pois sentam-se à cabeceira daquele que está enfermo e implora pela remissão de seus pecados<sup>24</sup>. Também as *sentinelas*<sup>25</sup> realizadas em casas, junto aos banquetes ainda servidos aos que acompanham os ritos fúnebres, cumprem este papel de contrariar uma concepção purificada do morrer.

Certos ritos sem qualquer lastro com as exigências eclesiásticas são incorporados aos velórios e adquirem uma importância sagrada. Durante as *sentinelas* em casa, por exemplo, o cadáver, se pecador – ou seja, se não for criança – é posicionado com os pés em direção à porta da frente; se for *anjinbo*, ou seja, se morre ainda criança, os pés são voltados para o fundo da casa. Costumam pregar também um pano preto ou de outra coloração escura na parede, indicando a circunstância de luto. Quando o cadáver saía da casa onde foi velado, conta Martins (1969, p.

---

<sup>24</sup> Nos relatos identificados pelo folclorista Saul Martins (1969, p. 176), a súplica das *exultadeiras* é expressa pelos seguintes dizeres: – Filho de Deus, lembra do nome de Jesus! Arrependa de teus pecados, meu irmão! Deus que te dê um bom lugar e passa muito tempo sem nós de cá! Se não puder falar, diga ao menos no coração, filho de Deus, diga que está arrependido!”.

<sup>25</sup> Como notou um estudioso do folclore do sertão do São Francisco, “Os barranqueiros [nomes dados especialmente aos ribeirinhos do Rio São Francisco] chamam sentinela ao que noutros lugares dizem velório, ou quarto, palavras essas que indicam a ação de passar a noite velando um defunto, ou melhor, um corpo” (Martins, 1969, p. 175)..

179), era necessário limpar o chão “de dentro para fora, expelindo o cisco pela porta da frente, dizem que para afugentar a *alma* do finado”.

Não pretendo exaurir a caracterização destes ritos fúnebres, mas sim, chamar a atenção para como eles se antagonizam a uma forma purificada da morte. Exemplos que endossam suas particularidades são encontrados especialmente na face festiva dos ritos em meios rurais no sertão do São Francisco, nas quais o riso irrompe como um elemento central. O tom descontraído deste acontecimento social foi também relatado por Martins (1969, p. 178) ao notar que “enquanto mulheres rezam na sala de fora, lá dentro ou à beira do fogo aceso no terreiro, os homens contam anedotas e bebem cachaça”. Mas das narrativas que me foram ditas, há uma, em especial, que é responsável por cumprir o “doloroso” dever de provocar o riso naqueles que mais exprimem suas tristes feições ao redor do cadáver. Valdir, um morador do Quilombo do Alegre, em Januária, contou da existência da figura do *Bobo da corte*, esta persona responsável por aliviar a tensão do momento e subverter a seriedade dos velórios.

“Antigamente nós chamava de *bobo da corte*, é aquele camarada que chega pra dar aquele ânimo. Aí ele chega pra descontrair. Chega daquele jeito assim zuando... aí tá todo mundo meio triste, aí ele começava a falar coisas, a contar histórias para quebrar um pouco aquela condição de tristeza. Faz gracinhas... é um dom, né?” (Valdir, Quilombo do Alegre, Januária, 06/01/2023)

A persona parece integrar o arquétipo do *trickster*, marcado pela malícia, ou melhor, para usar um termo nativo, pela *malinagem*<sup>26</sup>, o desafio à autoridade, “e por uma série de infrações às normas e costumes” (R. Queiroz, 1991, p. 96). O *bobo da corte* é a descontração que confronta o choro, é o gesto expansivo que enfrenta o corpo retraído, é o riso que se sobrepõe à seriedade. Não são poucas as personas do sertão do São Francisco que podem ser compreendidas pela noção antropológica de *trickster*<sup>27</sup>, mas o *Bobo da corte* parece ser a que melhor se adequa a esta vestimenta. Mas qual é a origem deste *Bobo*? Valdir também nos conta: os palácios imperiais europeus.

<sup>26</sup> Luzimar Paulo Pereira, que fez pesquisa sobre Folias de Santos Reis em Urucuaia, também na Bacia do São Francisco, afirma que o termo *malinagem* evoca “o ato de fazer mal a alguém (...) o conceito costuma abranger ações intencionais de natureza mágica ou sobrenatural” (Pereira, 2009, p. 200).

<sup>27</sup> Um bom texto sobre a noção antropológica do *Trickster*, no interior de uma tradição crítica, foi escrito por Silvia Maria Schmuziger de Carvalho (1985).

“Eles pegaram uma tradição, não sei se é da Espanha ou da Inglaterra, mas era aqueles caras que animavam o rei... é o *bobo da corte*, ele quebra a tensão porque o clima do velório é tenso. Lá em Marreco<sup>28</sup> tem dois ainda, acho que é uma promessa que eles fizeram” (Valdir, Quilombo do Alegre, Januária, 06/01/2023)

A “corte” do *Bobo* é especialmente o público presente no velório, os familiares, amigos e conhecidos do morto, ou seja, os vivos. Mas os velórios, ou as *sentinelas*, não findam os ritos fúnebres e nem mesmo o lugar do riso nas relações estabelecidas durante estes ritos. Me chamou a atenção na literatura histórica da região, que me foi confirmada por alguns interlocutores, da existência de certos hábitos no cortejo, especialmente no momento em que o morto é levado ao cemitério, em que o séquito composto por parentes, amigos e conhecidos do finado, “bebem cachaça, gritam e assobiam, enquanto o cadáver balança desordenadamente aos cabaleiros de seus condutores” (Martins, 1969, p. 179). Era comum, também neste percurso, que quando os homens responsáveis por carregar o cadáver sentiam um peso desproporcional do corpo, costumavam cutucar o morto com uma vara dizendo “*tá com preguiça, sem vergonha?*”, e interpretavam o peso do corpo como uma resistência do morto diante da incapacidade de ter os seus desejos realizados em vida. Este último exemplo demonstra que os ritos fúnebres não eram restritos a relações entre vivos, mas também, às sensibilidades partilhadas junto aos mortos, afinal, o peso excessivo do cadáver já significava uma forma de agência do *defunto*.

O riso num velório parece ser uma dessas heranças que irrompem da cultura popular na Idade Média. Essa aptidão por tornar cômico um ambiente naturalmente temível, a transgressão da seriedade, é expressa por Bakhtin (2010) quando este oferece um bom exemplo daquela época para exprimir esta inversão liminar: os carnavais sempre representavam, momentaneamente, uma versão grotesca do Inferno, mas só faz sentido representá-lo na medida em que, subjacente a esta forma de manifestação, o Inferno seja socialmente reconhecido como um lugar capaz de emanar algum medo. A esta linha argumentativa pode ser integrada outra, aquela capaz de

---

<sup>28</sup> Marreco é uma comunidade próxima do Quilombo do Alegre, em Januária, onde Valmir residiu durante sua juventude.

caracterizar a *devoção popular* dos sujeitos do sertão do São Francisco, que subvertem, em espaços sacros, a seriedade tão particular e característica da Igreja Católica.

Outra manifestação do riso num contexto fúnebre ocorreu numa ocasião em que Juca, um interlocutor da comunidade de Buritizinho, São Romão, me mostrou uma espécie de “ensaio fotográfico” do velório de uma parente, e mesmo um estudioso sobre o tema, acostumado com a diversidade de “mortes no plural”, e com os dados etnográficos da região, não deixa de se espantar diante dos sorrisos que ornamentavam o semblante das pessoas que velavam o corpo. As narrativas sobre o modo como os sujeitos desta pesquisa concebem, ritualizam e se relacionam com a morte, realçam esta inseparabilidade da vida que, a propósito, se alinha com as prerrogativas de Settembrini. Talvez por isso tenha algum fundamento o epíteto de Herzen (1956, p. 92) que diz que “o riso contém alguma coisa de revolucionário”.

**Foto 5: Riso e zombaria na Folia – Alegre, Januária – 2022**



Se há algum consenso entre estudiosos das mais diversas áreas que lidam com esta dimensão, e se estes ritos fúnebres no sertão do São Francisco nos dizem alguma coisa é que, culturalmente, a morte não significa um fim<sup>29</sup>. Especialmente em contextos rurais, e particularmente no sertão do São Francisco, a morte representa um acontecimento social do

---

<sup>29</sup> Em outro grau de abstração, reitero, como me alerta o professor Rogério Brittes W. Pires, que mesmo na dimensão biológica a morte também não significa um fim, afinal, os componentes orgânicos de um corpo podem servir de alimento para outros seres vivos.

qual irrompe um complexo de emoções, de cuidados, de crenças, de ritos, e de relações que ultrapassam os limites de sua irreduzibilidade fisiológica.

“Vocês dizem que depois que a pessoa morre, acabou. Não! Se tem uma pessoa morta, ali, o sentido dele é o mesmo, só ele não tem a licença mais de falar porque Deus já transportou ele. Mas o sentido dele ali é o mesmo”. (Juca, Buritizinhos, São Romão, 27/08/2022).

O contato de um parente com as coisas, objetos, memórias, etc., de uma pessoa que morreu, pode evocar este sentimento de presença, de vivacidade e de existência do ente falecido. Sentir um cheiro que remete ao perfume de alguém que já se foi, ou vestir uma roupa que lhe foi herdada por um parente já morto, atos aparentemente simples, são capazes de ativar lembranças daquele que já não mais existe em vida (cf. Stallybrass, 2008). Mas quando aquele que morre deixa em vida pendências a serem resolvidas, planos incompletos, dívidas financeiras, e promessas sem pagar, estas indeterminações podem também figurar como imagens deste caráter extensivo do morrer.

Especialmente quando referimos a dívidas morais deixadas entre o morto e seus vínculos terrenos, tão presentes no sertão do São Francisco, essas imagens provocam um circuito de relações particulares, afinal, o espólio de um morto – ou seja, o patrimônio líquido acumulado por alguém em vida – pode ser capaz de quitar uma dívida financeira, ou de resolver uma contenda contratual e, por isso, colocar o ponto final em algum conflito terreno. No entanto, a morte anuncia a existência de sucessões de uma outra natureza, um “espólio simbólico”, por meio do qual as relações ainda em vida, seja por meio de suas promessas, seus desejos, seus pedidos, seus planos inacabados, geram a sensação de obrigação ou de culpa, a terceiros, em relação às dívidas para com o morto, desencadeando uma série de práticas, ritos, celebrações, sensibilidades, enfim, interferências que se conformam no mundo da vida.

Contrariando um fluxo único, no qual o vivo age em relação ao morto, emerge um terreno outro, no qual morto também é capaz de agir – por meio de aparições, vozes, sonhos, possessões, etc. – ou reage – quando acionado por aquele que, por ele, possui algum interesse. Para caracterizar este terreno de liminaridade *post mortem*, adapto aqui a noção de “espaço da morte”, utilizada por Michael Taussig (1991), em referência a práticas de terror, a partir das



quais o autor demonstra como açoites, afogamento e/ou sufocação, atingem esse limite da vida, fazendo com que a vítima se encontre numa espécie de porta giratória que condiciona o ser a nela atravessar ou a retornar, à iluminação ou à extinção, à vida ou à morte. Àquele que retorna do espaço da morte pode ter um sentimento mais vívido da vida, e até mesmo o sentimento de uma nova vida, e sua regeneração, como uma serpente que troca de pele, lhe oferece novos estímulos para viver ou para contar suas experiências. Nas narrativas entre os sujeitos do sertão do São Francisco, não há uma porta giratória que conduz o ser entre a vida e a morte. A soleira já foi atravessada, e a rigor – todos constataam isso com facilidade – a morte efetivamente aconteceu. No entanto, a *alma* do morto continua agindo em um terreno estranho, não mais o “espaço da morte”, mas o “espaço pós-morte”.

Este *locus* de imprevisibilidade é também um espaço de disputa, de negociação e *barganha* – termo este constantemente utilizado pelos meus interlocutores. A liminaridade do espaço pós morte provoca um circuito de relações – terrenas ou não – através das quais busca-se a melhor resolução possível para aqueles mortos cujas *almas* não estão em um lugar definido. Não surpreende que nestes contextos emergem ritos populares que endossam tanto o caráter extensivo do morrer, quanto a aflição, diante dos mortos, daqueles que em vida permanecem. Um desses exemplos é o rito do *Batismo em Casa*, uma forma expressiva da cultura popular que se distingue do ortodoxo sacramento católico, e se manifesta em circunstâncias nas quais, especialmente em contextos rurais, nasce uma criança *desenganada*<sup>30</sup> ou mesmo sem vida.

Há um lastro dessa prática que remonta aos contextos ocidentais também ruralizados da Idade Média, nos quais as instituições religiosas pouco se esforçaram para a execução do sacramento batismal, embora este já fosse considerado um rito necessário para a salvação das *almas*. Em meados do século XVI, “o Concílio de Trento consagra a nova tendência, orientando os pais a batizarem seus filhos ‘tão rápido quanto possível’ e permitindo, caso a criança corra risco de vida, que qualquer pessoa a batize” (Fonseca; Brites, 2003, pp. 1-2). Este rito não ortodoxo, mas com o aval da Igreja Católica, se popularizou nas camadas populares e passou a ser

---

<sup>30</sup> Utiliza-se o termo *desenganado* para se referir à iminência da morte. Uma criança que nasceu de um parto com várias complicações está *desenganada*. Um enfermo que tem pulsão, mas que não reage a estímulos, também está *desenganado*. A condição de *desengano* é propícia à realização de promessas por parte de terceiros que almejam a cura do *desenganado*, normalmente um parente, consanguíneo ou afim.

denominado de várias maneiras, como *ungimento*, *batismo privado*, *batismo informal*, e *batismo de urgência*. No sertão do São Francisco o rito ainda é referido como *batismo em casa*, realizados em contextos onde, sem a presença de um padre ou qualquer outro sacerdote, algum adulto da comunidade – preferencialmente os mais velhos – assume uma suposta autoridade clerical capaz de batizar a criança tão rapidamente possível para impedir que, em caso de viva, ela morra pagã, em caso de já morta, a *alma* permaneça em algum espaço transitório e imprevisível.

“Coloca uma água com sal na bacia, pega três galhos de rama, reza o ‘creio em Deus pai’, depois o ‘pai nosso’, molha a raminha na água e aí benze a criança (...) Sempre acontece quando tem uma criança *desenganada*, que nasce adoecida, que tá demorando a sarar, então a gente fica com medo da criança morrer pagã, aí quando não tem tempo de ir na missa nós batizamos em casa. É o jeito de salvar a *alma* do anjinho (...) Se não batizada, a criança fica com mania, acontece coisas esquisitas, e isso é a tentação”. (Maria do Socorro, Ilha das Porteiras, São Francisco, 30/12/2021).

A “tentação” descrita acima demonstra o caráter de disputa, negociação e *barganha* que se encontra a *alma* de um não batizado. Este sacramento popular então se manifesta como uma auréola protetiva para que a criança, em vida, e sua *alma*, após a morte, não sejam reivindicadas por terceiros, especialmente forças ocultas que permeiam o imaginário judaico-cristão, como anjos caídos e demônios. A preocupação com a execução deste ato, tanto com a criança em vida, quanto com o corpo da criança, demonstra a opacidade do limiar entre a vida e a morte nestes contextos, e batizar uma criança já morta é uma prova cabal da capacidade de agência que se prefigura para além da matéria viva, do corpo em si. A preocupação com o destino da *alma* produz a necessidade de batizar um corpo, físico mesmo, como rito de passagem. É como se *alma* ainda estivesse intrínseca ao corpo, mesmo após a morte daquele que foi batizado. Se realizada com perfeição, ou seja, cumprindo as exigências do rito, é este o processo que converte a criança em *anjo*.

Há uma discreta, embora preciosa literatura analítica sobre o tema no Brasil, cujas expressões, em contextos distintos, assumem formas, sentidos e significados diferentes (cf. Franco; Campos, 2004; Fonseca, Brites, 2003). No entanto, a indefinição deste lugar estranho, cuja existência exige o *batismo em casa*, parece ser uma constante. Câmara Cascudo, no

compilado *Superstição no Brasil*, escreve, sobre o contexto rural de Recife, que “quando enterram um menino pagão junto à porteira do curral ou numa encruzilhada, ele chora sete anos depois, abafado e rouco. Derrama-se água benta ali mesmo, com as palavras sacramentais. Nunca mais o choro será ouvido. O pagão se tornou Anjo e voou para o Céu” (Câmara Cascudo, 2002, p. 27). Margarida Maria Moura (2010, p. 239), em outro contexto, ressalta a necessidade de “Batizar sempre, em qualquer dos casos, ‘para ela [a criança] não ficar no escuro’: o batismo em casa e o batismo na pia da capela ou igreja do povoado”.

**Foto 6: Cemitério de pecadores – Brejo do Amparo, Januária – 2023**



Em alguns contextos rurais brasileiros, inclusive em certas comunidades do sertão do São Francisco, é ainda comum que adultos e crianças sejam enterrados em cemitérios distintos. Os cemitérios exclusivos para crianças usualmente são chamados de *Cemitérios de Anjos* ou *Cemitérios de Anjinhos*. Folcloristas também escreveram, sobre contextos diferentes, e cada qual a seu modo, sobre os *Cemitérios de Anjos* e outras práticas fúnebres específicas. Na obra *Cantos Populares do Brasil* do fim do século XIX, Sílvio Romero (1897, p. XI) observa que “no Ceará ainda se usa, em alguns pontos do centro, uma espécie de velório por morte de crianças, anjinhos, como chamam. Consiste em dar tiros de pistolas e rouqueiras, e cantar rezas e poesias na ocasião de levar para o cemitério o anjinho”.

O exemplo deste rito popular pode servir de alavanca para realçar uma importante distinção conceitual elaborada pelos sujeitos da região que acompanhará a exposição adiante: na fração mineira do sertão do São Francisco, os termos *cadáver* e *defunto* respondem a questões e objetivos distintos. Não são antagônicos, há de ser dito, mas estão longe de se assemelharem. Estas formas de nomeações representam expressões variadas deste “espaço pós-morte”. Ao passo que a categoria *cadáver* se refere à dimensão física, o termo *defunto* enuncia a dimensão simbólica do morto. Em outras palavras, para tentar ser mais elucidativo e sem me distanciar das expressões contidas na região, *cadáver* é relativo a “corpo”, ao passo que *defunto* é relativo a “*alma*”<sup>31</sup>.

<b>Defunto</b>	<b>Cadáver</b>
dimensão simbólica; relativo a alma; possui agência.	dimensão física; relativo ao corpo; não possui agência.

Quando se destina uma oração a um *defunto*, portanto, pressupõe-se que aquele morto ainda é capaz de agir, seja por aparição em sonhos, por vozes, possessões, visões, entre outras sensibilidades relacionáveis. Mas a forma de agência dos *defuntos* se realiza através da *alma*. Dizeres como “O *defunto* João está entre nós”, podem ocorrer, mas é mais frequente ouvir que “A *alma* de João está entre nós”. Há outros casos em que a categoria *defunto* também cumpre o papel de identificação de uma *alma* não reconhecida de imediato. Uma situação que revela esta característica abstrata da categoria *defunto* aconteceu no momento em que Vital, um interlocutor da comunidade quilombola Ribanceiras, em São Romão, me contou sobre a aparição do caboclo d’água, um dos seres mitológicos mais avistados entre ribeirinhos do São Francisco. Enquanto pescava com sua tarrafa numa noite, Vital e um de seus amigos avistaram uma criatura transparecer nas águas do rio, e ele logo disse ao outro: “*que defunto é aquele?*”, e ao concluírem que se tratava do caboclo d’água, decidiram não mais pescar naquela noite. Em outra narrativa que foi me foi contada por Juca, da comunidade de Buritizinhos, também em São

<sup>31</sup> Saul Martins já havia notado essa distinção em seus estudos: “no entender dos mineiros do Vale do Rio de São Francisco, defunto é sinônimo de assombração, de coisas do outro mundo” (Martins, 1969, p. 175).

Romão, era relatado um episódio de aparecimento de uma *alma* durante uma Folia de Santos Reis, e neste caso o uso do termo *defunto* para se referir a esse papel de identificação de algo não reconhecido de imediato fica bastante claro: “*Manuel falou ‘Ó um defunto aqui!’ (...), e quando eu olhei eu vi, e era a mulher, e falei: ‘É Maria’*”. Manuel não reconheceu Maria de imediato, mas Juca reconheceu. A categoria *defunto*, neste caso, se refere à *alma* em abstrato, não “aquela *alma*”, não Maria.

Adiante este episódio será explorado de maneira mais detida, especialmente em razão do fato de que dois interlocutores, de comunidades distintas, relataram o mesmo acontecimento. De toda forma, a agência dos *defuntos* compunha também um elemento significativo da cultura popular: os cânticos de trabalhadores. Especial atenção merece um dos cânticos entoados pelos remeiros do São Francisco, que enquanto moviam as embarcações, cantavam

"Em casa do negro forro  
 não se fala em cativo . . .  
 Quem tem *defunto* ladrão  
 não fala em roubo de vivo ..."  
 (Lins, 1983, p. 90).

A recorrência de narrativas de *almas* e *defuntos* na região pode parecer estranha ou até mesma exagerada aos olhos de quem lê, mas este fato não surpreende aquele que investiga os dados folclóricos, antropológicos e sociológicos da região, ou melhor, que explora, do ponto de vista etnográfico, a relação entre vivos e mortos, pois estas não passam por despercebida em diálogos sobre expressões da cultura popular, como Dança de São Gonçalo, Folias de Bom Jesus. Mas é especialmente a literatura sobre Folia de Reis da região que é mais taxativa sobre o tema. Durante sua pesquisa com uma comunidade rural do município de São Francisco, Wagner Chaves notou com precisão que “a *alma* da pessoa que não pagou em vida uma promessa não é recebida no céu até que a promessa seja finalmente paga. Nesse ínterim, a *alma* ficaria vagando e sofrendo. É nessas situações que a *alma* passa a se comunicar, ‘aparecendo’ para pessoas próximas, em geral através de sonho, mostrando que está sofrendo e pedindo para que cumpram a sua promessa” (Chaves, 2009, p. 104). Da mesma forma, Luzimar Pereira, que investigou as folias de Urucuia, cidade também pertencente ao sertão do São Francisco, afirmou que

narrativas sobre sonhos e visões com parentes falecidos são comuns, e “tais eventos são interpretados como se fossem contatos efetivos com os mortos, como se a região do sonho indicasse um espaço liminar, onde as fronteiras que separam o mundo dos vivos e o mundo dos mortos desaparecessem momentaneamente” (Pereira, 2009, p. 100). Acessei variados relatos sobre aparição física e em sonhos que endossam essa literatura precedente. Juca, da comunidade de Buritizinho, sintetiza tais episódios.

“A *alma*, se tiver devendo, não tem salvação não. Muitos vem no sonho: ‘Ah, preciso de uma promessa, é uma coisa, é outra’, sempre fazem esse pedido. Depois que pagam aquilo, uma Folia, bem dizer, aí agora pronto. Tá livre. Tem vez que sonha com pessoa até chorando, tem gente que mesmo morto às vezes aí aparece no meio do casa” (Juca, Buritizinho, São Romão, 27/08/2022).

Seja esperando sua salvação, seja condenadas à expiação, ou simplesmente pelo apego irrestrito aos prazeres da matéria, *almas* vagam no sertão do São Francisco, e e isto ocorre por motivos variados, como por exemplo, o morto ter deixado em vida dívidas e desejos – confirmados por diversas promessas pagas por terceiros para libertar a *alma* daquele que se foi; ou, em razão do comprometimento da *alma* por parte de alguém, preço destinado em vida para a obtenção de algum ganho pessoal, alguma vantagem entre aqueles que, com *almas* de pessoas mortas, fazem pactos; ou simplesmente pelo apego irrestrito à matéria, a bens materiais, gostos e vícios cujos portadores em vida, ao morrerem, não conseguem se desvencilhar.

A *alma* daquele que deixou em vida uma dívida a Santos Reis, a Bom Jesus, a São Gonçalo, ou outros santos devotos, também não se move ao mesmo recinto de *almas* que estão com suas “contas em dia”; da mesma forma, uma *alma* cedida ao Diabo por um pactário em busca de alguma habilidade ou prosperidade pessoal, não pega o trilho que naturalmente a conduziria aos céus. Cria-se um lugar de transição, um espaço liminar onde a *alma* paira esperando uma resolução. Em uma famosa obra de arte de Jan van Eyck, intitulada *Díptico da Crucificação e do Último Juízo Final (ou Díptico com o Calvário e o Juízo Final)*, datada aproximadamente de 1420, o pintor gótico do renascimento flamenco retrata uma dualidade explícita: à esquerda, a “crucificação”, o momento da morte, a cena de Jesus, o bom e o mau ladrão, e os olhares dos espectadores que, de modo ilustrativo, assistem à cena; à direita, o “juízo

final”, marcado por uma meta-dualidade, desta vez, entre imagens que representam o céu e o inferno. Ao passo que a primeira pintura do díptico reproduz uma cena terrena, a segunda conduz aquele que a vê a uma imagem contida em um outro plano, já neste “espaço pós-morte”, no qual o morto encontra-se em um locus de definição sobre o seu definitivo destino. Além da distinção entre corpo e *alma*, não óbvia para os padrões da época, chama também a atenção no díptico uma ausência notável: a inexistência, ali, como em outras representações artísticas da época – vide o tríptico *O Juízo Final*, de Hieronymus Bosch, do mesmo século – de um espaço intermediário entre o céu e o inferno, um espaço liminar, transitório, essencialmente de passagem.

Não chamo a atenção para esta ausência sem razões: à época, e mesmo que Dante tenha escrito os tomos d’*A Divina Comédia* ainda no século anterior, a existência desse lugar intermediário, convencionado por “purgatório”, como um lugar de espera, era reservada a estudiosos, teólogos ou poetas, e só passa a adquirir um estatuto de importância em meio à cultura popular, como atesta Ariès, (1977, p. 109-110) “não antes de meados do século XVII, substituindo então as antigas imagens de descanso e sono”<sup>32</sup>. A incorporação do purgatório a um imaginário pós-morte, e sua conseqüente popularização, incorreu numa permeabilidade significativa nas crenças populares, sobretudo quando vivos notaram que suas ações terrenas – como orações, súplicas, promessas, penitências, indulgências, enfim, sufrágios – poderiam ser decisivas para o destino ulterior da *alma* daquele que faleceu. Le Goff (2017, p. 27) chama também a atenção para o fato de que o período histórico da origem do purgatório “é também aquele em que a pressão do folclore sobre a cultura erudita é mais intensa, em que a Igreja mais se abre a tradições que na Alta Idade Média, ela mesma destruía, escondera ou ignorara”, e este tensionamento é também um adicional para o aparecimento desta imagética instância transitória e efêmera, que intercede entre o céu e o inferno, instâncias definitivas, permanentes e eternas.

---

<sup>32</sup> Não retiro, com isso, a relevância d’*A Divina Comédia* neste processo. A importância da obra máxima de Dante foi decisiva não apenas para a criação de um imaginário do purgatório, mas também para a sua própria existência. Jacques Le Goff observa isso ao dizer que “entre os laicos apareceu um homem de gênio que era também muito sábio, e esse exprimiu melhor do que os outros – a todos os níveis o que foi para os homens da segunda Idade Média, depois de 1150, o Purgatório. O melhor teólogo da história do Purgatório é Dante.” (Le Goff, 2017, p. 27).

Inspirado nas crenças pagãs, a existência deste lugar de transição se ajustou com facilidade ao imaginário cristão, e todo o simbolismo que o envolveu justificou a apoteagma de Chateaubriand, ao dizer que *le purgatoire surpasse en poésie le ciel et l'enfer, en ce qu'il présente un avenir qui manque aux deux premiers*. A ampliação dessa possibilidade de conexão entre vivos e mortos viabilizou a agência dos primeiros sobre os segundos. Mas não tardou que fossem relatados episódios que representavam a inversão desta relação: os mortos agindo, em um plano físico, em aparecimentos, por vozes, em sonhos e outras sensibilidades, a favor de uma dependência de atos terrenos para a resolução de sua própria condição de espera e imprevisibilidade neste inseguro lugar intermediário. De um lado surge uma espécie de “agência sobre as *almas*” – quando os vivos procuram os mortos – e do outro, a “agência das *almas*” – quando os mortos procuram os vivos.

Mas julgo importante salientar que o purgatório, na cultura popular, e especialmente no sertão do São Francisco, não está genuinamente balanceado entre o céu e o inferno: ele se insinua, a todo mundo, para o céu, para uma procura irrestrita pela expiação dos pecados e a purificação do ser. Esta inclinação não é menos importante ao imaginário popular, pois através dela são movimentadas uma série de ações, expressões e ritos, próprios das particularidades que emergem do cotidiano bucólico do sertão do São Francisco. Por isso existem rituais que, digamos, ajudam, “*dão um empurrãozinho*”, como me disse Dona Bela, do Brejo do Amparo, em Januária, para que a *alma* migre de um local de transitoriedade para um local de permanência.



Além do *batismo em casa*, já mencionado, outro desses rituais é a Encomendação das Almas<sup>33</sup>, tradição de origem medieval trazida ao Brasil no século XVI por portugueses e que ganhou especial aderência no meio rural de Minas Gerais e Bahia. Na comunidade Brejo do

---

<sup>33</sup> A um olhar descuidado, o *batismo em casa* e a Encomendação das Almas podem ser associados, respectivamente, ao “batismo” e à “extrema-unção”, sacramentos clássicos da Igreja Católica. No entanto, o caráter da religiosidade popular expressa no sertão do São Francisco distancia estes ritos populares dos sacramentos eclesiásticos. O *batismo em casa* e a Encomendação, portanto, se originam nas camadas populares com expressões rituais que, em certas circunstâncias, contrariam os preceitos da Igreja.



Amparo, município de Januária, um grupo majoritário de mulheres<sup>34</sup> idosas cobrem seus corpos com um lençol branco amarrados apenas por um cordão na cintura – por vezes citado como “cordão de São Francisco”<sup>35</sup> – e saem em cortejo durante três noites na semana santa – segunda-feira, tido como um dia tradicionalmente dedicado às *almas*; sexta-feira da paixão, referência icônica de atos penitenciais no calendário judaico-cristão; e quarta-feira santa, expressa como medianiz entre o primeiro e o último dia de cortejo. Amparados apenas pelo som da matraca<sup>36</sup> como instrumento único que marca o início e o fim de cada estrofe das ladainhas, as chamadas “irmãs das *almas*” se encontram exatamente à meia noite e percorrem sete *estações*, marcadas por serem também sete encruzilhadas da comunidade, como esquinas, cemitérios e igrejas, nas quais cantam pelas *almas* que estão no purgatório, em dizeres como:

“Para todas aquelas *almas*  
que estão no purgatório  
irmão das *almas*  
irmão das *almas*  
filhos de nossa senhora /

Purgatório é penitência  
onde as *almas* vão penar  
irmãos das *almas*  
irmãos das *almas*  
filhos de nossa senhora / ”

As *almas* que ainda não tiveram o seu destino definido – céu ou inferno – acompanham este cortejo, e por isso, aqueles que participam da *Encomendação* não podem “olhar para trás”, pois se assim o fizessem, seriam capazes de visualizar as *almas* presentes no séquito acompanhando as “irmãs das *almas*”. Há uma preeminência de que o ritual seja realizado

---

<sup>34</sup> Há um claro marcador de gênero entre as participantes do ritual de Encomendação das Almas. A participação de homens é rara, mas não é excepcional. Não de maneira espontânea, a nomeação dada ao grupo que organiza o cortejo também revela este marcador, a saber, “irmãs das *almas*”.

<sup>35</sup> Há também um simbolismo subjacente a este cordão. Em algumas localidades do Sertão do São Francisco era comum, antes de enterrar um cadáver, amarrar o cordão de São Francisco em seus punhos, tanto para afugentar os demônios quanto para, se necessário fosse, servir de arma para combatê-los.

<sup>36</sup> A matraca é um instrumento sonoro constituído por uma madeira e um ferro curvilíneo que produz som ao ser sacudido. Este instrumento é também utilizado em outras procissões religiosas, além de mascates, ambulantes e outros andarilhos que vendem mercadorias nas ruas.

especialmente para um número restrito de *almas*, apenas aquelas cuja morte ocorreu com alguma imprevisibilidade, excesso de sofrimento e/ou tragicidade.

“A encomendação reza para as almas que já se foram, que já partiram. Afogada, queimada, acidentada, enforcada. Só para as almas que tiveram a morte mais trágica. Todas precisam, mas a gente só oferece para as mortes mais dolorosas” (Rite Freire, Brejo do Amparo, Januária, 24/08/2022).

**Foto 7: Encomendação das Almas – Brejo do Amparo, Januária – 2023**



Pela proximidade da ribeira, a *alma* dos “afogados” parece ocupar um lugar de destaque. A propósito, constitui o universo simbólico do sertão do São Francisco o hábito particular de acender uma vela no interior de uma cuia ou cabaça e deixá-la boiando no rio. A luz trêmula sobre as águas representa a devoção dos vivos aos afogados, o respeito inequívoco dos ribeirinhos pelas *almas* que o rio levou, afinal, “consideram que os que morrem afogados ficam impenitentes, já que partem sem ter tempo de se arrependem” (Lins, 1983, p. 120). A imprevisibilidade da morte pega não apenas os seres vivos de surpresa, mas também os seres espirituais, de tal modo que são incapazes de prever, com rapidez, a resolução imediata da *alma* do morto, se irá para o céu ou o inferno. Por isso, especialmente as vítimas de mortes trágicas encontram-se neste lugar de transitoriedade, também um espaço limítrofe, tal como as encruzilhadas percorridas pelas “irmãs das *almas*” no ritual de Encomendação. Após percorrê-las, o cortejo segue para o cemitério e/ou para a Igreja da comunidade, onde duas

integrantes se afastam das demais e, além da ladainha, cântico fulcral do rito, cantam também a alentação<sup>37</sup>, consumando a Encomendação.

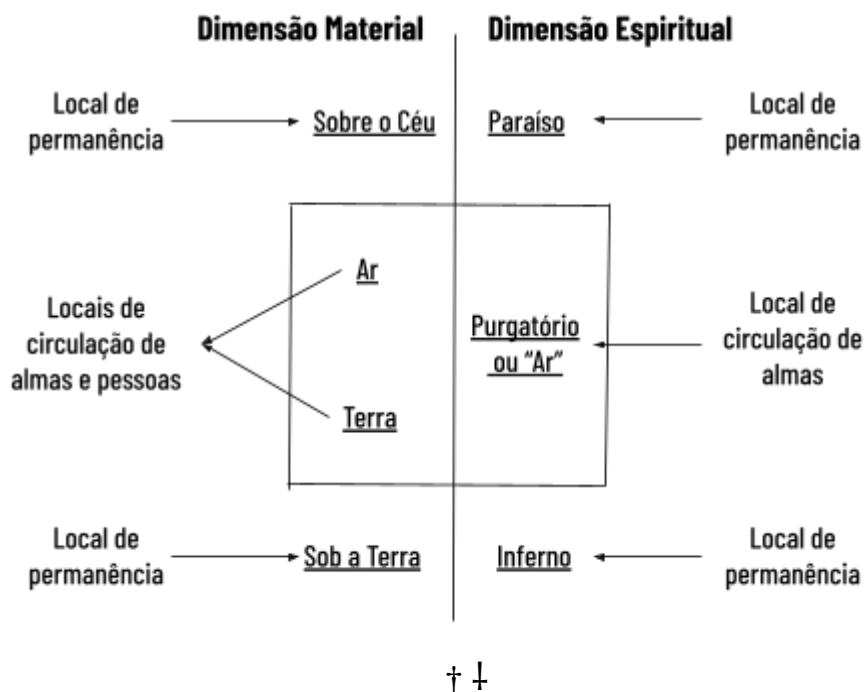
Entre as interlocutoras que participam desse ritual, bem como outros sujeitos do sertão do São Francisco, há portanto uma clareza inequívoca sobre a existência deste transitório “espaço pós-morte”, muito embora apenas fortuitamente, e especialmente na Encomendação das Almas, ele seja tratado como “purgatório”. Este termo não é generalizado, mas também não é incomum. Um enunciado mais fidedigno ao vocabulário regional, e que ouvi com alguma frequência, pelas próprias “irmãs das *almas*”, afirma que “*as almas ficam ar*”. Por ser intangível e invisível, mas passível de sensibilidade, afinal é possível senti-lo, o *ar* é um espaço ideal para acomodar este espaço transitório que entremeou o imaginário popular das crenças locais sobre a agência das *almas*. Mas o *ar* é também representado por uma aparente localização física, literal, situada na medianiz entre o inferno – sob a terra – e o céu – acima das nuvens. Contudo, não há um enraizamento terreno, físico ou simbólico, do lugar de pertencimento das *almas*. Elas não estão sempre em equidade orgânica com os vivos, mas também não estão tão “acima” assim, e talvez por isso adquirem contornos de intimidades com estes, transitando por sonhos, cemitérios, encruzilhadas, terreiros, igrejas e outros espaços limítrofes.

