

UNIVERSIDADE FEEVALE
MESTRADO EM PROCESSOS E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS

CRISTIAN LEANDRO METZ

UMA DEFERÊNCIA AOS MORTOS DE OSÓRIO/RS

A veste como objeto ritual e as memórias da prática do rito funerário da
Coberta d'Alma

Novo Hamburgo
2016

CRISTIAN LEANDRO METZ

UMA DEFERÊNCIA AOS MORTOS DE OSÓRIO/RS

A veste como objeto ritual e as memórias da prática do rito funerário da
Coberta d'Alma

Dissertação de Mestrado apresentada ao
programa de Pós-Graduação em
Processos e Manifestações Culturais da
Universidade Feevale como requisito
parcial à obtenção do título de Mestre em
Processos e Manifestações Culturais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Luiza Carvalho da Rocha

Novo Hamburgo

2016

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Metz, Cristian Leandro.

Uma deferência aos mortos de Osório/RS: a veste como objeto ritual e as memórias da prática do rito funerário da Coberta d'Alma / Cristian Leandro Metz. – 2016.

136 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Processos e Manifestações Culturais) – Feevale, Novo Hamburgo-RS, 2016.

Inclui bibliografia e apêndice.

“Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Luiza Carvalho da Rocha”.

1. Memória social – Osório/RS. 2. Objeto ritual. 3. Ritos funerários. 4. Coberta d'Alma. I. Título.

CDU 008

Bibliotecária responsável: Bruna Heller – CRB 10/2348

CRISTIAN LEANDRO METZ

Dissertação de Mestrado sob o título “UMA DEFERÊNCIA AOS MORTOS DE OSÓRIO/RS - A veste como objeto ritual e as memórias da prática do rito funerário da Coberta d’Alma” submetido à banca de avaliação como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Processos e Manifestações Culturais

Prof.^a Dr.^a Ana Luiza Carvalho da Rocha
Orientadora

Prof. Dr. Olavo Ramalho Marques
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof.^a Dr.^a Magna Lima Magalhães
Universidade Feevale

Novo Hamburgo, 2016.

Aos meus mortos, a minha saudade!

PALAVRAS DE GRATIDÃO

Gratidão é o sentimento de **reconhecimento** por uma boa ação ou um auxílio em favor de outra pessoa; este sentimento é uma espécie de dívida. É querer **agradecer** ao outro. Neste sentido, agradeço:

Ao Pai e Mestre pela oportunidade de realizar esta dissertação e por não me deixar desanimar frente às dificuldades encontradas nesta trajetória;

Aos meus pais, Hugo e Noeli que sempre me indicaram o melhor caminho e por serem responsáveis pela pessoa que sou;

A minha irmã Graziela, que me compreende e me apoia;

Ao Leonardo que me renova a cada dia a alegria de viver;

Ao Nico e a Nina, irmãos de coração, com quem tenho o privilégio da convivência e a certeza da amizade e do carinho;

A Marilu, que está sempre me amparando com sua amizade sincera;

A minha orientadora, prof.^a Dr.^a Ana Luiza Carvalho da Rocha, por toda a dedicação demonstrada comigo e por todas as oportunidades de trocas, conversas, conselhos, orientações e por me proporcionar inúmeros momentos de inquietação para o meu crescimento enquanto pesquisador;

Aos professores avaliadores desta dissertação, prof. Dr. Olavo Ramalho Marques e prof.^a Dr.^a Magna Lima Magalhães pela generosidade nas considerações construtivas e pela disponibilidade na leitura atenciosa do trabalho;

A FAPERGS/CAPES, pelo auxílio financeiro;

Ao PPG em Processos e Manifestações Culturais da Universidade Feevale/NH por proporcionar a minha inserção no campo da pesquisa acadêmica;

As minhas interlocutoras na cidade de Osório (Iracema, Luiza, Severina, Preta e Odete) por me receberem com tanto carinho e por compartilharem comigo seus saberes;

As minhas “irmãs” de orientação, Ana Patrícia Barbosa e Eler Sandra Oliveira pelos conselhos sempre tão bem-vindos e pela parceria;

A Daiane Pires, Clea Escosteguy e Daniela Schmitt, colegas do Mestrado em Processos e Manifestações Culturais pelos momentos de trocas e pelo apoio em todos os momentos;

Aos meus mestres, que não mediram esforços para que os conteúdos e lições de vida fossem aprendidos e apreendidos como exemplos a serem seguidos.

Muito, muito obrigado!

RESUMO

Esta dissertação objetiva compreender as memórias da prática da Coberta d'Alma por meio do estudo das histórias de vida de senhoras, moradoras da cidade de Osório/RS e que tiveram contato com o costume, como forma de sua salvaguarda. Procura-se, com o trabalho, contribuir para o estudo das etapas que compõe o ritual da Coberta d'Alma, registrando esta prática funerária por meio de uma etnografia das memórias do ritual, na cidade em foco. A Coberta d'Alma é um rito funerário de perpetuação da memória da pessoa falecida em seu meio familiar e social praticado ainda em algumas cidades da região litorânea do Sul do Brasil. O universo desta pesquisa abarca as reminiscências desta prática entre mulheres no contexto das transformações dos rituais fúnebres na cidade de Osório, litoral norte do Rio Grande do Sul. As memórias das interlocutoras transitam por suas trajetórias sociais e itinerários urbanos no contexto metropolitano em foco, as quais apontam para as metamorfoses das relações de vizinhança no enfrentamento do fenômeno morte entre os praticantes do rito e a importância da veste ritual para a perenização da memória da pessoa falecida em seu meio social e familiar.

Palavras-chave: Coberta d'Alma - ritos funerários - objeto ritual - memória social - Osório/RS

ABSTRACT

This dissertation aims to understand the practice of memories covering the ritual known as Coberta d'Alma, by studying the life stories of women living in the city of Osório (Rio Grande do Sul state/Brazil) who had contact with the custom, as a way of protecting these memories. The objective of the work is to contribute with the study of the stages of the Coberta d'Alma ritual, recording this funerary practice through an ethnographic study of its memories in the city in focus. Coberta d'Alma is a funerary rite still practiced in some cities in the coastal region in the South of Brazil that perpetuates the deceased person in the family environment. The universe of this research includes the reminiscences of this practice among women in the context of the transformation of the funeral rites in the city of Osório, northern coast of Rio Grande do Sul State. The memories of the interlocutors transit through their social trajectories and their urban routes in the metropolitan context in focus, which point to the metamorphoses of neighborly relations in the face of the death rite phenomenon among the practitioners and the importance of the ritual dress for the perpetuation in the social and family environment of the memory of the person who died.

Keywords: Coberta d'Alma - funerary rites - ritual object - - social memory - Osório/RS

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Dona Luiza em seu espaço de trabalho	37
Figura 2 – Dona Iracema na sala de sua casa	38
Figura 3 – Dona Severina e Preta Dias na ocasião da entrevista	39
Figura 4 – Dona Odete Maria da Silveira	40
Figura 5 – Entrevista e aporte teórico de estudiosos do costume	58
Figura 6 – Cenas ficcionais do documentário A Coberta d'Alma - Um ritual para os mortos de Osório	59
Figura 7 – Possibilidades narrativas utilizadas no roteiro do documentário: iluminação e reconstituição	60
Figura 8 – Incelença recolhida no processo de pré-produção do documentário	62
Figura 9 – Deslocamento do Morro Alto ao bairro Caravágio na cidade de Osório...	71
Figura 10 – Localização dos bairros Centro, Caravágio e Medianeira na cidade de Osório.....	72
Figura 11 –Transformação do espaço denominado por Dona Iracema como "chácara"	77
Figura 12 – Chegada à cidade de Osório – Parque Eólico que mudou o visual da cidade.....	78
Figura 13 – Transformações do centro urbano da cidade de Osório – Esquina das Ruas Machado de Assis com Marechal Floriano – Década de 1950 e ano de 2014	79
Figura 14 – Antigo tambo de leite da Senhora Sunta Famer e locação do documentário A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório.....	80
Figura 15 – Representação do corpo sendo velado sobre a éssia e a éssia presente na igreja, na missa de sétimo dia	99
Figura 16 – Trajeto aproximado entre o Morro Alto e o Cemitério de Aguapés.....	101
Figura 17 – Representação do momento de vestir a Coberta d'Alma	104
Figura 18 – Representação da aparição da alma que não recebeu a Coberta d'Alma	105
Figura 19 – Saia usada por Dona Odete para vestir a Coberta d'Alma da amiga Hilda	106
Figura 20 - Roupas destinadas à Coberta d'Alma de Dona Odete e traje para o seu sepultamento.....	106

Figura 21 – Representação do momento em que a pessoa que vestiu a Coberta d'Alma é servida.....	109
Figura 22 – Esquema da rede formada entre Dona Odete, Conceição e Eva	112

SUMÁRIO

1	APRESENTAÇÃO (ou COMO TUDO COMEÇOU!)	14
1.1	CONSIDERAÇÕES ACERCA DESTA PESQUISA	17
1.2	SINTETIZANDO ESTA PESQUISA	23
2	CONHECENDO O DESCONHECIDO: ALGUMAS INCURSÕES NO CAMPO DA PESQUISA ETNOGRÁFICA	26
2.1	A RETOMADA DO CONTATO COM AS DEPOENTES DO DOCUMENTÁRIO <i>A COBERTA D'ALMA – UM RITUAL PARA OS MORTOS DE OSÓRIO</i>	28
2.2	OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS UTILIZADOS	30
2.3	AS MINHAS INFORMANTES-CHAVE	36
3	DE MEMÓRIA E DE PROTAGONISMO – OS CONCEITOS DE MEMÓRIA, MEMÓRIA DOS VELHOS E DAS MULHERES	44
3.1	O DIÁLOGO ENTRE HALBWACHS, LE GOFF E POLLAK PARA O ESTUDO DAS MEMÓRIAS	44
3.2	A MEMÓRIA SOCIAL DOS VELHOS E A QUESTÃO DE GÊNERO – A MEMÓRIA DAS MULHERES	49
3.2.1	Da memória das mulheres	51
3.3	REVISÃO DO DOCUMENTÁRIO <i>A COBERTA D'ALMA – UM RITUAL PARA OS MORTOS DE OSÓRIO</i> PELAS VIAS DA ANÁLISE FÍLMICA	53
3.3.1	O documentário <i>A Coberta d'Alma, um ritual para os mortos de Osório</i> como fonte de pesquisa	54
4	DAS HISTÓRIAS DE VIDA E AS TRANSFORMAÇÕES NA PAISAGEM DA CIDADE – OSÓRIO DE ONTEM E DE HOJE	65
4.1	DAS FAMÍLIAS DE ORIGEM E DE PROcriação E DAS HISTÓRIAS DE VIDA DAS INTERLOCUTORAS	65
4.2	SOBRE ITINERÁRIOS URBANOS	70
4.3	DAS RELAÇÕES DE VIZINHANÇA	73
4.4	SOBRE O CONTATO COM A MORTE E O ENGAJAMENTO NO RITUAL DA COBERTA D'ALMA	75
4.5	DAS TRANSFORMAÇÕES NO CONTEXTO URBANO DA CIDADE DE OSÓRIO	76
5	AS TRANSFORMAÇÕES DO FENÔMENO MORTE NO CONTEXTO DAS PRÁTICAS DE RITOS FUNERÁRIOS	82
5.1	O FENÔMENO MORTE E SEUS ASPECTOS FILOSÓFICOS	82
5.2	O SENTIDO, AS FASES E O LUGAR DOS RITOS DE PASSAGEM	84
5.3	O PROCESSO DE HIGIENIZAÇÃO NO CAMPO DOS RITOS MORTUÁRIOS	86