Numa tentativa de representar esta distinção feita pelos sujeitos da pesquisa no sertão do São Francisco, arbitrariamente as classifiquei entre “dimensão literal” e “dimensão metafórica”. Embora inexatas, existe uma correspondência clara entre elas. A primeira diz respeito a esta acepção física, na qual os interlocutores demonstram, gesticulam e apontam locais de permanência e circulação de vivos e mortos; o segundo diz respeito a uma acepção simbólica, de exclusividade dos mortos, porém, com capacidade de interferência no mundo dos vivos. Existe um lugar próprio para o paraíso – acima do céu – ao passo em que também existe um lugar próprio para o inferno – abaixo da terra. Estes são “espaços pós-morte de permanência”, um destino fixo entre aqueles que morrem; já o purgatório, ou o *ar*, representa um lugar

---

<sup>37</sup> Conferir as notações musicais destes cânticos no Anexo 2. Não poderei explorar, neste trabalho, e com a necessária atenção, o ritual de Encomendação das Almas no Brejo do Amparo, em Januária, Minas Gerais. No entanto, um importante folclorista e escritor da região, Manoel Ambrósio (2015, pp. 133-134), dissertou sobre o Ritual ainda em 1912 com detalhes que se assemelham às suas expressões contemporâneas. Para este rito em outros contextos, vide Mahfoud (1999); Xidieh (1972), Oliveira (2017).

descontínuo e de passagem, um “espaço pós-morte de transitoriedade”, a partir do qual pessoas vivas e *defuntos* são capazes de interagir entre si, e, a depender desta interação, as *almas* destes poderão se deslocar de um espaço transitório para um espaço permanente.



Sendo este um espaço de circulação, não é de se estranhar que ele seria ocupado por seus respectivos públicos, como em outras circunstâncias tropeiros e romeiros transitam em trilhas que se abrem. Em campo pude acessar uma série de narrativas que demonstram a circulação de *almas* neste “espaço pós-morte de transitoriedade” e sua conexão com o mundo dos vivos. Tendo buscado entender as características do espaço em si, é momento de dar um passo além para alcançar o principal objetivo deste trabalho: apresentar e comparar as relações, dádivas e compromissos entre vivos e mortos no sertão do rio São Francisco através de expressões da sensibilidade. Não busco com isso respostas por análises apriorísticas de um espiritismo kardecista ou de uma psicanálise freudiana. Tento, por outro lado, através das percepções, análises, categorias e narrativas acessadas em campo, contribuir analiticamente à forma como os sujeitos desta pesquisa – não o seu autor, não um modelo de análise – compreendem estas relações. A opção pela organização dos dados etnográficos e a consequente exposição por meio das formas relacionáveis – sonhar, sentir, ouvir, ver, falar e tocar – se justifica pela diversidade narrativa dos relatos. Não há uma categoria nativa própria responsável por abranger essas formas

relacionais, no entanto, existe todo um campo semântico de termos afins que se desencadeiam da categoria matriz aqui empregada, a saber, “sensibilidade”. Defendo que, individualmente, termos como “sensitivo”, “sensorial” e “sensível”, podem ser capazes, apenas parcialmente, de responderem a toda complexidade dos tipos de relações enunciadas por este trabalho.

“Sensitivo” remete especialmente às sensações, como frio, calor, dor e pressão. Embora as sensações possam figurar como elementos constitutivos das relações aqui analisadas, ela não adquire uma conotação central às particularidades dos dados, apenas parcelar, e portanto não se justificam. Já “sensorial”, por sua vez, pode se referir tanto às sensações quanto à dimensão do palpável. No entanto, embora existam tendências nas ciências humanas que possuem certa predileção pelo conceito, as sensorialidades se justificam, conceitualmente, por razões de ordem fisiológica, notadamente associadas sistema nervoso, por meio do qual as sensações e vibrações, palatáveis ou não, são percebidas pelo organismo. Claro, esta é apenas uma das acepções, afinal, Birgit Meyer (2018, p. 31), que tem predileção pelo conceito, afirma que “as formas sensoriais nos permite apreender com precisão essa confluência do físico e do espiritual (ou transcendental)”. Mas a imprecisão do conceito é um obstáculo, e temo que ela não consiga exprimir, com precisão, e com aderência ao vocabulário dos sujeitos, o que pretendo enunciar. Por fim, o termo “sensível” se refere àquilo que é percebido através dos sentidos – visão, audição, tato, olfato, paladar –, ou seja, aquilo que é palpável. No entanto, como justificar um “sonho” pela lente do tangível? A redução das relações ao terreno dos sentidos encontra este empecilho, e por mais que o termo “sensível” seja capaz de compreender certas relações entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, sua incompletude não comporta a complexidade das categorias relacionadas obtidas em campo.

Em razão disso, a opção em recorrer ao “termo matriz” à partir do qual emerge esse campo semântico satisfaz os anseios do que desejo realçar. A capacidade do termo “sensibilidade” exprimir tanto a dimensão dos sentidos, das emoções, das sensações, do palpável e do intáctil, dos pensamentos e das ações, da reação aos estímulos, da capacidade aguda do ato perceptivo, e ainda ser uma categoria precisamente associada à sutileza do sentir, vez ou outra atribuída à capacidade de adjetivar a personalidade de alguém, se adequa aos distintos graus de abstração das relações entre vivos e mortos no sertão do São Francisco. Os títulos dos subcapítulos a seguir se

amparam, portanto, pela capacidade de exprimirem sensibilidades. Eles se dividem por modos de relação entre vivos e mortos que somente se realizam em razão da existência deste campo transitório, *no ar*, aberto a negociações, disputas e *barganhas*, este lugar de existência de *almas* que pairam esperando alguma resolução terrena, ou melhor, *dove l'umano spirito si purga e di salire al ciel diventa degno*.

-

## - 2.1. Sonhar com mortos

Zé do Buriti sabia que iria morrer naquele dia. Escolhas à parte, eu não sei o que faria caso soubesse que, algum dia qualquer, fosse meu derradeiro. Mas Zé não teve dúvidas sobre seu último ato: chamou um de seus filhos, aquele que, quando jovem, o ensinou os caminhos tortuosos e os atalhos das Folias, e o contou, horas antes de sua *passagem*, que havia feito uma promessa e não teve tempo de cumprir. Walter Benjamin já havia dito que “é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e sobretudo sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível” (Benjamin, 1987, p. 207), e a relação entre Zé e seu filho exprime este adágio. Como se sabe, promessa é um segredo guardado a sete chaves: não é algo que se conta num púlpito em praça pública, numa roda de amigos e nem mesmo numa festividade familiar. Tratava-se do último ato da vida de alguém, o segredo de uma promessa, e nem mesmo nestas condições o tabu imposto à prática esteve isento de estranhamento pelo destinatário da confiança.

*“Pai, o senhor não podia ter falado!” e ele ‘Ah, mas a gente fica esperando pra cumprir...’, e eu não sabia, aí ele me falou que tinha uma promessa que era pra cantar um dia de Bom Jesus e três noites de Santos Reis. Aí ele falou ‘E você cumpre a promessa pra mim’”.* (Juca, Buritizinhos, São Romão, 27/08/2022).

Algumas horas após a revelação, Zé do Buriti faleceu, deixando ao filho, dentre uma fração da pouca terra que lhe restou, uma porção de cabeças de gado, e alguns punhais de curvelana, a promessa derradeira a ser cumprida como uma de suas heranças – nem todas são como as de Ivan Ilitch. Era setembro e Juca mantinha sempre em seus pensamentos os preparativos para as Folias em memória do pai que ocorreriam em janeiro próximo. No entanto, não bastasse a dor da perda de seu progenitor, em dezembro daquele mesmo ano a esposa de Juca também viria a falecer. A dor da imprevisibilidade é mais forte, e ainda que o folião já tivesse convocado todos os instrumentistas, elaborado o roteiro do giro, comprado os foguetes que anunciaria o rito à comunidade, e até mesmo marcado o dia e a hora do cortejo, a morte de sua esposa o abalou profundamente, e, portanto, o cumprimento da promessa de seu pai teve de ser

momentaneamente adiado. Depois, foi surpreendido também pela morte de sua mãe, fato que interferiu mais uma vez em seus planos.

“Uns meses depois, minha mulher morreu. Dois anos depois, mãe também morreu, e ficou difícil pra mim sair com essa folia sem ter ninguém pra cuidar da casa”. (Juca, Buritizinhos, São Romão, 27/08/2022).

*Giros* de folia, sejam eles de Santos Reis, São José, Bom Jesus, ou outros, exigem certa dedicação, e esta não se manifesta apenas pelo esforço de organização e o aprendizado dos ritos, cânticos e instrumentos, mas também pela preparação frente ao distanciamento de sua morada durante a execução das atividades. É comum que foliões passem três, seis e até doze dias em cortejo, e aqueles que mantêm vínculos de afazeres em sua própria casa ou fazenda, como a criação de animais ou o cultivo de uma roça, é necessário se programar com antecedência devida para que suas posses não saiam prejudicadas. Com a morte do pai, da esposa e da mãe, Juca ficou diante de uma situação em que não havia ninguém que pudesse substituí-lo nesses afazeres para que, enfim, pudesse guiar o *giro* de folia necessário para cumprir a promessa última feita por seu pai.

Esta dívida que o filho assumiu por herança, um compromisso do “espólio simbólico” do pai, o angustiou por trinta anos. Imaginem só: três décadas de tormento. A roça podia estar em bom estado, os animais saudáveis, os filhos bem empregados, enfim, a vida podia estar caminhando da melhor forma possível, mas sempre existia ali uma fagulha de incômodo, como uma coceira que eventualmente nos atormenta: havia uma dívida com o pai, a promessa revelada no leito de morte que o filho ainda precisava cumprir, e ninguém menos que o próprio pai, já morto, lembrava, vez ou outra, da incubência do filho. Como? Em sonhos.

“Passava tempo, dois, três anos, eu sonhava com ele. Quando eu sonhava, eu só alembro do sonho assim: ‘*agora vou dar bença pra pai*’, e ele falava ‘*e minha promessa?*’ e aí eu acordava. Moço, eu passei trinta anos assim.” (Juca, São Romão, 27/08/2022).

Talvez o relato acima não exprima, em letras, a angústia latente na face de meu interlocutor ao relatar o episódio. O ímpeto inicial revelado pelo desejo de pedir a bênção ao pai, mesmo que em sonho, se convertia em cobrança. A expressão primeira da face que revelava a



surpresa do reencontro em outro plano e a alegria de estar diante de sua maior referência, foram imediatamente substituídas pela frustração visível de uma quebra inesperada de expectativas. Se Walter Benjamin (1987, p. 221) estava certo quando disse que a narração não é de modo algum um produto exclusivo da voz, as expressões de Juca evidenciaram esta assertiva e intervieram diretamente naquilo que era narrado. E não bastasse a cobrança do pai em sonhos, Juca acordava, mas não por medo, susto, ou tristeza, e sim, em razão de uma aflição que o assolou durante trinta anos. Seu pai não era aquele cobrador que seguia o devedor assiduamente por todos os lugares e durante todo o tempo; ao contrário, aparecia apenas em algumas ocasiões específicas, ora de dois em dois anos, ora de três e três, cumprindo o dever único de lembrá-lo, intermitentemente, do compromisso firmado em seu nome.

**Foto 8: Juca e sua rabeca – Buritizinho, São Romão – 2021**



Quando aqueles que se relacionam em sonho são pai e filho, de modo que este facilmente reconhece as exigências daquele, ainda que morto – como reconheceu também enquanto vivo – a obrigação de cumprir a dívida é absolutamente inquestionável, e exemplos como este justificam a afirmação de que “não se discute sobre a verdade do conteúdo” (Brandão, 1981, p. 61) dos sonhos em que pessoas mortas pedem ou exigem aos sonhadores. O estatuto de verdade absoluta do enunciado do morto em sonho pode ser endossado até mesmo por um outro relato que me

foi contato em que um imperador de folia<sup>38</sup> sonhou com um promesseiro que sequer conhecia, mas que morreu devendo Bom Jesus e necessitava de uma Folia para o pagamento de sua dívida.

“Meu pai, na época, ele não conhecia o rapaz [Manoel], mas o rapaz tinha uma dívida para Bom Jesus. Aí um dia meu pai falou: ‘*Eu sonhei com Manoel, pedindo uma Folia pra Bom Jesus. Três dias de folia*’, e na época esse Manoel já era falecido. Aí o que ele fez? Ele arrumou tudo e cantou a folia”. (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

Pode o morto ser contrariado? O exemplo acima narrado por Vital nos convida a pensar que a extensão da obrigação do vivo é capaz de ultrapassar os limites das suas relações criadas e cultivadas na terra. As responsabilidades sem ser um imperador de folia imputa a seu portador obrigações que são alheias a seus domínios, que contraria obviedades e impulsiona até mesmo o cumprimento da promessa feita por alguém que ele sequer conheceu. Mas será que o estatuto de verdade do conteúdo desses sonhos não podem ser questionados? Uma narrativa que obtive em campo contrapõe a supracitada afirmação de que “não se discute sobre a verdade do conteúdo”. Numa história relatada por Zé Preto, do Quilombo Pé da Serra, em Januária, a sua mãe teria aparecido em sonho para uma sobrinha cobrando o cumprimento de uma dança de São Gonçalo, uma dívida que havia feito ainda em vida, pois sua *alma* encontrava-se em estado de aflição.

“A minha mãe, veja só, eu tava trabalhando na firma, e quando voltei me deram um recado que tinha que dançar um São Gonçalo. Mas ninguém me deu o recado, ela só apareceu em sonho pra uma menina, minha sobrinha. Mas essa menina, essa moça, ela gostava muito de festa, muito de namorar, e aqui tinha um negócio que toda vez que fazia um São Gonçalo, à noite tinha um forrozão. Aí eu fiquei desconfiado e falei ‘*esse negócio não tá certo não*’, achei que ela tinha contado o caso porque queria a festa, e tinha que ser logo!”. (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 25/08/2022).

Diante de um altar com a imagem de São Gonçalo, cantam-se *quadrinhas* e, em fileira, dançam em devoção ao santo. Também de origem ibérica, a dança tem um mito de origem: São

---

<sup>38</sup> “Engajados no patrocínio e na organização dos festejos, estes personagens [Imperadores] precisam, primeiramente, estabelecer as condições materiais para que os giros aconteçam, além de articular toda uma rede de apoio ao seu redor para este mesmo fim” (Pereira, 2011, p. 91). Tradicionalmente, os *giros* iniciam e terminam na casa dos Imperadores.

Gonçalo do Amarante morava numa beira de rio. Do outro lado do rio havia um prostíbulo onde as mulheres recebiam, todas as noites, visitas dos homens, tanto da região quanto dos que transitavam pelas águas do rio. Intentando acabar com aquilo, São Gonçalo<sup>39</sup> indagou a Jesus o que fazer diante daquela situação, e obteve resposta em um sonho: “*ai assim num sonho, diz que vendo uma esteira, diz que vendo um rio assim com muita água, ai diz que veio na mente dele: você pega essas mulheres, todo dia de tarde, senta elas na esteira, atravessa com elas para o seu lado e dança com elas a noite todinha*”, me contou Zilda do Quilombo do Alegre, em Januária, dançarina de São Gonçalo. Ao serem abençoadas a por destinarem seu tempo à dança popular, as mulheres teriam abandonado a prostituição.

**Foto 9: Zilda, Maria e a cachaça – Alegre, Januária – 2022**



Por isso, nas Danças de São Gonçalo, preferencialmente mulheres performam o bailado, ao passo que os homens, quando participam, ou se destinam aos instrumentos ou à marcação da dança, reproduzindo o lugar de São Gonçalo, como é o caso de Zé Preto em seu quilombo. De caráter religioso, a dança “é sempre o resultado de uma promessa; as pessoas do lugar prometem uma ou mais rodas de São Gonçalo em troca da *graça* que almejam” (Pereira de Queiroz, 1958, p. 40). Mesmo que essencialmente festiva em sua execução, após as *rodas* ainda ocorrem festas. No quilombo Pé da Serra, a festa que sucede as *rodas* é um dos eventos mais aguardados no

<sup>39</sup> Afinal, Gonçalo do Amarante é santo ou beato? Do ponto de vista da Igreja Católica, sua beatificação não foi concluída, e portanto não é santo. Mas na cultura popular do sertão do São Francisco, não há qualquer dúvida de sua santificação.

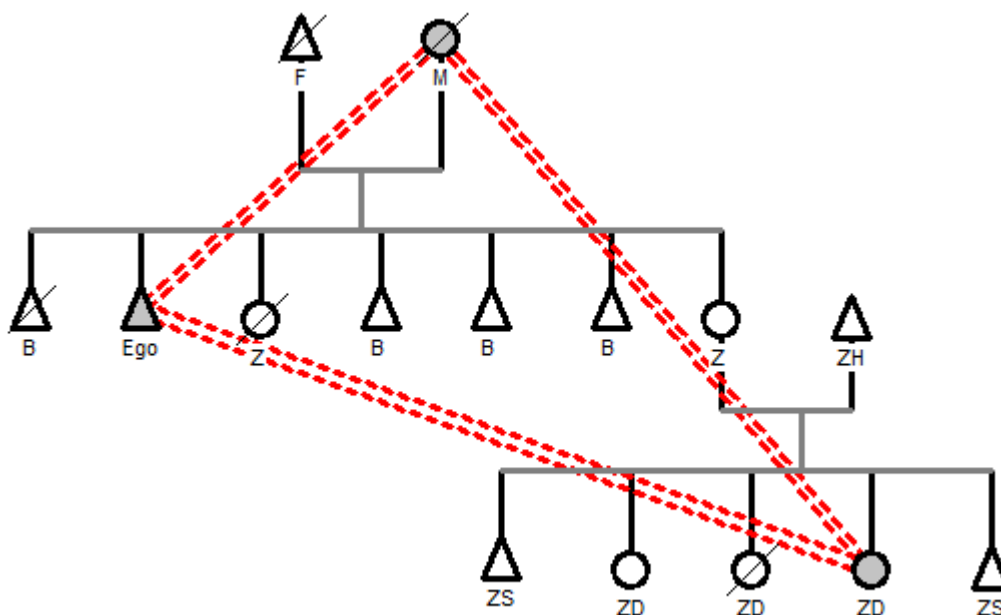
calendário da comunidade, e talvez em razão disso Zé Preto tenha suspeitado da narrativa de sua sobrinha. Ao mesmo tempo em que o vínculo de parentesco entre neta a avó poderia justificar o aparecimento em sonho, Zé Preto ficou bastante desconfiado do que teria motivado o aparecimento em sonho de sua mãe para uma sobrinha, e não para ele mesmo, ou algum de seus irmãos. Por saber que sua sobrinha gostava de festa, e por ter sido justamente ela quem supostamente recebeu a cobrança da avó em sonhos, Zé Preto, imperador das Folias de Santos Reis e marcador das Danças de São Gonçalo na comunidade, desconfiou do sonho da sobrinha.

*“Aí eu falei ‘Eu não vou tomar frente de São Gonçalo coisa nenhuma. Primeiro: ela sabe quem sou eu, porque que ela não me apareceu? Devia ter aparecido pra mim e se é verdade o que vocês estão falando aí... ela tá querendo é namorar, é dançar de noite, ela tá querendo é festa! Eu não vou fazer São Gonçalo coisa nenhuma! E se é verdade que minha mãe apareceu pra pedir, que ela peça pra mim, porque ela me conhece’. Pronto, até hoje não apareceu” (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 25/08/2022)*

Não há uma fórmula precisa ou uma receita clara de como os mortos devem agir para pedir, aos vivos, o cumprimento de suas dívidas ou a satisfação de seus desejos. No entanto, o aparecimento em sonho de sua mãe a uma de suas várias sobrinhas provocou desconfiança – *“ela sabe quem sou eu, porque que ela não me apareceu?”*. Levando em consideração que Zé Preto possui o trânsito entre mortos, que é ele um dos filhos daquela que supostamente deixou dívidas quando viva, não há razões concretas para acreditar na veracidade do sonho da sobrinha, afinal, teria mais sentido se sua mãe aparecesse a ele. *“se é verdade que minha mãe apareceu pra pedir, que ela peça pra mim, porque ela me conhece’*, e ao dizer isso, é como se ele desafiasse ou rogasse à mãe uma evidência, por meio de um aparecimento qualquer, de que sua *alma* realmente necessitava de alguma resolução terrena para libertação. *Aquilo fosse sonho mero, então só sonho; ou, não fosse, então eu carecia de uma realidade no real, sem divago*, outrora disse Riobaldo, protagonista do clássico maior de Guimarães Rosa, que se inspirou no mesmo sertão que hoje abriga Zé Preto.

O diagrama dos parentes de Zé Preto [*Ego*] com uma triangulação entre ele, sua mãe [M] e a sobrinha [ZD], pode servir como um recurso ilustrativo para evidenciar as razões de sua desconfiança. O diagrama abaixo sequer apresenta os outros filhos de seus outros irmãos, mas

apenas pelos parentes mencionados é possível perceber um distanciamento relevante, de cunho geracional, que separa a sua mãe e sua sobrinha.



Notem que Zé Preto possui quatro irmãos vivos [B – B – B – Z] e a sobrinha possui outros três irmãos, dois mais velhos [ZS – ZD] e um mais novo [ZS]. Mesmo que sejam parte de uma mesma comunidade, há certo distanciamento de parentesco entre Zé e a filha de sua irmã, no qual interpõe-se outros irmãos e sobrinhos. Mas outras variáveis podem interferir nesta triangulação, por exemplo: qual o grau de intimidade que a sobrinha teve com a avó enquanto viva? É a sobrinha alguém passível de trânsito entre vivos e mortos, tal como o tio? Teria a mãe escolhido outro herdeiro de suas dívidas ao supor que Zé Preto havia sido um representante ineficaz? A dívida da mãe, já morta, cria consequências ao mundo dos vivos, e por mais que Zé Preto desconfiasse de sua sobrinha, ele não queria se isentar diante do suposto aparecimento da mãe, ainda que não tenha sido para ele. Por isso, na via das dúvidas, alguma coisa ele precisava fazer.

“O que eu acho que ela [mãe] quer é celebrar uma missa para a *alma* dela, aí tá certo. Aí falei lá, celebrou a missa, e acabou”. (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 25/08/2022)

Há um episódio fatídico do livro de *Robinson Crusóé* em que, ao procurar objetos com alguma utilidade nos destroços de seu navio, o protagonista encontrou uma bolsa com uma

porção de libras esterlinas. O primeiro ímpeto de Robinson foi lamentar a inutilidade daquelas moedas em uma ilha isolada, e com isso, as arremessou ao vento. No entanto, após alguns segundos recolheu novamente as moedas, pois a utilidade dessas libras esterlinas no contexto inglês sobrepunha sua imprestabilidade naquela ilha isolada. Zé Preto e Robinson Crusó tiveram algo em comum: não quiseram “dar chance ao azar”, e mesmo que o primeiro desconfie que a narrativa de sua sobrinha fosse falsa, e que o segundo tenha acreditado prontamente que as libras esterlinas não teriam sentido numa ilha isolada, ambos optaram por fazerem algo diante daquela situação: ao passo que Robinson guardou as moedas, Zé Preto tentou dar uma resolução ao suposto aparecimento de sua mãe para sua sobrinha através de uma missa celebrada em homenagem à *alma* da mãe.

A posição de Zé Preto foi justificada por uma convicção de que, havendo algo de errado, impróprio e irresoluto diante daquela trama, sua mãe apareceria para ele e faria as exigências necessárias. O fato da sua mãe não ter aparecido, nem para a sobrinha, nem para o próprio Zé Preto, em ocasião ulterior ao episódio citado, só pode ter duas resoluções possíveis: ou a *alma* de sua mãe realmente queria no máximo a celebração de uma missa; ou a narrativa da sobrinha sobre o aparecimento em sonho que pedia uma Dança de São Gonçalo não era verdadeira. De toda forma, a opção de Zé Preto em celebrar uma missa para a *alma* de sua mãe, ou seja, o ato resolutivo de toda esta trama, cumpriu o efeito de considerar, ainda que parcialmente, o relato da sobrinha, tanto pela crença na viabilidade do aparecimento de sua mãe em sonho; quanto por saber que um questionamento enfático e irredutível diante do narrado também poderia ser maléfico à própria família, e conseqüentemente, à comunidade. O que este exemplo pode nos convidar a pensar é que não se trata, portanto, de compreender se o estatuto do sonho no qual um morto pede ou exige algo seja naturalmente verdadeiro, como afirma Brandão (1981), mas sim, que ele pode ser questionado, embora nunca desconsiderado.

Este caso também demonstra que as dinâmicas de parentesco intervêm de modo decisivo nas relações de promessa em que um terceiro é envolvido na trama. Cria-se então a noção de “representante, o familiar, vivo, de um promesseiro morto, responsável por saldar uma dívida” (Pereira, 2009, p. 100). Mas a questão que surge é: qual o representante ideal? Quem possui a prerrogativa de herdar a obrigação maior que o morto deixou em vida? Um filho, uma irmã, uma

sobrinha, um *cumpade*? Os dois exemplos anteriores sugerem, cada qual a seu modo, que as linhas de sucessões mais frequentes realçam relações entre pai/filho, seja no caso de Juca e seu pai; seja no questionamento de Zè Preto à sobrinha. Mas isto não é uma regra: netos, *cumpades*, sobrinhos e outros parentes, consanguíneos ou afins, podem adentrar a este circuito de obrigações.

Tive a oportunidade de acessar outra narrativa sobre sonhos que enfatiza esta última opção e colocam em cheque a regra da sucessão natural de pai para filho. Quem me conta o episódio é Vital, da comunidade quilombola de Ribanceira, em São Romão. Como *guia* e instrumentista do principal *terno* de folia da zona rural de São Romão, testemunhou o episódio sob ângulos e tempos distintos. O *ego*, desta vez, é Isidoro, um de seus cunhados, e a narrativa se inicia com ele ainda vivo:

“Teve meu cunhado também, ele chama Isidoro. Ele tinha uma promessa pra pagar. Aí o Isidoro falou com o sobrinho dele, que é folião, mestre da folia, para fazer uma oração às 12 horas no último dia. Aí chegado o horário, Isidoro pediu ao sobrinho: *‘João, está na hora da reza’*, e o sobrinho respondeu: *‘ô, tio Isidoro, o sol está muito quente, deixa para mais tarde até refrescar mais um pouquinho’*. (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

Por vezes as promessas envolvem práticas ritualísticas que ultrapassam a realização do *giro* em si. Neste caso, notem, a promessa de Isidoro tinha um adicional: a realização de *“uma oração às 12 horas no último dia”*. João, o sobrinho de Isidoro, também era integrante do mesmo terno de folia de Vital, e sol a pino, quando o relógio marcou 12 horas, Isidoro cumpriu o dever de avisar o seu sobrinho sobre o rito a ser cumprido. Alegando calor excessivo, o sobrinho deixou a oração para mais tarde. Isidoro então se afastou e encontrou seu genro Luiz.

“Aí o Isidoro falou com Luiz, seu genro: *‘eu sei que minha promessa não tá paga, mas eu vou deixar para dar trabalho para um mais tarde’*.” (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

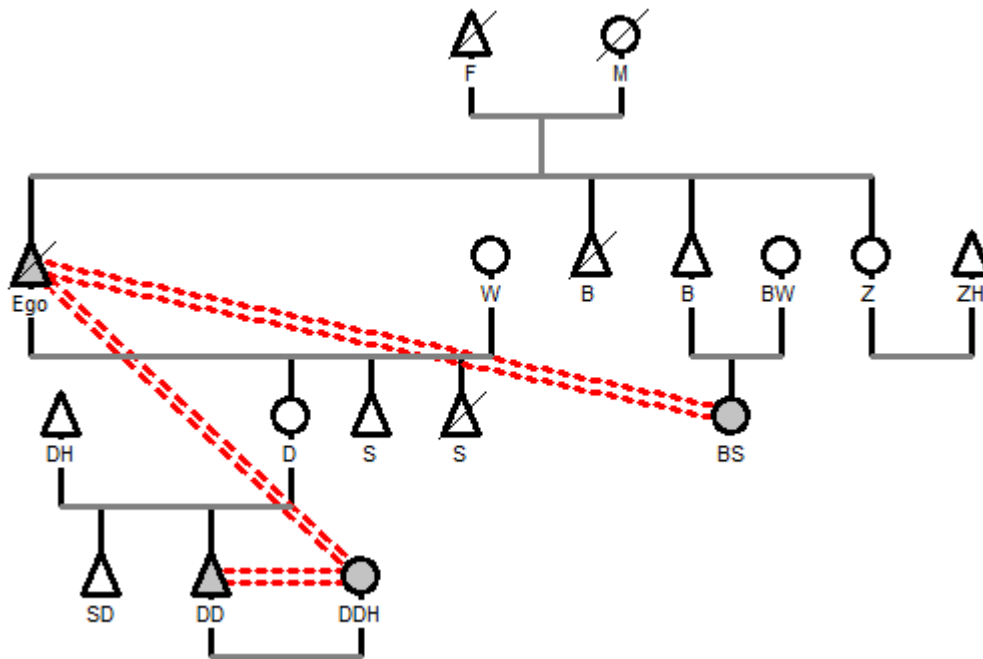
Compreendendo o circuito de relações entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, e tendo ciência de que sua promessa não havia sido inteiramente cumprida, Isidoro sabia que, após sua morte, ele seria alocado a um “lugar de transitoriedade”, no qual o destino de sua *alma*

estaria em disputa. Quando Isidoro diz “*vou deixar para dar trabalho para um mais tarde*”, o “tarde” não se referia a horas seguintes naquele mesmo dia, e sim, à possibilidade de manifestação de sua *alma* a algum vivo, seja por aparição em sonho, em corpo, em vozes, ou outras sensibilidades possíveis. Curiosamente, Isidoro não foi assertivo, anteriormente, ao destinatário de sua dívida, ele apenas se referiu “*para um*”, o que provocou também o suspense: não estando paga a promessa de Isidoro, quem receberia do morto o dever de cumprí-la? É neste momento que aparece outro ator em cena: Adriano, marido da neta de Isidoro.

“Aí moço, o velho lá [Isidoro] morre. E tinha um rapaz, casado com uma neta do Isidoro, e passou um tempo e num é que o Isidoro tava chegando no rapaz e falando da promessa? Em sonho, e quando ele tava dormindo, tinha gente que ouvia ele conversando com o Isidoro (...) Aí esse rapaz chegou em nós e falou, e a esposa dele confirmou: ‘*E não é mentira do Adriano não, pois eu ouvi os dois conversando lá em casa*’. Aí ele chegou e falou ‘*vamos marcar uma folia do meu tio Isidoro? Ele tá me perturbando por essa folia porque a promessa dele não foi paga não*’. (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

Adriano era conhecido pelo seu sonambulismo e sua esposa adorava contar, em roda de parentes e amigos, as conversas, queixas e exigências que o marido realizava em sonho. No entanto, certa noite ela estranhou a clareza expressa no diálogo de Adriano com seu avô, o finado Isidoro. Poderia causar certa rejeição o marido de uma neta ser o herdeiro da dívida, o receptor da aparição em sonho do finado. Da mesma forma que no quilombo Pé da Serra Zé Preto questionou a sobrinha, no quilombo Ribanceira qualquer familiar mais próximo de Isidoro poderia questionar a narrativa de Adriano, este, um parente distante, “apenas” o marido da neta do finado. No entanto, sua esposa passou a ter um papel central nessa história: ela ouviu a conversa entre Adriano e Isidoro, e portanto, confirmou o teor da queixa, obviamente, por ter sido testemunha auditiva da sucessão da dívida da *alma* do avô que, para libertar-se, necessitaria que um novo *giro* de folia ocorresse, e que a oração fosse realizada exatamente ao meio dia, como consta nos *votos* iniciais. Novamente o diagrama desta trama pode cumprir o papel de elucidar algumas relações e dinâmicas de parentesco e até mesmo distinguir o ocorrido em comparação ao caso anterior. Para tanto, considerem: Isidoro [*Ego*], sobrinho João [BS], o marido da neta, Adriano [DDH] e a neta Lia [DD].





O *ego* inicialmente cobra de seu sobrinho [BS] a oração ao meio-dia. Este nega. Isidoro então avisa o genro [DH] que apareceria para alguém exigindo o pagamento da dívida. Após sua morte, aparece em sonho para Adriano [DDH], e a esposa Lia [DD] cumpre o importante papel de testemunhar a sucessão da promessa a Adriano – o “representante” em terra da dívida do avô de sua esposa. Uma hipótese levantada para o aparecimento de Isidoro a Adriano foi uma espécie de rejeição geracional, ao qual seria necessário recorrer a parentes distantes em razão da incerteza frente aos mais próximos. Dentre os fatores de interesse deste relato, ocupa um lugar de destaque o papel exercido por Lia, esposa de Adriano. A sobrinha de Zé Preto, no episódio anterior, não dispunha de nenhuma outra pessoa que testemunhasse a seu favor. Se acaso tivesse, provavelmente a reação de Zé Preto poderia ter sido distinta. Já Lia presenciou toda a conversa entre o marido e o avô, o que ofereceu maior credibilidade ao relato. E no fim das contas, Adriano conseguiu cumprir a promessa deixada pelo avô de sua esposa? Vital nos conta:

“Depois que ele marcou tudo direitinho, deitou de novo e o Isidoro disse a ele ‘*Agora eu sei que minha promessa vai ser cumprida, agora eu sei que minha promessa vai ser paga*’ e nós saímos com a folia, cantamos, mas quando foi meio dia em ponto, parou pra rezar. Depois ninguém apareceu mais. Mas sabe porquê? Promessa é dívida, né?”. (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

O novo aparecimento de Isidoro a Adriano em sonhos demonstra o estado de tranquilidade da *alma* do finado ao saber que teria encontrado um “representante” em vida para quitar suas dívidas e, conseqüentemente, que sua *alma* finalmente poderia sair daquele lugar de transitoriedade. É interessante a assertiva que “*promessa é dívida*”, dita por Vital, mas isso não significa que a promessa seja qualquer dívida: até onde se sabe, nenhuma *alma* apareceu para exigir o pagamento de uma dívida no armazém, talvez porque esta dívida possua uma dimensão individual entre duas partes, sem qualquer mediação com entidades espirituais, especialmente os santos. Além disso, todos os exemplos aqui mencionados de dívidas em contextos de Folia de Santos Reis ou Dança de São Gonçalo, inclui um quantitativo mais significativo de pessoas no circuito da promessa, fazendo de um aparente ato individual, um acontecimento social. É também por isso que “*ninguém apareceu mais*”, afinal, não tinha mais razões para aparecer, e, ao cumprirem a promessa, a *alma* de Isidoro pôde enfim ser liberta de um lugar de “transição” para um local de “permanência”.

Foto 10: Vital e sua rabeca – Ribanceira, São Romão – 2022



Estas três narrativas que envolvem sensibilidades entre vivos e mortos através de sonhos, enfatizam especialmente a importância que as dinâmicas de parentesco ocupam nestes contextos. Todas elas estão localizadas em tramas nas quais há o cumprimento de promessas, pelos vivos, das exigências de mortos que não puderam ou não conseguiram cumprir com suas obrigações em vida. Interposto ao enunciado do promessário, e diante da sua impossibilidade de quitar os

votos feitos, é um terceiro que se torna o caudatário da resolução de suas obrigações. Na literatura sobre promessas, como vimos, é comum a existência de exemplos em que pessoas fazem promessas a santos para que outros cumpram, e normalmente estas promessas são realizadas por parentes próximos, consanguíneos ou não. No entanto, a forma mais elucidativa de compreensão deste tipo de promessa não está na literatura em minúsculo, mas sim, em maiúsculo.

*Dom Casmurro*, um dos principais clássicos da literatura brasileira, pode suscitar algumas inquietações neste sentido. Os dois primeiros terços do livro estão relacionados ao cumprimento ou não da promessa que Dona Glória fizera a seu filho antes mesmo de seu nascimento. Tendo-lhe nascido morto o primeiro filho, a matriarca pediu a Deus que seu segundo filho *vingasse* – como já dito, termo também comum ao sertão do São Francisco – ou seja, nascesse com saúde devida. Se a graça fosse alcançada, Glória deveria pagar a dívida prometida à entidade divina. A dívida era, no caso, “metê-lo na igreja”, ou seja, que o filho ingressasse na carreira de seminarista. O exemplo advindo do clássico *Dom Casmurro* não é meramente ilustrativo, mas ele se difere dos outros supracitados por uma simples razão: todas as personagens estão vivas. No sertão do São Francisco, este tipo de promessa também é comum, mas quando algum morto aparece para cobrar ou pedir um vivo o cumprimento de uma dança de São Gonçalo ou de uma Folia de Santos Reis, a inserção de um terceiro na relação é instituída como a única solução possível, já que o morto precisa da mediação dos vivos para a resolução de seu compromisso.

Chama a atenção quando na narrativa de Zé Preto, que desconfia do relato da sobrinha, há uma negociação terrena para uma resolução de uma obrigação que aparece em sonho. Inversamente, Bentinho cogitou uma negociação em sonho para a resolução de uma obrigação terrena.

“— E se mamãe pedisse a Deus que a dispensasse da promessa?

— Não, não peço. Estás tonto, Bentinho? E como havia de saber que Deus me dispensava?

— Talvez em sonho; eu sonho às vezes com anjos e santos.”

Anjos e Santos são duas das entidades preferenciais de devoção. Mas é possível ser devoto de *alma*? O último caso de sensibilidades entre vivos e mortos em sonhos que pretendo apresentar tem um teor distinto dos demais. Rita Freire é uma das “irmãs” que compõem o séquito da Encomendação das Almas no distrito de Brejo do Amparo, em Januária. Não bastasse o grau de parentesco, Rita também é devota das *almas* do purgatório desde os seus 16 anos. Embora o ente relacionável possa estranhar, a prática em si, enraizada na devoção, não surpreende, afinal, “seja pelos sinais de sua presença, seja pelo fluxo de graças em sua vida” (Menezes, 2010, s/p.), o devoto sente que sua existência está de algum modo ligada ao portador de sua devoção: um santo, um anjo ou as *almas* do purgatório. Nos universos físicos e simbólicos que orbitam a vida de Rita Freire, as *almas* que estão *ar*, material e espiritualmente, manifestam-se como seres ainda mais relacionáveis que os santos de devoção locais, os quais, em suas manifestações e crenças, podem ser expressas nas Folias de Santos Reis, nas Danças de São Gonçalo, ou até mesmo nas Festas de São João, cuja estética, com seus mastros e bandeirinhas, revelam a influência da cultura popular nas obras tardias de Alfredo Volpi.

Foto 11: Rita Freire – Brejo do Amparo, Januária – 2022



Atualmente Rita possui idade bastante avançada, “*mais de 70 anos*”, como me disse. Nos meus primeiros encontros com a devota, saltaram aos olhos seu ânimo e disposição incomuns à idade. Muito séria e comprometida, é ativa em diversos afazeres comunitários, desde o zelo e

cuidado fidedigno aos bens paroquiais, até a pintura, costura e bordado no “clube de mães”, uma associação local que reúne moradoras da “terceira idade”. No entanto, em minha última visita à sua casa, me surpreendi com seu abatimento e especialmente seu debilitado estado físico: ela estava com um grave ferimento no rosto e com vários hematomas visíveis pelo corpo. Temendo o pior, não me contive e a perguntei sobre as razões daqueles machucados.

“Eu sonho com cachorro correndo atrás de mim, boi correndo atrás de mim, aqueles pesadelos de me arrancar da cama. Toda vida eu tive (...) Dia desses eu fui deitar, já tarde da noite, mais de meia noite (...) Nisso que eu deitei eu dormi, e no sonho uma mulher que dizia ‘*Rita, aquela vaca vai pegar você, olha como que ela vem!*’ e quando eu olhei pra trás eu vi a vaca vindo correndo, e daí caí da cama”. (Rita Freire, Brejo do Amparo, 26/12/2022)

À primeira vista, o sonho de Rita em nada se relaciona às narrativas anteriores: parece ser apenas um pesadelo sucedido de uma queda provocada pelo susto em relação aos traumas e medos de animais que possui desde sua infância. Mas toda e qualquer investigação seria supérflua, já notava Marx (2013), se a aparência e a essência das coisas coincidissem de imediato, e por intuitivamente acreditar que poderia existir algo subjacente àquele sonho, dadas as características peculiares que encontrava nas narrativas sobre o tema entre os povos do sertão do São Francisco, decidi explorar mais detidamente aquele episódio, no entanto, por caminhos “tortos”: através das devoções e crenças de Rita em relação às *almas* do purgatório e o modo partir do qual ela se relaciona com essas *almas* em ocasiões que ultrapassassem a participação do rito de Encomendação na semana santa. Ela então me contou alguns detalhes de como sua devoção se expressa ordinariamente.

“Eu tenho devoção com as *almas* do purgatório. (...) Prometi rezar pra elas até o dia que Deus me levar. Eu não sei se eu esqueci de rezar, pois no dia que você não reza elas não te dão sossego. Eu tenho essa devoção com elas e se errar o pai nosso – às vezes erra, né? – aí elas aparecem. Aí eu falei com elas ‘*vocês tomam vergonha nessa cara, eu não vou rezar mais pra vocês, viu? Porque vocês tão me durrubando, querem me matar? Toma vergonha nessa cara*’, eu brigo com elas, mas eu tenho devoção.” (Rita Freire, Brejo do Amparo, 26/12/2022)

A devoção de Rita parece endossar o que Mauss chama de “sistema de prestações totais” (p. 189) esse hábito de trocas que são, ao mesmo tempo, espontâneas mas “obrigatórias” – ou, neste caso, são instituídas pela devota e passam a exigir uma retribuição. A devoção de Rita exige um compromisso, e para selar o ardor de sua fé, prometeu rezar para as *almas* do purgatório todas as noites antes de dormir. Pela convivência ininterrupta com as *almas*, era de se esperar que, por vezes, a relação entre as partes pudesse ser abalada ou conturbada. Por isso Rita Freire “*briga com elas*”, como parentes que se desentendem. Mas por detrás das queixas, broncas e reclamações, existem também os benefícios. É claro que tanto dispêndio de fé, que inclui as rezas diárias e a realização de um rito anual, teria contrapartidas.

“E tudo que eu peço, uma agulha que perde, eu falo assim ‘*ô minhas almas, me ilumina, onde é que tá?*’. Eu lembro que eu perdi um dinheiro aqui uma semana, e eu caçava e não achava. Aí eu pedi ‘*me ilumina*’ e eu arrepiei, em questão de segundos eu achei”. (Rita Freire, Brejo do Amparo, 26/12/2022)

Assim como na caderneta do armazém do Brejo do Amparo, a devota precisa estar “em dia” com as *almas* do purgatório. É exigido, neste caso, que ela cumpra o prometido, e se por um lado a realização de um rito anual é um ato passível de organização, tempo, e compartilhamento de responsabilidades junto às outras “irmãs das *almas*”, a irredutibilidade do compromisso diário pode ser mais complexa diante alguns imprevistos cotidianos, afinal, trata-se de uma incubência exclusiva da devota. O cansaço pode impedir a realização contínua das obrigações; uma mudança de rotina também pode confundir Rita; e o sono pode se antever ao término de uma oração. São apenas três exemplos que podem interferir nos termos da devoção estabelecida por Rita em comum acordo com as *almas* do purgatório quando tinha seus 16 anos de idade. Ainda assim, não está claro como os mortos agem em seus sonhos. Até onde sabemos, são os animais – cachorros e bois – que atormentam Rita em seu sono profundo, não as *almas*. Como elas participam desses sonhos?

“E esses sonhos tem a ver com elas [as *almas*], quando você faz devoção com elas você tem que ser fixo na devoção. Você tem que cumprir o acordo. Esses bichos são elas que mandam atrás de mim. Eu falo com elas ‘*minhas almas, vocês quer eu lá agora? Vocês querem me levar? Meu marido tá querendo me levar? Eu não quero ir agora não?*’. (Rita Freire, Brejo do Amparo, 26/12/2022)

“*Ser fixo na devoção*” compete justamente a cumprir as exigências estabelecidas em acordo com as *almas*. Ao passo que diversas promessas são explicadas por um linguajar econômico – “promessa é dívida”, como disse Vital – a devoção da viúva Rita se desloca com mais facilidade ao linguajar jurídico: “*Você tem que cumprir o acordo*”. A prática se assemelha a um contrato no qual as partes – de um lado o devoto e do outro o santo/anjo/*alma* – estabelecem seus termos. Rita é beneficiada pelas *almas* na medida em que delas precisam, até mesmo para encontrar uma agulha perdida; por outro lado, ela precisa se dispor de um ato devocional: rezar, todas as noites antes de dormir, para as *almas* do purgatório. Este tipo de devoção, cuja contrapartida do devoto tem um contorno sacrificial, se assemelha ao que Mauss e Hubert (2005, p. 71) denominaram de “sacrifício-demanda”, no qual o sujeito possui, em algum grau, um caráter expiatório, e se se quer, ao contrário, comprometer a divindade por um contrato, o sacrifício tem antes a forma de uma atribuição”. É por isso que Rita sugere que sua devoção é uma espécie de

“barganha, pois eu dou aqui e recebo ali, e se não dou, não recebo; e se não recebo, não dou” (Rita Freire, Brejo do Amparo, 26/12/2022)

A dimensão da *barganha* será melhor explorada em capítulos seguintes. O que nos interessa neste momento é justamente a forma de sensibilidade à partir da qual Rita Freire se relaciona com os mortos. Pelo que me foi apresentado, o cumprimento das obrigações estabelecidas nos termos de sua devoção determina a qualidade do seu sono: se reza às *almas* do purgatório antes de dormir, terá uma noite tranquila; se esquece de fazer a oração, ou se dorme antes de completá-la, as *almas* a atormentarão em sonho, a tal ponto que podem provocar uma queda da cama.

A narrativa de Rita se distingue das anteriores na medida em que não é o morto que, através do vivo, busca sanar uma dívida em vida; ao contrário, o morto cumpre o papel de exigir ao vivo o cumprimento da promessa feita no ato da instituição da devoção. Mas isto só acontece pois o morto, estando neste lugar de “transitoriedade”, imprevisível por sua natureza, *no ar*, é passível de contato, negociação, comunicação, aparição junto ao mundo dos vivos. E há ainda um elemento adicional: Rita é “irmã das *almas*”, e assim sendo, é parte integrante do rito de

Encomendação, cuja natureza é justamente “*dar um empurrãozinho*” nas *almas* do purgatório para que elas se desloquem a um lugar de transição para um lugar de permanência. Quando as *almas* cumprem o papel de lembrar Rita de suas obrigações, é como se, subjacente à aparição em sonhos, elas estivessem tentando garantir as exigências devocionais de Rita, de modo que, em contrapartida, Rita possa, no rito de *Encomendação*, liberá-las do purgatório. Por isso não é uma troca harmônica, balanceada e generosa. É uma *barganha* entre Rita e as *almas* do purgatório.

† †

Como a primazia desta investigação se vale da forma de compreensão dos sujeitos de suas próprias sensibilidades com os mortos, não dispus de qualquer análise psicanalítica ou neurocientífica da dimensão do sonhar para desvendar a estrutura ou as motivações subjacentes aos sonhos dos sujeitos desta pesquisa. No entanto, sem me estender ao tema, quero apenas pontuar que no sertão do São Francisco, à partir das narrativas supracitadas, as razões do sonho parecem ser completamente antagônicas à noção freudiana de um desejo inconsciente recalcado do *ego* (Freud, 1987). Ele é interpretado pelos sujeitos locais por meio de um vetor inverso, no qual há uma tentativa clara e evidente de manifestação do desejo do morto, especialmente em razão da resolução de uma dívida terrena<sup>40</sup>, como a cobrança de uma promessa não cumprida ou a lembrança de uma devoção assumida. Também em nada se assemelham à teoria neurocientífica da “ativação-síntese”, esta que supõe que os sonhos são constituídos através de estímulos aleatórios de imagens caóticas, sem qualquer significado, e que num segundo momento sofrem um processo de síntese, construindo assim, uma narrativa sequencial (cf. Hobson; McCarley, 1977). Os sonhos de Juca, Zé Preto, Vital e Rita Freire parecem ordenados sequencialmente em sua origem, com significados precisos e diretrizes bem expressas. Deles, origina-se um circuito de prestações e contraprestações totais (cf. Mauss, 1924) no qual os sonhos possuem um sentido

---

<sup>40</sup> Durante todo este trabalho eu também evitei, sem que fosse estabelecida as mediações claras, a análise comparativa com outros contextos etnográficos. No entanto, ao ler uma etnografia sobre os sonhos yanomami, me surpreendi com a correspondência entre eles e os sonhos do sertão do São Francisco. Limulja (2019, p. 90) diz que “o sonho [yanomami] se constitui antes como o desejo manifesto de um outro, seja esse outro um morto, um espírito ou um animal. Entretanto (...), em meio a tantas intenções e desejos dos outros que se manifestam por meio dos sonhos yanomami, são os vivos que decidem o que fazer com tais investidas”.



individual e coletivo na medida em que, através das intenções manifestas do morto, recai aos vivos a resolubilidade das obrigações deixadas em vida.

-

## - 2.2. Sentir os mortos

O dia amanhecia no meio rural de São Romão quando o sexagenário “Terno dos Velhos”, que há três gerações se faz presente na região, adentrou ao penúltimo destino do *giro* naquela noite. Os foliões haviam passado as últimas oito horas se deslocando, de casa em casa, exprimindo suas devoções na sala dos anfitriões que haviam construído *lapinbas*<sup>41</sup> para receber a Folia e, conseqüentemente, quitarem suas dívidas aos santos, mediadas por promessas de origens distintas, mas preferencialmente para a melhora da saúde de algum parente enfermo. Em condições nas quais há fartura de instrumentistas, eles costumam se revezar durante os cantos sagrados da Folia, mas também quando tocam os *sambas, lundus, chulas, quatro* e outros ritmos e brincadeiras que se concentram entre os cantos de entrada e de saída. Vital encontrava-se em um estado de exaustão diante do *giro* daquela noite, e, portanto, foi um dos substituídos no momento em que os foliões adentraram à casa de Samarino. Não bastasse sua idade já avançada e as dores nos pés que atrapalhavam seu andar, a suspensão do tempo nas Folias de Santos Reis – afinal os foliões trocam o dia pela noite – começou a cobrar o seu preço, e todo o cansaço de uma noite inteira de *giro* acometeu Vital, que sentado num tamborete rente à porta, acompanhado de sua rabeca no colo, cochilou. Mas durou pouco, pois assustado, Vital desperta ao sentir um sopro em seu ouvido.

“Uma vez... ó, eu vou contar uma história pra você. Mas deu só em mim. Nós tava numa casa lá cantando e eu peguei aquele soninho assim... rapaz, mas senti uma soprada no meu ouvido que chegou a doer!” (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

De imediato ele não atribuiu qualquer explicação incomum ao fato, afinal, as brincadeiras e zombarias não são alheias ao rito, que, é verdade, possui uma dimensão da seriedade que coexiste à sua face cômica. No entanto, Vital despertou assustado, olhou para os lados, olhou para trás e não encontrou ninguém que pudesse ter zombado de seu cochilo. Não bastasse, percebeu que todos os outros foliões estavam sérios e, também cansados, não pareciam dispostos a este tipo de burla. Ele então percebeu que existia algo subjacente àquele ato que o fez mudar de comportamento durante o restante do *giro* de folia.

---

<sup>41</sup> Sinônimo de “presépios”.

“Aí eu acordei, assustei, olhei assim, para um lado, para o outro e não tinha ninguém. Olhei até atrás de mim... os outros não foram, pois os outros tavam tocando folia. Aí agora eu despertei, não cochilei mais, segurei.” (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

Vital não cochilou mais, e até o fim daquele dia, segurou o sono como uma criança que não se separa de um brinquedo novo. Mesmo que tratasse de um momento descontraído entre os músicos e o anfitrião Samarino, as danças e brincadeiras eram componentes de um rito que precisa ser seguido, cujos protagonistas, a propósito, devem se manter acordados. O sopro no ouvido “*que chegou a doer*”, foi lido por Vital como uma cobrança de um folião morto que acompanhava o giro, e através dele, recordou das lembranças, dos deveres e das responsabilidades imbuídas daquele que se dispõe a tocar. Por mais que numa Folia haja nitidamente a alternância de momentos sacralizados e descontraídos, as obrigações do folião é distinta daquele que apenas acompanha o séquito: Vital é um dos principais responsáveis pelo seu *terno* de Folia, o Terno dos Velhos, cujas obrigações foram herdadas de seu pai, há décadas, que por sua vez as herdou de seu avô. Há algo a mais que um simples descuido ao cochilar: este ato pode ser considerado um desrespeito ao anfitrião, a seus contemporâneos foliões e seus antepassados. Por isso, após este susto Vital “segurou” o sono e não mais largou.

No universo de suas crenças, o sono parece ocupar um lugar singular no sertão do São Francisco. O cumprimento de uma dívida no *giro* da Folia de Reis não pode ser comprometido pelo sono de um instrumentista, justamente Vital, que possui tanta importância em seu *terno* de Folia. Manter-se acordado à noite é também um sacrifício instituído no rito, e não apenas nas Falias de Reis, afinal, também na Encomendação das Almas, que começa à meia-noite, as “irmãs das *almas*” saem em cortejo implorando para que os pecadores – ou seja, todos os adultos da comunidade – acordem e se concentrem em respeito ao rito. Por isso cantam:

“Acordai quem está dormindo,  
Levantai quem está acordado  
Irmãos das *Almas*  
Irmãos das *Almas*  
Filhos de Nossa Senhora”

E até mesmo em outros ritos de Encomendação, a cobrança sobre os que dormem é ainda mais intensa, afinal, “*Deus não dorme*”, e portanto, “*o sono é irmão da morte [e] a cama é a sepultura*”.

“Alerta, alerta, pecadores  
deste sono que vós dorme  
veja lá que Deus não dorme,  
pecadores quer dormir

Alerta, alerta, pecadores  
deste sono que vós dorme  
Olha que o sono é irmão da morte  
a cama é a sepultura<sup>42</sup>”

Se Deus não dorme, como pode um pecador se submeter ao sono em um momento de devoção? O cântico revela uma cobrança, uma exigência, baseado na concepção segundo o qual o sono possui uma relação de parentesco com a morte. São íntimos. Por isso era de se esperar que o sono de Vital facilitasse ainda mais a agência do morto, de um folião antigo que, no rito da Folia, não o permitisse dormir. Mas a sensibilidade expressa neste caso não remete a um sentido único: um folião antigo, já morto, não tocou em Vital, não cochichou em sua orelha, não lhe disse algo. O músico “sentiu” o sopro. Mas se repetirmos o ato, ou melhor, se você leitor soprar, neste exato momento, notará que o ar que sai de sua boca é capaz de emitir algum ruído, propiciar vento ou mesmo expelir hálito. O sentir não acomoda nenhum sentido ou sensação própria, justamente pela sua capacidade de associar-se a todos os outros sentidos e, enfim, provocar sensações. Ainda assim, o sentir parece um pouco menos abstrato em relação ao “sonhar”, sensibilidade anterior, justamente por adentrar à dimensão do sensorial: a provocação de estímulos, o arrepio, a sensação de presença.

As Folias de Santos Reis – bem como de São José, de Bom Jesus, e outras – parecem ambientes propícios para que a presença de foliões já mortos seja sentida. Cria-se todo um terreno propício para tanto: o circuito das promessas dos anfitriões ou foliões, que usualmente

---

<sup>42</sup> Esta *ladainha* é parte integrante do rito de Encomendação das Almas na cidade de Carinhanha, também sertão do São Francisco, porém já em território baiano. Uma ótima descrição e leitura do rito pode ser conferida no documentário *Encomendação das Almas*, de Dêniston Diamantino (1993), de onde este fragmento de cântico foi extraído.

envolve a dívida de alguém que já morreu sem cumprir com as obrigações em vida; a morte de foliões antigos, que destinaram suas vidas às obrigações diante das *lapinhas*; o hábito de certos *giros* pararem à frente ou dentro de cemitérios para que os foliões cantem pela *alma* dos mortos; e também a predileção pelo cortejo à noite, momento propício para aparições de *defuntos*, *livusias*, *assombrações*, e outros personagens folclóricos do sertão do São Francisco.

Por isso há momentos nos *giros* em que os mortos tentam desequilibrar sua harmonia. Em diálogo comigo, Zilda, uma imperadora<sup>43</sup> de Folia do Quilombo do Alegre, em Januária, atribuiu aos pombos brancos que acompanharam um *giro*, a presença de mortos da comunidade. A manifestação do morto pela figura animal foi também notada por Pereira (2009, p. 244) num relato de um folião que contou um episódio no qual um filhote de cachorro que acompanhava um *giro*, ao ser xingado por um folião, se transformou numa *alma* e começou a jogar toletes de pedra e pedaços de paus nos cantadores. No primeiro caso, os foliões seguiram o *giro* sem qualquer incômodo diante da presença das “pombas”; no segundo foi necessário a um dos foliões se afastar dos demais, ajoelhar diante de uma moita e rezar pedindo que *alma* fosse embora.



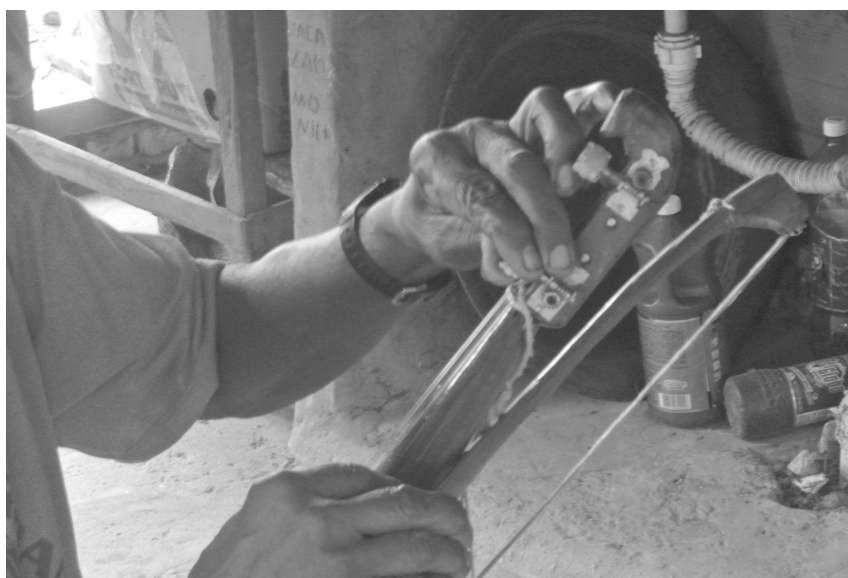
Uma outra forma recorrente, interpretada pela interferência de *almas* nas folias, é o desafino de instrumentos. As afinações movimentam as sensibilidades da audição, da visão do tato, também envolve “um embate com forças e potências de bem e mal, do puro e impuro, da ordem e desordem, das continuidades e rupturas, das consonâncias e dissonâncias” (Chaves, 2021, p. 21). Os instrumentistas tentam se prevenir desses males – ou *malinagens* – por meio de uma série de mandingas: a utilização de chocalho de cascavel dentro de instrumentos, a benzeção de violas, rabecas e caixas; o uso de técnicas específicas para a amarração de cordas que firmam

---

<sup>43</sup> Curioso que a flexão de gênero de “imperador” para o feminino é “imperadora”, e não o óbvio “imperatriz”. Não é tão comum que mulheres ocupem este lugar em Folias de Reis, e por isso, Zilda é uma exceção. Há várias formas de “sucessão do trono”, por assim dizer. No Terno dos Figueiredos, em Januária, o “imperador só deixa o posto após sua morte. Desde o nascimento do grupo a linhagem de imperadores pertence aos foliões descendentes da matriarca” (P. Santos, 2022, p. 23). Em São Romão, fui apresentado a uma Folia na qual o imperador ou imperadora eram definidos, anualmente, por sorteio. Na Folia do Quilombo do Alegre, há um rito de “passagem do ramo”, no qual, ao fim do *giro*, a pessoa responsável por ocupar o trono passa o ramo para o folião ou a foliã que deverá liderar a folia no próximo ano. Uma investigação sobre os ritos de sucessões de folias no sertão do São Francisco ainda está a ser realizada.

um tambor; a alocação de santinhos e orações em papel no oco de violas e rabecas<sup>44</sup>, a fixação de crucifixos, entre outros artifícios de defesa diante das forças que agem contra seus instrumentos, seja pela tentativa de interferência de mortos durante o *giro* ou mesmo por casos de feitiços e *malinagens* contra os foliões.

Foto 12: Afinar o instrumento – Buritizinhos, São Romão – 2021



Um fazedor de instrumentos importante de São Francisco me contou que normalmente se utilizam do termo *encrencar Folia* ao se referir a circunstância em que essas forças conseguem se sobrepôr aos foliões. *Encrencar* é atrapalhar o uso corrente de algo. Se diz que as mandingas, por exemplo, servem para “não deixar algo *encrencado*”. O chocalho dentro de um instrumento atrapalham o *encrencar* dele. O termo remete imediatamente ao oposto da harmonia, da fluidez e da naturalidade. A *Folia* é, portanto, esse lugar de embate entre os foliões e as forças que os acometem, o temor contínuo e indelével pela *encrenca*. Um interlocutor da comunidade de Angical, em São Francisco, também me contou uma história de um *giro* em que mortos “visitaram” e tentaram *encrencar* a folia.

---

<sup>44</sup> Durante minha passagem pelas comunidades de São Francisco, resolvi comprar uma antiga viola de dez cordas que estava em posse de um importante instrumentista e, atualmente, o mais renomado fazedor de violas da região, Geraldinho do Angical. Já havia me chamado a atenção o fato do instrumento ter uma cruz fixada em sua “mão”, mas não bastasse isso, quando entreguei a viola a Antônio Raposo também fazedor de violas, e que restauraria o octogenário instrumento para mim, ele começou a apalpar o interior da viola, e ao ver aquilo perguntei: “Está tentando encontrar alguma coisa aí?”, e no mesmo instante ele retira um pequeno papel, dobrado do tamanho de um polegar, e ao abri-lo, revela uma oração a Santos Reis.

“Uma época a gente tava na folia, e na hora de começar o canto, os foliões começaram e não estavam conseguindo, os instrumentos não iam. Daí o imperador deu uma paradinha, saiu lá fora, fez um benzimento lá e aí depois voltou e aí deu tudo normal de novo. Isso parece uma coisa meio pesada, acontece em casas com energia pesada, onde os mortos ainda não foram embora”. (Geraldinho, Angical, São Francisco, 31/12/2021).

Foto 13: Estevão e Geraldinho – Angical, São Francisco – 2021



As razões convidativas à presença de mortos nas folias são muitas, como já enunciadas. Neste caso, Geraldinho afirmou que as *almas* presentes na casa anfitriã se incomodaram com a entrada dos foliões, e por isso “*os instrumentos não iam*”, afinal, os mortos conseguiram *encrençar* a Folia. Presenciei um episódio semelhante de descontentamento de mortos com a Folia em sua antiga residência. Durante um giro no Quilombo do Alegre, em Januária, no dia de Santos Reis, em 6 de Janeiro de 2023, numa incomum Folia que acontece pela manhã<sup>45</sup>, ao adentrar a uma das casas destinadas a receber o *giro*, um dos instrumentistas apoiou suas costas na porta a mantendo aberta rente à parede. Havia uma clara tentativa de pressionar a porta, de modo a imobilizá-la. Por conhecer o rito de *saudação à lapinha*, no qual os instrumentistas normalmente se posicionam sob a forma de uma meia lua na sala do anfitrião voltando-se para a

---

<sup>45</sup> Incomum pois há, pelos foliões, uma tentativa de reprodução do episódio bíblico dos Reis Magos, cuja procissão em direção à manjedoura de Jesus, supostamente, teria ocorrido à noite. Por outro lado, a realização deste *giro* pela manhã me permitiu participar de outro *giro*, em outra cidade, São Romão, à noite, como realcei no episódio do sermão do padre no capítulo 1.

porta aberta, estranhei o modo como aquele instrumentista, que não deixou de tocar o seu pandeiro, se alocou na sala.

Após a saudação de despedida, descobri que tratava-se justamente da casa do pandeirista, e o perguntei sobre a pressão que ele exerceu sobre a porta durante a passagem. Pacientemente, e com estranha naturalidade, João me contou que todas as vezes que os Foliões adentram à sua casa, seu falecido pai, por sempre ter tido resistência à Folia, tentava “fechar a porta” e atrapalhar uma das exigências mais irredutíveis do rito – manter a porta aberta – e por isso ele, folião, disputava com a *alma* do pai a posicionamento da porta. Diante do meu silêncio ele continuou a andar rumo à casa seguinte, e pude notar a imensa marca de suor em suas costas, a qual os mais céticos atribuiriam somente ao calor daquela manhã no Quilombo do Alegre. Neste episódio que presenciei, o morto tentou *encrencar* a folia não pela desafinação dos instrumentos, mas pela tentativa frustrada de fechar a porta. Mas sua motivação, ou seja, a resistência irrestrita que ele tinha à folia, era apenas uma das razões pelas quais os mortos podem tentar *encrencar*. A situação inversa, baseada no apego que o morto tem à folia, pode também ocorrer.

É o que relata outro antropólogo em uma situação em que uma série de acontecimentos ocultos, como a queda da *lapinha* e a desafinação dos instrumentos fizeram com que os presentes sentissem a interferência do morto, afinal, na moradia vivia a esposa de um cantador já falecido, e a idéia corrente era de que “sua presença estava relacionada ao fato dele, quando em vida, ‘gostar muito de folia’ e não estar conseguindo se ‘apartar dela’, após a morte” (Pereira, 2009, p. 244). Diferentemente do que presenciei no Alegre, e por motivações distintas, neste caso a *alma* anfitriã conseguiu *encrencar* a folia, e como de costume, os cantadores tiveram que sair, fazer um círculo e rezar para libertar a *alma* do falecido folião, visivelmente apegada aos desejos terrenos.

† †

Para não me limitar apenas aos exemplos contidos em Folias de Reis, quero expor uma narrativa dos apetites do sentir com o relato de um imperador de outro tipo de grupo: o Terno dos Temerosos. Em Januária existem formas particulares de distinguir as agremiações de religiosidade popular. A primeira distinção é entre *Terno* e *Reis*, sendo o primeiro grupos



liderados por mulheres – como o Terno das Ciganas, Terno das Pastorinhas e Terno das Lavadeiras – e o segundo grupos liderados por homens – como o Reis dos Figueiredos, Reis de Bois e Reis de Cacetes. Outra distinção importante é aquela entre os segmentos da macrocategoria *Reis*. Assim, chamam um *terno* de folia tradicional de *Reis de Caixa*, em razão do caráter distintivo do instrumento percussivo ser um elemento diferencial; há também o *Reis de Bois*, relativo aos grupos que realizam, com suas particularidades locais, a tradicional e folclórica expressão cultural do bumba-meu-boi; e o *Reis dos Cacetes*, que, como instrumento percussivo e performático, se utilizam de cilíndricos bastões de madeira. Curiosamente, o Terno dos Temerosos, liderado por homens<sup>46</sup>, pertence a este último grupo, mas também por uma razão histórica: em seu princípio o *terno* tinha uma presença massiva de mulheres em suas fileiras. Embora atualmente seja composto em sua maioria por homens, os Temerosos continuam recebendo sua denominação de *terno*.

Seu mito de origem remete ao conflito entre ibéricos e mouros nos tempos que antecederam as grandes navegações. As populações cristãs menos afortunadas não dispunham de armas sofisticadas para enfrentar os mouros, e em razão disso, integravam as fileiras da batalha com meros bastões artesanais de madeira. Essas populações mais pobres viviam no litoral e eram compostas especialmente por pescadores e marujos, e por isso, as agremiações de hoje reproduzem vestimentas ambientadas nesse universo. Assim como entre os ibéricos, sempre houve um nítido marcador de classe entre os integrantes dos Temerosos, que em sua origem eram também pescadores da estigmatizada “Rua de Baixo” em Januária, um histórico local de refúgio e morada para os libertos da escravidão<sup>47</sup> – o que também evidencia o claro marcador racial entre os membros do *terno*. Pelo vínculo com as águas, Temerosos se apresentam como uma “marujada”, mas diferente das tradicionais litorâneas, as quais Câmara Cascudo (1954, p. 390) define como o nome dado aos bailes rústicos e às festas matutas e regionais da beira-mar, os

---

<sup>46</sup> João Damascena, atual imperador dos *Temerosos*, me listou todos seus antecessores: Luizinho das Mangueiras, Adalberto, Albino, Chico Doce do Côco e Berto Preto.

<sup>47</sup> Conta Edilberto Fonseca que, provavelmente, “a concentração de uma população significativamente negra na região da Rua de Baixo tenha se dado em função também das oportunidades de sobrevivência que o rio oferecia aos escravos recém libertos (...) Como não possuíam terras, seria mais fácil para eles constituírem comunidades à beira rio, dele tirando a sobrevivência por meio de ofícios e atividades que tinham como principal referência, fossem como pescadores, barqueiros, remeiros, peixeiros ou vazanteiros” (E. Fonseca, 2009, p.108).

*Temerosos*, por suas particularidades regionais, e pela distância considerável do mar, é uma “marujada de água doce”. O também folclorista Renato Almeida (1942, p. 206) realça outra face que pode explicar a associação destas agremiações com a estética maruja, a saber, as “histórias trágico-cômicas das naus perdidas ao acaso das ondas, na cavalaria dos oceanos, (...) onde a bravura e o penar dos marujos são evocados com emotiva simplicidade”.

Foto 14: Terno dos Temerosos – Januária – 2023



Além dos instrumentos percussivos, Pedro Almeida, pesquisador e marujo dos *Temerosos*, me conta que há outra distinção nítida entre as tradicionais Folias de Reis e seu *terno*, afinal, “*ao passo que os Reis de Caixa partem do sagrado e vão para o profano, os Temerosos partem do profano e vão para o sagrado*”. A distinção sagrado/profano, extensiva nas ciências sociais (cf. Eliade, 1957), embora não tão disseminada entre os outros sujeitos desta pesquisa, parece bastante pertinente aos integrantes dos *Temerosos*, e João Damascena, atual imperador, atribui às rezas e cantos solenes o momento sagrado; já as contra-danças e festividades, sua face profana. No entanto, o profano não está isento do sagrado, ao contrário, coexistem e se interligam.