5.4	A LIQUIDEZ DA MORTE – A RELAÇÃO DOS TEXTOS DE BAUMAN E ARIÈS E AS MODIFICAÇÕES SOFRIDAS PELO FENÔMENO MORTE.....	90
6	DE RELATOS E DE MEMÓRIA – O RITUAL DA COBERTA D’ALMA DESCRITO POR MEIO DA NARRATIVA DAS INTERLOCUTORAS	96
6.1	DO VELÓRIO E SUA REALIZAÇÃO	97
6.2	DO ENTERRO À MISSA DE SÉTIMO DIA – O PERÍODO LIMINAR PARA A ALMA	101
6.3	DAS ETAPAS DO RITUAL DA COBERTA D’ALMA.....	103
6.4	DA MISSA DE SÉTIMO DIA.....	107
6.5	DA REFEIÇÃO OFERECIDA A QUEM VESTIU A COBERTA D’ALMA...	108
6.6	SOBRE AS RELAÇÕES E REDES QUE SE CONFIGURAM ENTRE AS PESSOAS ENVOLVIDAS NO COSTUME.....	110
7	A QUESTÃO DAS TROCAS SOCIAIS E O PODER DE AGÊNCIA ATRIBUÍDO À VESTIMENTA E AOS OBJETOS	115
7.1	SOBRE AS TROCAS SOCIAIS.....	115
7.2	O CONCEITO DE PODER DE AGÊNCIA E DE UMA ANTROPOLOGIA DA ARTE	117
7.3	O PODER DE AGÊNCIA ATRIBUÍDO À VESTIMENTA E AS FUNÇÕES ASSUMIDAS PELA MODA.....	121
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
	REFERÊNCIAS.....	130
	APÊNDICE A	136

... houve um tempo em que nosso poder perante a morte era muito pequeno, e de fato ela se apresentava elegantemente. E, por isso, os homens e as mulheres dedicavam-se a ouvir a sua voz e podiam tornar-se sábios na arte de viver. Hoje, nosso poder aumentou, a morte foi definida como a inimiga a ser derrotada, fomos possuídos pela fantasia onipotente de nos livrarmos de seu toque... a morte não é algo que nos espera no fim. É companheira silenciosa que fala com voz branda, sem querer nos aterrorizar, dizendo sempre a verdade e nos convidando à sabedoria de viver. Quem não pensa e não reflete sobre a morte, acaba por esquecer da vida.

Morre antes, sem perceber!"

Rubem Alves

1 APRESENTAÇÃO (OU COMO TUDO COMEÇOU!)

O meu interesse por este tema e objeto de pesquisa, o ritual da Coberta d'Alma, teve início no ano de 2004, quando participei como assistente de produção no documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório*, produzido pela Casanova Filmes de Porto Alegre e com direção de Hique Montanari.

Esta experiência remonta a minha formação como aluno do curso de Publicidade e Propaganda da Universidade Feevale/RS e, em especial, minha participação em produções audiovisuais – todas ficcionais –, como no longa-metragem *A Paixão de Jacobina*, baseado no livro *Videiras de Cristal – o romance dos Muckers*¹, dirigido por Fábio Barreto no ano de 2001 (como figurante). Também contabilizo minhas atuações como assistente de produção no filme *Noite de São João*, dirigido por Sérgio Silva, em 2002, e no curta-metragem *A Mãe Monstro*, da cineasta Cris Reque, em 2004.

O trabalho de assistente de produção no documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório*, entretanto, foi algo diferente em minha trajetória com documentários, principalmente porque tratava de um assunto totalmente novo para mim: um rito funerário, praticado na cidade de Osório/RS, em que um vivo assume o papel do morto perante sua família. Quando fui incorporado à equipe do documentário, o roteiro estava no seu primeiro tratamento e deveria ser “incrementado” com informações e dados históricos que nós, da equipe de produção, encontrássemos sobre o tema. Foi nesse momento da minha trajetória intelectual que me envolvi diretamente com o ritual da Coberta d'Alma praticado por alguns moradores da cidade de Osório².

¹ Em *Videiras de Cristal - o romance dos Muckers*, Luiz Antonio de Assis Brasil recria um episódio de formação do Rio Grande do Sul e recupera as emoções de um levante popular que mobilizou o Exército Brasileiro. A partir da história dos Muckers, o escritor lança um olhar sobre o cotidiano da população do Sul do País em meados do século XIX, desvelando o microcosmo da colônia alemã a partir da perspectiva dos mais impressionantes episódios de cunho religioso que o país já teve notícia – a Revolta dos Muckers.

² A Coberta d'Alma é um rito funerário de perpetuação da memória do ente falecido no seu seio familiar e social ainda praticado ocasionalmente em cidades do litoral gaúcho e catarinense. Após a morte de um membro, a família do falecido elege e doa uma muda de roupa completa a um amigo ou a uma pessoa da comunidade que a usará em momento específico: a pessoa escolhida pela família vestirá a roupa doada na missa do 7º ou do 30º dia de falecimento do doador. Por acreditarem que a roupa com a qual o morto é enterrado apodrece junto com a matéria, fazendo com que a alma se desprenda nua do corpo, as pessoas praticantes do ritual creem que, com este gesto, a alma da pessoa falecida estará

Dentre minhas atribuições como assistente de produção estava a de transcrição das narrativas captadas ao longo do registro documental com os praticantes do ritual, que comporiam a legendagem da obra para o inglês, possibilitado a inscrição do documentário em festivais de documentários dentro e fora do Brasil. Dessa atividade resultou minha aproximação pessoal e direta com a vida cotidiana das pessoas – contatada pela equipe de produção –, especialmente com algumas senhoras que marcaram minha trajetória no tema desta pesquisa, assim como com a cidade de Osório/RS, cuja história passei a conhecer.

No período de tempo que compreende os anos de 2005 até 2008, segui fazendo algumas produções, ora como assistente, ora como diretor de produção, sendo que, no ano 2008, retomei minha trajetória acadêmica – agora como aluno do curso de Moda. Por se tratar de um curso bastante prático e com várias disciplinas projetuais³, sempre que podia, enquadrava o que estava pesquisando ao tema que havia elencado para ser o meu Trabalho de Conclusão: abordaria, por meio do debate sobre gênero, a maneira como o homem metrossexual era influenciado por elementos femininos para conceber sua imagem de homem e o surgimento desse novo homem. Possuía já uma vasta pesquisa sobre este assunto.

Porém, em 2011, após o falecimento de minha madrinha, retomei minhas experiências com as velhas senhoras de Osório e, pensando em homenageá-la, abandonei minha proposta inicial de Trabalho de Conclusão do Curso (TCC) de Moda e decidi, finalmente, trabalhar o tema da Coberta d'Alma, que havia me marcado de uma forma inequívoca. Tratava-se, sem dúvida, de me aproximar, sob outro viés, de minhas perdas afetivas – agora por meio do estudo mais compreensivo dos significados da indumentária nesse ritual funerário.

vestida para apresentar-se perante Deus. Além disso, ao enxergar-se vestida em outro corpo, toma consciência de sua nova condição, libertando-se para seguir em paz. A pessoa que veste a roupa da Coberta d'Alma acaba por assumir, moral e afetivamente, o papel da pessoa falecida perante sua família, sendo tratada como se o (a) morto (a) ali estivesse. Esta prática, além do já mencionado, cria novas relações de parentela ficcional entre aqueles envolvidos no costume.

³ Relativo a projeto; disciplina composta por atividades práticas (desfiles, confecção de figurinos, elaboração de planos de *marketing* e negócios, entre outros).

Neste processo de escrita do meu trabalho de conclusão⁴, além de ter em mãos uma cópia do documentário, julguei interessante buscar o depoimento de pessoas que tinham por hábito a realização do rito ou que soubessem dele. Recorri, então, à historiadora Içarence Derlei Catarina de Lucca, que havia participado do documentário, gravando depoimento sobre seus estudos envolvendo o tema. Estava receoso de retomar a pesquisa em Osório e não encontrar mais os depoentes vivos, já que, na época da realização do documentário, todos tinham mais de 70 anos.

Fui até a cidade de Içara, em Santa Catarina, para realizar as entrevistas com as pessoas praticantes do ritual. Além dos depoimentos desses praticantes, conversei também com historiadoras que haviam realizado estudos sobre o tema. Em Içara, meu “porto seguro” era a Sr.^a Nadir e seu marido, Vilmar, ambos aposentados. Ica, apelido pelo qual Nadir é conhecida na cidade, é uma liderança muito forte do movimento negro. É, também, a coordenadora da pastoral afro que faz parte da Paróquia São Donato de Içara/SC.

Todos os sábados pela manhã, a rádio comunitária de Içara dispõe de uma hora de sua programação para uso dos grupos étnicos que formam essa região no sul do Estado de Santa Catarina. Naquele fim de semana, o horário destinado às etnias na rádio comunitária de Içara era para o povo afro. Ica me levou até a rádio, onde expus o teor de minha pesquisa e, por meio desta entrevista, consegui mais depoimentos, além dos que já estavam marcados. Aproveitei muito a narrativa destas pessoas que praticavam e mantinham viva a memória e a prática desse rito funerário.

Concluí o curso de Moda e, por considerar o tema da minha pesquisa bastante inédito, a banca sugeriu a continuidade e o aprofundamento do estudo em nível de mestrado. E, por julgar o tema pertinente, submeti o projeto ao Mestrado em Processos e Manifestações Culturais da Universidade Feevale, conferindo-lhe à linha de pesquisa em Memória e Identidade. O que me interessava era refletir sobre o apagamento do ritual na memória da cidade de Osório, num esforço de salvaguardá-lo para a comunidade urbana local, sendo, portanto, esse momento em que me

⁴ O uso da vestimenta como representação do morto no ritual da *Coberta d'Alma*: um estudo sobre a importância da indumentária no rito funerário açoriano e sua presença atual na região sul do Brasil – Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito à obtenção do grau de bacharel em Moda pela Universidade Feevale (Novo Hamburgo).

encontro ao produzir essa escrita de dissertação, submetendo-a à avaliação do Programa de Pós-Graduação em Processos e Manifestações Culturais.

1.1 CONSIDERAÇÕES ACERCA DESTA PESQUISA

Quando iniciei o mestrado (e, conseqüentemente esta pesquisa), tinha por pretensão remontar a memória de um ritual funerário específico na cidade de Osório – a Coberta d’Alma –, como forma de perpetuá-lo no contexto metropolitano, num esforço de esgotar todas as suas dimensões de análise e registro. O processo de orientação e a iniciação da prática do trabalho de campo característico da Antropologia, entretanto, deram um sentido etnográfico às minhas intenções iniciais, tornando-as mais relacionadas à minha experiência inicial com as memórias e às experiências de algumas senhoras da cidade de Osório com esta prática ritual.

Assim sendo, optamos por definir como objeto dessa dissertação, o rito funerário da Coberta d’Alma por percebemos que as celebrações de rituais de passagem estão presentes, cotidianamente, na vida e nas relações sociais de alguns antigos moradores da cidade de Osório. Uma expressão da cultura urbana local vivida por uma certa geração de seus habitantes que ainda permanecem cotidianamente ligados a esta prática ritual.

Portanto, tratar da memória desse rito funerário específico, em que a vestimenta ocupa o lugar central para a sua prática, está intimamente relacionado às manifestações culturais não apenas de uma comunidade urbana, a da cidade de Osório, mas de uma determinada geração de moradores locais. Esta foi, assim, a forma adotada por mim para manter viva a memória da prática desse ritual na cidade de Osório, ou seja, mediante a preservação das narrativas transmitidas pelos praticantes do costume. Tal reconstrução acaba sendo a recuperação da memória de um povo, de grande valor e importância não somente para os envolvidos na prática, mas para todos aqueles que tiverem acesso a esta dissertação.