“É barganha com o sagrado. Normalmente todas as coisas que liga a parte profana à sagrada, os batuques, as folias de caixa, os São Gonçalo, os Reisados, essas promessas todas que se faz pra quem já passou deve sim guardar toda essa cerimônia e este respeito, porque senão, já teve caso de fazer mal feito e a pessoa volta pra cobrar de novo, a pedir de novo, porque falou que não valeu a

promessa, que não foi executada como pediu, que não se pagou, que não se dançou os números de roda, os dobrados, as voltas, não foram bem desenvolvidas.” (João Damascena, Januária, 28/08/2022)

“*A pessoa volta pra cobrar de novo*” justamente através destes apetites da sensibilidade. O próprio Damascena me contou uma série de histórias de aparições em sonhos de promesseiros que não haviam cumprido com suas obrigações em vida. Também, foi justamente o atual imperador do Terno dos Temerosos quem me ensinou que os imperadores e imperadoras, em suma, os responsáveis por suas Folias, possuem um atributo adicional em relação aos demais: a capacidade de terem certo trâmite entre esse mundo e o outro, entre os vivos e os mortos. Por estar diante de um imperador, ou seja, diante de alguém capaz de ter este trâmite entre vivos e mortos, é de se imaginar que eu tentaria explorar as experiências de Damascena a este respeito. A principal delas, ele me conta, se relaciona ao apetite do sentir: a presença de Berto Preto, o marujo fundador do Terno, sempre é nítida quando Damascena sai com seus marujos.

“A presença do Berto fica muito visível assim pra mim quando a gente tá realmente na folia de janeiro, no tempo da folia (...) Ele era realmente rigoroso. O Berto, eu sentia muito ele quando a gente dançava na porta da casa dele quando a viúva dele era viva. Na primeira noite eu saía na rua de baixo e a primeira casa que eu dançava era na frente da casa da viúva do Berto Preto” (João Damascena, Januária, 25/08/2022).

Seu vínculo com Berto sempre foi especial. Quando João era pequeno, o então imperador não permitia crianças dançarem junto aos adultos. No entanto, o rigoroso líder sempre consentiu a participação do jovem Damascena, e um dia até disse a seu pai “*não, Josefino, o João é um menino diferente, o João é um menino homem, o João é um menino que sabe comportar*”. Com a morte de Berto Preto, outros imperadores assumiram o *terno*, mas João sabia que chegaria a sua vez. Há 30 anos, Damascena é o responsável pelos Temerosos, e sempre que sai em janeiro – no “*tempo das folias*” –, o novo imperador sente a presença do primeiro. Mas não um sentir metafórico, em pensamentos ou alusões. Não: “*a presença do Berto fica muito visível*”. O sentir, uma sensibilidade distante, abstrata, torna-se mais palatável, afinal, ele passa a ser “visível”. A presença de Berto adquire nitidez, ou seja, verte-se à qualidade do que é claro, transparente. Adicionado ao ato de dançar na casa da viúva de Berto, momento em que as

lembranças e intimidades são acionadas, também pelo vínculo estabelecido com a família do morto, o caráter tátil do sentir, por mais ambíguo que pareça, é agravado.

“Ele aceitava quem quisesse acompanhar folia, mas a primeira coisa que ele cobrava era ‘olha olha como comporta, olha olha como comporta, porque isso aqui não é coisa de bagunça, isso aqui eu tô fazendo pra Deus’ (João Damascena, Januária, 25/08/2022).

João sempre soube que a atribuição herdada exigia responsabilidades, e por isso se recordava com frequência do rigor de seu predecessor em relação às exigências frente à natureza sagrada da Folia, mesmo diante dos momentos mais profanos. As orações que antecedem a saída do *terno*, que tive oportunidade de acompanhar, são sucedidas de um sermão de Damascena, no qual ele recorda quem são aqueles jovens, de onde vieram, a onde pertencem, qual o histórico do grupo e os estigmas que sofreram, assim como os libertos da “Rua de Baixo”, assim como os ibéricos pobres que guerrearam contra os mouros. Na condição de um imperador capaz de trâmite entre vivos e mortos, é também neste momento, em que Damascena repete o rito de Berto, que ele novamente sente a presença de seu predecessor.

“A presença dele ali era visível assim pra mim, parece que na hora que eu tava falando para os meninos, dando os aconselhamentos, era como se eu tivesse ouvindo ele, como ele falava com a gente quando eu era menino, ‘olha o comportamento, olha que a gente tá indo pro centro, olha que tem gente que fica olhando para nós, nós somos da periferia, nós somos negros, essa coisa toda’ E ainda hoje é como se ele estivesse ali, eu sinto que ele está ali” (João Damascena, Januária, 25/08/2022)

De certo modo, Berto Preto ainda interfere em seu *terno* para garantir o comportamento adequado dos marujos, e diferentemente dos foliões antigos de São Romão, não precisam soprar o ouvido daqueles que têm sono para lembrar de seus compromissos, deveres e obrigações. É um pouco mais sutil, mas não deixa de marcar presença. A dimensão do sentir nas sensibilidades entre vivos e mortos pode assumir formas distintas, mas a *alma* do morto, ao agir sobre os vivos, sempre tem algo a dizer – entenda este verbo em seu sentido metafórico ou literal. Também dizem os vivos, ou melhor, cantam. E ainda que em água doce, no profundo interior do sertão, os marujos do São Francisco anualmente retornam à “Rua de Baixo”, como os pescadores negros

que ali viviam, seus ancestrais, e dançam com seus corpos e seus bastões. No ritmo percussivo que emana das madeiras em colisão, cantarolam, a uma só voz, que

“Quem me ensinou a nadar  
Quem me ensinou a nadar  
Foi, foi marinheiro  
Foi os peixinhos do mar  
Foi, foi marinheiro  
Foi os peixinhos do mar”

### - 2.3. Ouvir os mortos

Vital e Juca cumprem os ritos usuais de uma Folia de Santos Reis passando de casa em casa na zona rural do município de São Romão. Além de instrumentistas, ambos também cantam durante o cortejo. Eles sempre se queixam do desinteresse das novas gerações, dos receios do *terno* acabar – esta “sensação ininterrupta de morte”, como costume chamar, tão frequente em ritos do gênero. As poucas vozes entoadas nos cânticos convertem seus temores em tendências, e, por outro lado, aumentam suas responsabilidades – não apenas com os ritos do cortejo, mas também em razão da subsistência do *terno*, cujo cortejo em janeiro é pressuposto. No entanto, em alguns momentos no *giro*, o minguido terno, com seus poucos cantadores<sup>48</sup>, parece ter um séquito muito maior, afinal, Vital e Juca escutam, com precisão e distinção, outras vozes que não as suas e as de outros membros do Terno dos Velhos.

“Cantando eu já ouvi vozes diferentes. Cantando... eu já ouvi vozes. Na hora que a gente tá cantando a folia a gente escuta aquelas outras vozes no meio, intrometidas. A gente reconhece as vozes diferentes, de gente que já foi das folias e morreu. Você nota que não é voz nossa, isso eu já ouvi várias vezes.”  
(Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022)

A *intromissão* de vozes é facilmente reconhecida. Cantos de pais, tios, avôs, compadres, e amigos que já faleceram, mas que outrora compunham o *terno* da folia, são até mesmo identificáveis. Algo que facilita a percepção sensorial dessas vozes adicionais é a dinâmica que compõe os cânticos que entoam os versos de uma folia, respaldada, é claro, pela função que os foliões ocupam nos *ternos*. Vital é o *guia* da folia, ou seja, aquele responsável por cantar os versos que os outros cantadores, como num salmo responsorial, repetirão no decorrer do *giro*; Juca é o *contra-guia* da folia, ou seja, aquele que é formalmente responsável por repetir os versos inicialmente cantados por Vital. Não é uma regra, mas é comum, em folias do sertão do São Francisco, que cada uma dessas funções conte com um ajudante, fazendo com que os cânticos sejam executados a quatro vozes, divididas de modo uníssona entre as respectivas duplas. O *guia* e seu ajudante puxam os versos, ao passo que o *contra-guia* e seu ajudante respondem aos primeiros. Isso significa que apenas quatro vozes cumprem o rito do canto no Terno dos Velhos,

---

<sup>48</sup> Aqueles que cantam em *ternos* nunca são tratados como “cantores”, e sim, “cantadores”. Também são referidos pela posição ocupada por suas vozes durante o *giro*, a saber, *guia* e *contra-guia*.

e também significa que a *intromissão*, nos termos de Vital, de uma outra voz, a quinta, é ainda mais fácil de ser identificada. Juca também confirma o fato.

“Já aconteceu assim, eu tava cantando e outra pessoa, mas não era gente vivo, porque a gente não via a pessoa, outra pessoa me ajudava a cantar, de jeito que eu ouvia a voz e o povo lá fora vinha e também escutava e dizia: ‘*Tem outra voz ali! Eles estão cantando ali agora de 5 pessoas*’, e quando eu ia responder o verso, a outra voz ajudava, mas a voz saía mais alta do que tudo! Mas era uma voz bonita, uma voz entoada...”. (Juca, São Romão, 27/08/2022).

Como *guia* e *contra-guia*, Vital e Juca ocupam, no Terno dos Velhos, um locus de proeminência no *giro*, e, dada a responsabilidade de suas funções, normalmente tomam a frente das Folias. Possuindo, em conformidade com um relato anterior, “um certo trâmite entre esse mundo e o outro, entre os vivos e os mortos”, ouvir uma quinta voz, pertencente e algum morto, não causa estranhamento a eles, ao contrário, a interposição dos foliões falecidos parece ser regra. A forma dessa interposição é que adquire uma adjetivação curiosa, afinal, Vital a nomeou por *intromissão*, um ato que normalmente está associado a uma interferência inoportuna. Mas à revelia do que o termo pode ensejar à primeira vista, nada há de inoportuno na participação de um morto em um *giro*, principalmente quando este reforça a cantoria do *guia*, do *contra-guia*, e de seus ajudantes. Também a naturalidade dos relatos endossam a conviência dos foliões diante da presença dos mortos.

A dimensão do ouvir no contexto em que o relato se insere não é mero acaso. Como notou um antropólogo que estudou folias da região, “o foco da atenção dos presentes é direcionado para dimensões não visuais” (Chaves, 2009, p. 238). O breu que compõe o cenário das folias, aliado à importância da dimensão sonora, aguça as sensibilidades dos presentes, e a premência da visão, tão comum àquele que observa, é também conjugada a outros apetites da sensibilidade. Cânticos dos guias e contra guias e os sons dos instrumentos, são especialmente os mais comuns durante os *giros*. Mas diante minha experiência em campo, acredito que vale a pena realçar também outros sons presentes, como: o som da botina no chão durante o caminhar de foliões de uma casa a outra no; o zumbido dos insetos; o ranger das portas; o som que emana da galha de árvores ao vento; o indistinguível canto das corujas; e o som do vôo dos morcegos. Um

destaque é o *locus* ocupado pela afinação, quando, já na sala das casas, os instrumentistas pacientemente harmonizam suas afinações antes da canção de entrada – um verdadeiro “meta-rito”.

Foto 15: Sanfona e caixas – Alegre, Januária – 2023



A agência dos mortos através de uma sensibilidade que produz ao vivo o ato de escutar, justamente por ser pouco tátil, parece ganhar adesão entre aqueles que narram suas histórias. Um conto sobre encontrar um *defunto* e trocar com ele algumas palavras pode provocar desconfiança; um *causo* sobre avistar uma entidade folclórica nas águas do rio e descrever, mesmo que minuciosamente, suas características, também pode soar estranho. Mas ouvir vozes de mortos, ou de seres não identificáveis, parece completamente factível. Afinal, quem nunca ouviu algum som estranho e não atribuiu a ele uma explicação sobrenatural? A voz de um folião morto que intercede no canto pode ser identificada preferencialmente por aqueles que possuem uma audição mais *apurada*, ou seja, aquele capaz de identificar a coexistência de uma voz adicional entre as ordinárias. Para muitos, ela pode passar despercebida - até mesmo em razão do fato de que é mais fácil nos enganarmos com o que ouvimos do que com o que vemos. Mas e quando são todos os presentes, e não apenas os guias, contra-guias e instrumentistas, que escutam a interferência do morto no mundo dos vivos? É também Vital quem relata outro episódio em que ouviu os mortos em folias.





Durante um *giro* de Folia de Santos Reis na comunidade quilombola de Ribanceira, em São Romão, Vital e o séquito do *terno* adentraram a uma casa e logo fecharam a porta em razão da intempestiva chuva e dos fortes ventos que agiam no local. O “tempo de folia” é também o tempo das águas, e mesmo no sertão, a chuva se manifesta, com alguma frequência, como componente adicional dos *giros*. Por um lado existe o rito da *Folia* que prevê, necessariamente, que as portas das casas que recebem os foliões permaneçam abertas durante a passagem nas casas; por outro, existe o ímpeto imediato de conter a entrada da água da chuva nas casas e, portanto, fechar as portas. O que fazer? Contrariar o rito e reduzir os danos da chuva, ou manter o rito e correr o risco de ter a casa inundada? No episódio, a chuva era tanta, e os ventos tão fortes, que foram os foliões mesmos os responsáveis por pedir ao anfitrião para que a porta fosse fechada, temendo, por óbvio, que a água pudesse danificar os instrumentos do *terno*.

“Aí nós chegamos, entramos, tava chovendo de vento e a gente foi e pediu pra fechar a porta. Aí minha esposa fechou a porta. Daí a pouco a gente escuta: “Toc Toc Toc”. Todo mundo ouviu. Aí o dono da casa correu e abriu a porta, quando ele abriu a porta não tinha ninguém. Como tava chovendo de vento, ele fechou a porta.” (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

Não bastou muito tempo com a porta fechada e todos os presentes, instrumentistas, cantadores, o restante do séquito e os anfitriões, ouviram claramente as três batidas na porta. Na expectativa de que alguém pudesse ter ficado do lado de fora, sem abrigo diante da intempestiva chuva, o anfitrião logo correu para abrir e, surpreso, não encontrou ninguém. Quem em sã consciência se deixaria molhar por aquela chuva intensa apenas para zombar daqueles que estavam dentro da casa durante um *giro*? Foi o que os foliões imaginaram naquele momento. A cena, no entanto, se repetiu.

“Quando ele fechou a porta, ‘Toc Toc Toc’. Aí ele abriu a porta de novo: ninguém. Aí falei: ‘deixa a porta aberta... deixa a porta aberta’, e ele deixou”. (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

Poderia até duvidar se se tratava de uma zombaria, um engano ou se o som consequente à batida da porta pudesse advir de outras circunstâncias. No entanto Vital, que em outra ocasião havia recebido de um morto um sopro no ouvido ao cochilar durante uma folia, justamente para se manter atento às exigências de cumprimento dos ritos, sabia que o melhor a se fazer era manter a porta aberta, por pior que fosse as consequências deste ato, desde molhar toda a casa do anfitrião ou mesmo encharcar os instrumentos dos foliões. Ele não precisou explicar os motivos de seu pedido. Alguns até poderiam acreditar que a ideia de manter a porta aberta seria uma escolha para identificar o possível responsável pela zombaria, caso ela se repetisse. Mas para Vital a justificativa era mais profunda: nem mesmo em circunstâncias extremas o rito poderia ser quebrado.

“Aí depois chegou um *cumpade*, João Véio, e entrou. Terminamos de cantar, e depois perguntamos a ele ‘ô Véio, era você que tava batendo na porta aqui, né?’ e ele ‘Não, não bati em porta não. Cheguei aqui a porta tava aberta e eu entrei’” (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

João Véio é um homem sério, decoroso e sistemático. Não é de brincadeiras e zombarias. Ele não precisou dizer duas vezes que não havia batido à porta para que os presentes percebessem, alguns pela primeira vez, que havia outras explicações para aqueles sons. Interpretado novamente como a forma de interferência de um folião morto para garantir o cumprimento dos ritos, a porta da casa anfitriã permaneceu aberta durante todos os cânticos e orações, e nenhuma outro som incomum acometera o ambiente.

† †

As narrativas sobre vivos que ouvem os mortos me fizeram lembrar o marcante episódio narrado por Marcio Goldman (2003) em que ouviu os “tambores dos mortos”. Em resumo, o antropólogo, estudioso de religiões de matrizes africanas, contribuiu para consumação realização de um despacho dos assentamentos de uma recém falecida cujos objetos rituais seriam jogados em um rio. Após estacionar o carro próximo a uma ponte, e acompanhar os ogãs lançarem os objetos ao rio, Goldman ouviu os “os atabaques dobrarem”, e ao descobrir posteriormente que não havia nenhum terreiro nas redondezas, foi informado que, na verdade, os sons que havia escutado eram, na verdade, “os tambores dos mortos”. A propósito, os sons

significavam um bom sinal, pois os mortos estavam aceitando receber em paz o espírito ou a oferenda feita.

Nota-se, de imediato, que os mortos não apenas cantam e batem à porta, como também tocam atabaques. O que há de comum entre o relato de Goldman e as narrativas de Juca e Vital é o cenário ritualístico no qual acontece tanto o *giro* de folia quanto o despacho da recém falecida. Mas é importante notar como os vivos escutam estas formas de agência dos mortos, e mais, como interpretam suas vozes, suas batidas à porta e os sons que tiram dos atabaques. Nas narrativas de Juca e Vital, os mortos intercedem para garantir a realização do rito, seja um canto adicional a um coro minguaado, seja a batida na porta para mantê-la aberta e, com isso, cumprir as exigências rituais. Estes mortos são normalmente associados a foliões antigos que contribuem com os ritos, mas por qual razão contribuem? Será que fizeram, em vida, promessas que exigiam a continuidade dos *giros* por determinado tempo e por isso intercederam durante sua execução? No caso narrado e experienciado por Goldman, por outro lado, os mortos teriam reagido – tocado seus atabaques – para “confirmarem” o recebimento do despacho dos objetos rituais da recém falecida, ou seja, sua agência também integra o rito, mas com finalidade distinta.

Os relatos expressos até aqui já demonstram certa coexistência entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, e eventos como Folia de Reis, Dança de São Gonçalo e outros, parecem propícios para estes encontros. A recorrência também é produto da especificidade da sensibilidade expressa. “*Isso eu já ouvi várias vezes*”, disse Juca, justamente por ser comum, ou seja, por ser uma forma frequente de incidência do morto no mundo dos vivos. Uma contribuição interessante de Goldman que posso tentar me inspirar aqui é aquela em que ele diz que “os tambores dos vivos e os tambores dos mortos fazem parte da mesma classe de fenômenos” (Goldman, 2003, p. 452). Por um lado, foi necessário levar a sério os primeiros para, enfim, escutar os segundos; por outro, foi necessário ouvir os segundos para que os primeiros pudessem, enfim, soar de uma outra forma. No sertão do São Francisco, por sua vez, a coexistência entre vivos e mortos produz um circuito contínuo de agências, e os cantos fazem parte de um mesmo universo. A ausência de estranhamento diante de um fato aparentemente extraordinário, denota a absorção de uma situação supostamente atípica num acontecimento habitual.

O fato de ter sido intercedido pelos tambores dos mortos provocou um estranhamento imediato a Goldman, justamente pela experiência incomum a um antropólogo que não tinha “nenhuma inclinação mística” (Goldman, 2003, p. 449). Ou seja, para ele, aquilo ainda era uma novidade. Mas o mesmo não pode ser dito aos ogãs que caminharam até a ponte e lançaram os objetos-rituais da recém falecida no rio, acostumados a ouvirem os tambores dos mortos em ritos semelhantes no mesmo lugar; o mesmo não pode ser dito a Juca e Vital, acostumados a sentir, sonhar e ouvir seus antepassados que participaram da Folia ou que deixaram dívidas em vida. Embora em contextos distintos, os mortos agem, especialmente em momentos rituais. Eles “expressam algo”, seja por vozes, batidas, sopros ou aparições. Isto realça o caráter de suspensão da normalidade destes contextos, notada até mesmo por intérpretes tão distintos quanto Bakhtin (2010) e Victor Turner (1969). Bom, de toda forma, as *almas* parecem ter algo a dizer, e isso se torna cada vez mais nítido em circunstâncias nas quais se fazem presentes aqueles que estão dispostos, preparados ou destinados a ouvir.

-

#### - 2.4. Ver os mortos

Zé Preto, quando menino, morava numa casa de pau-a-pique ancorada por bagaço de cana. À época, vivia com sua mãe e seus outros seis irmãos. O teto de palha era trocado todo ano, principalmente no tempo das águas. Mas a chuva no sertão, quando caía, representava a antítese perfeita do sol intenso do restante do ano. Não havia palha que a suportava, e era comum que toda a família se aconchegasse em um único lugar e permanecessem, juntos, em silêncio esperando a chuva passar. As preces, súplicas e penitências que anteriormente clamavam pelas águas, eram substituídas, neste momento, por orações que imploravam pela minimização dos danos, em especial, que as palhas no teto suportassem a chuva que as impulsionavam às suas cabeças.

“Nós morava numa casinha assim... Na época, quando chovia em cima, caía tudo aqui embaixo. A gente tinha que levantar tudo de noite, encostar num canto da casa lá, pôr uma esteira por cima e ficar encolhido. Minha mãe e nós sete irmãos. Aí a chuva passava, a esteira molhava, o jeito era encostar por ali, botar uns trenzinhos ali, e esperava até o dia amanhecer.” (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 25, 08, 2022).

Numa dessas madrugadas, enquanto toda a família ansiava pelo minguar das águas, Zé Preto avistou o seu falecido pai rodeando sua casa. Enquanto vivo, seu pai era um verdadeiro suporte para toda a família, particularmente nesses momentos delicados. Era ele quem os *ajuntava*, orquestrava o silêncio, e eventualmente quebrava o rito para contar histórias que distraíam os filhos da chuva e da fome. Era a primeira estação chuvosa sem o pai, e, mesmo morto, ele supostamente apareceu para cumprir o seu compromisso de garantir que a família passasse por aquela intempérie sem maiores danos.

“Tinha um homem rodeando a casa, e aí eu vi... minha mãe tava doente, e eu tô vendo um homem rodeando a casa. De primeira<sup>49</sup> eu nem conheci bem, mas pela fisionomia era meu pai. Ele já tinha falecido. Não me deu medo, não me deu nada. Quando amanheceu, fui ver no terreiro se tinha rastro, eu olhei e não tinha rastro de ninguém. (...) Ele passava assim e ficava olhando lá pra dentro. Ele foi saindo assim, pegou uma estrada e saiu. Eu falei: ‘Mãe, papai

---

<sup>49</sup> Há uma recorrência da expressão *de primeira* que, na região, é sinônimo de “no início”, ou, em alguns usos, de “antigamente”.

*veio aqui*’. Ela falou assim: ‘*Quem, meu filho?*’, e eu ‘*Papai!*’”. (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 25/08/2022)”

O semblante de Zé Preto ao narrar o episódio foi tão natural quanto sua reação ao avistar o pai rondando a casa. A mãe doente, os outros 6 irmãos – sendo Zé Preto o segundo filho – desamparados, a palha do teto na iminência de ceder, um cenário que nos leva a um lugar que exprime uma situação delicada, frágil e que, normalmente, provocaria medo. Mas ao avistar um vulto ao redor de sua casa, e ao reconhecer nele a fisionomia do pai, Zé Preto sabia que a aparição tinha algo a lhe dizer, e sua presença ali, em corpo, significava a razão convincente para, mesmo que jovem, não mais temesse a chuva. É verdade que o medo normalmente é a reação imediata diante da aparição de um morto, “mas esse medo pode ser convertido em cumplicidade se a *alma* vem a revelar-se uma pessoa conhecida” (F. Pires, 2009). Ao reconhecer a fisionomia do pai, o medo de Zé Preto verteu-se num sentimento de segurança.

Foto 16: Zé Preto e sua sanfona – Pé da Serra, Januária – 2022



E porque Zé Preto não sentiu a presença do pai ao invés de avistá-lo? Porque Zé Preto não ouviu uma mensagem do pai ao invés de reconhecer sua fisionomia? As distintas formas de sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco parecem responder a necessidades também distintas. A aparição do pai, em corpo físico, reconduz o jovem Zé Preto aos anos anteriores nos quais o pai, também em corpo físico, embora vivo, oferecia segurança à esposa e aos sete filhos. A dimensão do olhar, de reconhecer, de avistar, produz o efeito de intimidade

necessária para que o temor seja substituído pela segurança. Mas não apenas a intimidade entre pai e filho, e sim, a intimidade traduzida no reconhecimento do outro como ente palatável. A aparição é convincente, afinal, ela sugere uma centralidade da dimensão visual enquanto prova concreta, tátil, de existência. Por isso Zé Preto reage de modo natural ao episódio quando narra ou quando participa.

E quando a aparição não é de um ente próximo, como pai e filho? E quando há outras testemunhas capazes de ver e identificar o *defunto*? A narrativa de Zé Preto abre caminhos para pensarmos nas sensibilidades visuais entre vivos e mortos no sertão do São Francisco. Mas as narrativas de Juca e Vital, sob perspectivas distintas, de um mesmo episódio de aparição de *defunto*, pode alcançar um *locus* etnográfico ainda mais profundo e complexo, e, por outro lado, fornecer elementos para conclusões mais assertivas.

† †

Era noite de Santos Reis quando o sexagenário Terno dos Velhos percorria a Ilha da Martinha, antigo território do Quilombo Ribanceiras, em São Romão. Numa cidade historicamente estigmatizada como “lugar da feiticeiros” (cf. Benites, 2012), e em um *terno* de Folia no qual os mortos são esperados no cortejo, há sempre a iminência de que algo extraordinário aconteça, mesmo que não surpreenda. Não deve ser desconsiderado o papel importante da noite na composição do cenário: é nela que os seres espirituais e mitológicos preponderantemente aparecem, emergem e irrompem. Lobisomens na encosta, caboclos d’água e mãe d’água nas profundezas do rio e romãozinho nas matas costeiras são exemplos de seres que fazem parte do cotidiano e do imaginário local e que, dada a aversão à luz do dia, aproveitam a noite para perambular a região. Com as *almas*, por óbvio, não seria diferente.

Na ocasião, os principais responsáveis pela Folia, Vital e Juca, já calejados diante da experiência junto a estes seres, realizavam a promessa como obrigação diante de uma moradora da região que havia morrido e deixou, em vida, uma dívida a Santos Reis como parte de seu “espólio simbólico”. Maria não tocava e nem cantava nos *giros*, mas sua devoção aos santos magos se revelava através do subsídio que dava aos foliões: sua promessa exigia a montagem de uma *lapinha* para o recebimento da Folia em sua casa, mas ela era também, antes dos *giros*, a devota

responsável por lavar as toalhas que adornavam os foliões, depois, o processo se repetia, e somente com as toalhas *gomadas*, ela as devolvia a seus portadores. Tais toalhas são elementos distintivos de *ternos*, e em muitos deles, figura-se como a única peça que caracteriza a indumentária dos participantes. A morte da anfitriã que há décadas recebia o *terno* foi sentida entre os foliões, mas outras promessas ainda mantinham os *giros* acontecendo. Em um deles, os foliões seguiam o cortejo normalmente, quando de repente, Vital e Juca notaram que o cunhado do primeiro estava com um comportamento estranho, não usual para o momento.

“Nós tava com uma folia na Ilha da Martinha, aí nós chegamos na folia lá na casa, onde era pra pagar a promessa da mulher, eu tava na frente, Juca tava no meio e meu cunhado tava lá atrás. Aí quando eu vi, num pulo, meu cunhado correu e foi lá pra frente. Aí o Juca perguntou pra ele ‘*o que é, cumpade?*’ e ele falou ‘*não é nada não*’, mas todo espantado. Nós continuamos” (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022).

O escuro realmente impõe algum medo, mas não havia motivo aparente para o espanto do *cumpade* Manoel, afinal, ele estava diante de vários conhecidos, muitos deles, seus parentes. Mas como as noites eram sempre um convite ao imprevisível, Vital e Juca, que possuíam maior experiência com os atos repentinos, já previam as razões do desconforto de Manoel, ainda mais se tratasse de uma Folia motivada pela dívida de uma pessoa já morta. Juca, conhecido e estigmatizado na região pela sensibilidade com os mortos, com seu trânsito direto entre este mundo e o outro, olhou para trás e notou que havia uma integrante a mais no *giro*.

“Eu falei: “*Ó, tem uma pessoa acompanhando a folia...*”. Era uma mulher, ela chamava Maria. (...) Ela que fazia as toalhas e dava para os foliões (...) e quando saía as folhas, quando terminava as folhas, ela pegava as toalhas dos foliões, levava pra casa dela, lavava as toalhas tudo, gomava as toalhas e depois entregava tudo. Era assim. Mas aí essa Maria, pensa que não, Maria morreu. E nós cumprindo a mesma promessa dela, e pensa que não, *cumpade* Manoel falou ‘*Ó um defunto aqui!*’, e passou pra diante, e quando eu olhei eu vi, e era a mulher, e falei ‘*É Maria*’ [Risos]”. (Juca, Buritizinhos, São Romão, 28/08/2022).

Juca sempre foi muito performático, e todas as minhas interlocuções com ele demonstravam, para mim, certas limitações da descrição etnográfica por meio da palavra escrita.



O rosto de Juca fala, sua sobrancelha diz, seus olhos conversam e suas mãos se comunicam o tempo todo em harmonia às suas feições. O modo que ele disse “É Maria”, sucedido de um riso particular ao realismo grotesco identificado por Bakhtin (cf. 2010), é também significativo. Especialmente pela narrativa da identificação da *defunta* se assemelhar mais ao encontro de uma conhecida que há muito não via, e menos a um suposto estranhamento diante de uma pessoa morta. A ambivalência que emerge se fundamenta no fato de que, em vida, Maria atuava por detrás da cena, não entre vozes e instrumentos, mas como a responsável por preparar o ornamento dos integrantes da folia. Quando morta, no entanto, sua *alma* se manifesta como uma integrante do séquito, uma atriz de relevância no elenco e que nesta cena torna-se protagonista. Pela sua devoção irredutível, e pelo costume inegociável de fazer promessas, era de se esperar que jamais morreria sem deixar aos vivos algumas dívidas, e portanto, seus parentes, amigos e conhecidos próximos, teriam responsabilidades e cuidados a zelar para libertar de sua *alma* de um “espaço pós-morte de transitoriedade”. Por ter trânsito entre vivos e mortos, Juca não se assustou ao ver Maria – nada menos que um reencontro de velhos amigos. Mas o *cumpade* Manoel, “marinheiro de primeira viagem”, não conteve o espanto.

“Aí de repente alguém falou ‘ó ela lá!’ outro olhou e falou também ‘ó ela lá!’. Meu cunhado, Manoel, ficou desesperado (...). Essa mulher estava toda de branco, era a dona da promessa, que já tinha morrido.” (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022)

Por apego à sua obrigação, Maria, embora morta, acompanhou parte do *giro* como uma verdadeira foliã. O cuidado que sempre teve em vida para o bom funcionamento da Folia foi estendido à sua morte, e sua presença ali, executando um papel distinto do anterior, agora como uma integrante adicional, poderia ser concebida como um zelo para se certificar que tudo correria bem. Já demonstrei anteriormente como nesses contextos, a importância ocupada pela figura do imperador, bem como suas responsabilidades. No Terno dos Velhos há uma espécie de “absolutismo compartilhado”, um oxímoro que permite a Juca e Vital dividirem o cargo – o que também prova que o vocabulário político em nada determina as atribuições no rito. Por ser um dos imperadores, e por justificar o estigma a ele instituído, Juca imaginou que Maria gostaria de conversar com ele.

“Aí eu vendo aquilo, eu olhava, eu parava e ela quietava lá, eu rompia e ela vinha. Eu pensei ‘*Maria quer conversar alguma coisa comigo*’, eu que era o Folião de guia e ela adorava muito folia, aí eu pensei ‘*Ela quer falar qualquer coisa comigo*’. (...) E falei aos outros foliões, ‘*vocês podem romper*’. Aí eu parei e não vi ela. Quando olhei assim eu vi ela foi na frente! Aí eu rompi.” (Juca, Buritizinhos, São Romão, 28/08/2022)

E desde que Maria foi para a frente do cortejo, Juca não teve mais notícias dela por toda aquela noite, para o alívio de Manoel. Contudo, a promessa de Maria envolvia um ato derradeiro, uma reza ao meio dia. O *giro* era para Santos Reis, mas a *ladainha* ao meio dia era para Bom Jesus. Não bastasse uma só devoção, Maria *barganhou* logo com vários santos, e nem mesmo os foliões sabem dizer qual foi a *graça* pedida pela devota, embora suspeitem que seja algo ambicioso. Durante a reza final, a *ladainha* de Bom Jesus, na presença de vários foliões e moradores que ansiavam por um almoço comunitário, uma criança de colo rompeu a sacralidade do rito e chamou a atenção de sua mãe, e conseqüentemente de todos, para uma convidada de honra.

“Uma sobrinha dessa Maria tava carregando uma menininha de colo. Aí na reza a criança falou ‘*Ó mamãe, ó mamãe, ó mamãe!*’ e apontou. E aí não teve desculpa nenhuma. Foi de dia, no terreiro da casa, e os foliões que estavam lá assistindo, e naquela ânsia de ir pra lá, teve gente que até desmaiou. Teve algumas pessoas que olhavam e não viam, mas muita gente viu: ‘*É Maria! É Maria!*’ E aí eu cantando, fazendo entrega da promessa, e quando terminou ela foi embora”. (Juca, Buritizinhos, São Romão, 27/08/2022).

Das aparições eclesiásticas – especialmente divinas – para as aparições da religiosidade popular – normalmente *almas*, ou imagens de santos e santas – há uma “transmutação do gênero” no qual, adaptando Thomas Csordas (2007, p. 303), quem se expressa visualmente são as *almas*, e não mais Deus. Isso revela um deslocamento, a nível experiencial, de revelação da aparição em forma externa, sob interferência impositiva do sagrado, para a experiência em uma forma interna, na qual os seres espirituais, especialmente *almas* presas em um espaço de transitoriedade pós-morte, intervêm, em seus próprios meios, no mundo dos vivos.

Foto 17: Terno dos Velhos II – São Romão – 2023



Esta narrativa da aparição de Maria na *ladainha* de Bom Jesus na zona rural de São Romão é especialmente interessante pois, além de reforçar este caráter popular da religiosidade local, o episódio possui a qualidade de ter sido relatado por pessoas distintas – Vital e Juca – de comunidades diferentes – Ribanceira e Buritizinhos, respectivamente – em ambientes isolados e em dias diversos. Convém ressaltar que eles não foram os únicos a presenciarem o fato, e por isso, o episódio envolve personagens adicionais, não restringindo à experiência e o relato de uma ou duas pessoas. Além de Vital e Juca, tive a oportunidade de conversar com outros sujeitos que presenciaram a aparição de Maria, embora não se sentissem tão à vontade quanto os dois para conversar sobre. Dalzira, uma senhora de São Romão, chegou até mesmo a me dizer que “*eu vi, mas queria não ter visto e às vezes finjo até que nem vi!*”<sup>50</sup>. Eu não colocaria na estante do interdito a resistência do discurso de terceiros que vivenciaram a aparição. No entanto, sugiro que é justamente a particularidade da sensibilidade aqui expressa, a condição de ver um *defunto*, que contribui para que as narrativas sejam díspares. Ora, ninguém teria rejeição em me contar que em determinada noite sonhou com a *alma* de Maria. Mas dizer que a viu, mesmo depois de

<sup>50</sup> Não há qualquer menção na literatura sobre Folia de Reis que mencione, em termos de “transe coletivo”, algum episódio neste tipo de celebração. Os tranSES são mais comuns em religiões de matrizes africanas, mas é também inegável a permeabilidade de traços destas religiosidades nas FoliAs de Reis do sertão do São Francisco. Da minha parte, eu não inscreveria este episódio narrado por Juca e Vital sob a ótica do transe, embora eu também não seja avesso a uma análise que, desde que fundamentada, pudesse justificar a conexão. Para um estudo interessante sobre o tema em religiões africanas, conferir Fry (2007).

morta, à luz do dia, em companhia de diversas outras pessoas, adultos e crianças, cétricos e devotos, parece um limite por vezes intransponível.