A prática ritual a que esta dissertação se dedica a compreender remete aos rituais funerários praticados dentro do Cristianismo. O sepultamento com o uso da mortalha é um ritual importante tanto para o corpo quanto para a alma do morto. E, neste contexto, o ritual denominado Coberta d’Alma é uma prática que busca elevar a alma do morto, agora não mais desnuda, perante Deus.

Da mesma forma, no mundo dos vivos, tal prática tem suas raízes profundamente assentadas na crença da perpetuação do ente falecido no meio familiar, por meio do uso de uma veste completa⁵ por um vivo que, representando o morto na sua dignidade de uma alma vestida perante Deus, assume o papel da pessoa morta. Outra questão muito importante de que trata essa prática ritual são as redes e laços sociais criados entre os praticantes do ritual da Coberta d'Alma. Um fenômeno que esta dissertação procura compreender, por meio da narrativa das informantes, dá ênfase à dimensão comunicativa do ritual que, ao ser realizado, acaba por consolidar valores e relações, criando um tipo de parentesco ficcional, que vai além do vínculo consanguíneo. Embasados por Mauss (2003), quando faz referência ao conceito de reciprocidade (dom e contradom), poderemos compreender estas trocas simbólicas que são implementadas entre os praticantes do costume.

Desta forma, e por quase não aparecer aludida em estudos acadêmicos que possam resguardar a memória dessa prática, a investigação enquadra-se numa pesquisa interdisciplinar porque transita pelas questões da história do cotidiano (DE CERTEAU, 2005) e da história da mentalidade (ARIÈS, 2003), pelas questões sociais percebidas na transformação da forma de vida urbana (que envolve as sociedades praticantes do costume), além de fazer referência à antropologia dos rituais (VAN GENNEP, 1977 e TURNER, 2005), da morte (THOMAS, 1975) e da duração (ECKERT; ROCHA, 2013).

Assim sendo, busco entender quais transformações ocorrem no ritual da Coberta d'Alma no contexto das práticas culturais envolvendo ritos mortuários e como elas atuam nos processos de transmissão da memória desta prática funerária na cidade de Osório/RS. Para esse entendimento, descrevo as etapas do ritual da Coberta d'Alma, na intenção de perceber a importância da veste como objeto ritual capaz de perenizar a memória da pessoa falecida por meio de um vivo que utiliza essa veste. Porém, antes de escrever sobre a prática do ritual da Coberta d'Alma, busco compreender o conceito de ritos de passagem e as modificações ocorridas pelo fenômeno morte no contexto das sociedades moderno-contemporâneas. Além disso, identifico as etapas deste rito funerário utilizando como fonte de pesquisa o

⁵ Quando uso o termo *veste completa*, entenda-se que a pessoa que está vestindo a Coberta d'Alma receberá desde as roupas íntimas (incluindo meias) até as partes superiores (blusa, casaco, camisa) e inferiores (calça, saia), além dos calçados.

documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório* juntamente com as narrativas das interlocutoras localizadas na cidade de Osório/RS. Por fim, trato da roupa (sob o conceito de veste) que assume a função de objeto ritual para a realização da prática da Coberta d'Alma.

O universo de pesquisa deste estudo está situado nas cidades de Osório/RS (e localidades adjacentes). Habitualmente, a cidade de Osório (antiga Vila de Nossa Senhora da Conceição do Arroio), suas vilas e vilarejos (e principalmente o Morro Alto) aparecem mencionados em estudos que fazem referência a outras práticas religiosas ligadas ao seu costume: os dançantes do Maçambique e do Quicumbi. A Festa da Nossa Senhora do Rosário (momento em que acontece a festa do Maçambique) é a principal manifestação sagrada e cultural da comunidade negra remanescente do Quilombo de Morro Alto (atualmente pertencente ao município de Maquiné). O Maçambique é um importante símbolo cultural e sagrado na construção social da identidade negra no combate ao racismo e à discriminação social, além de lutar pela afirmação sociocultural dos quilombolas (BITTENCOURT JR., 2006).

Osório é o principal acesso daqueles que se deslocam da capital do Estado para o Litoral Norte gaúcho. Localizada estrategicamente entre Porto Alegre e Torres (essa última representando o marco de saída do Estado do Rio Grande do Sul para o Estado de Santa Catarina), a cidade é ponto de passagem quase que obrigatório dos milhares de turistas que cruzam, todos os anos, as principais vias que atravessam a cidade: BR-290 (Freeway), BR-101 e RS-389 (Estrada do Mar).

O povoamento oficial da cidade acontece a partir de 1773, por meio da colonização açoriana. Ao pé da Serra Geral do Estado do Rio Grande do Sul, a urbanização se concretiza gradativamente pelo desenvolvimento econômico da área agrícola e pecuária, tendo o seu excedente escoado via lacustre entre Torres e Osório. Emancipou-se da cidade de Santo Antônio da Patrulha no dia 16 de dezembro de 1857, levando consigo, na ocasião, uma vasta área, que compreende os municípios de Palmares do Sul a Torres (OSÓRIO, Prefeitura Municipal).

Com uma população de aproximadamente 40 mil habitantes, a cidade possui 663km² de área territorial (IBGE⁶, 2010). Distante 95 quilômetros da capital do Estado

⁶ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

– Porto Alegre –, atualmente Osório faz divisas com os municípios de Tramandaí, Cidreira e Capivari do Sul (ao sul); Maquiné, Caraá e Torres (ao norte); Imbé e Xangrilá (a leste) e Santo Antonio da Patrulha (a oeste).

Após este breve panorama de Osório, opto por tratar das modificações ocorridas no contexto urbano da cidade pelas vozes das minhas interlocutoras. Essas transformações serão registradas, em capítulo específico, pelas vozes dessas senhoras que, morando praticamente a vida toda na cidade, acompanharam o processo de transformação do universo de pesquisa.

Com a intenção de conhecer profundamente as dimensões do universo de pesquisa, me aproximo do método etnográfico que permite o contato do pesquisador como seu objeto de estudo por meio da participação no contexto pesquisado. A etnografia, conceituada por Eckert e Rocha (2013), é um método composto por técnicas e procedimentos de coleta de dados associados, por meio da prática do trabalho de campo. A coleta de informações acontece a partir da convivência do pesquisador com o grupo a ser estudado, podendo-se utilizar das técnicas de observação participante, entrevistas não diretivas, diários de campo, recursos audiovisuais para a coleta dos dados de campo, estudo de caso, estudo de narrativas biográficas e trajetórias sociais.

A etnografia da duração, conceituada pelas mesmas autoras dentro do campo da antropologia social, inspira-se no estudo das sociedades complexas propostas por Gilberto Velho (1994). Tais conceitos tratam das formas de sociabilidade e das trajetórias sociais de indivíduos ou grupos urbanos dentro das cidades e são resultado de pesquisa da memória (individual ou de grupos), a partir das narrativas dos habitantes do lugar, dentro de esferas de convívio formal ou informal, público ou privado. Utilizo o estudo de etnografia de acervos e da consulta a bancos de imagem (ROCHA, 2008) para relacionar o material às narrativas obtidas por meio da história oral, como propõe Alberti (2004) e Meihy (2000). Tal abordagem permite compreender também como o fenômeno morte era percebido nestas comunidades e como tal percepção se modificou nas sociedades moderno-contemporâneas (VELHO, 1991), com base em Ariès (2003), Thomas (1975) e Reis (1997). Este conjunto de dados permitirá perceber o processo de transformação, nominado por Elias (1996), como processo civilizador ocorrido no contexto da cidade em foco. O processo civilizador é

o somatório das transformações sucessivas na prática dos rituais, que permite, portanto, compreender tais rituais como parte integrante de um processo civilizatório.

Os conceitos de memória (HALBWACHS, 1990 e POLLAK, 1992) serão captados por meio de procedimentos de estudos de narrativas biográficas, utilizando a técnica de entrevistas não diretivas e semiestruturadas (THIOLLENT, 1998). Para Halbwachs (1990), a memória individual pode ser entendida como um ponto de convergência de diferentes influências sociais e como uma forma particular de articulação das mesmas. Já a memória social é o trabalho realizado por determinado grupo social, articulando e localizando as lembranças em quadros sociais comuns. O conteúdo da memória social é, portanto, uma espécie de acervo de lembranças compartilhadas. Tal abordagem vai ao encontro do conceito de memória social defendida por Michael Pollak (1992) que trata a questão de memória e do esquecimento como um ato político.

As lembranças dos velhos (BOSI, 1994) mostram que a função social exercida durante a vida ocupa parte significativa da memória das pessoas idosas e isso não ocorre por acaso. A memória, na velhice, é uma construção de pessoas agora envelhecidas que já foram atuantes no campo de trabalho. A autora traz uma narrativa de homens e mulheres que já não são mais membros ativos da sociedade e que assumem uma nova função social: a de lembrar e contar para os mais jovens a sua história, onde eles vieram, o que fizeram e aprenderam. Aliada à lembrança dos velhos encontra-se a memória das mulheres (SALVATICI, 2005 e TEDESCHI, 2014), que aparecem, nesta pesquisa, como as guardiãs da memória da prática da Coberta d'Alma.

Para entender o sentido dos ritos funerários (e de passagem) e a questão do sacrifício, tomaremos como base as teorias dos rituais descritas por Bayard (1996) e Mauss (2006), além de empregar os procedimentos utilizados por Turner (2005) na sua pesquisa sobre os aspectos do ritual *Ndembu* (África) para traçar as fases do ritual da Coberta d'Alma.

Para a compreensão das etapas que compõem o ritual da Coberta d'Alma, utilizo de escasso material historiográfico proposto por De Lucca (2010), Silva (2001, 2015) e Côrtes (1966). Nestes estudos e pesquisas cada historiador trata, à sua

maneira, deste rito de perpetuação do ente falecido no meio familiar. As descrições da prática do ritual provêm de pesquisas de campo, entrevistas e participação desses historiadores em cerimônias onde ocorreu a prática da Coberta d'Alma.

No que diz respeito aos conceitos de ritos de passagem, Van Genepp (1977) ressalta a importância da identificação de todas as fases do ritual, visto que, no entendimento do autor, todas são relativas umas às outras. O autor preocupa-se com os rituais como objeto de estudo e tal fato é percebido na apresentação de Roberto DaMatta sobre o assunto:

A grande descoberta de Van Gennep é que os ritos, como o teatro, têm fases invariantes, que mudam de acordo com o tipo de transição que o grupo pretende realizar. Se o rito é um funeral, a tendência das sequências formais será na direção de marcar ou simbolizar separações. Mas se o sujeito está mudando de grupo (ou de clã, família ou aldeia) pelo casamento, então as sequências tenderiam a dramatizar a agregação dele no novo grupo. Finalmente, se as pessoas ou grupos passam por períodos marginais (gravidez, noivado, iniciação, etc.), a sequência ritual investe nas margens ou na liminaridade do objeto em estado de ritualização (VAN GENNEP, 1977, p. 18).

Ainda inserido nos conceitos de ritos de passagem, Turner (2005) informa que eles são fundamentais para a dinâmica da comunidade. Além de ser a interrupção da vida rotineira, o rito é a teatralização e a dramatização daquilo que é contínuo na sociedade.

Os ritos mortuários presentes em todas as sociedades cumprem a sua função de passagem mesmo que representem variadas compreensões e significados nestes espaços. Ariès (2003) mostra a transformação do comportamento humano diante da morte numa sociedade cristã e ocidental, sob um viés histórico e sociológico, desde a Idade Média até os dias atuais. Thomas (1975) aborda os diferentes tipos de práticas culturais associadas aos processos mortuários nas diversas sociedades enquanto Bayard (1996) trata a questão da morte inserida nas mais diversas sociedades, buscando o sentido das crenças de sobrevivência no além abordando também o medo e a presença da ausência deste fenômeno nas sociedades modernas.

Além do já exposto, utilizo a revisão bibliográfica, com coleta de dados e informações relacionadas ao assunto, buscando, na leitura de livros e outras publicações, as questões direcionadas pela temática em estudo para sustentação do

tema, entendendo que, para o registro da prática e o estudo da memória dos envolvidos no costume, tais metodologias sejam as mais adequadas.

1.2 SINTETIZANDO ESTA PESQUISA

Para melhor compreensão e visualização das questões a serem abordadas nessa dissertação, opto, nesse momento, por elaborar um sumário comentado em que os objetivos específicos aparecem delimitados dentro de capítulos que serão, a princípio, os capítulos que comporão a dissertação. Abaixo aparecem os títulos de cada capítulo bem como um breve comentário do que será abordado em cada um deles:

Capítulo 1 – APRESENTAÇÃO (OU COMO TUDO COMEÇOU!)

Neste capítulo abordo minha trajetória social e o meu envolvimento no campo das produções cinematográficas, tanto ficcionais como do gênero documentário. Além disso, trago as informações do projeto de pesquisa e o marco teórico utilizado na dissertação.

Capítulo 2 – CONHECENDO O DESCONHECIDO: ALGUMAS INCURSÕES NO CAMPO DA PESQUISA ETNOGRÁFICA

A partir das saídas de campo, narro minha incursão na prática da pesquisa etnográfica, bem como a metodologia utilizada para a coleta das informações necessárias para a realização do trabalho. Narro, também, o reencontro com as minhas informantes-chave por meio do texto dos diários de campo, utilizando essa importante ferramenta para a escrita etnográfica como meio de relato de minhas incursões nessa área de pesquisa.

Capítulo 3 – DE MEMÓRIA E DE PROTAGONISMO – OS CONCEITOS DE MEMÓRIA, MEMÓRIA DOS VELHOS E DAS MULHERES

Os conceitos de memória são tratados neste capítulo, quando abordo a memória das pessoas velhas e as lembranças das mulheres, principais guardiãs da memória neste trabalho. Também utilizo, como fonte de pesquisa, o documentário

audiovisual *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório*, decompondo esta produção audiovisual pelas vias da análise fílmica.

Capítulo 4 – DAS HISTÓRIAS DE VIDA E AS TRANSFORMAÇÕES NA PAISAGEM DA CIDADE – OSÓRIO DE ONTEM E DE HOJE

A partir do relato das parceiras de pesquisa, remonto a memória da cidade de Osório/RS e as transformações ocorridas no seu contexto urbano. Além disso, trato de suas famílias de origem e procriação, de suas trajetórias sociais e histórias de vida, além do contato com a morte e seu engajamento na prática ritual da Coberta d'Alma.

Capítulo 5 – AS TRANSFORMAÇÕES DO FENÔMENO MORTE NO CONTEXTO DAS PRÁTICAS DE RITOS FUNERÁRIOS

Neste capítulo abordo os ritos funerários atualmente presentes na cultura ocidental e trago uma reflexão sobre as modificações ocorridas nestas práticas nas sociedades moderno-contemporâneas (VELHO, 1991).

Capítulo 6 – DE RELATOS E DE MEMÓRIA – O RITUAL DA COBERTA D'ALMA DESCRITO POR MEIO DA NARRATIVA DAS INTERLOCUTORAS

Tomando como base a memória das interlocutoras localizadas na cidade de Osório/RS, remonto as etapas do ritual da Coberta d'Alma. As memórias destas mulheres transitam pelo contato com o fenômeno morte e pelo costume da prática do ritual da Coberta d'Alma na cidade em foco.

Capítulo 7 – A QUESTÃO DAS TROCAS SOCIAIS E O PODER DE AGÊNCIA ATRIBUÍDO À VESTIMENTA E AOS OBJETOS

No último capítulo abordo as funções da vestimenta – e o poder atribuído aos objetos –, a fim de identificar o poder de agência que ela assume para tornar-se objeto ritual para a prática da Coberta d'Alma.

Utilizar-se da história oral e da pesquisa etnográfica requer a compreensão de que a pesquisa somente é possível mediante a vontade do pesquisador, o qual delimita seu tema e seus personagens, expondo muito de si em seu trabalho [...]

Desse modo, essa busca implica em saber que se está adentrando em questões de natureza privada, as quais são ainda mais delicadas quando os personagens em questão estão vivos e dispostos a avaliar o que seu depoimento pode causar em sociedade.

Priscila David

2 CONHECENDO O DESCONHECIDO: ALGUMAS INCURSÕES NO CAMPO DA PESQUISA ETNOGRÁFICA

A grande maioria dos dados apresentados nesta dissertação é oriunda das aprendizagens adquiridas em minhas saídas de campo. Por isso, penso que vale a pena o relato das dificuldades encontradas para assumir o papel de etnógrafo e para transformar a escrita numa escrita etnográfica. Até sair a campo pela primeira vez, confesso que não conseguia entender como se dava o processo desta pesquisa etnográfica e, nesse sentido, os diários de campo auxiliaram muito nessa descoberta. Escrever o diário de campo fez com que eu pudesse perceber que as minhas angústias tinham respostas, na medida em que cada passo dado é registrado na memória para o enriquecimento da escrita. É possível (e muito provável) que dados presentes nos meus diários de campo sejam passíveis de avaliações e reavaliações. Porém, eles retratam com sinceridade esses momentos únicos para mim, um estudante formado em Moda (portanto, sem conhecimento do método etnográfico), que se aventura pelas vias da escrita etnográfica. Os diários de campo servem, conseqüentemente, como fontes muito ricas de pesquisa, pois, além do relato da saída, expressam uma emoção que toma conta de mim a cada nova inserção ao campo de pesquisa. As informações dos meus diários de campo aparecem grafadas em *italico* para que não se confundam com as informações das interlocutoras, que aparecem no corpo do texto na forma de citações longas.

Para introduzir a etnografia nas dissertações e teses, os alunos orientados pela professora Dr.^a Ana Luiza Carvalho da Rocha participam de uma oficina de etnografia que têm por objetivo dar subsídios de pesquisa etnográfica e acompanhar a produção dos alunos em formação. Tendo como eixo condutor a construção de espaços para discussão de problemas de pesquisa etnográficas inerentes à escrita das dissertações e teses, os encontros abordam técnicas de pesquisa de campo, questões de interpretação de experiências em campo e estilísticas de descrição, relato e interpretação.

Vinculado ao grupo de pesquisa de Metropolização e Desenvolvimento Regional da Universidade Feevale/RS, as oficinas propõem uma tarefa coletiva de criação e produção de pesquisa etnográfica em que cada aluno é preparado para as constantes possibilidades de construção e/ou reconstrução de dados etnográficos

oriundos da sua pesquisa e da pesquisa de seus colegas, abordando diferentes técnicas e procedimentos de pesquisa, segundo a especificidade das diversas tradições do pensamento antropológico.

Decidimos (minha orientadora e eu) que meu universo de pesquisa voltaria a ser a cidade de Osório/RS. O receio de não encontrar mais os “meus velhinhos” vivos só se daria por resolvido no momento em que eu resolvesse voltar para onde estive em 2004 e percebesse, notadamente, que não estavam mais lá. E essa ausência, provavelmente, seria preenchida por um filho ou uma filha, por um vizinho ou por alguém que tivesse mantido contato com quem, na época da produção do documentário, participou como narrador da prática da Coberta d’Alma.

Minha primeira saída de campo, no meu julgamento, seria para ir até a biblioteca da cidade de Osório e coletar material histórico sobre a fundação da cidade e momentos importantes para o município, buscando fazer o papel de historiador que procura a cronologia dos fatos. Fiz isso! Mas resolvi dar um passo além: queria encontrar os locais que havíamos utilizado como locação para o documentário – acredito que mais para uma retomada da minha memória naquela época do que por qualquer outro motivo. E saí caminhando, pois tinha o desejo de localizar uma casa antiga, que eu lembrava que era próxima ao Centro da cidade. Havia visto a foto dessa construção em um dos livros que consultei na Biblioteca Pública. Caminhei, mas não encontrei a casa.

A memória começava a demonstrar sinais de *não estranhamento* quando, ao ler nomes de algumas ruas, voltava ao ano de 2004. Por vezes consegui lembrar que, em tal rua, havia algum comércio que havia me marcado naquela época, que na Rua 24 de Maio, por exemplo, morava Dona Iracema que era vizinha da Dona Luiza, que morava numa casa de esquina. Defini que esta seria a minha quadra: estava na Rua Costa Gama e voltaria para a Biblioteca Pública, no Centro, pela Rua 24 de Maio. Tinha muito forte a lembrança dessas depoentes: Dona Luiza e Dona Iracema. Na ocasião da realização do documentário, Dona Iracema tinha um companheiro, o “seu” José. Ele também havia sido narrador da memória da prática do ritual da Coberta d’Alma no documentário.

Já estava retornando para o Centro, pois havia combinado com a responsável da Biblioteca Pública uma visita ao Arquivo Histórico de Osório. A melhor decisão que tomei foi a de caminhar pela cidade. Caminhava pela Rua 24 de Maio, quando vejo a Dona Luiza entrando em casa! Havia encontrado uma das depoentes do documentário!

2.1 A RETOMADA DO CONTATO COM AS DEPOENTES DO DOCUMENTÁRIO *A COBERTA D'ALMA – UM RITUAL PARA OS MORTOS DE OSÓRIO*

No meu primeiro diário de campo, relato o reencontro com duas das depoentes que haviam participado do documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório*. No trecho a seguir, o momento do reencontro com a Dona Luiza:

Caminhei por uma quadra, atravessei a rua Voluntários da Pátria e, logo em seguida, vejo, no lado esquerdo da rua, uma senhora entrando na sua casa. Percebi que esta senhora tinha um problema de locomoção, um problema nas pernas. E eu pensei: “aquela é a Dona Luiza!” (A Dona Luiza foi um dos primeiros depoimentos que colhemos na cidade de Osório, na primeira diária de captação dos depoimentos com os praticantes da Coberta d'Alma). Atravessei a rua e, quando cheguei na calçada da casa da Dona Luiza, ela já estava dentro de casa. Porém, a porta onde ela havia entrado tinha uma janela na parte superior e percebi que aquela janela estava aberta. Me parei na calçada, junto à grade, saudando àquela senhora com um “Boa tarde!” (Trecho extraído do diário de campo do dia 29/10/2014).

Conversamos um pouco, lembrando a produção do documentário. Ela me passou o número do seu telefone para que eu entrasse em contato para uma conversa mais formal. Me despedi e caminhei mais um pouco até chegar na casa da Dona Iracema.

- “Dona” Iracema?
 - Sim!
 - Onde a senhora está que não estou lhe vendo?
Nisso aponta lá nos fundos uma senhora com os cabelinhos brancos, mas muito disposta! E eu disse:
 - “Dona Iracema, podemos conversar um pouquinho?”
Ela pegou a chave do portão e me encaminhei ao portãozinho da casa. Enquanto ela vinha eu disse:
 - “Vou tirar o meu óculos para ver se a senhora lembra de mim!”
Ela me olhou e eu disse:
 - “A senhora lembra que há dez anos atrás nós fizemos um documentário sobre a Coberta d'Alma aqui na sua casa? Eu sou o Cris, aquele que entrou em contato com a senhora muitas vezes antes deirmos gravar!”