Acostumados em transpor este e outros limites, Juca e Vital não se incomodam em detalhar o episódio, na verdade, sentem conforto em relação a isso. Não apenas por terem sido “testemunhas” da aparição, mas, suponho, por terem sido “testemunhas oculares”. Não que precisem “ver para crer”, afinal, são devotos de Santos Reis, não de São Tomé, mas ao verem mortos, ou seja, uma forma de sensibilidade mais palatável que sonhar ou sentir, a história dos imperadores de Folia passam a ter mais credibilidade para si e para os outros, particularmente quando o episódio é compartilhado outros presentes na fatídica *ladainha*. Em outro contexto “absolutista”, embora nem um pouco compartilhado, Horatio, o cétrico amigo de Hamlet, resistente em acreditar que um fantasma assombrava a corte dinamarquesa, foi convencido de sua veracidade somente quando, finalmente, o avistou.

“Bernardo: How now, Horatio! you tremble and look pale:  
Is not this something more than fantasy?  
What think you on't?

Horatio: Before my God, I might not this believe  
Without the sensible and true avouch  
Of mine own eyes.”

## - 2.5. Falar com mortos

Antes da chegada da energia elétrica, os quilombolas da comunidade de Pé da Serra, zona rural de Januária, respondiam a horários bem definidos: sonos que chegavam ao entardecer e dias que despertavam antes do sol raiar. Passavam as noites em claro apenas diante de ocasiões muito específicas, como celebrações, festividades, penitências e situações de caráter individual, como insônias e outras enfermidades. Era frequente o hábito dos encontros comunitários em roda ao entardecer, regados sempre pelas narrativas dos antigos, que passavam de geração a geração um repertório rico de *causos* e histórias. Os elementos físicos da comunidade, de ordem espacial mesmo, eram também adicionados a toda simbologia de crenças, mitos e expressões folclóricas por meio de histórias que integravam o imaginário das montanhas: os *defuntos* que ali existem; os sons não identificados que dali rugem, e as luzes fixas que ali se movem. O nome da comunidade não é em vão: ela realmente se localiza no “pé de uma serra”, o Morro do Brejo do Amparo.

A maior parte das histórias são bem antigas, dos tempos *de primeira*, ou seja, de uma imprecisa época dos antepassados, porém bem distante. Das narrativas que nos quintais eram contadas, histórias que envolviam assombrações, mortos e *defuntos* eram comuns, e mesmo que o hábito da contação tenha fenecido com o tempo, ainda persistem na memória dos mais antigos um baú dessas recordações. Causava certa estranheza o fato de que um *cumpade* de Zé Preto, até pouco tempo atrás, ter o hábito de conversar com *defuntos*, fato que reativava a tônica dos casos que eram contados nos tempos *de primeira*.

“Tinha um homem que morreu há muitos anos, e diz um *cumpade* meu que encontrava com esse homem que morreu há muitos anos. Encontrava aí, aqui pra baixo, tudo quanto é lugar. Esse *cumpade* que encontrava com morto, chegava aqui e falava: ‘Ó, encontrei com um defunto ali e ele me falou umas coisas que eu não gostei não!’”. (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 25/08/2022).

Ninguém o considerava “louco” ou “delirante”, e todos conseguiam notar com facilidade, através das palavras ditas por este *cumpade*, que ele não estava “conversando sozinho”: suas falas, gestos e expressões tinham destinatários, na maior parte das vezes, pessoas que haviam falecido. Este *cumpade* do Zé Preto, como aqui enunciado, por sua sensibilidade, parecia

também ter este trânsito entre os mundos dos vivos e dos mortos, e um de seus principais interlocutores deste segundo grupo era um de seus tios que havia falecido há alguns anos.

“Veja bem. Era uma comunidade só. Meu *cumpade* conversava com o tio dele, já morto, e conversava. Daí a *alma* do tio dele ia de noite na casa dele pedindo pinga pra beber”. (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 25/08/2022).

A pinga, ou cachaça, ou aguardente, não era um bebida alcóolica qualquer. Ainda no século XVI, os povos escravizados perceberam que, com o passar dos dias, o melão da cana – que era alimento para os animais – azedava, se tornando uma garapa de significativo teor alcoólico. Eles então passaram a misturar este melão no processo produtivo, e o vapor do álcool formava gotas nos tetos dos engenhos que pingavam sobre suas cabeças (Santos, p. 36). Daí, como conta Câmara Cascudo (1968) surgiu o nome “pinga”, em referência a essas gotas que caíam sobre o corpo dos escravizados e, pelo ardido no contato com fermentos, emerge a denominação de “aguardente”. Vez em quando este álcool já destilado pingava sob suas faces e escorriam até suas bocas, e ao experimentarem, os povos escravizados teriam gostado do sabor e da sensação de alegria e leveza que a bebida proporciona. Sua origem nas classes desfavorecidas ressoou em outros cantos, e no sertão do São Francisco, a pinga foi, por muitos anos, juntamente com a rapadura, a principal mercadoria que saía do cais do Brejo do Salgado – atual Januária – e percorria as águas sinuosas do rio São Francisco nas barcas de madeira, que historicamente antecederam as embarcações à vapor, para encontrar os seu destino em terras além-rio.

As figuras de proa ou “Carrancas” que ornamentavam os barcos (cf. Pardal, 2006) e os meios rudimentares que moviam as embarcações, ou seja, a força motriz despendida dos corpos dos remeiros, consagraram as imagens de Marcel Gautherot e impressionaram viajantes antigos que passaram pela região, como Spix e Martius, que já no início do século XIX notaram que as embarcações não tinham cobertura e eram “simplesmente providas de uma câmara na popa, e são três ou quatro homens que as dirigem” (Spix; Martius, 2017, p. 91). Mas dos trabalhadores das barcas, eram os remeiros que faziam o trabalho mais árduo, a saber, que apoiavam grandes varas de madeiras no fundo do rio e caminhavam na lateral da embarcação para que ela subisse rio acima. Ao mesmo tempo que era encomenda, a pinga aliviava o ardor do trabalho e as dores do corpo dos trabalhadores à noite.

Foto 18: Mestre Zinho carranqueiro – São Francisco – 2021



Aliado ao clima propício para a plantação de cana-de-açúcar, desde o século XVIII a região de Januária se impôs como uma das produtoras mais significativas desta bebida. A boa imagem da cachaça local foi tão evidente que alcançou até mesmo as letras do conto “Minha Gente”, de Guimarães Rosa em *Sagarana*, no momento em que o narrador-personagem esbraveja: “Saltem um cálice da branquinha potabilíssima de Januária que está com um naco de umburana macerando no fundo da garrafa!”. Evidências à parte, fato é que a “pinga” possui o estatuto de uma bebida alcóolica particular, detentora de uma participação significativa na economia e nos hábitos locais e ainda hoje é um produto relevante para a produção agroartesanal da região. O principal circuito da cachaça do município, contendo mais de 60 alambiques, pertence ao espaço rural do distrito do Brejo do Amparo, e não de maneira espontânea, é também a região na qual também se localiza a comunidade quilombola de Pé da Serra. Era de se esperar, portanto, que a bebida se inserisse nas histórias de fim de tarde no quilombo e em outras comunidades próximas.

As narrativas de *almas* e *defuntos* percorrendo a região pedindo cachaça normalmente são interpretadas de duas formas: ou trabalhadores de fazendas que morreram em seus ofícios e ainda vagam para “acertar as contas” com seus malfeitores; ou por dependentes que nem mesmo a morte foi capaz de interromper o seu desejo e o seu apreço pela bebida. Além do fatídico caso de seu *cumpade*, Zé Preto me contou outras narrativas de *almas* que rondavam a região em

busca de cachaça. Em uma delas, o *defunto* bateu de porta em porta e pediu expressamente a bebida aos anfitriões. Quando um morador reconhecia o *defunto*, normalmente dialogava com ele, e em último caso, até entregava uma unidade de garrafa de cachaça para *acalmar sua alma* – como, por vezes, fazia o *cumpade* de Zé Preto. Em outros casos, quando alguém não identificava o *defunto* pedinte, sempre direcionavam-o para a casa mais próxima, e nos dias seguintes ouviam casos em comunidades vizinhas do aparecimento de *defuntos* pedindo cachaça em suas portas.

“Teve um que veio aqui em casa, eu mandei pra casa da frente, que mandou pro outro lado da estrada e que foi parar lá nos alambiques e por lá ficou!” (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 04/01/2023)”

A aparição, aliada à expressão comunicativa da fala, parece ser o meio principal através do qual as *almas* se manifestam, pedindo ou exigindo, a nível terreno, bens materiais para a satisfação de seus desejos. O apego aos prazeres do corpo, seja pelas danças, festas ou sabores, especialmente pelo consumo da cachaça, se expressa como um vínculo indissolúvel que impossibilita a *alma* de se fixar em um “local de permanência” e se mantenha, de modo transitório, neste *locus* de “transição”, capazes de expressar, negociar, pedir, exigir, ser atendida ou não. Nestes contextos, a fala ocupa um lugar essencial por ser a forma mais convincente de exigência: sem a mediação do sonho, sem a interposição de uma revelação para que o vivo descubra e identifique o pedido do morto. A mensagem é direta, sem rodeios. Ela bate à porta, e portanto, age da mesma forma que um vizinho poderia se utilizar para pedir um sal ou um café, ou, até mesmo, é claro, uma dose de pinga. As sensibilidades expressas pela fala se alinham a um contexto de valorização desta enquanto componente essencial da oralidade<sup>51</sup>, cuja arte de narrar é, para seu portador, como “a mão do oleiro na argila do vaso” (Benjamin, 1987). Zé Preto entende que se um morto precisa não apenas aparecer, mas pedir expressamente algo, é porque sua *alma* encontra-se em um estágio avançado de aflição. A fala parece ser, portanto, a sensibilidade de preferência das *almas* mais necessitadas. É a expressão mais íntima de relação: o corpo, a fisionomia, as feições e a voz, idêntica à forma como se consuma entre os vivos.

---

<sup>51</sup> Aqui faço a distinção entre “fala” e “oralidade”, sendo a primeira uma parte integrante da segunda. Junto aos gestos, as feições, as entonações e os sotaques, a fala se apresenta como uma das formas expressivas da oralidade. Para um aprofundamento dessa distinção, cf. Benjamin (1987) e Goody (1992).





Mas as dimensões do prazer através da fala nas sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, não se findam pela busca incessante de pinga. Há outros meios e razões em que um *defunto* aparece a alguém para pedir ou exigir algo. Para adentrarmos a este universo, é necessário uma breve mediação: num contexto rural, interiorano, cuja expansão capitalista combinou engenhos de cana de açúcar nos quintais com grandes alambiques regionais, ou melhor, em que os remos de barcas e canoas vigoravam ao lado dos vapores nos mananciais fluviais<sup>52</sup>, era de se esperar que o irromper da riqueza provocasse uma série de explicações simbólicas, ocultas e fantasiosas nas comunidades ribeirinhas. A este fenômeno, na Literatura em maiúsculo, originalmente foi dado o nome de “realismo mágico”. Já na etnografia, a implementação, real ou imaginária, de meios ocultos para fins materiais ficou conhecida como “economias ocultas”.

Quando cunham o termo, Comaroff e Comaroff (1999) se referem a fenômenos como o assassinatos de suspeitos de maldade mágica, a venda de partes do corpo para fins de feitiçaria, e a produção de Zumbis associados à perda do trabalho assalariado. Tais exemplos seriam sintomas de uma forma de economia que emergia por detrás das superfícies civis, mas internalizadas especialmente em contextos rurais. Os autores compreenderam “Economias Ocultas” como uma característica integral do capitalismo milenar onde é possível notar o encontro entre moderno e o pós-moderno, esperança e a desesperança, utilidade e a futilidade, de promessa e suas perversões. As raízes desses fenômenos não seriam encontradas simplesmente na pobreza ou na privação material, e sim, em duas fontes de explicações distintas, embora convergentes: a primeira, uma percepção de que os misteriosos mecanismos do mercado detêm a chave para riquezas até então inimagináveis; a segunda, pela sensação de uma parcela da população ter sido deixado de fora dessa crescente promessa de prosperidade, do “telos da libertação”. No sertão do São Francisco é possível identificar alguns fenômenos que podem ser

---

<sup>52</sup> Esta particularidade do capitalismo brasileiro foi bem expressa por Francisco de Oliveira (2003) através da metáfora do “ornitorrinco”, este bicho exótico, com características de aves, répteis e mamíferos, para exemplificar a convivência de diversos modos de produção que revelava uma realidade econômica estranha da ruralidade brasileira na qual coexistem, simultaneamente, forças produtivas avançadas e rudimentares.

associados ao conceito de “economias ocultas”, como o pacto de fazendeiros com o “Famaliá”<sup>53</sup>, um demônio local capaz de oferecer prosperidade à *alma* daquele que com ele *toma parte*; as promessas que almejam prosperidade financeira<sup>54</sup>; ou mesmo a dimensão que subjaz as narrativas de *almas* que tentam assegurar o destino de seus bens materiais terrenos, especialmente de tesouros ora enterrados enquanto vivos. É especialmente esta terceira dimensão que pretendo explorar.

Uma característica comum dessas comunidades tradicionais localizadas em meios rurais é certa harmonia entre posses, bens materiais e suas benfeitorias. Lembremo-nos do que disse Richard Burton (2019, p. 202) quando passou pela região: “nessa terra (...) reina a perfeita igualdade, teórica e prática”. Mesmo hoje, quando alguns de seus integrantes trabalham fora da comunidade, seja nas cidades, fazendas próximas, ou em trabalhos sazonais, não é comum que uma família ou outra se enriqueça com significativa discrepância em relação às demais, e sempre que alguém expande seus pastos, aumenta significativamente seus gados, compra máquinas aparentemente inacessíveis ou esbanja outros bens materiais, a eles é atribuído alguma explicação de origem oculta como resposta de sua opulência. Cria-se, portanto, a sensação geral de que a riqueza frequentemente está disponível apenas às custas de relacionamentos morais (Pires; Estrange; Mello, 2018), especialmente quando essa moralidade parece ultrapassar um limite instituído. Daí emerge a suposição de que, no mínimo, algum *negócio* ele fez.

“Os antepassados ficavam bem, ricos e remunerados. Tinha deles que não queriam mais nem plantar roça, moço! Comprava gado, fazia curral, e o povo falava: ‘Ó, *fulado* ficou rico de uma hora pra outra, que *negócio* ele fez?’” (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 25/08/2022).

---

<sup>53</sup> Citado nas *Denúncias da Bahia*, ainda em 1591, o Famaliá (ou Famaliar) origina-se de uma tradição européia na qual um demônio era aprisionado em uma garrafa e guardado na casa de seu possuidor – normalmente fazendeiros – para que lhe fosse garantida sua prosperidade financeira. O primeiro relato escrito do Famaliá no sertão de Minas Gerais é descrito na obra *Os Barranqueiros* (1969), de Saul Martins, e recentemente enfatizado numa coletânea do folclorista João Naves de Melo (2018). Durante meu período na região, João Damascena, historiador, folclorista e representante do importante Terno dos Temerosos, afirmou ter avistado o famaliá na garrafa de um conhecido fazendeiro da região.

<sup>54</sup> Edmilson, um empresário de Januária, atribui a uma promessa a prosperidade de seu negócio. Antes da *barganha* tinha um açougue prestes a fechar. Hoje, possui a maior rede do ramo na cidade, com cinco filiais.

Um dos casos de maior conhecimento na região de enriquecimento imediato e suspeito é quando alguém é acusado de ter encontrado algum tesouro enterrado nas montanhas. Esta possibilidade cria todo um circuito de rumores, fofocas e acusações que não surpreende a permeabilidade com que *causos* e histórias passam a figurar nas narrativas e nos quintais. Foi outro *cumpade* de Zé Preto quem contou de uma ocasião na qual foi interceptado por um *defunto* ao pé da montanha e que, através da fala, recebeu direcionamentos precisos, pelo morto, de como poderia encontrar um tesouro enterrado naquelas cercanias.

“[O *defunto* veio e disse o seguinte]: ‘*eu estou aqui, pra dizer pra você que em tal lugar, tem um pau assim, assim e assim, e você leva um enxadão, vai cavar e lá você vão achar uma lata, ou um pote, e quando você abrir tá cheio de moeda de prata, e você pode pegar e trocar*” (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 25/08/2022).

Mas esse tesouro não era de fácil acesso, pois sempre que alguém recebia alguma orientação de um *defunto* para desenterrá-lo, os potes misteriosamente mudavam de lugar. Em dados etnográficos em outros contextos sobre a relação entre garimpeiros e o ouro, é este quem decide se será encontrado ou não, e mesmo em estado bruto, adquire caracteres de maldição (cf. Theije, 2008). No sertão do São Francisco, por sua vez, o ouro se move sozinho pelas montanhas, no entanto, mediado pelas relações estabelecidas entre os vivos e mortos: de um lado uma *alma* que, em vida, recorreu a meios ocultos para obtenção de sua riqueza, e por outro, a impossibilidade de um vivo em encontrar o ouro amaldiçoado enterrado pelo morto.

Os riquíssimos relatos nomeiam ora de “bola ou tocha de fogo”, ora de “mãe d’ouro” essa força que, de uma hora para outra, é capaz de mover os potes de tesouros. Desde então, sempre que numa noite de lua cheia alguém avista pelas montanhas luzes que se movem de um lugar para outro, atribui-se a um tesouro amaldiçoado que algum antepassado enterrou e que agora está mudando de lugar para que nunca seja descoberto. Apesar de massivamente citadas por folcloristas que estudaram a região (cf. Ambrósio, 2015; Martins, 1969), o tempo verbal aqui empregado revela que essas histórias não se restringem ao pretérito, e não é incomum que moradores do quilombo Pé da Serra e de outras comunidades próximas, também pela

proximidade com as montanhas, relatam avistamentos das *bolas de fogo* que transitaram de um lugar ao outro mudando os tesouros de lugar.

“Eu cheguei a ver ouro de noite aqui, visivelmente, nove, dez horas da noite, o ouro andando de um morro pro outro. É o ouro que tá mudando de lugar. E quem levava?”. (Zé Preto, Pé da Serra, Januária, 25/08/2022).

Os mortos que em vida enterraram dinheiro, objetos preciosos e outros itens de valor, vagam *no ar* atrás de alguém que o anime a socorrer a sua *alma*, no entanto, não estão nem um pouco dispostos a desapegar da fortuna adquirida em vida. Mas o que motiva o morto a manter uma relação com esse tesouro após sua morte? Qual o vínculo expresso que produz este apego indissolúvel a ponto de impossibilitar que a *alma* do *defunto* se mova a um lugar de permanência? Especialmente na comunidade quilombola Pé da Serra, os moradores contam que estas *almas* não estão libertas por justamente terem recorrido a recursos escusos para obtenção de sua riqueza. Nem todas as *barganhas* são com santos, anjos e *almas*, e há outros meios através dos quais forças ocultas podem interceder no mundo dos vivos e, por consequência, aprisionar, em um lugar de transitoriedade, a *alma* daquele que recorreu a estes meios escusos.

† †

De certo modo, essas narrativas endossam a ultrapassagem o limiar do interdito: o apego aos bens materiais em comunidades historicamente harmônicas produz uma assimetria numa condição de vida, expressa em sua tradicionalidade, que mantém vínculos sociais em condições nem um pouco estratificadas. O atributo da fala à *alma* que vaga *no ar* em seu apego terreno e material revela sua vivacidade, no sentido da existência corpórea e oral, em relação a outras formas de sensibilidade instituída pela agência dos mortos. As práticas interditas parecem endossar uma existência mais próxima em relação às demais, afinal, não é a “projeção” de um morto que aparece e conversa com o *cumpade* de Zé Preto, e sim, o morto mesmo, em carne e osso.

A historicidade local não é alheia à composição dos fenômenos, especialmente em razão da prevalência que a dimensão geracional ocupa em povos e comunidades tradicionais. Cria-se, nestas tramas, uma espécie de presentificação (cf. Chaves, 2009) das *almas*, que se dinamizam

em razão dos vínculos estabelecidos em tempos outros. Uma consequência disso é a validade do discurso daqueles que com os mortos interagem, que ainda que expressem naturalidade diante destes, sabem bem o apego terreno a bens materiais se justifica por meio de algum descompasso deste em vida, seja um vício ou um ato oculto para obtenção de *graças* espúrias não concedidas, mas ao contrário, conquistadas. A pergunta óbvia que emerge é: vale o preço?

**Foto 19: O olhar perdido de Zé Preto – Pé da Serra, Januária – 2022**



É preciso dizer que as feições de Zé Preto nas narrativas sobre os ouros nas montanhas exprimiam certo deslumbramento ante a possibilidade de, algum dia, ter a sorte de encontrar um tesouro enterrado, ainda que, como dizem as lendas, este provavelmente esteja amaldiçoado. A fronteira do moralmente aceitável e do moralmente condenável não é tão clara, e as histórias sobre as riquezas e tesouros enterrados são atrativas às imaginações mais férteis, não apenas das crianças. Quantos não se deixariam seduzir pela possibilidade de uma transformação significativa em seus meios de vida? Fato é que ainda ressoa em mim as expressões de Zé Preto diante da última frase com a qual encerramos este assunto, na qual ele disse: “*Vez ou outra alguém sobe a serra com uma enxada*”, com brilho nos olhos e olhar ao léu.

## - 2.6. Tocar em mortos

*Dizem que* um famoso violeiro de São Romão, apelidado Sucuri, não conseguia acompanhar os outros instrumentistas nas Folias de Santos Reis e nas Danças de São Gonçalo. Tinha vontade, há de ser dito, mas não era um violeiro *apurado*. Teria ele profetizado que, custe o que custasse, em pouco tempo seria um tocador tão *afamado*, mas tão *afamado*, que sua *influência* seria reconhecida em toda a região, até nas comunidades da outra beira do rio. No tempo das águas do ano seguinte, que é também o tempo das folias e das danças, os tocadores se surpreenderam com as habilidades de Sucuri, que manejava o instrumento com rara intimidade. Até onde se sabe, entre aqueles que não receberam a *graça* divina, ninguém aprende o cintilar da viola de uma hora para outra: exige esforço, dedicação e, principalmente, tempo.

Não demorou muito para que algumas acusações recaíssem sobre a imagem de Sucuri. A principal delas, de imediato, foi que ele teria *tomado parte* com o Diabo. Mas não tardou para que outra *receita* ganhasse mais adeptos, já que supostamente teria existido uma testemunha ocular que avistou Sucuri no cemitério de sua comunidade numa sexta-feira da paixão à meia-noite. O pacto de Sucuri não era com o Diabo, mas sim, com a *alma* de um violeiro morto, o Cascavel, através de um rito de passagem conhecido na região.

“Dizem que em cova, em sepultura de quem é tocador, dizem que a pessoa vai e chama o nome daquela pessoa na sexta-feira da paixão, chega lá e chama aquela pessoa pra vir ensinar tocar, e diz que cava um pouquinho. Cava ali na terra da sepultura e diz que enfia a mão lá dentro, diz que a pessoa vem, puxa os dedos dele, leva a outra mão, puxa, e quando a pessoa sai de lá, não tem nada difícil. Diz que só puxa e estrala. Eu já vi muitos falando isso. Teve um que falou que fez, um primo meu, o Sucuri, e ele tocava demais da conta.” (Faustino, São Romão, 27/08/2022).

Se todos os tocadores tivessem a mesma capacidade de aprendizagem dos instrumentos, recorrer ao pacto não seria necessário. Mas a todo bom tocador atribui-se a *influência*, ou seja, um dom divino que o permite manejar o instrumento com maestria. A explicação divina origina-se de um desequilíbrio imediato, e se nem todos os tocadores possuem *influência*, e se os processos de aprendizagem são naturalmente distintos, é necessário recorrer a outros meios, por vezes escusos, para obtenção “forçada” do dom. As *receitas* são muitas, e diante da possibilidade

das *almas* transitarem em espaços terrenos, são vários os locais destinados a fazer, com elas, um pacto. Em sua maioria, acontecem em espaços limítrofes como encruzilhadas, cemitérios, e igrejas.

“Uma época eu tava querendo aprender a tocar, e aí a pessoa [não identificada] me falou que eu chegasse na igreja, enfiasse a mão num buraco<sup>55</sup> lá e chamasse pela *alma* daquela pessoa que é mais tocadora que eu conhecia, aí que vinha, pegava na mão da gente, quebrava os ossos da mão da gente tudo, e que a gente saía de lá bãozinho viu. Diz que é barganha com alma”. (José Adário, São Romão, 27/08/2022).

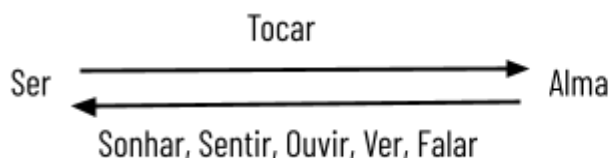
Notem que nestes casos não se trata de avistar *almas*, sonhar com *almas* ou mesmo senti-las. Aqui o *defunto* reage a quem o procura, de modo a encostar, tatear mesmo, quem o procurou. Disso se depreende que o apertar as mãos não é um ato insignificante, ao contrário, representa a confirmação, no mínimo bilateral, de um compromisso estabelecido: seja a instituição de uma relação de compadrio, um acordo jurídico entre duas partes, a obrigação de um cumprimento, ou, enfim, o estabelecimento de um *trato*. Não qualquer aperto entre quaisquer mãos, e foi Hertz quem nos ensinou sobre a preeminência da mão direita, esta que “recebe as honras, as designações lisonjeiras, as prerrogativas: ela age, ordena, apropria-se” (Hertz, 2016, p. 97). O pacto também é consumado com o apertar da mão direita entre aquele que deseja a *influência* e aquele que concede, podendo chegar ao extremo de quebrar os seus dedos do pactário.

*Influência* não é algo que se compra no mercado ou que se acha na rua. Ou você recebeu a *graça* divina para tocar o instrumento, ou simplesmente não possui tanta intimidade assim com a entidade maior. Por isso, quem faz o pacto é justamente aquele que almeja algo que não tem ou que, sob meios terrenos, não é capaz. Ele recorre a meios ocultos, escusos mesmo, para a obtenção da habilidade em tocar um instrumento musical. Já o que concede, neste caso, é aquele que detém o atributo maior do conhecimento buscado por quem deseja, como no caso supracitado, um instrumentista outrora *afamado* que já morreu. Sucuri recorreu ao cemitério. João Adário aparentemente não se dispôs a tanto.

---

<sup>55</sup> O “buraco” ao qual José Adário se refere são os chamados “óquios”, aberturas feitas nas estruturas das antigas igrejas para facilitar a circulação de ar durante as celebrações.

O que há de irônico nisso é que, se a *alma* de um violeiro que já morreu, como o Cascavel, é capaz de agir, de tocar em Sucuri, de transmitir seus conhecimentos, de ensiná-lo os caminhos tortuosos da aprendizagem, é porque ela ainda se encontra neste “espaço transitório pós-morte”, ou melhor, ela ainda está *no ar*. Se a *alma* do Cascavel está *no ar*, isso se deve à incapacidade de resolução de seu destino *post mortem*, afinal, só as *almas* que ainda possuem alguma obrigação no plano terreno é que são capazes de agir, sejam as que aparecem para cobrar alguma dívida terrena, ou aquelas que, quando acionadas, reagem diante daquele que busca um *trato*. Revela-se então uma transferência da *influência* pelos meios escusos, e somente quando um novo pactário consuma o aperto de mão na cova de um violeiro *afamado*, este encontra um destino derradeiro para sua *alma*, que finalmente se desloca do espaço de transitoriedade ao qual estava presa, para um lugar de permanência.



A principal distinção entre as sensibilidades com *almas* na dinâmica de pacto – através do tato – e das outras formas possíveis de se relacionar com pessoas mortas – através da escuta, da fala, da visão, do sentir e do sonhar, é que, ao passo em que nessas é a *alma* que procura algum sujeito em vida, em circunstâncias de pacto é o sujeito em vida quem procura a *alma*. Isso não diminui a importância do fato de que, ao tocar um morto, o sujeito vivo também é tocado, produzindo um circuito de agências que vão de encontro mútuo. No entanto, em relação a outras formas de sensibilidade, há a inversão da lógica entre sujeito-predicado, e esta mudança de posição altera: o estigma que se cria àquele que *toma parte*; o modo como o ato é concebido socialmente; o caráter de tabu imposto ao *trato*; e especialmente o modo como o episódio é narrado. Ninguém afirma que “fez pacto”, mas sempre que “outro fez”, e toda história de pacto é enunciada por um “*dizem que*”, oferecendo, por antecedência, uma impossibilidade imediata de identificação dos sujeitos.



Se o pactário nunca assume para outra pessoa a autoria de seu próprio pacto, esta atribuição é sempre relegada a um terceiro, seja por acusação ou por fofoca, o que cria um verdadeiro “circuito muito importante de circulação de informação e contrainformação” (Benites, 2015, p. 84-85) no sertão do São Francisco, especialmente através dos rumores criados. Mas não achem que este circuito seja algo inofensivo, afinal, rumor e realidade se misturam, e ao adquirir uma conotação de veracidade – por vezes, por meio até da concretude da sensibilidade expressa – podem provocar consequências deletérias (cf. Bubandt, 2008) àqueles associados às práticas interditas.

**Foto 20: Sepultura de um violeiro afamado – Brejo do Amparo, Januária – 2023**



O afirmar que outro fez pacto, em uma narrativa acusatória, retira de si a responsabilidade pelo ato. Este modo de lidar com um tema interdito encontra correspondência na literatura sobre feitiçaria, magia e bruxaria, (cf. Favret-Saada, 1981) onde a acusação de X sobre Y, me aproxima de Y e me afasta de X. O “*dizem que*” se converte em um recurso não comprometedor de indicar uma suposta autoria de um ato interdito. Existe, mas nunca se pode afirmar com clareza quem fez, e mesmo quando se trata de um primo – como na narrativa de Faustino – a história possui os seus traços de incertezas. Ao enunciar as *receitas* de pacto com o *dizem que*, os sujeitos se afastam da responsabilidade de acusador ao mesmo tempo em que me apontam caminhos para que sejam identificado aquele que, supostamente, teria realizado um

pacto. É como uma denúncia anônima que me conduz a um réu que jamais confessará seus atos, mas cujo júri facilmente poderá lhe apontar o dedo e condená-lo.

Um antropólogo notou com precisão o caráter distintivo da forma de se referir a um pacto na região ao perceber que uma das características centrais das narrativas é justamente a ideia corrente de que nenhum tocador assume para si mesmo a identidade de pactário. Isso significa que “os relatos emergiriam como criações exteriores, cujos resultados estariam intimamente relacionados à construção coletiva da figura pública de um violeiro” (Pereira, 2012, p. 1049). Uma constante entre todos os pesquisadores que investigaram esta prática, seja com *almas* ou diabos, é a de que não há sequer uma narrativa do “pacto de si”, sempre do “pacto de outro”, e se por um lado as narrativas de pacto não são generalizadas, por outro elas também não são difíceis de serem localizadas.

Como bem disse Michael Taussig em sua investigação sobre pactos com o Diabo entre trabalhadores das minas e de canaviais na Colômbia e na Bolívia, esta prática é “incomum, mas não excepcional” (Taussig, 2010, p. 334). Taussig revela uma dificuldade de acesso às pessoas que realizaram pactos ou mesmo as que sabem da existência de pactos na região. “Apenas uma vez encontrei uma pessoa que, de fato, conhecera – e, nesse caso, muito bem – alguém que havia tentado fazer pacto com o Diabo nos canaviais, mas que entrou em pânico antes de consumá-lo” (Taussig, 2010, p. 335). No caso de minha investigação, diversos violeiros conhecem pactários, mas em suas narrativas, salvo em raras exceções, nunca enunciam os sujeitos da prática, e quando enunciam, como Faustino, a narrativa é sempre evasiva. Para ocultá-los, é claro, recorrem ao *dizem que*, expressão que aparentemente pouco diz, mas que em essência, diz muito.

O não dizer, por parte daquele que narra, pode ser tanto motivado por um receio frente a quem produz o ato, quanto a constatação de uma abstração não identificável criada e que passa a compor aquele cotidiano. Em se tratando de casos de feitiçaria, pactos, e outras práticas interditas, é comum que as narrativas revelem apenas seus portadores, não aquele que realmente consumou o ato. Oculta-se o produtor, mas a história permanece através da oralidade de seu guardião, ou como diz Benjamin (1987, p. 212), “ninguém morre tão pobre que não deixe alguma coisa atrás de si. Em todo caso, ele deixa reminiscência, embora nem sempre elas

encontrem um herdeiro”. Em uma narrativa que acessei sobre uma *receita* de pacto com *almas* em cemitérios, estes elementos evasivos do discurso podem ser claramente identificados.

“O pessoal toma parte pra aprender a tocar, né? Vai no cemitério, dizem que é pra alma do defunto ensinar, né? Vai no cemitério sexta meia-noite, no pé do melhor tocador que está enterrado ali e pede pra ensinar, né? E aí vem a alma da pessoa e pega a mão do sujeito e ensina. Mas isso é trem antigo, né? Dizem que aparece, mas eu não acredito nessas coisas não” (Toninho, São Francisco, 22/08/2022).

Neste trecho temos todos os elementos das especificidades narrativas do *dizem que*. Percebam que o discurso se inicia com “*o pessoal toma parte*”. A imprecisão sobre o *ego* comunga com a imprecisão temporal: quando *tomam parte*? Que pessoal é esse? Em seguida emerge o “*dizem que*” para narrar o modo ritual como o ato acontece. Em nenhum dos relatos que obtive, e nem entre os que me antecederam, o interlocutor demonstrava precisão absoluta sobre a descrição do ato. A impressão imediata em campo é que o sujeito titubeia ao contar, tanto que Toninho afirma “*dizem que aparece, mas eu não acredito nessas coisas não*”, pois mesmo que acredite, moralmente ele não pode dizer assertivamente que crê.

† †

Nesta forma de sensibilidade entre vivos e mortos finalmente estamos diante de uma prática que se expressa, de modo convicta, como moralmente condenável. Embora instituída por um desejo individual do pactário, o ato jamais se reduz a este microcosmo entre as duas partes. Já demonstrei como há uma inversão da agência desta sensibilidade literalmente tátil em relação às demais. No entanto, quando se trata de pactos com *almas*, há uma outra inversão que se desdobra, pois os mortos, *no ar*, estão material e espiritualmente “acima” dos vivos. Mesmo que aparentemente harmônica em relação a outras *barganhas*, um ato mais “cúmplice” entre as partes, o pacto com *almas* se funda no desequilíbrio instituído e assumido entre vivos e mortos, e quando o primeiro busca o segundo, inverte-se a forma de relação contida em outras expressões da sensibilidade, e portanto, o vivo coloca-se em um lugar superior.