A essa altura o portãozinho já estava aberto e eu entrei. Quando entrei, ela me abraçou com muito carinho e disse:

- “Quanto tempo meu filho! Que saudade!”

Ela afastava o seu rosto para poder beijar o meu rosto enquanto continuava abraçada comigo! Foi um reencontro emocionante! Ela me convidou a entrar, sentar ali na área. Passei pela filha dela, que estava na janela da casa, cumprimentei-a com um beijo e um abraço e ela disse que se lembrava de mim! Perguntei se ela continuava vendendo lanches (essa filha da D. Iracema fazia lanches e vendia, principalmente nos órgãos públicos do município). Ela me disse que agora iria vender água de coco. Sentei com Dona Iracema e sua filha e expliquei o motivo de eu estar por Osório novamente, que havia feito um trabalho sobre a Coberta d’Alma e que estava pesquisando esse assunto!

Dona Iracema me disse que o “seu” José (que era companheiro dela) havia falecido há uns cinco anos, que ela gostava de olhar o documentário para matar a saudade. Me disse que o documentário foi apresentado pela historiadora Marina Raymundo no Centro de Convivência e na Câmara de Vereadores, depois que eu havia vindo fazer a apresentação. Perguntei se podíamos conversar em algum outro momento em função do tempo e ela me passou seus contatos. Fizemos uma foto e ela me convidou para ir no bailinho com ela, que aconteceria bem pertinho da casa dela. Expliquei que infelizmente não poderia ir, pois já tinha combinado algumas visitas na parte da tarde. D. Iracema me acompanhou até o portão onde nos abraçamos demoradamente e ela com muito carinho me deu um beijo. Na saída falei que seu jardim estava muito lindo e perguntei se a jabuticabeira já tinha dado fruto. Ela disse que esse ano só tinha dado duas frutinhas e não sabe o que aconteceu! Nos despedimos e segui meu caminho até a Biblioteca Pública! (Trecho extraído do diário de campo do dia 29/10/2014).

Fui até o Arquivo Histórico Municipal de Osório, onde, naqueles dias, estava ocorrendo uma exposição do grupo de Maçambique⁷ da cidade de Osório. A exposição era composta por muitas fotos do grupo, além do traje usado pelos dançantes e os instrumentos de percussão usados nas apresentações. Em uma das fotos, localizei mais uma informante da época do documentário: Dona Severina Maria Francisca Dias ou, simplesmente, a Rainha Ginga do Maçambique de Osório. Perguntei se Dona Severina ainda estava viva e me informaram que sim (eu havia recebido uma informação de que ela havia falecido no ano de 2010). Essa minha primeira incursão a campo, na cidade de Osório, estava levando embora todos os fantasmas que habitavam o meu pensamento com relação à permanência dessas pessoas – vivas –, passados mais de dez anos do último contato.

⁷ O Maçambique de Osório é uma espécie de auto popular de natureza religiosa, com o qual os negros prestam as suas homenagens aos santos de devoção católica negra, tais como Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, expressas por meio dos ritos eclesiais da Igreja Católica e da percussão dos tambores, dos cânticos e das danças de matriz africana. As características africanas mantidas pelo Maçambique prendem-se ao fato de que os reis africanos e seus descendentes são os portadores das tradições e da memória de seus ancestrais.

Consultei no acervo do Arquivo Histórico Municipal alguns mapas cartográficos que remetiam ao tempo de fundação da cidade bem como algumas fotos antigas da cidade. Esse material havia sido compilado numa publicação alusiva ao aniversário da cidade.

2.2 OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS UTILIZADOS

As histórias de vida e a trajetória social destas interlocutoras foram captadas por meio de procedimentos de estudos de narrativas biográficas, utilizando a técnica de entrevistas não diretivas e semiestruturadas. Essa técnica de entrevista é conceituada como um procedimento aplicado a partir de um pequeno número de perguntas, guiadas por um roteiro de entrevista elaborado previamente e que direciona a conversa. Desta forma, a “[...] conversação é iniciada a partir de um tema geral, sem estruturação do problema por parte do investigador” (THIOLLENT, 1981, p. 35). Antes disto, porém, fez-se necessário identificar o diálogo entre a técnica e/ou método da história oral na construção do sujeito narrador. Para isso, utilizo os textos historiográficos de Alberti (2008) e Meihy (2000), além do texto etnográfico de Silva (2009) e seus saberes e práticas (ROCHA; ECKERT, 2008).

Por método (do latim *methodus*) entende-se o caminho para a realização de algo, sendo o processo para se atingir um determinado fim. Já metodologia é a aplicação dos melhores métodos em determinada área para a produção do conhecimento (PRIBERAN, 2014). Já o termo *técnica* (do grego *téchne* = arte), como conceito, representa um conjunto de saberes de ordem prática ou de procedimentos adotados a fim de se conseguir alcançar algum resultado que se deseja. No caso da história oral, o objetivo final é a elaboração de um documento com a inserção dos relatos coletados. Pelo método, tal ato se dá por meio da elaboração de entrevistas a serem aplicadas em determinado grupo. Pela técnica, o resultado surge por meio da transcrição das vivências do pesquisador no meio onde busca suas respostas.

As metodologias qualitativas (e aqui podemos citar a história oral, a biografia, a autobiografia e as histórias de vida) têm como característica importante a relação entre o sujeito pesquisador e o sujeito pesquisado – o que constitui um grande

momento de construção no universo das experiências humanas. Gonçalves e Lisboa (2007) afirmam que esta forma de abordagem tem sido valorizada, uma vez que trabalha com o universo de significados, representações, crenças e valores, aprofundando um lado não perceptível nas relações sociais e permitindo a compreensão da realidade humana vivida socialmente.

Do ponto de vista historiográfico, a história oral é uma metodologia que consiste em realizar entrevistas gravadas com pessoas que podem contribuir com testemunhos sobre determinados acontecimentos, modos de vida ou aspectos da história vivida ou herdada. O método foi bastante difundido, primeiramente nos países do hemisfério norte, após a invenção do gravador a fita. Posteriormente, foi inserido em todos os continentes, contando com cada vez mais adeptos à prática, principalmente historiadores, antropólogos, cientistas políticos, sociólogos, pedagogos, teóricos da literatura e psicólogos.

Alberti (2008) define a história oral como

[...] um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica, etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participam de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo como forma de se aproximar do objeto de estudo [...]. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, etc., à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam (ALBERTI, 2008, p. 150).

As entrevistas de história oral são tomadas, principalmente, como fontes de compreensão do passado e dialogam fortemente com os registros documentais dos fatos, podendo ser eles escritos, imagéticos ou de qualquer outro tipo. Este método de obtenção de informações é produzido a partir de estímulos gerados pelo pesquisador, por meio de entrevistas ou perguntas.

A História Oral é mais do que arquivo de gravações; ela implica a elaboração de um documento que pode ser, num primeiro momento a transcrição do testemunho e, em outra etapa, a sua análise. O primeiro estágio implica objetividade e o segundo admite graduações dependendo mais de quem interpreta (MEIHY, 1994, p. 53).

Costuma-se considerar o ano de 1948 como marco do início da história oral “moderna”. Nesse ano foi inventado o gravador a fita e formou-se o Programa de História Oral da Universidade de Colúmbia (EUA). “Sua preocupação principal era

coligir material para uso de gerações futuras com base em entrevistas realizadas, em sua maioria, com personalidades destacadas da história norte-americana” (ALBERTI, 2008, p. 156). A história oral acaba por ser um método precursor em que o pesquisador sai das bibliotecas para ir a campo, transformando suas cidades e pessoas em laboratórios de estudo.

Para Meihy (2000), trabalhar um depoimento enquanto processo de documentação implica superar o pressuposto da entrevista fortuita. Há uma grande série de cuidados metodológicos que exige qualificação técnica para cuidar do assunto e é exatamente na importância dada à elaboração do texto como documento que está a diferença que a história oral tem em relação a uma simples entrevista. Deste modo, as entrevistas não são tomadas somente como fontes a serem analisadas e interpretadas, mas servem como instrumento que atingirá de certa forma a comunidade, seja ampliando sua consciência histórica, seja para legitimar a identidade de grupos historicamente marginalizados.

E, juntamente com as entrevistas para compreensão dos fatos por meio da história oral, surgem as entrevistas de história de vida:

Na década de 1960, paralelamente ao aperfeiçoamento do gravador portátil, tornaram-se frequentes também as “entrevistas de histórias de vida” com membros de grupos sociais que, em geral, não deixavam registros escritos de suas experiências e formas de ver o mundo (ALBERTI, 2000, p. 157).

Porém, como adverte a autora, há equívocos que caminham ao lado da história oral. O principal deles “[...] consiste em considerar que o relato que resulta da entrevista de História Oral já é a própria ‘História’, levando à ilusão de se chegar à ‘verdade do povo’ graças ao levantamento do testemunho oral” (ALBERTI, 2000, p. 158). O equívoco está em entender que a entrevista já é a história e não somente uma fonte de informação que, como qualquer outra, necessita de análise e interpretação.

Esta primazia epistemológica da história oral é abordada por Gonçalves e Lisboa (2007, p. 86) quando citam que a

[...] história oral se constitui como verdadeiro e eficiente instrumento de investigação quando o pesquisador atribui um caráter científico à sua

pesquisa: ele deve estar orientado por um conhecimento teórico prévio; a problemática da pesquisa deve estar inserida num projeto previamente formulado; as informações sobre o campo a ser pesquisado devem estar coletadas e o uso de instrumentos e técnicas de pesquisa definidos. Durante o processo de pesquisa, a hipótese problematizadora e a fundamentação teórica devem servir como uma “bússola”, orientando a investigação cujo principal objetivo é a construção do conhecimento a partir do levantamento, interpretação e análise dos dados empíricos.

Deve-se ter ciência de que optar por esta metodologia responde a determinadas questões em específico e que todos esses passos demandam tempo.

Alberti (2008) comenta que uma das principais riquezas da história oral está em permitir o estudo de como pessoas ou grupos elaboraram suas experiências. E complementa informando que

[...] essa riqueza da História Oral está evidentemente relacionada ao fato de ela permitir o conhecimento de experiências e modos de vida de diferentes grupos sociais. Nesse sentido, o pesquisador tem acesso a uma multiplicidade de “histórias dentro da história”, que, dependendo do seu alcance e dimensão, permitem alterar a “hierarquia de significações historiográficas” (ALBERTI, 2008, p. 166).

Porém, durante muito tempo, a memória foi tratada de forma polarizada, em que se fazia oposição ao que era uma memória oficial e uma memória subordinada. Hoje já se aceita que há uma multiplicidade de memórias em disputa. Entretanto, estudar a constituição da memória não é o mesmo que construir memórias.

A memória, apesar de parecer algo estritamente individual, tem por suporte um grupo social, com o qual a mesma é compartilhada, sem realizar uma ruptura entre o passado e o presente porque só retém do passado aquilo que ainda é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Mas ao mesmo tempo em que essa memória é seletiva e mantida por um determinado grupo, ela também é uma construção, na medida em que está sujeita a flutuações, transformações e mudanças constantes, mediadas pelo presente em que o grupo vive, de modo que a memória é também uma construção do passado e está aberta e em constante evolução (SELAU, 2004, p. 221).

Neste contexto, a narrativa oral pode dialogar com a história e, por meio desse diálogo, expressar uma cultura. No campo da antropologia, que trata a história oral como técnica dentro da etnografia, o pesquisador se constrói como sujeito narrador por meio da escrita etnográfica.

A escrita etnográfica configura-se, portanto, como o relato das práticas vividas e vivenciadas pelo etnógrafo, no meio em que busca suas respostas. E, neste sentido, a comunidade se mostra ao pesquisador e este capta e transcreve essas percepções. Porém, cabe ressaltar que, à medida que este texto circula, ele é reinterpretado e “os dados etnográficos se depositam na forma de uma produção textual e se tornam, pouco a pouco, independentes de seu contexto original de enunciação, pois são reinterpretados desde outros lugares e contextos de leituras” (ROCHA; ECKERT, 2008, p. 17).

As autoras complementam este posicionamento, informando que

[...] estas questões sobre as modalidades de escrita do pensamento antropológico tecer suas interpretações sobre a cultura “nativa” são aspectos fundamentais do avanço nos usos dos procedimentos e técnicas dos recursos audiovisuais para a prática da pesquisa de campo em Antropologia nos últimos 30 anos. Se antes a expressão figurativa do outro poderia ser vista negativamente porque congelava a cultura do nativo e o próprio nativo numa imagem determinada, alusiva apenas a um momento de sua vida compartilhada com o etnógrafo que o fotografou e o filmou, durante seu trabalho de campo, hoje, este mesmo traço figurativo já se coloca de outra forma: através do olhar de uma tradição interpretativa em antropologia que, longe da ingenuidade positivista, não atribui a imagem técnica seu estatuto de duplo ou cópia do real (ROCHA; ECKERT, 2008, p. 17).

A metodologia da etnografia é a abordagem que mais tem se proliferado no campo da pesquisa. Utilizada pelos antropólogos, tem como objetivo maior o entendimento e a compreensão do desenvolvimento dos processos comunicativos de determinada sociedade, descrevendo costumes e tradições. Desta forma, é costume o investigador assumir um papel ativo nas questões cotidianas da comunidade para se envolver com a compreensão da cultura que está estudando.

A pesquisa etnográfica constituindo-se no exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir) impõe ao pesquisador ou à pesquisadora um deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior do fenômeno por ele ou por ela observado através da sua participação efetiva nas formas de sociabilidade por meio das quais a realidade investigada se lhe apresenta (ROCHA; ECKERT, 2008, p. 2)

Silva (2009) trata a questão da situação (no sentido de situar-se) do etnógrafo no espaço social onde o mesmo se insere para o desenvolvimento do seu projeto, trazendo a questão do deslocamento nos territórios por onde os atores sociais investigados transitam.

A situação é, ao mesmo tempo, a circunstância na qual a condição, o ensejo e a oportunidade que o etnógrafo deve tornar favoráveis à obtenção dos dados e informações pertinentes ao seu projeto de pesquisa. Portanto, situação é circunstância e localização (SILVA, 2009, p. 172).

A etnografia é, portanto, o relato da experiência do etnógrafo, enquanto este tenta descobrir detalhes sobre aquilo que ele não conhece. Este pesquisador é sempre influenciado por incertezas. No momento que resolve ir a campo, sabe que o que o motiva são as dúvidas e perguntas, algo presente na pesquisa de campo que é desconhecido ou não sabido e tal técnica busca saciar o fato desconhecido.

Todo o aparato envolvido em sua formação, no entanto, é convocado e utilizado para enfrentar uma incógnita, o que legitima e justifica o empreendimento. Ora, a penetração nesse universo desconhecido que se busca aclarar e compreender tem fortes correspondências com o estágio de liminaridade dos processos rituais e suas sequelas psicológicas de ansiedade e incerteza. Um tipo de ansiedade que se corresponde com as tensões e desgastes dos pesquisadores das ciências exatas, daqueles que pesquisam em laboratórios, mas que vêm acrescidos da circunstância – e aqui nada mais esclarecedora que a expressão “escala” usada por Roberto DaMatta⁸ (1981) –, de que todo o trabalho se deu pelo estreitamento de laços, pelo envolvimento, pelas vias da interação e interlocução entre sujeito e objeto que se encontram na “mesma escala” (SILVA, 2009, p. 176).

A pesquisa dentro do campo da etnografia tem por objetivo o estudo do Outro, com o intuito de conhecer este Outro, como uma alteridade. Esta descoberta sobre o Outro é uma relação dialética que implica em uma sistemática reciprocidade cognitiva entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados (ROCHA; ECKERT, 2008).

Silva (2009) salienta que este situar-se do pesquisador no contexto faz com que o mesmo adquira um lugar e/ou uma identidade no grupo no momento em que participa dos rituais, da rotina de trabalho e lazer, nas conversas informais e na interação com o grupo pesquisado, de modo que o trabalho etnográfico seja perpassado pelas amizades e relações estabelecidas com o convívio.

Nesse sentido, cabe a utilização da técnica da história oral para retomar a memória da prática do ritual da Coberta d’Alma na comunidade da cidade de Osório/RS. A etnografia, aliada às entrevistas de história oral, é fundamental no

⁸ Roberto DaMatta (1981), em *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, trata a circunstância da intersubjetividade (particular na relação etnográfica) como sendo uma relação na mesma escala entre sujeito e objeto.

processo de recuperação da narrativa dos sujeitos envolvidos na prática do ritual, tanto para registrar as transformações ocorridas na forma de vida urbana da cidade em foco (e localidades adjacente) como para registrar a descrição do ritual da Coberta d'Alma, levando-se em conta as transformações ocorridas pelos ritos mortuários nas modernas sociedades complexas e as representações sociais e simbólicas que fundamentam a prática da Coberta d'Alma.

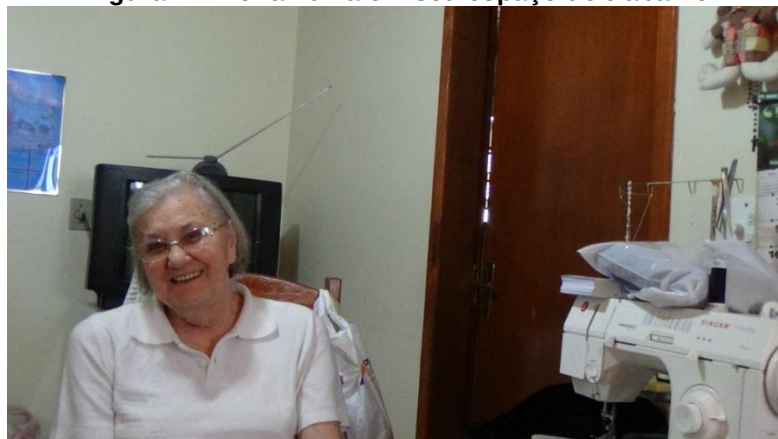
2.3 AS MINHAS INFORMANTES-CHAVE

O título acima chama a atenção no que diz respeito à questão de gênero. Sim, todas as pessoas que localizei novamente, passados dez anos da realização do documentário da Coberta d'Alma, são do gênero feminino. No próprio documentário já se percebe uma presença muito maior de mulheres do que de homens informantes. O aspecto da manutenção da memória pelas mulheres (SALVATICI, 2005 e TEDESCHI, 2014) aparecerá melhor conceituado neste trabalho associado às lembranças dos velhos (BOSI, 1994).

A partir desse momento do texto, as informações que aparecem na forma de citações (curtas e longas) são as falas das próprias interlocutoras, captadas já numa segunda saída de campo. No texto, as próprias informantes são as narradoras das suas trajetórias sociais e de vida, das suas famílias de origem e de procriação, do contato com o ritual da Coberta d'Alma. Além disso, discorrem sobre as transformações ocorridas nas formas de vida urbana no contexto das sociedades moderno-contemporâneas (VELHO, 2004) e sobre aquelas transformações que vêm ocorrendo na prática dos ritos funerários.

A primeira informante localizada foi Dona Luiza. Seu nome completo é Luiza Colombo Martins. Ela tem 75 anos e nos informa: “Sempre morei em Osório. Eu nasci e me criei até meus nove anos ali no Morro (Alto), mas é Osório, né, também. Só que aqui na cidade foi com nove anos que eu vim pra cá” (Trecho da entrevista de Dona Luiza, em 04/12/2014).

Figura 1 – Dona Luiza em seu espaço de trabalho



Fonte: Coletado pelo autor (2014)

O deslocamento da família para a cidade tinha um motivo nobre: Luiza queria estudar.

E eu vim pra Osório pra estudar. Porque eu não podia trabalhar na roça, né? Por causa da minha dificuldade física. Aí, chegando aqui, eu estudei o quarto ano e o quinto. Daí com 11 anos, no caso, chegou um médico novo aqui em Osório, Dr. Maineri. E eles começaram a dizer: "Leva ela lá pra ver se tem jeito, pra arrumar a perna!". E o meu vô não queria, meu avô, pai do meu pai dizia: "Não, o que Deus faz, ninguém desmancha! Não dá pra fazer nada!". Aí a minha mãe levou no Dr. Maineri. Aí ele já me indicou pra Santa Casa, já fui eu pra Santa Casa, em fevereiro. Antes de começar as aulas, que daí eu ia entrar no ginásio, no caso. Naquela época saía lá no quinto ano e ia pro ginásio, né? E aí eu já fui foi pra Santa Casa, fazer cirurgia. Fiquei quatro anos... Eu vim pra casa com 15 anos. Aí depois não estudei mais, né? Daí eu já caminhava só com muleta, tinha bastante dificuldade assim, né? Aí então, com 20 anos eu aprendi, fui aprender a costurar, né, pra poder fazer. A minha mãe era costureira também. Aí eu fui aprender a tirar medida, porque a minha mãe costurava por outra, não era por medida. Fazia por outra peça assim, né? E aí eu fui aprender pra fazer por medida. E aí aprendi, comecei a costurar e não parei mais. Comecei com 20 anos a costurar e estou com 75 e estou costurando (Trecho da entrevista de Dona Luiza, em 04/12/2014, informação verbal).

Algumas casas depois da casa de Dona Luiza, "logo depois da mecânica JJ, numa casa de madeira", mora a Dona Iracema. Recordo que, na ocasião da realização do documentário da Coberta d'Alma, Dona Luiza foi levada até a casa de Dona Iracema para gravar a sua participação. Como moravam bem próximas, e para aproveitar um quadro religioso que Dona Iracema tinha na sala, trouxemos Dona Luiza para esse espaço.

A dona da casa é a senhora Iracema Noronha da Luz, 87 anos, viúva, mãe, avó, bisavó e tataravó!

Figura 2 – Dona Iracema na sala de sua casa



Fonte: Coletado pelo autor (2014)

A minha vida dá uma novela! Nasci em Osório! Dia 18 de outubro de 1927, às nove horas da manhã. Eu fui uma criatura que fui criada sem mãe, perdi a minha mãe com sete anos, meus irmãos que me criaram. Agradeço muito a educação que eles me deram, uma educação muito boa que até hoje eu procuro cumprir ela. E, como tu sabe, uma pessoa sem mãe passa trabalho, né? Eu passei muito, sofri muito! [...] Mas eu fui feliz, com tudo o que eu passei, eu hoje me sinto uma mulher feliz. Porque hoje eu tenho os meus filhos, tenho meus netos, bisnetos, tataraneto eu já tenho, já sou tataravó! E eu vivo assim como eu gosto, simples. Como eu digo: eu me considero uma mulher rica, da graça de Deus, porque, na idade que eu tô, com 87 anos, eu não sei o que é médico. Eu acho que isso aí, só Deus, é que pode dar pra gente! [...] Eu moro, pode-se dizer, sozinha; tenho uma filha que mora aqui mas passa mais tempo em Capão da Canoa do que aqui em Osório. Ela não gosta de Osório. [...] A minha casa é simples, eu não gosto de luxo! (Trecho da entrevista de Dona Iracema, em 14/04/2015, informação verbal).