Quando pensamos em relações de promessa, como em uma dívida d’*alma* que um morto deixou em vida a obrigação de algum herdeiro em quitá-la, este se interpõe a uma posição de

inferioridade física e metafórica em relação ao *defunto*, e por isso o sentimento de dívida é justificado. Não há qualquer cenário no qual o vivo ignore a obrigação diante do morto em uma relação de promessa, e de modo ambíguo, é justamente a incapacidade do morto em resolver suas dívidas em vida, e a conseqüente dependência do vivo para tal resolução, que se institui condições mínimas para, daí, a *barganha* se realizar. Mas no pacto é diferente: aquele que deseja aprender um instrumento, não precisa possuir, à priori, nenhum vínculo de intimidade com o *defunto*. Não precisa nem mesmo conhecê-lo. Podem ser estranhos um ao outro, como um mercador viajante que passa em uma comunidade e realiza, ali, suas relações de compra e venda. Do mesmo modo, a consumação do pacto é capaz de beneficiar a ambos de imediato: o pactário adquire, à força, o dom instrumental que o coloca ao lado de outros instrumentistas de *influência*, ao passo que o pactante finalmente terá sua *alma* libertada.

Mas a que custo? O que perde o pactário ao se recorrer a um meio interdito para a obtenção de uma *graça* escusa, ou melhor, de uma vantagem sobre seus pares? Se colocado apenas nesses termos, o pactário parece estar diante de uma oportunidade única. Mas a interdição do pacto se impõe justamente na grandeza daquilo que o pactário cede ao *defunto*. O desequilíbrio entre os termos da *barganha* é tão evidente que a troca jamais poderia ser concebida como justa ou permitida. Um versículo bíblico expressa bem esta discrepância e revela a magnitude da perda por parte do pactário: “pois que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, se perder a sua *alma*?” (Mateus, 16:26). Bom, no fim das contas, ao *tomar parte* com um *defunto*, o pactário perde justamente aquilo que tem de mais valioso, e isso não é pouco.

† †

Neste capítulo explorei a vida social das *almas* no sertão do São Francisco. Inicialmente compreendendo o universo da morte na região e o que nele orbita, com as práticas fúnebres, as obrigações perante o morto e a dimensão do riso na seriedade, tão distinta e significativa às expressões da cultura popular da região. Explorei também a concepção nativa de “purgatório”, este local físico e espiritual que se materializa *no ar*, provocando intensas disputas, negociações e *barganhas* entre vivos e mortos. Através dele, adentrei a alguns ritos locais, como a Encomendação das Almas e o Batismo em Casa, que possuem vinculações explícitas entre o viver

e o morrer. Por fim, apresentei os dados etnográficos através de distintas sensibilidades possíveis entre vivos e mortos no sertão do São Francisco, nesta ordem: sonhar, sentir, ouvir, ver, falar e tocar. Neste momento, tendo a capacidade de entendimento ampliado que considera a totalidade das narrativas aqui expostas, é momento de dar um passo adiante e tentar desvendar como elas se conectam, porquê agem os vivos e o que os mortos tentam nos dizer.

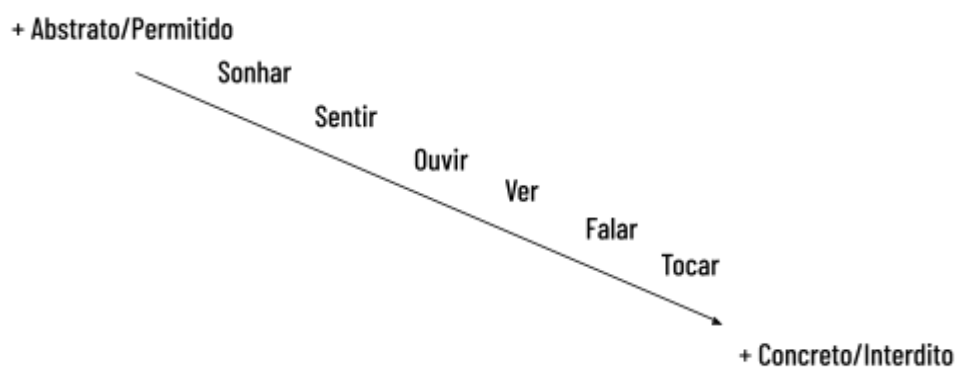
### 3. As *almas* entre pactos e promessas – ou, “reativar a *barganha*”

Embora haja um entendimento claro do viés sobrenatural, no sertão do São Francisco seres espirituais são tratados como seres reais, e por isso, passíveis de interação a todo momento por aqueles que neles crêem. Rezas, milagres, pactos, cultos, sonhos, mitos, *causos*, adorações, enfim, são práticas comuns a um cotidiano onde crenças e devoções são partes constitutivas da vida e do calendário dos sujeitos locais. Não raras são também as queixas, reclamações, broncas e outras formas contestatórias com as quais os povos se reportam a tais entidades. Não era de se esperar menos de seres que estão em todos os lugares e em todos momentos da vida daqueles que neles crêem, afinal, a convivência harmônica é rara até mesmo entre partes que se entendem, e a presença ininterrupta pode gerar algum incômodo.

Sentir *almas*, enxergá-las, ouvir suas vozes, sonhar com mortos, pactuar com *defuntos*, constituem exemplos recorrentes que reificam seres espirituais e os torna palatáveis, a tal ponto que os apetites da sensibilidade passam a ser capazes de instituir relações. Há de ser ressaltado que a personificação das entidades religiosas bíblicas favorece essa concepção segundo a qual estes seres espirituais se manifestam como entidades relacionáveis. O Diabo que aparece como encarnação de alguém, e um Deus que se expressa no corpo e no sangue de Jesus Cristo, produzem um reflexo aos fiéis da sua imagem e semelhança. Também as *almas* na Bíblia parecem dispostas a sensibilidades, tanto as que se deixam enxergar – “vi sob o altar as *almas* dos que tinham sido imolados por causa da Palavra de Deus e do testemunho que tiraram sido prestado” (Apocalipse, 6:9) – quanto as que se deixam sentir – “porque te curvas, ó minha *alma*, gemendo dentro de mim?” (Salmos, 42:6). As sensibilidades entre os povos do sertão do São Francisco e os seres espirituais, embora especialmente integradas ao folclore e ao catolicismo popular local, encontram correspondência na letra da palavra sagrada.

No capítulo anterior, expus narrativas de sujeitos do sertão do São Francisco acerca de sensibilidades entre vivos e mortos através de seis expressões distintas: sonhar, sentir, ouvir, ver, falar e tocar. A ordenação não foi casual, pois condiz a um movimento de abstrações: as sensibilidades foram inscritas em um vetor que se desloca das expressões mais abstratas para expressões cada vez mais concretas. O caráter abstrato do sonho, uma das formas mais usuais de

relação entre vivos e mortos, pode ser expresso pelo fato de que, ainda que esta sensibilidade reproduza conversas, vozes, imagens e visões, ela ocorre em um momento de suspensão da condição de clarividência: o sono. Quando é sentido um arrepio pela presença de uma *alma*, ou quando se escuta o canto de um morto, ou mesmo quando um *defunto* bate à sua porta, a forma de manifestação da relação adquire uma conotação mais palatável, e em alguns casos, como nos pactos com *almas* em cemitérios, literalmente tátil.



Além de um movimento decrescente de abstrações, estas sensibilidades parecem caminhar, cada vez mais, para um destino de interdição. Um texto sobre sonhos com mortos pode não provocar estranhamento naquele que lê um relato etnográfico; sentir a presença de uma *alma* também possui um grau elevado de abstração justificado até mesmo pela dificuldade em explicar claramente a sensibilidade, e por isso, podem supor que a sensação é mais alusiva do que literal. Mas quando alguém fala que viu *almas* e ainda por cima conversou com elas, ou seja, prova concreta da agência de um morto, o relato pode evocar outras reações. Se por um lado há um decrescimento de abstrações, por outro, há crescimento de interdições, culminando, é claro, no pacto com *almas*, tátil, enquanto um tabu local no sertão do São Francisco.

Estas dívidas da *alma* parecem integrar dinâmicas mais abrangentes: o pacto e a promessa, duas formas de *barganhas* com esses seres espirituais relacionáveis, como *almas*, santos, Deuses e Diabos. A promessa é feita para a obtenção de uma *graça*. Aquele que faz, pede ou invoca uma promessa, busca uma solução dos céus – sob intermédio de santos ou mesmo de Deus – para alguma necessidade terrena, como a cura de um enfermo, o nascimento saudável de uma criança após uma gravidez conturbada, o abandono do vício por algum parente, entre

outras possibilidades que compõem essa gramática da negociação moral. Mas a dádiva sagrada exige um sacrifício do promesseiro. Romarias intermináveis, organização de *giros* de Folia, centenas de orações, abstinência intermitente de carne vermelha, e cultivo de cabelo ou barba por longos anos, são exemplos de promessas que me foram relatadas em campo. Já o pacto é feito para a obtenção de alguma vantagem pessoal, uma foram corrompida da *graça*. Aquele que o institui – ou, à rigor, nos termos de meus interlocutores, que *toma parte* – com a *alma* de um falecido ou com alguma outro ser espiritual, recorre a uma intervenção oculta para um ganho imediato, como o aprendizado de um instrumento, um enriquecimento próspero, ou um ganho político/eleitoral. Assim como a promessa, o pacto também exige uma compensação, e essa, normalmente tem um preço estipulado: a *alma*, após a morte, daquele que *tomou parte* com seres evocados. Mas o quão próximas e o quão distantes estão o pacto e a promessa? Quais são, efetivamente, suas semelhanças e suas diferenças?

Foto 21: Foguete anunciando o giro – São Romão – 2023



Algo nesta dualidade, que particularmente chamou minha atenção nas narrativa,s é que a promessa é algo que se faz “ao” santo ou “a” Deus, ou seja, uma espécie de oferta ou um favor; já o pacto, se faz “com” a *alma* de alguém ou “com” o Diabo, ou seja, em companhia dele, com sua participação. Colocadas lado a lado, e diante de contrações e preposições, promessa e pacto parecem se antagonizar. O primeiro é dito como sagrado, pode envolver terceiros, é narrado pelo próprio *ego* da ação, não possui distinções de gênero, e é um ato incerto que depende



inteiramente dos santos e de Deus para sua “eficácia”; por outro lado, o segundo é tido como profano, é interdito, é instituído individualmente, narrado por terceiros, é preponderantemente consumado por homens e os relatos denotam se tratar de um recurso não apenas eficaz, mas “infalível” de se obter um retorno favorável.

Esta última adjetivação merece atenção: a questão da eficácia entre pactos e promessas são completamente díspares. Não há um relato sequer de um pacto que deu errado. Já ouvi narrativas sobre desistência antes do *trato* ou mesmo arrependimento após o pacto. Mas queixas à contrapartida da *alma* pactante, nunca. Já as promessas que “deram errado” são recorrentes. A infalibilidade da promessa é parte constitutiva do processo, e por mais que ela possa provocar alguma rebeldia por parte do promesseiro, esse tipo de reação é raro, afinal, a conformação diante da ineficácia é comum. Não de maneira espontânea, sela-se o pacto na cova de um violeiro afamado com um encontro de mãos; não de maneira espontânea, há um distanciamento físico e metafórico entre o promesseiro e a entidade acionada. O pacto tem um quê de cumplicidade, ao passo que a promessa revela uma face submissa, por mais íntima que o promesseiro for do santo ou de Deus.

Ao se falar em pacto e promessa, há elementos que realmente as colocam em pares de oposições, e talvez eles saltem aos olhos imediatamente. Mas subjacente a tais distinções, também é possível notar uma série de semelhanças entre essas duas práticas, como o fato de acionarem entes espirituais – *almas*, santos, Diabos, anjos, Deus, etc. –, possuírem ritos instituídos para suas execuções, criarem laços de compromissos, produzirem dívidas para com as respectivas entidades, e claro, exigirem sacrifícios. Não seria estranho se essas práticas, embora distintas, aludissem a princípios comuns. O caráter ambivalente das dinâmicas de pacto e promessa se aproxima da noção maussiana de troca, na qual a relação com seres espirituais se converte num circuito de prestações e contraprestações totais. Essa abordagem sugere que as trocas não se resumem à dimensão mercantil sobre a qual elas são imediatamente associadas e referidas, mas se manifestam sob outras formas, como troca de amabilidades, banquetes, ritos, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um momento (Mauss, 1924). Mas o que o pacto e a promessa produzem a seus respectivos *egos*? Bom, existe algo subjacente a essas sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco: elas se inscrevem em um circuito de relações

locais com as *almas*, amparadas pelo folclore, pelas devoções, mas especialmente pelas dívidas: de um lado, as que os mortos deixam em vida, e do outro, a que os vivos possuem perante o sentimento de obrigação diante dos mortos.

<b>Diferenças</b>	
Exprime uma relação de cumplicidade	Exprime uma relação de submissão
Moralmente condenável	Moralmente aceito
Instituída individualmente	Instituída individualmente e coletivamente
Se diz profano	Se diz sagrado
Narrado por terceiros	Narrado pelo sujeito
Preponderantemente masculino	Sem distinção de gênero
Infalível	Falível
Vantagem	Graça
<b>Pacto</b>	<b>Promessa</b>
Acionam seres espirituais Possuem ritos Envolve compromissos Criam dívidas Exigem sacrifícios Produzem efeitos coletivos	
<b>Semelhanças</b>	

Antes de ser econômico, a dívida é um conceito moral (Graeber, 2011). Ela não se antagoniza com a dádiva, e sim, com o crédito. No capitalismo, a relação entre credor e devedor possui a forma de uma relação monetária, mas este tipo de relação não inaugura nesta forma de produção, ela apenas é refletida pela forma dinheiro. Isso, pois a distinção credor e devedor antecede em muito a existência histórica do capitalismo, e foi justamente este tipo de relação que provocou, na história, alguns dos antagonismos mais significativos. Marx (2013, p. 162) afirmou até que “a luta de classe no mundo antigo apresenta-se principalmente sob a forma de uma luta entre credor e devedor”. As relações de pactos e promessas também podem ser pensadas, metaforicamente, a partir da relação entre credores e devedores. Mas os sujeitos que se relacionam com *almas*, santos, deuses e diabos, diferente destes, e por razões óbvias, nunca assumem o *status* de credor. Por isso a dívida é tão importante ao pacto e à promessa. No sertão

do São Francisco ela está mais associada a uma sensação do que efetivamente às cadernetas do armazém. Se a dívida é fundamental a ponto de integrar o título deste trabalho, é necessário explorar, portanto, como ela intercede nas relações e nos circuitos de devoções, crenças, e folclores do sertão do São Francisco, aliado, é claro, a uma análise que também leve em conta as contribuições teóricas sobre o tema.

† †

A exposição de David Graeber em sua obra *Debt* (2011), contendo um itinerário histórico, conceitual e expressivo do termo, se subsidia por meio do argumento contrário à suposição de que as dívidas precisam serem quitadas, ou melhor, que é “é preciso pagar as próprias dívidas” (Graeber, 2011, p. 5). De hieróglifos egípcios aos relatórios financeiros de *Wall Street*, o autor demonstra a premência do enunciado moral da dívida sobre sua razão financeira. O processo de independência dos países colonizados, a cessão das terras dos servos da Idade Média aos senhores, e a dívida primordial erigida sobre os pilares do cristianismo, endossam o fato de que o sentimento de obrigação de quitar uma dívida é algo antinatural e, portanto, historicamente estabelecido. Inspirado em Graeber, mas podendo contrariá-lo, os dados etnográficos expostos nesta pesquisa podem produzir a seguinte questão: “devem as dívidas d’*alma* serem pagas?”. Não há respostas óbvias para indagações complexas, e portanto, este capítulo é uma tentativa embrionária de responder esta pergunta.

A dádiva implica em algo que se cria por meio de algo que se perde. O dar e receber de uma simples relação de compra e venda, ao vestir o manto do pacto, pode assumir a forma em que a *alma* do pactário torna-se equivalente a um dom musical; o vestir o manto da promessa a um santo pode assumir a forma de que uma peregrinação de joelhos se equivale à cura de um parente enfermo. Numa sociedade capitalista, a troca de mercadorias cria o dinheiro como um equivalente universal, através do qual é possível mensurar, precisamente, quantos tabletes de rapadura equivalem, monetariamente, a cinco litros de cachaça. Esse processo faz com que as mercadorias se relacionem entre si, dinâmica que Marx (2013) denominou de “ação social das mercadorias”. Sim, elas também possuem agência. Mas e quando nos referimos à relação com santos, *almas*, deuses e diabos, é possível quantificar a dívida que se instaura?

A distinção entre dívida/obrigação para David Graeber, cujas nomenclaturas aludem aos paradigmas da antropologia econômica<sup>56</sup>, pode oferecer algumas pistas para responder ao questionamento enunciado. Numa de suas principais assertivas, Graeber sugere que “a diferença entre a dívida e a obrigação é que a dívida pode ser quantificada com precisão. E isso requer dinheiro” (Graeber, 2011, p. 21). Desconfio que haja uma distinção entre a “quantificação com precisão” e o “dinheiro”, entendendo a não prevalência do segundo como condicionante único do atributo de quantificar. Entre meus interlocutores há certas menções a equivalências sacrificiais no interior do circuito da dívida, seja do pactário com a *alma* ou com o Diabo, seja a do promesseiro frente ao santo, a Deus ou às *almas*. Deixe-me expressar de outra forma: as *dívidas d’alma*, pagas em sua forma habitual através do sacrifício, podem ser mensuradas sem a mediação do dinheiro. Mas isso não significa que ela seja quantificada com precisão. Pela dimensão moral instituída no fenômeno, as dívidas da *alma* são incomensuráveis, e é justamente isso o que possibilita a comparação entre elas<sup>57</sup>. Emerge então a noção de “compensação” enquanto uma balança fictícia capaz de equiparar distintos atos sacrificiais.

Este fato já havia sido notado por Mauss e Hubert (2005), desde as possibilidades de estabelecer simetrias entre vítimas e as oblações sacrificiais, até a substituição de componentes rituais e mesmo do rito em si. Vejamos como isso ocorre com exemplos etnográficos do sertão do São Francisco. Em uma dinâmica de promessa, a aparente prerrogativa da precificação do sacrifício é do *ego* originário da relação. É o promesseiro o responsável por estimar quantas orações se equivalem a uma cura ou qual a distância em peregrinação é suficiente para salvar uma *alma*. Mas esta prerrogativa é aparente, pois o *ego*, em sua submissa relação com Deus ou com o santo – a equivalência entre os sacrifícios não corresponde à equivalência entre as partes

---

<sup>56</sup> Chris Gregory (2009) elenca os paradigmas da antropologia econômica da seguinte forma: Troca/Reciprocidade, com as discussões de Mauss, Polanyi, Lévi-Strauss; Produção/Articulação, fundamentado nos textos de Sahlins e do próprio Gregory – eu acrescentaria aqui Elman Service, Gayle Rubin, Eleanor Leacock e outros; Consumo/Agência, com as discussões de Ortner, Mary Douglas, Appadurai e Roy Wagner; e por fim, um quarto paradigma, a Distribuição, baseado em Jonathan Friedman, Keith Hart e outros. “Sabidamente não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural”, certa vez afirmou Borges, mas toda classificação possui também a qualidade de nos tirar do caos, responderia Lévi-Strauss.

<sup>57</sup> “Uma vez que vale a pena comparar apenas o incomensurável, comparar o comensurável é uma tarefa para contadores, não para antropólogos” (Viveiros de Castro, 2004, p. 11).

envolvidas – sabe, claramente, que singelos “vinte ave-marias” jamais se equivalerão a, por exemplo, o nascimento saudável de um filho tido como *desenganado*.

Por isso, a dívida da promessa se assenta, também, em uma compensação que satisfaça a consciência moral daquele que a enuncia. Rezar vinte ave-marias em condições normais é pouco, é rápido e, na maioria das vezes, não interfere no cotidiano de um devoto. Mas rezar vinte ave-marias ajoelhado no milho ou no arroz, todos os dias, durante o período integral da quaresma, pode se equivaler a uma graça significativa, como uma cura de um enfermo. Do mesmo modo, percorrer uma distância de 5 quilômetros pode não ser diferente de um simples caminhar ao alvorecer, mas percorrer 5 quilômetros com uma criança no colo, ou de joelhos, reveste um hábito cotidiano em um véu sacrificial.

O sacrifício implica na existência da perda de algo, sendo este algo, no mínimo, um lugar de conforto. A dor, o cansaço, os calos, os rasgos e os hematomas tornam-se evidências do seu cumprimento, e até mesmo cria certas instâncias de vaidade entre os promesseiros. A peça *O Pagador de Promessas*, de Dias Gomes, oferece um diálogo que evoca esta dimensão da dor no processo sacrificial. O protagonista, Zé do Burro, caminha 60 léguas até a Igreja de Santa Bárbara<sup>58</sup> com uma pesada cruz de madeira nas costas, conduzido pelo pagamento da dívida em razão da cura de seu animal que, de tão íntimo, dele adquiriu um sobrenome. Quando finalmente chega nas escadarias da igreja após consumir a peregrinação, já com o ombro em carne viva, sua companheira Rosa o adverte.

“Rosa: Bem feito. Você não quis botar almofadinhas, como eu disse.

Zé do Burro: (Convicto) Não era direito. Quando eu fiz a promessa, não falei em almofadinhas.

Rosa: Então: se você não falou, podia ter botado; a santa não ia dizer nada.

Zé do Burro: Não era direito. Eu prometi trazer a cruz nas costas, como Jesus. E Jesus não usou almofadinhas.

Rosa: Não usou porque não deixaram.

---

<sup>58</sup> Toda a trama da peça é instituída na sobreposição de Santa Bárbara e Iansá. Como é de conhecimento histórico, os deuses, orixás e entidades africanas, ao adentrarem o litoral brasileiro, tiveram de ser escondidos nas vestes e nas imagens de santos e representações cristãs cultuadas pela coroa portuguesa no país. Daí que a imagem de Santa Bárbara serviu para o culto de Iansá, a de São Sebastião para cultuar Oxóssi, as armas de São Jorge se tornaram as armas de Ogum, e Exu passou a ser cultuado na personificação imagética de figuras representativas de demônios e diabos cristãos.

Zé do Burro: Não, nesse negócio de milagres, é preciso ser honesto. Se a gente embrulha o santo, perde o crédito (...).”

Zé do Burro impõe à substituição dos termos da promessa o ato de “embrulhar o santo”, por mais radicais e pesados que sejam os atos sacrificiais. Mas e quando a substituição não se reduz aos instrumentos – como a alocação de uma almofadinha nos ombros – e sim do próprio ato sacrificial? Bom, para não reduzir a exposição ao universo literário de Dias Gomes, é necessário reduzir o grau de abstração e situar este argumento também com os dados etnográficos. Vera Lúcia, da comunidade de Ilha das Porteiras, em São Francisco, me contou que havia feito uma promessa cujo sacrifício exigiria a reza de um terço, junto a seus filhos, no santuário de Bom Jesus da Lapa, interior da Bahia, destino de sacrifícios e penitências de devotos do norte e noroeste de Minas Gerais. No entanto, um dos filhos é trabalhador de carvoarias no estado de Goiás; a outra, funcionária pública em Brasília; o terceiro, supridor de um supermercado da sede da cidade<sup>59</sup>. Considerando seus respectivos trabalhos, bem como suas respectivas famílias, era improvável que pudessem alinhar tamanha disponibilidade para um deslocamento ao santuário de Bom Jesus para a reza do terço que pagaria a promessa da mãe. Como o único encontro da família no ano era na noite de natal, Vera Lúcia propôs a Deus um “ajuste” nos termos da promessa.

“Foi aí que eu conversei com Deus, e conversei muito com ele, e falei “*ô meu senhor, nós precisamos ajustar essa promessa*”. Daí eu combinei com ele que ao invés do terço em Bom Jesus eu ia rezar o terço com meus filhos durante três noites de natal. Só que tem mais uma coisa, moço: de jejum. Falta só mais um, mas se Deus quiser esse ano eu termino de pagar!” (Vera Lúcia, Ilha das Porteiras, São Francisco, 30/12/2021)

Ao ajustar a forma de pagamento, Vera Lúcia dividiu o sacrifício em suaves prestações, mas com juro abusivos. Dado que os encontros junto aos filhos na noite de natal eram previstos, e que orações nesta importante ocasião do calendário cristão não é nenhum fato extraordinário, era necessário adicionar um elemento que pudesse agravar o ato sacrificial de modo a compensar,

---

<sup>59</sup> Vera Lúcia optou por resguardar em segredo sua *graça*. Talvez pelo fato de que até o momento de nosso encontro, ela ainda não havia cumprido integralmente as exigências feitas. Lembremo-nos do diálogo de Juca e seu pai no leito de morte: “[Juca] *Pai, o senhor não podia ter falado!*; [Zé do Buriti] *Ah, mas a gente fica esperando pra cumprir...*”. Não há uma regra clara, mas há uma tendência de que, entre os vivos, os termos da promessa sejam explicitados apenas após o cumprimento do sacrifício instituído.

à promessa, o que significaria a reza de um terço a 400km de distância. Como o leitor pode imaginar, o jejum na noite de natal, ocasião na qual os banquetes fartos são partes constitutivas do rito, não parece um sacrifício agradável. Se fosse agradável, a propósito, não seria um sacrifício. Em promessas, as compensações aos atos sacrificiais podem assumir formas distintas e grandezas diferentes. Importante ressaltar que compensação não é sinônimo de equivalência: não responde a um ato harmônico, e sim, a algo essencialmente desequilibrado.

Já nas dinâmicas de pacto, expressa neste trabalho pelas sensibilidades táteis, os termos sacrificiais estão objetivamente expressos. A *alma* é o equivalente universal, seja para um ganho material – a prosperidade de um negócio – ou para a obtenção de uma habilidade – o aprendizado rápido de um instrumento musical, por exemplo. Os termos do sacrifício no pacto parecem ser dados irredutíveis e inalteráveis. É como se um vendedor de um armazém estipulasse um valor único para qualquer um de seus produtos na estante e o comprador soubesse de antemão o preço a se pagar, mesmo que, diante de alguns itens, este preço pareça injusto. O fato do pacto expressar também uma promessa, e da promessa inversamente expressar um pacto, nos permite aludir, metaforicamente, que distinções entre suas expressões de compensação remetem, respectivamente, ao que Marx (2013) enunciou como “forma de valor equivalente” e “forma de valor relativa”, ou seja momentos inseparáveis, interrelacionados e que se determinam reciprocamente, mas, ao mesmo tempo, constituem extremos mutuamente excludentes, isto é, polos da mesma expressão”.

Por mais que a promessa não venha portando uma etiqueta que contenha o preço de seu pagamento – como uma peça de roupa no varejo – o circuito de relações por ela criado – um cortejo de Folia de Reis, uma roda de São Gonçalo, e outros – instituem suas compensações sacrificiais. Esta linha argumentativa parece endossar uma visão segundo a qual a promessa deva ser entendida sob a chave de análise econômica, e muitas vezes, a linguagem utilizada pelos devotos para explicar e descrever seus atos, contribuem para este entendimento corrente. Do mesmo modo, quando o antropólogo diz que “Vera Lúcia dividiu o sacrifício em suaves prestações mas com juro abusivos” ou quando citou, metaforicamente, categorias de Marx em *O Capital* para situar as relações aqui expressas, ele reproduz a mesma estilística narrativa de seus interlocutores, a saber, a utilização de um vocabulário econômico ao explicar e interpretar as

dinâmicas de pacto e promessa. Mas confesso que os sujeitos desta pesquisa são ainda mais ricos e íntimos a este vocabulário do que eu. Elenco abaixo algumas passagens mencionadas anteriormente neste trabalho e outras inéditas que acessei em campo e que endossam a recorrência com que o vocabulário econômico é acionado para descrever e explicar as dinâmicas de promessa.

“Porque se eu fiz promessa eu tenho que cumprir, porque se eu não cumprir eu vou me dar muito mal. Vou... é igual, assim, eu compro uma coisa sua, eu tô te devendo, eu vou ter que te pagar senão vai ser ruim pra mim.” (Vera Lúcia, Ilha das Porteiras, 30/12/2021)

“Promessa é dívida” (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022)

“‘Ah, preciso de uma promessa, é uma coisa, é outra’, sempre fazem esse pedido. Depois que pagam aquilo, uma Folia, bem dizer, aí agora pronto” (Juca, Buritizinho, São Romão, 27/08/2022)

“Teve meu cunhado também, ele chama Isidoro. Ele tinha uma promessa pra pagar” (Vital, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022)

“Agora eu sei que minha promessa vai ser cumprida, agora eu sei que minha promessa vai ser paga’ (Isidoro, por Juca, Ribanceira, São Romão, 27/08/2022)

“É barganha, pois eu dou aqui e recebo ali, e se não dou, não recebo; e se não recebo, não dou”. (Rita Freire, Brejo do Amparo, 26/12/2022)

“Pagou, mas custou. Foi uma promessa muito forçada...” (Judite, Arrozal, São Francisco, 31/12/2021)

“É, promessa é uma dívida que você está fazendo, mas é uma dívida de outra natureza” (Dona Bela, Brejo do Amparo, 03/01/2023).

Como se estas passagens já não fossem convincentes o suficiente, apresento uma última que possui uma interessante particularidade. Durante uma conversa com João Urcini, um dos padres de São Romão, que condenava tanto a *barganha* envolvida nas dinâmicas de promessa, quando o seu “sentido comercial”, o sacerdote me contou um episódio de sua própria vida para tentar me convencer como esta relação com o sagrado poderia assumir formas distintas. Após ser acometido por um sério descolamento de retina, e os médicos terem dito, de maneira convicta,



que ele jamais voltaria a enxergar, Padre João suplicou a Deus para que recuperasse sua visão, e, com isso, pudesse exercer a vocação ministerial que o acompanhou durante toda sua vida.

“A promessa em seu sentido ‘comercial’ é horrível, mas a gente tem isso ainda hoje (...) É uma imaturidade de fé muito grande. Eu fiz um ato esse ano, digamos assim, eu cumpri uma promessa. Na minha prece com Deus eu falava o seguinte: ‘*me dê condições de ser sacerdote, e em sinal do meu reconhecimento de sua graça, então eu vou deixar um objeto, um paramento, no santuário nacional*’. Eu não diria que fiz um ‘pagamento’, o que eu fiz foi um ato livre, um ato gratuito” (Padre João Urcini, São Romão, 28/08/2022)

O sacerdote, que condenou a face ‘comercial’ da promessa, ao tentar se distinguir da forma habitual sob a qual tal dinâmica se realiza, afirma que não fez um “pagamento”, e sim que o seu ato sacrificial foi “gratuito” – ou seja, a *graça* pelo “de graça”. Em essência, a forma de sua promessa não se distingue de nenhuma outra que condena, e o vocabulário utilizado para se distanciar dos outros devotos também se ampara numa gramática econômica: o “gratuito” é aquilo que não requer pagamento, ainda que o padre tenha se deslocado 990km de São Romão a Aparecida, e adentrado ao santuário escolhido para ofertar, a Deus, um paramento sacerdotal, cujos principais itens, a casula e a estola, em média, não custam menos que R\$1.500,00.

Este tipo de oferta *post festum* é o que normalmente chamamos de “ex-votos”, ou seja, uma expressão material produzida ou encomendada pelo devoto após o recebimento da *graça* por Deus ou pelos santos. Tábuas votivas e esculturas correspondentes a partes do corpo em referência ao local preciso de incidência da cura, são as formas usuais de ex-votos na região, embora não sejam tão frequentes quanto em outros lugares<sup>60</sup>. Atualmente a prática não é tão disseminada quanto em outrora, e os ex-votos que não se encontram em santuários ou expostos em museus são artefatos de desejo inestimável por colecionadores e vendidos a preços exorbitantes em leilões. Talvez, através destes, bem como dos anúncios de pagadores de

---

<sup>60</sup> Em Minas Gerais, o circuito de ex-votos é mais frequente em outras regiões, especialmente nas regiões do Campo das Vertentes e Central do Estado. Destaque para o Santuário de Bom Jesus do Matozinhos, na cidade de Congonhas, e o Museu Regional de São João Del Rey, que guardam um acervo significativo de artefatos do gênero.

promessas a terceiros em sites de vendas online<sup>61</sup>, podemos falar precisamente de uma face literal do “sentido comercial da promessa”, como afirmou Padre João.

**Foto 22: Quando o giro chega na casa da promesseira – Alegre, Januária – 2022**



A utilização de léxicos mercantis, bem como jurídicos – estes especialmente em pactos: “*fazer um trato*”, “*fazer um acordo*”, “*apertar as mãos*” – não significa que promessas e pactos reproduzem essas relações. Por muito tempo, as devoções a santos ou a Deus os acordos com *almas* e Diabos, por envolverem mediações como promessas, pactos, agradecimentos e ex-votos, foram tratadas como “comércio da fé”. No entanto, o que enxergamos são apenas manifestações exteriores de relações mais profundas (Menezes; Teixeira, 2009), que envolvem as possibilidades relacionais do promesseiro ou pactário frente à entidade acionada, implicando em processos de identificação, sentimento de confiança, amizade e até mesmo cumplicidade entre as partes.

A recorrência e a facilidade de explicação da promessa e do pacto por meio de léxicos mercantis e jurídicos é uma constante em todas minhas interlocuções de pesquisa. O ímpeto inicial é acreditarmos que a permeabilidade dos tentáculos de uma sociabilidade mercantil, cuja prerrogativa de sua existência foi a garantia da propriedade privada por meios legais, alcançaram

---

<sup>61</sup> Há algum tempo fiz um levantamento extenso de anúncios desse tipo. Os “pagadores de promessas” são profissionais que cumprem as dívidas de terceiros e apresentam evidências – fotos, selos, recibos, notas fiscais – da peregrinação ou de outras formas sacrificiais. Este mercado parece estar em alta, e a quantidade de anúncios cresce exponencialmente. Em algum momento o tema receberá um estudo específico.

todas as dimensões da vida social. Ou melhor, que o “léxico infraestrutural” teria balizado também um “léxico superestrutural”<sup>62</sup>. O caráter expansionista do capitalismo cria um mundo à sua imagem e semelhança (Marx, Engels, 2010), incidindo na forma de agir, de pensar e também de se expressar. É de se esperar, portanto, que em lugares onde as relações entre pessoas, que assume a forma aparente de relações entre coisas, e os meios com os quais as pessoas exprimem suas relações, também assumam a gramática da troca econômica ou jurídica. Mas se o léxico de um campo semântico não corresponde necessariamente à sua reprodução, algumas armadilhas podem ser convidativas, a principal delas, a adesão imediata a um *Homo Ecomomicus* ou a um *Homo Juridicus*, que produzem uma naturalização histórica-fictícia de que essas relações sejam inerentes às relações humanas. Mas acreditem: essa discussão antecede, historicamente, as raízes do capitalismo, afinal, o que representam os primeiros vestígios da história escrita, os artefatos de Uruk, senão contabilidades mercantis por meio de contratos e dívidas?

Quando utilizamos termos como “perdão de dívidas” ou “ajuste de contas”, é de se supor que o léxico financeiro surgiu como uma derivação do religioso. Todavia, trata-se justamente do contrário: nosso léxico moral e religioso, que se expressa por esses termos e outros tantos como “redenção”, “remissão”, “perdão” e “culpa”, se originou de referências econômicas precedentes (Graeber 2011, p. 8). Um estudo etimológico (cf. Ingham, 2004) constatou que em certas línguas indo-europeias, os termos utilizados para se remeter a “dívida” são sinônimos das palavras utilizadas para se referir a “pecado” ou “culpa”, evidenciando esse elo linguístico entre a religião, o pagamento e a mediação dos campos religioso e econômico. Esse estudo demonstra a existência de uma conexão etimológica entre dinheiro (do alemão *Geld*), indenização ou sacrifício (inglês antigo *Geild*), imposto (gótico *Gild*) e culpa (inglês *Guilt*). Tais ambiguidades

---

<sup>62</sup> Partindo de uma simples metáfora, toda uma tradição marxista do século XX, especialmente na antropologia (cf. Makarius, 1972), incluiu, em seu vocabulário, os termos “infraestrutura” e “superestrutura”. A principal passagem na obra de Marx que fornece subsídios para a utilização desta metáfora é o prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, ou apenas “Prefácio de 59”. Marx (2008) convida o leitor a imaginar um edifício no qual há uma base econômica, material, à partir da qual é erigida uma superestrutura jurídica, política, religiosa e simbólica. Especialmente a tradição francesa, sob influência de Louis Althusser, se utilizou desta metáfora. Mas não apenas os marxistas: Lévi-Strauss, em diversos de seus textos, inclusive *Finale de O Homem Nu*, último tomo das *Mitológicas*, também aciona este campo semântico. Para uma reflexão sobre as influências de Marx na obra de Lévi-Strauss, conferir Álvares (2021).

são ainda mais evidenciadas quando notamos que, ainda hoje, a palavra alemão *schuld* se refere tanto a “dívida” quanto a “culpa”.

Não é, portanto, o vocabulário econômico que se deriva do religioso, mas o religioso se apropriou historicamente do econômico. Quando devotos se utilizam de termos como “pagamento”, “dívida”, “*barganha*”, e até mesmo “gratuidade”, como o Padre João em São Romão, para descreverem suas promessas, há uma inversão lexical entre economia e religião, a tal ponto que um sacerdote clerical é passível de confundir os usos e desusos dos termos. Mas a separação dessas esferas não deveria surpreender tanto se levarmos em consideração que o próprio mito originário da tradição judaica-cristã, cujo caráter da maldição consequente à mordida na maçã condenou homens e mulheres ao trabalho incessante para a produção e reprodução de seus meios de vida, já apresentava em suas letras tal interface. Realça-se então a precisão cirúrgica da provocação de Marshal Sahlins (2002, p. 19) ao dizer que a verdadeira razão pela qual a Economia é a ciência desoladora [*dismal science*] é que ela é a ciência da condição humana depois da Queda, e o Homem Econômico que habita a primeira página de quaisquer *Princípios Gerais da Economia* não é outro senão Adão.



Nas relações de pacto e promessa, parece existir algo que ultrapassa os limites da dívida/obrigação, e a isso, sugiro a existência e prevalência da noção de *barganha*, também utilizada entre as narrativas dos sujeitos desta pesquisa para exprimirem suas próprias relações ou as de terceiros. Para compreendermos o lugar da *barganha* nessas dinâmicas, como ela opera e, afinal, o que ela significa, é necessário recorrer a discussões outras que revelam proximidades, distanciamentos, conexões e confrontos. Neste assunto o tema da dádiva, um dos pilares clássicos da história do pensamento antropológico, é incontornável.

Marcel Mauss não inaugurou os estudos antropológicos sobre as relações de troca, intercâmbio, reciprocidade e dádiva. Mas certamente foi o responsável por instituir este campo semântico na órbita do conhecimento antropológico. Anteriormente relegado a um *locus* imaginário entre economistas clássicos, ou na fantasiosa ilha de Robinson Crusoe, como provocou Marx (2013), as formas não econômicas de troca adquiriram subsídios na

antropologia, arqueologia e história, de modo que se capacitaram a não apenas questionar as suposições dos economistas clássicos, mas confrontá-las. Especialmente na antropologia, Mauss é a principal referência ao apresentar, em seu *Essai sur le don* (1924), dinâmicas de prestações e contraprestações totais em sociedades não capitalistas. Subjacente a seu desafio de oposição ao senso comum da economia moderna, havia também interesses socialistas (cf. Graeber; Lanna, 2005; Graeber, 2001), e aliando-os, pensava que a superação da compra e venda do trabalho só poderia se assentar num retorno<sup>63</sup> ao sistema de dádivas. A quem deseja encontrar respostas concretas, definitivas e resolutivas, a obra de Mauss não o atenderá. Mauss não oferece respostas claras, mas na história do pensamento antropológico, foi quem melhor soube elaborar as perguntas. Desde então, seus trabalhos ensaísticos, inacabados, e com uma exposição por vezes confusa, se consolidaram como essenciais a diversas “agendas” de pesquisa antropológica, desde estudos sobre magia até investigações sobre a origem do Estado. Mas foram seus escritos sobre dádivas, moedas e prestações que o alçaram a um lugar de proeminência, e desde então foi erigida uma antropologia econômica e da economia<sup>64</sup> – ainda que por vezes lidando com temas essencialmente não econômicos – sob o paradigma da “troca e reciprocidade”, ou mesmo, crítico a ele.

Por isso ele é também uma referência imprescindível para o estudo da *barganha*, que se insere neste campo de práticas íntimas às relações de troca, como a pechincha, o regateio, e escambo. O interesse em alocar as discussões desta investigação neste campo de análise não é uma opção arbitrária do antropólogo: há passagens expressas pelos sujeitos do sertão do São Francisco que nos convidam a alçar a este grau maior de abstração para compreender o que significa inserir, no pacto e na promessa desses povos, a dimensão da *barganha*. Quando Rita Freire, do Brejo do Amparo, em Januária, diz que sua devoção se assemelha é uma “*barganha, pois eu dou aqui e recebo ali, e se não dou, não recebo; e se não recebo, não dou*”, ou quando os povos do sertão

---

<sup>63</sup> Como Graeber e Lanna atestam, esta ideia de “retorno” se valia de uma influência evolucionista que rondava o pensamento de Mauss.

<sup>64</sup> Por volta das décadas de 60 e 70 do século XX, notou-se um deslocamento da “antropologia econômica”, que estudava especialmente os sistemas econômicos, para a “antropologia da economia”, cujo interesse central é investigar o campo semântico que orbita a economia, desde espaços de sua expressão, à interações entre agentes econômicos e outros sujeitos. Para um debate aprofundado sobre o tema, conferir Neiburg (2010).

fazem uso de *roubo de santos* em prol de uma dádiva dos céus, notamos que a categoria em questão é intrínseca a este gênero de atividades que compõe as dinâmicas de promessas e outras penitências. Também o pacto, de modo ainda mais nítido, é uma típica relação de *barganha* por excelência. As narrativas de Faustino, José Adário e Toninho endossam o caráter desta transação escusa. Não de maneira espontânea, o pacto entre Fausto e Mefistófeles, no clássico do poema trágico, gerou toda uma tradição literária instituída sob o enunciado de “*barganha fáustica*”, a qual é composta, inclusive, pelo clássico de Guimarães Rosa em que Riobaldo faz com o Diabo um pacto com a intenção de derrotar o bando de Hermógenes.

Entre alguns dos principais nomes da antropologia que se inspiraram nas proposições de Mauss, o uso do termo *barganha* [*bargain*] endossa seu caráter ambíguo, por vezes associado ao escambo [*barter*], especialmente a um desequilíbrio estabelecido numa imaginária relação entre duas partes. Caroline Humphrey e Stephen Hugh-Jones (1992), por exemplo, generalizam o termo “escambo” para se referir a todas transações nas quais objetos são trocados diretamente entre si sem a mediação do dinheiro, constituindo um modo de troca com características sociais próprias. Mas generalizaram com algum pesar: “se houvesse na língua inglesa, nós (...) teríamos usado outra palavra no lugar de ‘escambo’” (Humphrey; Hugh-Jones, 1992, p. 3). Isso não significa que eles compreendem o escambo nos moldes dos economistas clássicos, como Adam Smith (1976), ou seja, enquanto um sistema econômico primevo de relações mercantis, uma “dupla coincidência de desejos” que supostamente designou uma forma econômica. Estes exemplos adquirem contornos míticos, realçados pelo fato de que não há nenhuma evidência sequer da existência de um povo ou comunidade que tenha “aderido”, do ponto de vista generalizado, este tipo de relação econômica (cf. Humphrey, 1985; Graeber, 2011). Enquanto sistema econômico, há mais escambo nos tratados de economia do que na história.

Isso não quer dizer que o escambo não exista. Se abstrairmos sua definição pelos economistas clássicos, e priorizarmos a noção de Humphrey e Hugh-Jones (1992) que o caracteriza como transações sem a mediação do dinheiro, é possível falar de escambo com evidências históricas e contemporâneas. Mas como o escambo se relaciona com a *barganha*, afinal? A princípio, eles se distinguem pelo fato do escambo remeter a uma tipologia de troca, ao passo que a *barganha* se manifesta como uma forma de relação instituída na troca. Da frase

anterior vale destacar o pronome “na”, que não deve ser confundido com a contração “pela”. Não é o escambo, pois, um sinônimo de *barganha*, no entanto, a pechincha [*higgling*] ou o regateio [*chaffer*], parecem ser. O caráter dialético da *barganha* se manifesta no momento em que ela não se subordina à troca, mas sim, torna-a possível. Por outro lado, sem a possibilidade de troca, no entanto, a *barganha* seria desnecessária.

Mas talvez até aqui, o leitor deve imaginar que a troca [*exchange*] a qual eu me refiro se reduz à dimensão econômica. E há realmente uma tendência imediata, àquele que se além à aparência das relações aqui expressas, em situá-la nesse universo, afinal, até mesmo as trocas não econômicas são explicadas por meio de um linguajar econômico: “*promessa é dívida*”, “o pacto exige a venda da *alma*”, etc. A Economia que nasce de uma abordagem holística, calcada na antiga pretensão de universalidade das relações humanas, cede lugar aos fenômenos de como as demandas criam mercados ou como devem ser construídos modelos capazes de identificar modulações entre preço e quantidade (cf. Wolf, 1982). A razão econômica se configura historicamente pelo utilitarismo das relações, aliado aos complexos de racionalidade – sua razão prática. Mas como explicar, economicamente, uma *barganha* com o santo? Como explicar a modificação nos termos da promessa que substitui uma peregrinação de joelhos por uma quantidade X de orações? Como explicar a equivalência entre a *alma* – o que uma pessoa do sertão de São Francisco tem de mais valioso – em relação à habilidade para tocar um instrumento entre aquele que institui o pacto? Como quantificar, calcular e equacionar essas formas de relações humanas? Mr. Thomas Gradgrind pagou caro por acreditar que os sentimentos e desejos humanos poderiam ser medidos por tabuadas, régua e balanças de precisão.

A *barganha*, explicada e descrita, na maioria das vezes, pelo vocabulário econômico, compete, na verdade, a seu oposto. Não se trata de uma natureza econômica distinta, mas sim, uma natureza distinta da economia. Promessas e pactos contrariam pressupostos da racionalidade econômica, como vantagens excessivas, previsibilidade e utilidade. Também confrontam a ilustração da racionalidade do *Homo Economicus* em seu estado natural – leia-se: fictício – do qual nem David Ricardo (2001) escapou, e que visou reconstituir, imaginariamente, as relações sociais a partir dos indivíduos e suas satisfações – em suma, uma

narrativa conveniente às premissas do liberalismo. As *dívidas d'alma* em relações de promessas aqui expostas são incapazes de se expressarem unicamente como uma prática que conduz à satisfação individual. A natureza dessas dívidas são essencialmente comunitárias, e por isso, produzem um circuito de relações por elas instituídas – seja um cortejo de Folia de Reis, uma roda de São Gonçalo, ou outras. Abre-se então espaços para olhares estranhados, sensíveis e abertos à forma como essas relações são compreendidas e descritas pelos próprios sujeitos. *Barganhas* com deuses, santos, *almas*, diabos, tão frequentes ao sertão do São Francisco, realçam suas potencialidades. Nota-se, então, que as distinções subjacentes revelam, na verdade, uma oposição: a *barganha* instituída em pactos e promessas não é apenas “não econômica”, como é capaz de produzir, em síntese, uma relação “antieconômica”.

Nem a *barganha* se origina das relações econômicas e nem as relações antieconômicas prescindem da *barganha*. A dualidade clássica na antropologia entre “dádiva/mercadoria” (Mauss, 1924) e o caráter extensivo da reciprocidade (Lévi-Strauss, 1950), são insuficientes para compreenderem fenômeno ambivalente da *barganha* no âmbito econômico, que dirá em sua face antieconômica, como em relações estabelecidas entre promessas e pactos e as consequentes *dívidas d'alma*. Não estando nem no polo da dádiva, nem no polo da mercadoria, mas com um vocabulário que se aproxima de ambas, a *barganha* fenece, na história do pensamento antropológico, no momento em que a oposição dádiva/mercadoria se torna preponderante. Em uma alusão etnológica, a oposição dádiva/mercadoria torna-se o “padrão-ouro” entre os intérpretes que lidam, sob uma abordagem antropológica, com as dimensões da troca.

Todavia, um economista poderia argumentar, contra minhas hipóteses, que, independente de eu questionar teoricamente a leitura destes fenômenos sob a lente econômica, eles continuam sendo descritos e interpretados, pelos próprios sujeitos em questão, através de um vocabulário econômico. Em todo caso, as promessas continuam sendo “dívidas”, e o pacto continua “vendendo” a *alma*. Não seria isso uma traição à linguagem dos nativos? Até suponho que um economista não faria esta última indagação, mas ainda assim seria necessário respondê-lo. Já vimos que expressões frequentes do léxico moral e religioso, como “remissão”, “perdão” e “culpa”, também se originaram de referências econômicas. Usualmente, Cristo é conhecido como “o redentor”, ainda que o termo redenção, originalmente, e já na época de



Cristo, tenha sido utilizado nas relações de penhora. Redenção é “comprar algo de volta, resgatar algo que foi dado como garantia por um empréstimo; adquirir algo ao pagar uma dívida” (Graeber, 2011, p. 80), e até onde se sabe, ninguém enquadraria este ato, a saber, o sacrifício do filho de Deus para resgatar a humanidade de suas ameaças, em uma relação econômica. A conclusão, já óbvia nesta altura da exposição, é que não é o léxico que consagra a relação, e nos casos de *barganha* em pactos e promessas, não há contradição alguma entre o vocabulário econômico ser a linguagem através da qual tais relações são descritas e expressas, ainda que estas sejam, por excelência, antieconômicas.

Foto 23: O giro segue seu rumo – Pé da Serra, Januária – 2023



Confrontando os dados etnográficos no sertão do São Francisco à literatura antropológica sobre o tema, em algum momento esta exposição poderá produzir um conceito de *barganha*. Por enquanto, temos apenas evidências de que esta prática compete a uma relação instituída na troca e, em casos de pactos e promessas, ela contraria a razão econômica. Defendo que o itinerário etimológico de um termo não contribui, necessariamente, para um entendimento da forma como ele se conforma. No entanto, as origens da palavra *barganha* [*bargain*] podem ser particularmente interessantes para nos oferecer indícios do quão ambíguo ela é, bem como quão complexas são as relações por ela instituídas.

Ao rastrear seus nexos etimológicos mais pretéritos<sup>65</sup>, o termo parece ter sua origem no francês medieval, cujos significados de *bargaigne* ou *bargein* podem ser “ganhar, adquirir, e cultivar”. Já no baixo-francônio antigo, um dialeto germânico situado linguisticamente entre o holandês antigo e o alto-alemão antigo, os termos *orgēn* e *bergen*, significavam “poupar, tomar cuidado, levar em conta”. No entanto, a forma substantiva correspondente, *borga*, que remetia a “atenção, cuidado, culto, costume” talvez esteja semanticamente mais próxima de *barganha*. Já no Alemão moderno, *borg-an-jan* remete a “tomar emprestado, emprestar”. Embora semanticamente relacionado ao campo econômico da *barganha*, esse verbo causativo ainda estaria distante de suas designações usuais, como *pechincha*, escambo, comércio e pagamento.

Outra contribuição do léxico franco é o termo *waiðanjan*, que inicialmente, significou “pôr para pastar”. Pela reorientação semântica comum do processo para o resultado, o seu significado teria se convertido em “tornar-se lucrativo” – ou seja, teria focado especialmente na qualidade do que se pasta, um gado pronto para corte, por exemplo, do que o ato de pastar. Na Frankia, ocorreu então um desenvolvimento fonológico regular pelo qual o w- germânico evoluiu como gw-, eventualmente como gu-, g-, em francês *gagner* e é refletido no substantivo relacionado *gain*, inglês *gain* (von Wartburg, et al, 2002). Propõe-se então a hipótese de que *barganha* deriva de uma frase reconstruída, *borg- + waiðanjan*, em que o primeiro elemento designa a natureza vinculada ao costume da negociação, e o segundo a vantagem mútua percebida na transação pactuada.

As transformações linguísticas da língua inglesa também modificaram a forma como termo é entendido. Atualmente, *bargain* é preferencialmente utilizado para se referir a uma transação financeiramente vantajosa, mas no inglês anterior, a palavra denotava simplesmente uma transação (Sayers, 2020, p. 1). Suprime-se então, historicamente, a dimensão harmônica da relação instituída pelo uso do termo, e emerge um desequilíbrio: a inclinação pela vantagem – componente essencial das *barganhas* hoje. Mas é também de se admirar que *bargain* se inseriu no inglês médio com toda a gama de significados já destacados no anglo-francês e recebeu um curioso e pertinente uso no retrato feito por Geoffrey Chaucer da personagem “Mercador” – justamente este ofício! – nos *Contos de Canterbury*.

---

<sup>65</sup> Nestes próximos parágrafos, seguiremos o balanço etimológico do termo feito por Sayers (2020).

“Fazia parte da comitiva um Mercador, de barba bifurcada e roupa de várias cores. Vinha montado numa sela alta, e trazia na cabeça um chapéu flamengo feito de pele de castor. As fivelas de suas botas eram finas e elegantes. Manifestava as suas opiniões em tom solene, dando sempre a impressão de que só tinha lucros. (...) Dava-lhe bons retornos o câmbio ilegal de seus escudos. Esse respeitável senhor, de fato, tinha tino comercial: conduzia os seus negócios com tamanha dignidade, com as suas *barganhas* e arranjos financeiros, que ninguém diria que estava cheio de dívidas. Apesar de tudo, no entanto, era uma excelente pessoa”.

A edição desta obra em português realça uma infeliz opção ao traduzir o original “*With his bargaynes and with his chevyssaunce*” por “Com as suas vendas e os seus empréstimos”. *Bargaynes* é um dos termos predecessores de *barganha* na tradição da língua inglesa, mas *chevyssaunce* também não possui fácil tradução: Sayers (2020) sugere “*financial arrangements*”, e mesmo uma versão mais recente da obra em língua inglesa optou por atualizar o termo por *negotiation*. No entanto, a imagem da personagem “Mercador” do clássico *Contos de Canterbury* realça essa dialética da *barganha*: ao passo que suas expertises evocam a dignidade de sua condução dos negócios, ele estava cheio de dívidas, mas ainda assim, com algum pesar, “*era uma excelente pessoa*”.

Todo este itinerário etimológico, que passa pelo francês medieval, o holandês antigo, o alemão moderno, e o inglês médio, faz parecer que o termo possui uma origem confusa e imprecisa, correto? E sim, possui. Tanto que o *Oxford English Dictionary* (2020), ao apresentar as possíveis linhagens do termo, concluiu que “a etimologia sendo obscura, o desenvolvimento do significado também é duvidoso”. *Barganha* é um termo ambíguo em sua origem, natureza e em seus usos presentes. Frente a tamanha imprecisão, era de se esperar que sua inclusão no vocabulário dos povos do sertão do São Francisco, amalgamando as influências de línguas europeias aos vocabulários de comunidades indígenas, quilombolas e de ribeira, também aludisse a significados distintos.

O pesar ao se referir ao mercador de Canterbury tem algo a nos dizer: não se pode ignorar as diversas associações da *barganha* enquanto uma prática que se insere na fronteira do moralmente condenável. Nos dados etnográficos deste trabalho e nas origens etimológicas do termo, esta face obscura se manifesta. Sahlins aloca a *barganha* juntamente ao escambo, a pechincha e o regateio, enquanto práticas que compõem o campo da “reciprocidade negativa” (Sahlins, 1972, p. 195), ou seja, um tipo de troca impessoal na qual as partes se confrontam com interesses opostos, cada qual buscando maximizar a utilidade às custas do outro, fazendo da reciprocidade uma questão de interesse próprio e pela busca incessante da vantagem sobre a outra parte. Humphrey e Hugh-Jones (1992, p.3) também percebem que o campo semântico desta “reciprocidade negativa” é essencialmente depreciativo. Mesmo Polanyi (1957), mais contido, aloca a *barganha* na dimensão da “troca integrativa”, que, do ponto de vista individual, possui a qualidade de produzir preços favoráveis à parte que incide sobre a outra, e do ponto de vista coletivo é adverso por envolver relações antagônicas. Tais perspectivas evidenciam a existência de um perigo moral, um “veneno da dádiva” (Parry, 1989, p. 66) que se inscreve nas relações à medida em que elas ultrapassam o limite moral instituído.

No sertão do São Francisco as evidências do pacto com *almas* enquanto uma prática interdita em sua natureza já estão expressas, mas a promessa, embora generalizada, também pode ser compreendida como um ato condenável. Uma interlocutora da comunidade do Angical, em São Francisco, sublinha com precisão este lado obscuro capaz de adentrar aos complexos do tabu.

“Não faço [promessa] e não aconselho ninguém a fazer... a gente tem que fazer o que Deus quer e não forçar a barra, promessa é forçar a barra. (...) Eu não faço e nunca vou fazer” (Maria Aparecida, Angical, São Francisco, 31/12/2021)

A metáfora *forçar a barra*, no sentido de pressionar, exceder ou exigir, denota este caráter interdito. O sequestro, por exemplo, é um tipo de *barganha* que *força a barra*. A face obscura da *barganha* parece se situar na fronteira entre um limite moralmente aceito e um limite moralmente condenável. É, em essência, algo potencialmente suspeito. Cria uma expertise de negociação, que gera o “poder de *barganha*”, ou seja, uma maior condição de exigência na

relação<sup>66</sup>. A negociação parece instituir-se do desequilíbrio, e a prerrogativa da exigência por aquele que detém o poder, revela o limiar que a torna potencialmente suspeita – vale ressaltar que, a despeito das crenças e devoções locais no sertão do São Francisco, vários sujeitos me relataram as objeções de padres e outros sacerdotes em relação à prática de promessa – já expressa no relato do Padre João Urcini – associada intimamente a um abuso frente à relação com as divindades.

Para tentar uma analogia, a *barganha* está mais para o *lobby* do que para a *advocacy*. Justamente pela *graça* desejada ser, via de regra, inacessível. Ninguém faz uma promessa com a intenção de pedir algo banal: é sempre em casos extremos, como a cura de um enfermo debilitado, o escapismo de uma situação de penúria ou o nascimento saudável de uma criança *desenganada*. Por essa razão, embora com sinais invertidos, é que não existe *lobby* para políticas de direitos humanos ou de proteção do meio ambiente, a não ser que algum interesse escuso esteja subjacente a tais reivindicações. Mas notem: o *lobista* normalmente se encontra numa condição factível à negociação, afinal, ele sempre tem algo a oferecer, seja um acesso inadequado, um benefício de influência ou uma mala de dinheiro, e isso lhe oferece condições de receber algo em troca, possivelmente, a aprovação de uma lei ou uma emenda parlamentar. Em resumo, ele possui meios para instituir uma relação capaz de oferecer vantagens mútuas, embora desequilibradas. Mas se pensarmos nas dinâmicas de promessas um obstáculo emerge: o que Deus tem a ganhar? Ele já não tem tudo?

A questão acima conduz a discussão a um assunto inevitável: uma espécie de dívida que se cola de modo inerente às relações entre devotos e que, em alguma medida, é responsável por balizar a dimensão moral que subjaz às suas práticas: a dívida primordial. Ela atribui à existência do ser humano uma dívida para com sua divindade (cf. Graeber, 2011, p. 43), e por isso, o espectro da culpa envolve a forma como os devotos lidam frente a suas relações. O atributo de “pecador” ao sujeito adulto no catolicismo popular do sertão do São Francisco evidencia esta dimensão. É justamente esse o aspecto que adentra à principal contradição da promessa

---

<sup>66</sup> Sempre tenho certa cautela ao adentrar às dimensões do “poder”, afinal, concordando com Sahlins (2002, p. 20), “o poder é o buraco negro intelectual em que todos os tipos de conteúdo cultural são sugados”. Mas neste caso parece inevitável: o “poder de *barganha*”, assentado, por óbvio, numa relação na qual o poder incide, é fundamental para sublinhar o desequilíbrio da troca.

enquanto *barganha*: se os deuses têm tudo, o que os humanos têm exatamente para barganhar? Como uma relação instituída num desequilíbrio tão discrepante pode ser justificada?

Estas questões, de respostas tão anômalas, realçam o caráter ambivalente que Graeber (2011, p. 63) institui ao pensar nos sacrifícios religiosos: “ao lidar com as forças cósmicas, assume-se desde o princípio que a troca é algo impossível”. Eu diria que pode ser até possível, no entanto, jamais recíproca, afinal, levando a questão ao extremo, Sylvain Lévi, mentor de Mauss, concluiu que “o único sacrifício autêntico seria o suicídio” (Lévi, 1898, p. 133). Uma abordagem hobbesiana diria apenas que “com o soberano não se negocia”. Justamente em razão disso é necessário “descer ao chão”, humanizar a figura do soberano para tornar a *barganha* possível: talvez esteja aí o motivo pelo qual, em sua grande maioria, são os santos os destinatários das promessas de seus devotos. O santo não é sagrado por natureza, ele tornou-se sagrado. É uma divindade mais palatável, imagética, personificada. Ele está metaforicamente acima do devoto, é claro, mas não tão acima assim. Ele tem rosto, tem corpo, e tem uma história, esta que por vezes, pode remeter à de seus devotos, seja um Santo Isidoro que cuidava pacientemente de sua lavoura, ou mesmo um São Pedro que era reconhecidamente um bom pescador.

Foto 24: A bandeira e os santos – Alegre, Januária – 2023



Os sacrifícios ofertados também correspondem, em alguma medida, a uma tentativa consciente de agradar ao santo. Parece existir uma espécie de atalho à *graça* para que o sacrifício

corresponda ao “gosto” da divindade, como uma Folia a Santos Reis que representa performaticamente a peregrinação mítica dos reis magos; ou uma *roda* a São Gonçalo, que encena o mito originário do santo que ensinou mulheres a dançar. A adoração aos santos se institui, portanto, pela prerrogativa de uma relação mais íntima, mais próxima. Aliado a um sacrifício mais ou menos compensatório, que seja capaz de suspender a condição ordinária da vida dos devotos, é esta condição que torna a promessa possível.

O deslocamento da devoção aos preceitos eclesiásticos, e a predileção desta relação de “negociata” com os santos, *almas* e Deuses, endossam este caráter interdito, essa “reciprocidade negativa” essencialmente depreciativa, como afirma Sahlins. Contudo, este olhar unilateral perde de vista outras formas expressivas da *barganha* e a reduz a um *locus* oculto, capaz de se impregnar de estigmas e outras atribuições. Desprendendo-se de sua pele interdita, e abstraindo o incremento de moralidade envolvida na prática, a *barganha* também pode produzir outros efeitos, e nem sempre associados a algo moralmente condenável. Ora, não é a greve uma forma de *barganha*? Ou mesmo o boicote, o *lock-out*, e a sabotagem? Quando ludistas quebraram máquinas diante das deletérias condições de trabalho na Inglaterra do século XVIII, eles não estavam instituindo uma relação de *barganha* junto aos burgueses? E a primavera das mulheres árabes ou o protesto de jovens contra o parlamento do Timor Leste, não são também expressões da *barganha*? A história nos demonstra que *forçar a barra* é cada vez mais necessário, e além de sua face oculta, baseado num desequilíbrio de poder em razão da desarmonia da relação, estes exemplos servem tanto para denotar alguma potencialidade revolucionária da *barganha*, quanto para demonstrar sua multiplicidade expressiva.

A oportunidade de obter alguma *graça* ou *vantagem* diante de um contexto no qual, por diversas razões, elas são impossíveis ou improváveis, não parece algo atrativo? O que tem a perder uma mãe que recebeu do médico o diagnóstico de que seu filho está *desenganado*? O que tem a perder um trabalhador submetido a condições deploráveis de trabalho? Talvez seja justamente a desarmonia inerente às relações de trabalho no capitalismo que produza a instituição da *barganha*, bem como a relação dos devotos com os santos, as *almas* e Deus.

A análise das experiências etnográficas de sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco pode desaguar numa conceituação antieconômica da *barganha*: uma forma de relação instituída na troca, potencialmente suspeita, embora generalizada, expressa em dinâmicas de pacto e promessa que, usualmente, partem de aparentes interesses individuais de uma das partes, mas que se configura, essencialmente em razão de interesses mútuos dos envolvidos, como expressões coletivas, embora em evidente desequilíbrio. Ao compor um circuito de relações locais, o caráter individual da *barganha* é expandido ao integrar festas, celebrações, sacrifícios, penitências, mitos e lendas de uma localidade, o que endossa sua existência coletiva. Em razão das relações instituídas pela *barganha* não se resumirem ao terreno dos vivos, ela é capaz de provocar, por meio de agências distintas, mas complementares, formas de sensibilidades entre vivos e mortos.

É curioso que antropólogos, ao invés de priorizarem como a *barganha* se expressa em devoções, crenças, e ritos, tenham despendido seus esforços para apartá-la das relações não econômicas e a reduzirem seu escopo unicamente à dimensão mercantil. Khouri (2017), por exemplo, cria um esquema no qual há dois polos: de um lado, a dimensão “mercadológica/*barganha*”, e do outro, a dimensão da “não mercadológica/reciprocidade”. Sahlins (1972), por sua vez, reduziu o escopo da *barganha* unicamente à pechincha e o regateio. As dívidas não econômicas, para Graeber (2011), são parcelares à sua análise, afinal, o que o interessa especialmente é a emergência da dívida mediada pelo dinheiro. Aliado à emergência da dualidade dádiva/mercadoria como padrão clássico da antropologia econômica, esta tendência perde de vista a potencialidade das expressões múltiplas das trocas, que ultrapassam em dimensões, desejos e significados, aquelas que se instituíram como paradigmas.

Por isso é necessário “reativar a *barganha*”, em sua expressividade dialética, não como um ato que nos alça ao terreno pantanoso do imaginário, no qual fincam seus pés o *Homo Economicus*, mas como um conceito complexo, de origem imprecisa, e com uso frequente por parte de sujeitos que aparentam exprimir relações de troca entre partes. Somente tendo isso em vista, podemos responder a seguinte questão: “devem as dívidas d’*alma* serem pagas?”, e talvez este seja precisamente o momento em que discordo fundamentalmente de David Graeber (2011), embora suas análises tenham contribuído significativamente para este trabalho: os dados



etnográficos no sertão do São Francisco sugerem que sim, necessariamente, as dívidas d'*alma* devem ser pagas. Elas podem ser contestadas, questionadas, ou mesmo adiadas. Mas sendo aceitas e validadas pela comunidade, elas produzem um sentimento coletivo de dever, e não há cenário sequer no qual estas dívidas, que envolvem as *almas* dos antepassados, adentrando à dimensão da honra entre os vivos, possam ser ignoradas ou menosprezadas. A dívida d'*alma* não é paga *no ar*, ou no purgatório, mas produz efeito sobre este lugar de transição, negociação e disputa. Por isso os vivos do São Francisco são irredutíveis quanto ao dever de libertar as *almas* dos seus, que por meio de ritos, sacrifícios, celebrações e outras formas múltiplas de expressão, *barganham* com santos, *almas*, deuses e diabos.

#### 4. *Post mortem* – Considerações Finais

Este capítulo derradeiro não será uma síntese do que foi apresentado até então, nem mesmo se assemelha à forma convencional do que normalmente chamamos de “conclusão”, afinal, pelo modo de exposição aderido, as conclusões se manifestam paulatinamente no decorrer do texto, e encontram um *locus* de reflexão próprio no capítulo anterior. No entanto, sinto que ainda há algo em aberto, por dúvida ou angústia, que me permitirei expressar. Entendam este capítulo último como um fragmento *post mortem*, um texto que se encontra *no ar*, cujo destino, impreciso, ainda está em disputa. “A Deus, ao Diabo ou a uma Ideia, estamos sempre em dívida”, como afirmou Dias Gomes no prelúdio à sua clássica peça *O Pagador de Promessas*.

Em dezembro de 2022 visitei o modesto cemitério do Brejo do Amparo, distrito de Januária, MG, com a intenção de fotografar a lápide de um *afamado* violeiro que, supostamente, teria *tomado parte* com o Diabo. Também, outros violeiros teriam recorrido àquela lápide para fazer pactos com sua *alma*. Um pouco mórbido, talvez, mas aproveitei a ocasião para fotografar outras lápides e sepulturas do cemitério que me chamaram a atenção. Uma delas se localizava logo à direita da entrada do portão, e embora eu não tivesse consciência com clareza da razão que me provocou a atenção, resolvi fotografá-la. Como não tive a intenção de expor o nome dos mortos, fotografei a sepultura por trás.

Foto 25: A sepultura – Brejo do Amparo, Januária – 2023



Especialmente esta sepultura continha uma coroa de flores artesanal sustentada pelo encaixe da cruz. Era dezembro, o mês seguinte ao tradicional dia dos mortos, 2 de novembro, no qual os parentes têm o hábito de ornamentar e cuidar das lápides de seus falecidos. A pequena coroa era delicada e admirável, no entanto, pensei que se eu retirasse a coroa, de modo a realçar a bela cruz negra fincada na terra, a foto teria ficado ainda mais representativa. Uma espécie de *misancene*, eu diria. No entanto, quando o objeto da fotografia é um piquenique em família, convém ao fotógrafo pedir a uma criança para fazer determinada pose, ou pedir ao pai para arrumar a toalha estendida no chão. Porém o objeto da minha fotografia era uma sepultura, com o adicional do contexto no qual eu investigava justamente a relação entre vivos e mortos naquela região. A situação se agrava pois, algumas horas depois, quando eu já estava na casa dos anfitriões que me hospedaram, me dei conta de que havia me esquecido de retornar a coroa de flores para o sepulcro de origem. Ao tirar fotografias por trás, eu não revelava o nome do morto, mas ao abrir o portão para sair do cemitério, dei uma sutil olhada para a esquerda e li a inscrição esculpida na cruz: Domingas.

Eu sabia que devia voltar e colocar a coroa na sepultura de origem, mas quando me dei conta já era tarde da noite, e fazia mais sentido retornar ao cemitério no outro dia pela manhã. Evidentemente não medi as consequências daquele meu ato, mas já o concebia como uma clara impostura. O sepulcro, antes de qualquer coisa, possui uma dimensão sagrada ao remeter ao

descanso eterno da falecida, mesmo que várias *almas* continuem rondando a região à despeito do que deveria significar este repouso definitivo.

Eu sonho pouco, e na maior parte das vezes, não consigo recordar com precisão daquilo que vivenciei no universo onírico. Mas nesta noite eu tive um sonho em preto e branco, tal como a opção monocromática de todas as fotografias que tirei para a confecção deste trabalho. Havia uma senhora entre 60 e 70 anos, alta, com o corpo robusto. Seus braços estavam relaxados de tal modo que as mãos ultrapassavam sua cintura. O rosto exprimia as marcas do tempo, colorado de um sol que convidava a imaginar a quantidade de força de trabalho despendida em vida; marcado também pelas rugas que lhe eram características. Poderia ser uma foliã de Santos Reis, uma “irmã das *almas*”, uma integrante de Terno das Ciganas ou uma dançarina de São Gonçalo – especulações, é claro, mas em um distrito tão pequeno e tão rico de expressões populares, não é exagero pensar que ela devia se envolver em alguma delas. Poderia também não ser nada disso, é verdade. Mas ela estava de pé, em minha frente, e mesmo não a conhecendo, eu poderia atribuir sua identidade. A precisão de detalhes com que me recordo daquela cena em preto e branco foi extremamente reveladora a alguém habituado a não recordar de seus sonhos. Não foi um susto, mas uma culpa que me acometeu, e quando conferi as horas, por volta de 03:45 da manhã, eu sabia muito bem o que eu deveria fazer, por mais estranho que fosse adentrar a um cemitério de madrugada.