A terceira depoente que encontrei na cidade de Osório, foi a senhora Severina. Atualmente ela mora em uma casa construída no mesmo pátio onde mora sua filha, Francisca Dias (ou, simplesmente, Preta). Dona Severina completou 90 anos no dia 8 de dezembro, dia consagrado a Nossa Senhora da Conceição. Atualmente, é a Rainha Ginga do grupo de Maçambique de Osório.

Figura 3 – Dona Severina e Preta Dias na ocasião da entrevista



Fonte: Coletado pelo autor (2014)

No segundo semestre de 2014, Dona Severina passou por momentos delicados com relação sua saúde. Em dois meses teve dois AVCs⁹. Em decorrência disso, nota-se que sua fala está um pouco prejudicada. Preta, a filha que mora no mesmo pátio que Dona Severina, auxilia tanto nos afazeres domésticos como na recuperação da memória da mãe. Remanescentes do quilombo do Morro Alto¹⁰, Preta relata o que sentiu frente à necessidade de desocupar a área do Morro Alto e as relações sociais no seio da comunidade:

Foi um baque assim pra gente, porque a gente morar num espaço onde tu planta de tudo, né? A gente tinha criações de porcos que, àquela época, era aqueles chiqueiros que eles faziam de pedra, né? Mangueirão, como eles chamavam... Daí de pedras... E a gente tinha muita galinha, muita... A única coisa que a gente comprava era o sal, porque a farinha, a farinha de milho a farinha de mandioca tudo era dali, da comunidade. E daí eles faziam aquela, entre todas as casas tinha no meio um forno enorme, que, uma vez na semana, todo mundo se reunia e fazia o seu pão ali, fazia e trazia ali pra assar, que era o forno da vovó, né? Então era usado, então a gente trabalhava tudo em comunidade. Compartilhava com tudo assim. Matava um porco, todo mundo ia pra lá pra ajudar e era aquela festa, aquela festa. E aí

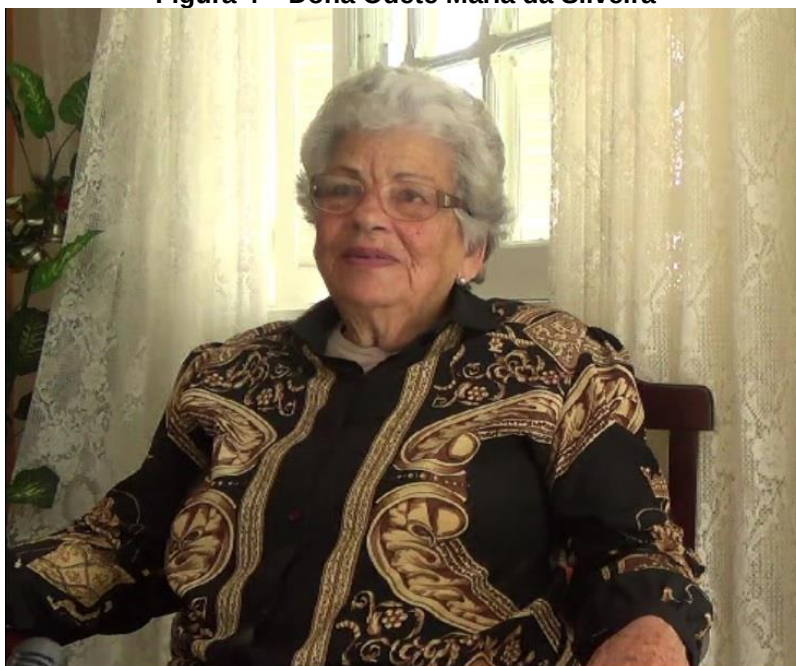
⁹ Acidente Vascular Cerebral.

¹⁰ Os negros que vivem na localidade de Morro Alto descendem de ancestrais que estavam ali desde antes da abolição da escravidão como quilombolas, escravos ou ex-escravos contemplados pelo legado de Rosa Osório Marques. Essa antiga proprietária de terras legou aos seus ex-escravos, em disposição testamentária, o usufruto de sua propriedade na localidade. [...] No núcleo de Morro Alto, a legitimidade da ocupação se deu da reivindicação da condição de herdeiro de Rosa [...] (MULLER, 2006, p. 41-42)

as crianças, nós (eu também era criança na época), a gente brigava muito por causa da bexiga do porco, que a gente fazia bola. Que aquilo ali dá pra fazer uma bola enorme, que dura bastante tempo. Então aí tinha aquela disputa, briga entre a gente. Aí, quando era na casa da mãe, sempre era eu que levava porque eu era a mais moça, daí sempre era eu que levava a bola, a bexiga do porco pra fazer a bola. Mas era muito bom assim, bah! Era uma festa aonde que a comunidade toda se reunia (Trecho da entrevista de Dona Severina e Preta Dias, em 04/12/2014, informação verbal).

Encontrei, ainda, mais uma informante que participou do documentário: Dona Odete Maria da Silveira, atualmente com 85 anos. Dona Odete, na ocasião da realização do documentário da Coberta d'Alma, nos mostrou a roupa que havia vestido como Coberta d'Alma da amiga Hilda, uma “amiga do peito”, como ela mesmo define. Naquele momento, conversou conosco também a senhora Conceição (filha da amiga Hilda).

Figura 4 – Dona Odete Maria da Silveira



Fonte: Coletado pelo autor (2015)

As informações a seguir são do encontro de aproximação realizado no dia 14 de abril de 2015 e foram retiradas do diário de campo.

Dona Odete estava bem diferente, com o cabelo totalmente grisalho. Lembrava dela com o cabelo bem escuro e essa era a última imagem que eu tinha dela, há 10/11 anos atrás. Ela saiu do banheiro, me levantei e fui cumprimentar ela. Me deu um abraço muito apertado, dei-lhe um beijo e me disse que eu estava diferente, com o cabelo mais curto, e que estava muito bonito! Agradei e nos acomodamos na sala. Conversamos sobre os mais diversos assuntos: sobre a minha família, sobre o documentário, sobre a

Dona Iracema, sobre o Centro de Convivência, sobre a Dona Conceição (vizinha da frente da casa da Dona Odete da qual Dona Odete vestiu a Coberta d'Alma da mãe). Perguntei se ela já tinha netos e ela me mostrou as fotos dos netos todos, bisnetos e que seu bisneto mais velho já tem 17 anos. Conversamos e ela me contou que perdeu um filho há dois, três anos atrás e que, desde então, não pintou mais os cabelos. Havia um sentimento de tristeza muito grande na sua fala quando disse que não achava justo os pais enterrarem os filhos, mas que Deus também quer pessoas boas perto Dele. [...] Comentei com ela que gostaria muito de conversar com ela sobre a cidade de Osório, sobre a juventude dela, sobre a sua família e vizinhos e sobre a Coberta d'Alma e ela disse que não tinha problema “porque eu não ia usar isso pra fazer mal pra ela!”. Eu disse que a minha intenção era de registrar essas memórias para que elas não se perdessem e para que as futuras gerações tivessem acesso a esse material. Ela concordou e combinamos de eu ligar pra ela no domingo à tardinha para agendar a vinda para segunda-feira, mas, se ela preferisse que fosse outro dia, não tinha problema. Ela comentou que na segunda-feira a filha vem para resolverem “uns papeis” e dei a opção de ser na quarta-feira, depois do feriado de 21 de abril. Ela achou bom! (Trecho do diário de campo do dia 14/04/2015).

Dona Odete, em 2004, já tinha separado no seu guarda-roupa o traje com o qual quer ser enterrada e, também, aquele que deverá ser entregue para vestir a sua alma. Me informou que as roupas “estão ali”, apontando para o seu quarto. Além do encontro de reaproximação, ocorrido no mês de abril de 2015, fui até Osório mais duas vezes para conversar com Dona Odete. Nas três vezes em que estive com ela, sempre fui muito bem recebido. Ao término das nossas conversas, era convidado a tomar um café com leite com pão feito em casa, pois “a viagem até tua casa vai ser longa, pra tu não ficar com fome!” A minha última visita à Dona Odete marcou também a minha saída do campo de pesquisa, momento importante para o pesquisador. O receio que havia sentido para entrar em campo estava presente também neste momento tanto que, depois de abril, voltei a Osório para conversar com ela só no mês de novembro. Ao me despedir de Dona Odete, na sala da sua casa, após um longo abraço e de mão dadas, ouvi a recomendação: “Não esquece desta velhinha aqui. Sempre que tu quiser vir, estarei de braços abertos e de coração aberto para te receber. Gostei muito de ti, tu é uma pessoa boa, de coração bom! E cuida bem da tua dentição, ela é muito bonita! Mesmo não conhecendo, manda um beijo para a tua mãe e um abraço para o teu pai! E pra tua mana também! Vai com Deus meu filho!”

Aproveitando que estava no Centro da cidade, retornando para a rodoviária, novamente passei pela Rua 24 de Maio na intenção de dar um abraço em Dona Luiza e Dona Iracema. Encontrei Dona Luiza em seu pequeno atelier de trabalho, sentada em frente à máquina, fazendo ajustes em uma calça. Sua neta pequena estava em sua companhia naquela manhã e, ao ser informada por Dona Luiza de que eu era estilista, me trouxe alguns “desenhos de roupas” que havia feito. Eram roupas de princesa, como ela fez questão

de frisar. Havia levado uma cópia da qualificação e mostrei para Dona Luiza que ela estava presente no trabalho. Li para ela a parte onde faço a apresentação das interlocutoras localizadas na cidade de Osório e ela se emocionou. Desejei que tivesse um bom período de festas, me despedindo com um abraço. Segui o meu caminho e logo cheguei à casa de Dona Iracema. Ela estava sentada na garagem da casa, lendo jornal. Quando me viu, proferiu: “olha quem apareceu!”. Abriu o portão, nos abraçamos e sentamos um pouco. Fiz com ela o mesmo que fiz com Dona Luiza: mostrei a ela o texto da qualificação. “De onde tu conseguiu esta foto?”, me indagou, ao enxergar-se no trabalho. Expliquei que foi da gravação que fiz com ela. Ficou orgulhosa de estar ali, presente no trabalho. Perguntei sobre como estavam as aulas de teclado e ela me disse que parou, que os dedos não colaboram mais, mas que, de vez em quando, “ainda faço uns barulhos ali no teclado!”. Estava próximo do horário do almoço e informei que não queria atrapalhar. Nos despedimos com um abraço e o beijinho de rosto colado, marca da Dona Iracema. Me desejou boa viagem e que eu voltasse. Segui o meu caminho até a rodoviária de Osório, dando início ao meu retorno para Novo Hamburgo (Trecho do diário de campo do dia 28/11/2015).

Enfim...

O que era para ser uma inserção em campo para a coleta das informações referentes à prática do ritual da Coberta d'Alma acabou tornando-se um momento muito rico de trocas: trocas de saberes, trocas de conhecimentos, trocas de afetos. O reencontro, passados 11 anos da última vez em que nos vimos, aconteceu porque preferi não ficar parado, buscando nos livros o que eu queria saber. Que bom que decidi caminhar pela cidade e recriar a minha memória daquela Osório de 2004, adequando-a a essa cidade que se encontra em pleno processo de transformação. O fantasma da ausência dos meus “velhinhos” (ou melhor, das minhas “velhinhas”) em Osório foi embora, levando consigo os temores, medos e receios de uma pesquisa (e de uma escrita) etnográfica.