† †

Durante todo este trabalho, lidei com algumas comparações entre práticas, dualidades justapostas, oposições laterais, enfim, destinei meus esforços para pensar temas e questões à partir de um certo olhar destinado a balancear as sensibilidades entre vivos e mortos em localidades distintas, e concluir, daí, as expressões locais da *barganha* entre os sujeitos do sertão do São Francisco e os seres espirituais. Mas foi somente após a conclusão de toda a escrita deste trabalho que me ative a uma breve insinuação: a existência de uma relação outra, inerente ao trabalho antropológico, que compete a uma dimensão adicional da *barganha*, capaz de colocar lado a lado não as aparições de *defuntos* no Quilombo Pé da Serra frente aos cânticos ocultos da Comunidade de Buritizinho, mas sim, a *barganha* intrínseca à existência deste trabalho, aquela

que envolveu, de modo subjacente à sua realização, enquanto partes de uma relação, os sujeitos da pesquisa e o antropólogo.

Notei que sempre atribuí ao lugar de “sujeito” da pesquisa os vivos, com seus relatos, histórias, memórias, *causos* e canções. Porém, na maioria das narrativas a mim contadas, são os mortos que agem: falam, aparecem, cantam, batem à porta, pedem, assopram e cobram. Me ative então à insinuação de que a *barganha* que envolveu o antropólogo com os vivos, não ressoou na relação do antropólogo com os mortos. E eu até poderia passar imune às suas ações, mas não bastasse uma postura passiva perante aqueles que estavam *no ar*, provoquei uma situação que desencadeou no fato de que uma pessoa morta agiu em meus sonhos.

Quanto aos vivos, desde minha primeira incursão a campo tive a preocupação de nunca chegar em uma casa de mãos vazias. Goiabadas, rapaduras, artesanatos, fotografias e aguardentes fizeram parte das minhas bagagens e dos meus presentes. Isso não tem relação alguma com a oferta ou caridade cristã, que em sua gênese, ou em sua razão de ser, não deveria deixar o beneficiário em situação de dívida. Dar algo ao chegar é também uma forma de pedir permissão para estar, sobretudo em um meio no qual a desconfiança não apenas é regra, mas uma parte constitutiva da identidade. Na melhor das hipóteses, um acesso. Na pior, uma política de redução de danos. Mas sejamos sinceros: desde que a antropologia se estabeleceu enquanto campo de conhecimento autônomo, os detentores deste saber se dedicam a pensar e publicizar técnicas que orientam o estar em campo, desde as formas de usar um gravador e outras tecnologias (cf. Goody, 2010), a técnicas de treinar um informante (cf. Mead, 2002).

Um antropólogo que fez pesquisas junto aos Yanomami, e que ao adentrar a campo distribuiu uma série de bens pessoais como roupas e facas a seus interlocutores, nomeou este ato recorrente de “ritual de generosidade” (Duarte do Pateo, 2005, p. 17), uma condição *sine qua non* para o início de qualquer relação com esta etnia indígena. Mas sabemos que latente a esta generosidade se impõe, de modo preponderante, o interesse daquele que investiga, a alavanca

primeira que, usualmente<sup>67</sup>, institui a relação. Pensar formas de equivalências nas dádivas aos interlocutores é uma trilha perversa, pois aquilo que aprendemos, escutamos e assimilamos, não são equânimes. A memória, as histórias, os comportamentos, as imagens, os complexos da vida social de um povo são incomensuráveis, e portanto, não há presente que seja suficientemente precioso a ponto de se balizar à existência do ser, justamente pela incapacidade de balancear um e outro. Este desequilíbrio pode ser expresso em diversas formas, desde aquilo que se troca, até mesmo aquilo que se é.

† †

Dado certo exotismo inerente à temática do trabalho, sempre fui questionado por pessoas próximas – nunca pelos sujeitos desta pesquisa – sobre a minha confiança ou desconfiança em relação às narrativas acessadas. Para decepção de alguns, nunca estive preocupado com a questão acerca da veracidade ou não dos relatos que acessei. Determinar se um ser espiritual existe não é uma prerrogativa do trabalho antropológico. Conferir a validade da narrativa através de uma explicação racional ou sobre a legitimidade da factualidade do que é dito, quando este não corresponde ao objetivo fim da pesquisa, também não. Fosse assim, eu buscaria recursos neurológicos ou psicanalíticos para interpretar meu sonho com Domingas. De toda forma, relutei bastante em trazer este episódio para a exposição em razão do receio de que a experiência etnográfica, *per se*, pudesse soar mais atrativa do que a análise das narrativas de campo. Mas notei que ela torna-se fundamental na medida em que não apenas se integra à análise como também a produz.

É verdade que “a proposta de levar a sério o pensamento nativo incorre no risco de gerar a demanda teórica de submeter determinadas premissas ou teorias nativas ao crivo da comprovação científica, segundo os moldes da epistemologia ocidental” (Araújo, 2019, p. 21), mas também é verdade que, adaptando Marx (1977), enquanto antropólogo, eu opto sempre em

---

<sup>67</sup> “Usualmente” pois não há uma fórmula única à priori à partir da qual se instaura a pesquisa antropológica, sendo esta capaz de se assumir por diferentes formas e roupagens. Na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) dividi a sala com uma colega que fazia o seu doutorado em Antropologia em razão de uma promessa feita para sua comunidade – também ribeirinha, a propósito. Se o santo intercedesse nas ameaças da monocultura de sua região, ela se tornaria antropóloga e faria o laudo de delimitação territorial da sua própria comunidade para garantir a segurança do seu povo.

colocar, diante de mim, apenas os problemas que são passíveis de resolução, e portanto, espero não ter gerado uma demanda de determinar se as *almas* estão vagando ou não no sertão do São Francisco. Com isso não me abstenho de levar a sério uma ou outra factualidade subjacente ao discurso nativo, no entanto, mais do que me importar se a fisionomia monocromática que vi no universo onírico era ou não a feição exata daquela mulher enterrada no cemitério de Brejo do Amparo, o que efetivamente me interessa é compreender como este sonho impactou objetivamente em mim – no que acredito, no que duvido, e, neste momento, no que escrevo.

Sonhar com a Domingas foi um divisor de águas durante o meu trabalho de campo etnográfico pois foi o momento em que, finalmente, revelou-se a mim a intensidade dos vínculos estabelecidos junto aos sujeitos desta pesquisa e o quão imerso estive durante as incursões nas comunidades do sertão do São Francisco. A observação participante tem dessas: a capacidade de questionar nossos pressupostos fundamentais e as teorias preexistentes sobre a realidade, e por consequência, descobrir novas formas de pensar sobre, ver e agir no mundo (cf. Shah, 2017). Para alguém mais ou menos cético, um tanto desconfiado, um Horatio de *The Tragedy of Hamlet*, ou um São Tomé entre os discípulos de Cristo, esta experiência teve um “quê” de transformadora.

Há uma densa bibliografia antropológica sobre as experiências em campo e como elas podem impactar na forma como compreendemos o mundo. O ato de estranhar os próprios pensamentos, ou duvidar de si mesmo é a revelação de uma serpente que troca de pele. No animal, o processo biológico permite uma continuidade com rupturas, e talvez não haja metáfora mais adequada que essa. Entre a parte que permanece, ainda há certas resistências em como antropólogos concebem e teorizam sobre a profundidade dessas relações. Não tenho restrição alguma a assumir que, diante do episódio narrado, eu realmente “fui afetado” (cf. Favre-Saada, 1990) pelo universo que se abriu em meu campo. Menos pela atribuição de uma sensação – como usualmente o termo é acionado – e mais pela forma da afetação. “Se deixar ser afetado” não é um sentimento do antropólogo perante ao campo, mas ao contrário, é a capacidade de incidência do campo perante o antropólogo. É por isso que tal afetação carrega consigo um tom de surpresa, de impacto, de dúvida e de reflexão. Acredito que o antropólogo que vai à campo “esperando ser afetado”, encontrará qualquer coisa, menos “ser afetado”, pois, a rigor, a afetação

é independente do meu e do seu desejo. Ser afetado é ouvir o tambor dos mortos (cf. Goldman, 2003) quando menos se espera; é ser “pega” pela feitiçaria no Bocage (cf. Favreot-Saada, 1990); é sonhar com mortos durante uma pesquisa acerca de sua agência sobre os vivos.

Não se trata, pois, insisto, de um argumento apelativo ou de um drama exacerbado. Mais pertinente do que a sensação do afeto está, acredito, a consequência deste na forma como o etnógrafo reage às questões que se colocam em campo, e como ele enxerga o mundo a partir daí. Tem um ar de sedução nisso tudo, pois a beleza do trabalho etnográfico, sugere Alpa Shah (2017, p. 49) é que ele “torna peculiar o que certa vez achamos normal, e nos mostra que o que é estranho pode de fato ser a base de uma nova análise”. Este trabalho não é nada mais do que uma tentativa de converter a afetação, inscrita no trabalho de campo, em um componente da análise dos dados etnográficos obtidos.

Em meio a dívidas e *barganhas*, há sempre uma razão para ir além. Por detrás desta exposição, estão intimidades e promessas que não devem ser reveladas. O desejo de fortalecimento de laços se institui na relação entre o etnógrafo e os sujeitos da pesquisa como uma troca contínua, seja ela de que natureza for. A antropologia se insere nesse meio instituído da *barganha*, afinal, ela também é constituída por pactos, promessas e outras trocas. Mesmo que o vetor de minha relação com os sujeitos desta pesquisa caminhe para o estreitamento de laços, não há garantia alguma sobre a forma como essas letras irão ressoar entre eles. O que sei, de antemão, é que elas serão entregues pelas minhas mãos. Há uma chance de que os vínculos sejam fortalecidos, é verdade. No entanto, eles também podem ser quebrados, admito. Mas existe algo de poético no encontro entre a cerâmica e o chão, pois daí surgem novas composições, avaliações sobre o outro e a si mesmo, e novas concepções sobre o mundo. Pensando bem, o que não pode ser quebrado, afinal? A lírica de Edimilson de Almeida Pereira, poeta e pesquisador da cultura popular em Minas Gerais, me conforta, e com ela, me despeço.

“A ponta do arpão se quebra  
os dedos  
a promessa  
nós também – a escrita  
nos remenda”



**Foto 26: Vital, o rio e eu – Ribanceira, São Romão – 2021**



† †

## Referências

### Cartográficas

Lazzarotto, Poty (1958). *Mapa. In: Rosa, Guimarães. Grande Sertão: Veredas*. 2 Ed.

Nimuendajú, Curt (2017). *Mapa etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes*. Iphan.

### Artísticas/Literárias

Alighieri, Dante (1304-1321). *La Divina Commedia*. Repubblica Fiorentina.

Borges, Jorge Luis (2000). *Outras inquisições*. São Paulo: Globo, v. 2. p. 76.

Bosch, Hieronymus (1482). *The Last Judgment*. Academy of Fine Arts, Vienna. Oil-on-wood triptych. 163.7cm x 242cm.

Chaucer, Geoffrey (1986). *The Canterbury Tales*. The Riverside Chaucer, edited by Larry Benson, 3rd ed., Houghton Mifflin.

Defoe, Daniel (2003). *Robinson Crusoe*. London: Penguin.

Diamantino, Dêniston (1993). *Encomendação das Almas*. Belo Horizonte: Opará, Vídeo Produções.

Dias Gomes (1987). *O Pagador de Promessas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Dickens, Charles (2003). *Hard Times*. London: Penguin Book.

Eyck, van Jan (1440-1441). *The Crucifixion; The Last Judgment*. Oil on canvas, transferred from wood, each: 22 1/4 x 7 2/3 in. (56.5 x 19.7 cm). The Metropolitan Museum of Art, New York, Fletcher Fund.

Gautherot, Marcel (2016). *Fotografias*. Rio de Janeiro: Editora do IMS.

Machado de Assis (2013). *Dom Casmurro*. São Paulo: Carambaia.

Mann, Thomas (1924). *Der Zauberberg*. Deutschland: S. Fischer Verlag.

Pereira, Edimilson de Almeida (2022). *O Som Vertebrado*. Rio de Janeiro: José Olímpio.

Rosa, Guimarães (1956). *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro, José Olympio.

Rosa, Guimarães (1946). *Sagarana*. Rio de Janeiro: Editora Universal.

Shakespeare, W. (1899). *The tragedy of Hamlet*. London: Methuen and Co.

Tolstói, Lev (2009). *A morte de Ivan Ilitch*. São Paulo: 34.

Rulfo, Juan (1955). *Pedro Páramo*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Volpi, Alfredo (1980). *Bandeiras e triângulos em vertical*. Litografia.

## Bibliográficas

Almeida, Renato (1942). História da música brasileira. Nova Iguaçu: F. Briguiet.

Álvares, L. P (2021). Lévi-Strauss diante de Marx. *Revista De Antropologia Da UFSCar*, 13(1), 236–262.

Ambrósio, Manoel A. O. (2015). *Brasil Interior: Palestras Populares, Folk-lore das margens do São Francisco*. Montes Claros: Editora Unimontes.

Anastasia, Carla M. J. (1989). “Potentados e Bandidos: os motins do São Francisco”. In: *Revista do Departamento de História*, 9, pp. 74-85.

Araújo, Uriel Irigaray (2019). “Um espectro ronda a antropologia: ou o problema da factualidade das ontologias e de seus espíritos e magias”. In: *Práxis Comunal*. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, pp. 11-39.

Arriés, Philippe (1977). *O homem perante a morte I*. São Paulo: Editora Biblioteca Universitária.

Arroyo, Leonardo (1984). *A cultura popular em Grande Sertão: Veredas: filiações e sobrevivências tradicionais, algumas vezes eruditas*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Bakhtin, Mikhail (2010). *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec.

Bastide, Roger (1951). “Religion and the Church in Brazil”. In: Smith, T. L.; Marchant, A. *Brazil Portrait of Half a Continent*. New York, The Dryden Press.

Benites, Luiz Felipe Rocha (2015). “Da consideração e da acusação: notas etnográficas sobre reputação, fofocas e rumores na política”. In: Comerford; Carneiro; Dainese. *Giros Etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o Diabo*. Rio de Janeiro: 7Letras, pp. 67-93.

Benites, Luiz Felipe Rocha (2012). “Lugar de Negros, Lugar de Feiticeiros: esteriótipos, pertencimento racial, e política no Vale do Alto-Médio São Francisco”. In: *Vivência: Revista de Antropologia*, n.40, p. 9-26.

Benjamin, Walter (1987). *Magia, Técnica, Arte e Política: ensaios sobre Literatura e História da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Brandão, Carlos Rodrigues (1981). *Sacerdotes de Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes.

Bubandt, Nils (2008). *Rumors, Pamphlets, and the Politics of Paranoia in Indonesia*. *The Journal of Asian Studies*, 67 (3), pp. 789-817.

Burton, Sir. Richard (2019). *Viagem de canoa de Sabará ao oceano atlântico*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia.

Burke, Peter (2010). *Cultura Popular na Idade Moderna. Europa 1500-1800*. São Paulo : Companhia das Letras.

Carneiro, Ana (2015). “O sistema da mexida de cozinha: de que riem eles?” In: Comerford; Carneiro; Dainese. *Giros Etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o Diabo*. Rio de Janeiro: 7Letras, pp. 93-110.

Carvalho, Silvia Maria Schmuziger de (1985). “O trickster como personificação de uma práxis”. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, v. 8.

Cascudo, Luís da Câmara (1954). *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: INL/MEC.

Cascudo, Luís da Câmara (2002). *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global Editora.

Chaves, Wagner Neves Diniz (2009). *A Bandeira é o Santo e o Santo não é a Bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José*. Tese de Doutorado em Antropologia, Museu Nacional.

Chaves, Wagner Neves Diniz (2021). “Em busca do limiar sonoro: gestos, sons e riscos na afinação das folias”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: v. 64 n. 2:, pp. 1-26.

Chaves, Wagner Neves Diniz (2020). “‘Tudo é e não é’: paradoxos e antinomias no pensamento de Riobaldo e no imaginário de violeiros do vale do São Francisco, norte de Minas Gerais”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: 40 (02), pp. 75-97.

Comaroff, Jean; Comaroff, John (1999). “Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony”. *American Ethnologist*, Vol. 26, No. 2, pp. 279-303

Costa Filho, Aderval (2020). “Traditional peoples and communities in Brazil: the work of the anthropologist, political regression and the threat to rights”. In: *Vibrant*, V. 17, pp. 1-19.

Costa Silva, René Marc (1988). *Por onde o povo anda: a construção da identidade quilombola dos negros do Rio das Rãs*. Brasília: Departamento de História, Tese de Doutorado.

Csordas, T. J. (2007). “Global religion and the re-enchantment of the world: The case of the Catholic Charismatic Renewal”. *Anthropological Theory*, 7(3), 295–314.

E. Fonseca, José de Macedo (2009). “Temerosos Reis do Cacete”: uma etnografia dos circuitos musicais e das políticas culturais em Januária-MG. 2009. 291 f. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Eliade, M. (1957) *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. New York: Harvest, Brace & World.

F. Oliveira (2003). *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*. São Paulo, Boitempo.

F. Pires (2009). “Quem tem medo de mal-assombro?”, *Etnográfica*, vol. 13 (2) | pp. 291-312.

Fabian, Johannes (1972). “How Others Die - Reflections on the Anthropology of Death”. *Social Research*, 39(3):543-567.

Favret-Saada, Jeanne (1981). *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press.

Favret-Saada, Jeanne (1990). “Être Affecté” In: *Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*. 8, pp. 3-9.

Fonseca, Cláudia; Brites, Jurema (2003). “Ritos de recepção: Nomes, batismos, e certidões como formas de inscrição da criança no mundo social”. In : Sousa, Sônia Margarida Gomes (Org.) . *Infância e adolescência: múltiplos olhares*. 1. ed. Goiânia: Editora da UCG, 2003.

Franco, Renato; Campos, Adalgisa Arantes (2004). “Notas sobre o significado religioso do batismo”. In: *Varia Historia*. N. 31, pp.21-40.

Freud S (1987). *A interpretação dos sonhos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago.

Fry, Peter (2007). *Spirits of Protest: Spirit-Mediums and the Articulation of Consensus Among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Funari, Pedro Paulo (2008). “A diversidade de concepções antigas sobre a morte e a magia: uma abordagem antropológica”. *Jornada de História Antiga*, v. pp. 67-74.

Godelier, Maurice [Org.] (2017). *Sobre a morte: invariantes culturais e práticas sociais*. São Paulo: Edições SESC.

Goldman, Marcio (2003). “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, V. 46 Nº 2.

Gonçalves, Kleyton Rattes (2009). *O mel que os outros faveiam: Guimarães Rosa e a antropologia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional: Dissertação de Mestrado.

Goody, Jack (1992). “Oral culture”. In: Bauman, R. (Ed.) *Folklore, cultural performance and popular entertainments*. New York: Oxford University Press, pp.12-20.

Goody, Jack (2010). *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010,

Graeber, David (2011). *Debt: The first 5.000 years*. New York: Melville House Publishing.

Graeber, David (2001). *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.

Graeber, David; Lanna, Marcos D. P. (2005). Comunismo ou comunalismo? A política e o “Ensaio sobre o dom”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, V. 48 Nº 2., pp. 501-523.

Gregory, C. (2009). “Whatever happened to economic anthropology?” In: *The Australian Journal of Anthropology*, 20(3), 285–300. doi:10.1111/j.1757-6547.2009.00037.x

Guimarães, Carlos Magno (1988). *A Negação da Ordem Escravista: quilombos em Minas Gerais no Século XVIII*. São Paulo: Ícone, 171p.

Hertz, Robert (2016). *Sociologia Religiosa e Folclore: coletânea de textos publicados entre 1907 e 1917*. Petrópolis, Vozes.

Herzen, A (1956). *Selected Philosophical Works*, V. III. Moscou.

Hobson J. A, McCarley R.W (1977). “The brain as a dream state generator: an activation-synthesis hypothesis of the dream process”. *Am J Psychiatry*. 134(12): pp.1335-48.

Humphrey, Caroline (1985). “Barter and Economic Desintegration”. *Man (New Series)*, v. 2, n. 1, pp. 48-72.

Humphrey, Caroline; Hugh-Jones, Stephan (1992). *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingham, Geoffrey (2004). *The Nature of Money*. Cambridge, Polity Press, 264p.

Khoury, Nadim (2017). "Plotting stories after war: Toward a methodology for negotiating identity". In: *European Journal of International Relations*. pp. 1-24.

Le Goff, Jacques (2017). *O nascimento do purgatório*. Petrópolis: Vozes.

Levi, Sylvain (1898). *La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas*. Paris: Ernest Leroux.

Lévi-Strauss, Claude (1950). "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss". In: Mauss, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: P.U.F..

Limulja, Hanna (2019). *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami (Pya Ú Toototopi)*. Santa Catarina: Tese de Doutorado.

Lins, Wilson (1983). *O Médio São Francisco - Uma Sociedade de Pastores Guerreiros*. São Paulo : Ed. Nacional ; (Brasília) 3. ed., definitiva. - INL, Fundação Nacional Pró-Memória.

M. Ribeiro (1971). *Inquérito sobre práticas e superstições agrícolas de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura.

Mahfoud, M (1999). "Encomendação das Almas: mistério e mundo da vida em uma tradicional comunidade rural mineira". In: Massimi, M; Mahfoud, M. (Org.) *Diante do Mistério*. 1o. ed. São Paulo: Edições Loyola, p. 57 – 68.

Makarius, Raoul (1972) "Kinship and Infrastructure". *International Journal of Sociology*, 2:2-3, 189-194.

Martins, Saul (1969). *Os barranqueiros*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros.

Marx, Karl (2013). *O Capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, E-book.

Marx, Karl (1977). *Prefácio de Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (2010). *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 271p.

Mauss, Marcel (1924). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*" *Annee sociologique*, (series 2): pp.30-86.

Mauss, Marcel; Hubert, Henri (2005). *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 174p.

- Mead, Margareth (2002). “Treinar um assistente de pesquisa”. *Cadernos Pagu* (19), pp.335-341.
- Medeiros, Rondinely (2014). “Mundo quase árido”. In: Anais do evento Os Mil nomes de Gaia. Rio de Janeiro.
- Melo, João Naves de (2018). *Folclore de São Francisco*. Belo Horizonte: O Lutador.
- Menezes, Renata de C (2010). “Os santos parecem estar na moda”. Entrevista ao *IHU On-Line*. São Leopoldo.
- Menezes, Renata de C; Teixeira, Faustino [Orgs] (2009). *Catolicismo Plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes.
- Meyer, Birgit (2018). “A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo”. In: *Debates do NER*. Porto Alegre: ano 19, n. 34, p. 13-45.
- Moura, Margarida Maria (2010). “Infância camponesa: legado dos nomes, dos bens antigos e das compras novas”. In: *Cadernos Ceru*, série 2, v. 21, n. 1, pp. 231-245.
- Neiburg, Federico (2010). “Os Sentidos Sociais da Economia”. In: *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. Anpocs: Discurso Editorial.
- Neves, Zanoni (2011). *Navegantes da Integração: os remeiros do rio São Francisco*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 304p.
- Oliveira, Vinícius E (2017). “*Cantá pras alma*”: a reza cantada do ritual de encomendação das almas. Belo Horizonte, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Música.
- Oxford English Dictionary (2020): *OED Online*. Oxford UP.
- P. Santos, H (2022). *O léxico das folias de reis em Januária, MG*. Montes Claros, Trabalho de Conclusão de Curso.
- Pardal, Paulo (2006). *Carrancas do São Francisco*. São Paulo: Martins Fontes.
- Parry, Jonathan (1989). “On the moral perils of exchange”. In: Parry, Jonathan and Bloch, Maurice, (eds.) *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Pereira, Luzimar Paulo (2012). “As viscissitudes da fama: os dons divinos e os pactos demoníacos entre tocadores de viola de dez cordas no norte e noroeste mineiro”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, Vol. 5, N. 2, pp. 1047-1084.
- Pereira, Luzimar Paulo (2009). *Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGSA.



Pereira de Queiroz, Maria Isaura (1958). “A dança de S. Gonçalo: fator de homogeneização social numa comunidade do interior da Bahia”. *Revista de Antropologia*. Vol. 6, No., pp. 39-52.

Pereira de Queiroz, Maria Isaura (1968). “O catolicismo rústico no Brasil”. *RIEB - Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 5, p. 104-123.

Pires, R. B. W.; Strange, S. E.; & Mello, M. M. (2018). “The Bakru Speaks: Money-Making Demons and Racial Stereotypes in Guyana and Suriname. *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, 92(1-2), pp. 1-34.

Polanyi, Karl (1957). “The economy as instituted process”. In: *Trade and market in the early empires*. Karl Polan i, C. M. Arensberg, and H. W. Pearson, eds. dlencoe, The Free Press.

R. Queiroz, da S. (1991). O herói-trapaceiro: reflexões sobre a figura do trickster. *Tempo Social*, 3(1/2), pp. 93-107.

Reis, João José (1991). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.

Ribeiro, Joaquim (1970). *Folclore de Januária*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.

Ricardo, David (2001). *On The Principles of Political Economy and Taxation*. Ontario: Batoche Books.

Romero, Silvio (1897). *Cantos Populares do Brasil*. São Paulo: Livraria Francisco Alves.

Sahlins, Marshall (1972). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine· Atherton.

Sahlins, Marshall (2002). *Waiting for Foucault, Still*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Santos, Márcio (2009). *Bandeirantes Paulistas no Sertão do São Francisco: povoamento e expansão pecuária de 1688 a 1734*. São Paulo: Edusp.

Sayers, William. (2020). “The Etymology of Bargain and Its Background in Early Medieval Northwest European Trade” . *ANQ: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes and Reviews*. pp. 7-9.

Shah, Alpa (2017). “Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): pp. 45-59.

Smith, Adam (1976). *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. London: Liberty Fund.

Spix & Martius (2017). *Viagem pelo Brasil (1817-1820), Volume II*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.

Stallybrass, Peter (2008). *O Casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Belo Horizonte: Autêntica.

Taussig, Michael. (1991). *Shamanism, colonialism and the Wild Man: a study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Theije, Marjo de (2008). “Ouro e Deus: sobre a relação entre prosperidade, moralidade e religião nos campos de ouro no Suriname”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(1): 69-83.

Thompson, E. P. (1998) *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.

Trigueiros, Edilberto (1977). *A língua e o folclore da bacia do São Francisco*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.

Turner, Victor W (1969). *The ritual process: structure and anti-structure*. London: Routledge and Kegan Paul.

Vasconcellos, Diogo de (1904). *História antiga das Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Geraes.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti* (2004) 2(1): pp. 3–22

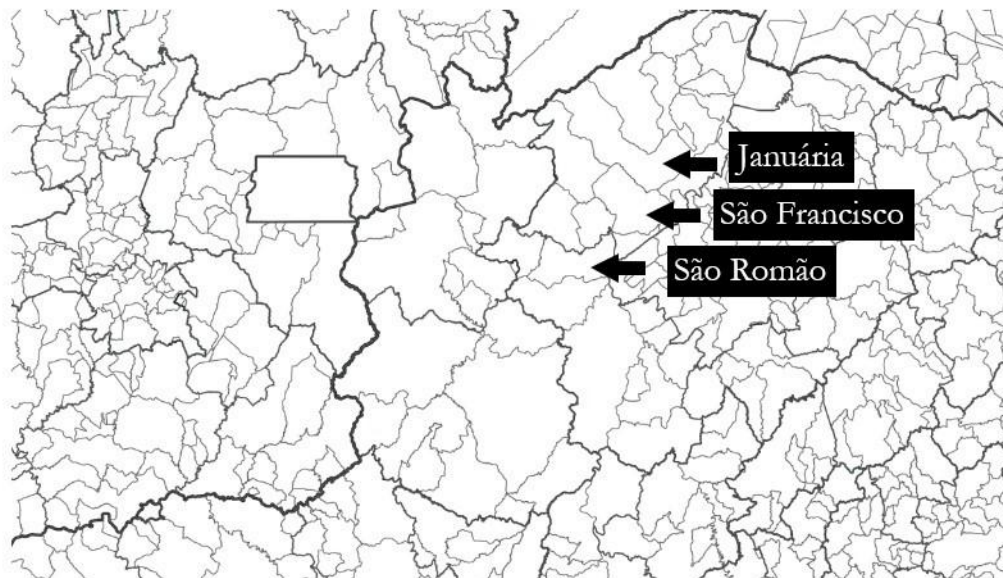
von Wartburg, Walther, et al. (2002), eds. *Französisches etymologisches Wörterbuch*. F. Klopp, with successive publishers.

Wolf, Eric (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Xidieh, O. E. (1972) *Semana Santa Cabocla*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros - Universidade de São Paulo (USP).

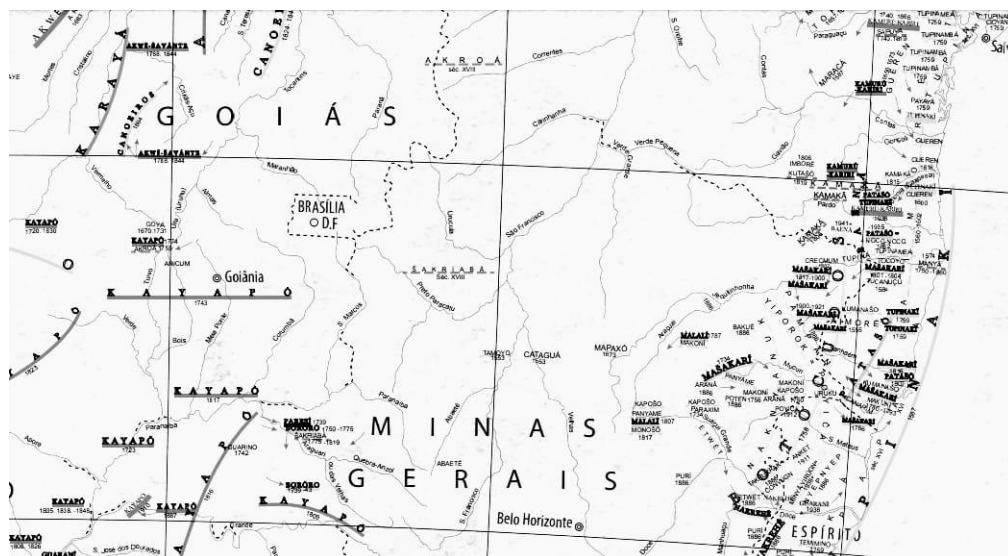
## Anexo 1

Mapa 1



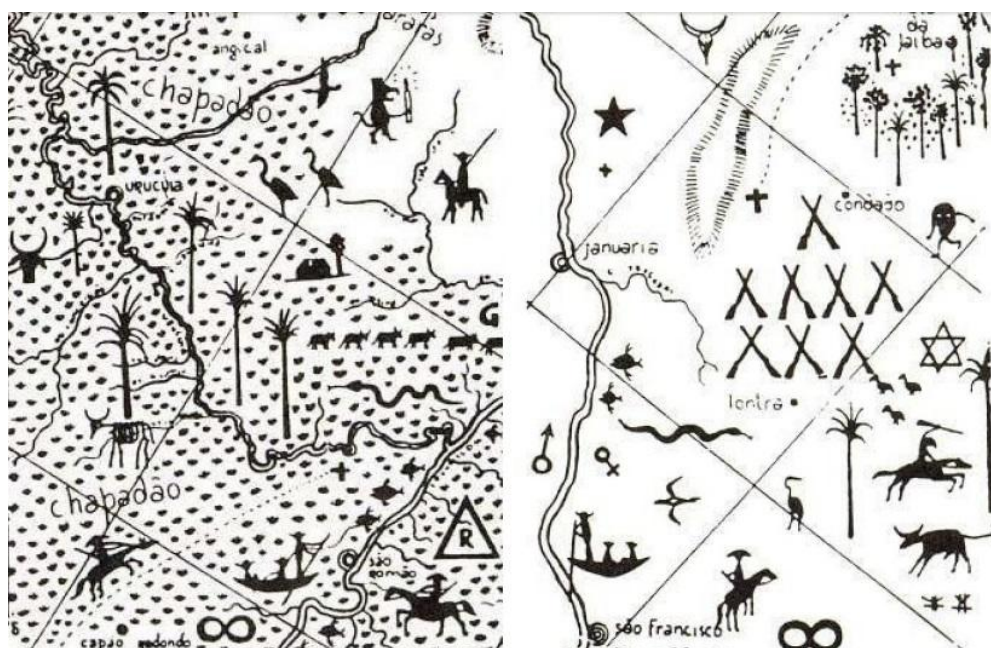
Mapa da região Norte de Minas Gerais com localização geográfica dos municípios de São Romão, São Francisco e Januária, (mapa do autor)

Mapa 2



Fragmento do “Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes”, de Curt Nimuendajú (2017) elaborado nos anos 1940.

Mapa 3



Fragmento do mapa cultural do sertão mineiro, elaborado por Poty Lazzarotto (1958) para a contracapa da segunda edição de *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa.

## Anexo 2

## Ladainha

Canto    
 Ir mãos das al - mas fi-lhos de Nos-sa Se - nhora

5    
 Ben - di - to és Lou va do se - ja o Re den tor

9    
 Ir mãos das almas

Bendito és louvado seja  
 a paixão do redentor  
 irmãos das almas  
 irmãos das almas  
 filhos de nossa senhora

Levantai quem está acordado  
 acordai quem está dormindo  
 irmãos das almas  
 irmãos das almas  
 filhos de nossa senhora

Reza um pai-nosso  
 reza'uma ave-maria  
 irmãos das almas  
 irmãos das almas  
 filhos de nossa senhora

Para todas aquelas almas  
 que estão no purgatório  
 irmão das almas  
 irmão das almas  
 filhos de nossa senhora

Purgatório é penitência  
 onde as almas vão penar  
 irmãos das almas  
 irmãos das almas  
 filhos de nossa senhora

Reza irmãos meus  
 reza pelo amor de Deus  
 irmãos das almas  
 irmãos das almas  
 filhos de nossa senhora

Reza outro pai-nosso  
 com uma ave-maria  
 irmãos das almas  
 irmãos das almas  
 filhos de nossa senhora (3x)

Reza irmãos meus  
 reza pelo amor de Deus  
 irmãos das almas  
 irmãos das almas

filhos de nossa senhora

Reza uma Salve Rainha  
 para a senhora da guia  
 irmãos das almas  
 irmãos das almas  
 filhos de nossa senhora

Reza uma Salve Rainha  
 para as senhora das candeias  
 irmãos das almas  
 irmãos das almas  
 filhos de nossa senhora

Que é ela que nos ilumina  
 na hora da nossa morte  
 irmãos das almas  
 irmãos das almas  
 filhos de nossa senhora

Reza irmãos meus  
 reza pelo amor de Deus  
 irmãos das almas

irmãos das almas  
filhos de nossa senhora

## Alentação

Canto  $\text{♩} = 40$

Pa - ra to - das Para to - das as al-mas ques' tão perto

3  
De ver a De - us eu sei De ver a De - us eu sei De ver a De - us

7  
De ver a De - us eu sei

Mais outro  
mais outro pai-nosso  
com uma ave-maria  
ave-maria  
ave-maria  
ave-maria

Para todas  
para todas aquelas almas

que estão perto de ver a Deus  
de ver a Deus  
de ver a Deus  
de ver a Deus

Para que  
para que vós que lembra delas  
com  
a santa glória

a santa glória  
com a santa glória  
com a santa glória

Seja tudo  
seja tudo pelo amor de Deus  
amor de Deus  
amor de Deus  
amor de Deus