*A memória guardará o que vale a pena.
A memória sabe de mim mais que eu;
e ela não perde o que merece ser salvo.*

Eduardo Galeano

3 DE MEMÓRIA E DE PROTAGONISMO – OS CONCEITOS DE MEMÓRIA, MEMÓRIA DOS VELHOS E DAS MULHERES

Ao situarmos a memória como um campo de pesquisa, busco estabelecer um diálogo entre Maurice Halbwachs (1990), Jacques Le Goff (2003) e Michael Pollak (1989) quando estes tratam do caráter social da memória, seja ela individual ou coletiva. Abordo neste capítulo, também, a memória das pessoas velhas (BOSI, 1994) e as lembranças das mulheres (SALVATICI, 2005; TEDESCHI, 2014), principais guardiãs da memória neste trabalho. Para tanto, abordo, por meio de uma revisão bibliográfica, os pontos de vista de cada autor, fazendo uma interlocução com o estudo das memórias do ritual funerário da Coberta d'Alma na cidade de Osório/RS utilizando, para esse fim, o documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório*. Esta produção audiovisual é resenhada pelas vias da análise fílmica para posterior reconstrução das etapas do referido ritual nas vozes das interlocutoras.

3.1 O DIÁLOGO ENTRE HALBWACHS, LE GOFF E POLLAK PARA O ESTUDO DAS MEMÓRIAS

A memória, segundo o dicionário Priberam da Língua Portuguesa (2015), é a “faculdade pela qual o espírito conserva ideias ou imagens, ou as adquire sem grande esforço; são lembranças, recordações”. Dessa forma, ela pode ser traduzida como reminiscências do passado, que vêm à tona no pensamento de cada pessoa no momento presente ou como uma capacidade de armazenar informações referentes a momentos vividos e surge como um processo de fixação de informações nas quais nossas experiências são vistas e revistas quando as solicitamos; é uma função simbólica que está relacionada às experiências.

Neste momento do texto, busco relacionar os conceitos de memória (HALBWACHS, 1990 e LE GOFF, 2003) associando tais conceitos às falas das personagens do documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório*. Essas falas aparecem transcritas, na forma de citações diretas (longas ou curtas), entremeadas nas definições de Halbwachs (1990) e Le Goff (2003) sobre os conceitos de memória.

O termo memória coletiva é original do sociólogo francês Maurice Halbwachs (1877 – 1945) e é aquela formada pelos fatos e aspectos julgados relevantes e que são guardados como memória oficial de uma sociedade. A memória coletiva geralmente se manifesta naquilo que chamamos de lugares de memória e que expressam a versão consolidada de um passado coletivo de uma dada sociedade.

O autor define memória coletiva como

[...] o processo social de reconstrução do passado vivido e experimentado por um determinado grupo, comunidade ou sociedade. Este passado vivido é distinto da história, a qual se refere mais a fatos e eventos registrados, como dados e feitos, independentemente destes terem sido sentidos e experimentados por alguém (HALBWACHS, 1990, p. 2).

Para Halbwachs (1990), a memória está estruturada em marcos, denominados por ele como *marcos sociais da memória*. Em se tratando de memória coletiva, esses marcos podem estar divididos em temporais (que são fatos considerados socialmente significativos, como, por exemplo, o nascimento de alguém, uma festa, um falecimento na comunidade). Neste marco, a recordação do fato é reconstruída por aqueles que vivenciaram/viveram o fato social. Percebe-se, na fala do Sr. José Messília da Silva, a presença deste marco temporal na memória.

Nós éramos amigos, bem vizinhos. E faleceu este gurizão quando tinha 18 anos e eu mais ou menos essa idade. Então os pais perguntaram pra mim, para os meus pais, se eu aceitava vestir aquela roupa, ir à missa e ao terço de sétimo dia com a roupa. E eu aceitei. Eu me senti bem, ele era meu amigo, as nossas roupas eram iguais, os números da roupa (A COBERTA D'ALMA, 2004, 4'13").

Halbwachs (1991) complementa a ideia de espaços da memória ao dizer que

[...] não é certo que para poder recordar é necessário se transportar com o pensamento fora do espaço. Pelo contrário, é a imagem do espaço que, em razão de sua estabilidade, nos dá a ilusão de não mudar através do tempo, e de encontrar o passado dentro do presente, que é precisamente a forma em que pode definir-se a memória. Somente o espaço é tão estável que pode durar sem envelhecer nem perder alguma de suas partes (HALBWACHS, 1991, p. 167, tradução nossa)¹¹.

¹¹ No original: "No es exacto que para poder recordar haya que transportarse com el pensamiento afuera del espacio. Puesto que, por el contrario, es la sola imagen del espacio la que, em razón de su estabilidad, nos da la ilusión de no cambiar através del tempo, y de encontrar el pasado dentro del presente, que es precisamente la forma em que puede definirse a la memoria. Sólo el espacio es tan estable que puede durar sin envejecer ni perder alguna de sus partes" (HALBWACHS, 1991, p. 167).

O outro marco da memória coletiva apontado por Halbwachs (1990) faz menção aos marcos espaciais da memória coletiva onde as lembranças ou recordações partem de lugares específicos (um prédio, uma igreja, a casa da avó).

A memória individual é, portanto, aquela guardada pelo indivíduo e se refere às suas vivências e experiências. Porém, não há como dissociar a memória individual dos aspectos da memória do grupo social onde esse indivíduo se formou, onde foi socializado. Assim, de acordo com Maurice Halbwachs (1990, p. 69), “[...] cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes”. Nota-se, então, este processo da formação da memória individual abarcada pela memória coletiva nas falas de Dona Odete e de Dona Severina, especialmente nas falas a seguir.

Desde o tempo dos meus pais, meus avós, desde o tempo dos meus avós. Minha avó faleceu com 96 anos e foi dada a Coberta d’Alma dela, ela pediu para a minha mãe dar. Até foi uma senhora bem de idade que ganhou. E quando meus pais faleceram, também nós demos a Coberta d’Alma pra eles todos, para o casal (A COBERTA D’ALMA, 2004, 5’27”).

Eu me criei com a minha avó, minha avó morreu com 125 anos. E quando ela morreu já deixou a roupa que era pra vestir ela. Então nós continuamos naquele ritmo: morreram os tios, morreu pai, morreu mãe e nós continuamos igual (A COBERTA D’ALMA, 2004, 6’57”).

Para Halbwachs (1990), a memória individual pode ser entendida como um ponto de convergência de diferentes influências sociais e como uma forma particular de articulação das mesmas. A memória social, por sua vez, é o trabalho realizado por determinado grupo social, articulando e localizando as lembranças em quadros sociais comuns. O conteúdo da memória social é, portanto, uma espécie de acervo de lembranças compartilhadas (HALBWACHS, 1990). Quando Dona Iracema informa que “[...] o que eles diziam é que aquela pessoa morria, a gente tinha que dar uma roupa deles, pra uma pessoa bem amiga, um parente, que era para aquela pessoa se salvar, senão aquela pessoa não se salvaria” (A COBERTA D’ALMA, 2004, 10’13”), percebe-se sua memória individual sobreposta de outras informações sobre a prática da Coberta d’Alma.

Ao estudar os quadros sociais da memória, Halbwachs (1990) defende a ideia de que as memórias dos indivíduos dependem dos seus relacionamentos familiares, de classes sociais, escolares, com a igreja e com a profissão. Desta forma, a memória se forma a partir dos grupos de convívio e dos grupos de referência que são peculiares a cada indivíduo.

Para Le Goff (apud Delgrano, 2006), a memória é um processo social e ativo e, como tal, os estímulos exteriores são fundamentais para a ação de reordenamento e releitura desses sinais, trazendo para o presente, sentimentos que mobilizavam indivíduos e grupos. A memória, segundo Delgrano (2006, p. 55), “[...] é uma das bases que atuam na construção de identidades e da imortalidade, pois tanto o rememorar induzido quanto o espontâneo são elementos constitutivos das identificações sociais e da produção do próprio conhecimento histórico”.

O historiador Jacques Le Goff (2003) designa o termo memória coletiva para os povos sem escrita, enquanto aplica o termo memória social para as sociedades onde a escrita já teria se instalado. E complementa informando que,

[...] nas sociedades sem escrita, a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a idade coletiva do grupo, que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem; o prestígio das famílias dominantes, que se exprime pelas genealogias; e o saber técnico, que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa (LE GOFF, 2003, p. 427).

Para Leroi-Gourhan (apud Le Goff, 2003, p. 429), “[...] a evolução da memória, ligada ao aparecimento e à difusão da escrita, depende essencialmente da evolução social e, especialmente, do desenvolvimento urbano”. O autor completa essa informação afirmando que

[...] memória coletiva, no início da escrita, não deve romper o seu movimento tradicional a não ser pelo interesse que tem em se fixar de modo excepcional num sistema social nascente. Não é, pois, pura coincidência o fato de a escrita anotar o que não se fabrica nem se vive cotidianamente, mas sim o que constitui a ossatura duma sociedade urbanizada [...] (LEROI-GOURHAN, 1964/65 apud LE GOFF, 2003, p. 429).

Desta forma, a possibilidade de construir uma história permitiria distinguir memória coletiva e social: esta última teria como testemunhas os documentos escritos, inexistentes entre os povos de cultura exclusivamente oral (GONDAR, 2008).

O ritual da Coberta d'Alma pauta-se, principalmente, pela transmissão oral, tendo como processo ritual (TURNER, 1974) a fala, o canto e a experiência vivida transmitida por meio da oralidade.

A memória é, portanto, “[...] uma das bases que atuam na construção de identidades e da imortalidade, pois tanto o rememorar induzido quanto o espontâneo são elementos constitutivos das identificações sociais e da produção do próprio conhecimento histórico” (DELGRANO, 2006, p. 55). Le Goff (2003, p. 419) complementa, informando-nos de que

[...] a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas.

Ainda no campo da história, a sobreposição entre a memória social e coletiva será também valorizada por Pierre Nora (1978 apud GONDAR, 2008). Definindo a memória coletiva como “[...] o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fizeram do passado” (NORA apud GONDAR, 2008, p. 3), o historiador francês observa que os traços reconhecidos e difundidos da memória histórica, veiculados pela mídia, são elaborados por diversos grupos, constituindo memórias coletivas que, por sua vez, pressionam a história.

Já para Pollak (1989), para que haja memória, são necessários acontecimentos, pessoas/personagens e lugares. Os acontecimentos podem ter sido vivenciados pelo indivíduo ou pelo grupo no qual este indivíduo se sente inserido; as pessoas (e/ou personagens), indiferentemente de terem ou não participado dos acontecimentos, contribuem fortemente para a preservação da memória. E os lugares são aqueles espaços ligados a uma lembrança e que favorecem o sentimento de pertença do indivíduo àquele grupo ou lugar. Assim sendo, são necessários os três elementos (acontecimentos, personagens e lugares) para que haja a construção da memória, seja consciente ou inconsciente.

Segundo Pollak (1989, p. 16), a memória é, portanto,

[...] um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que é também um fator extremamente

importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

O autor garante, ainda, que a memória caminha ao lado do esquecimento. Pollak (1989) chama a atenção para os processos de dominação e submissão das memórias, trazendo questões sobre memória oficial e dominante e *memórias subterrâneas*, marcadas pelo silêncio, pelo não dito, pelo ressentimento.

Embora na maioria das vezes esteja ligada a fenômenos de dominação, a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente à oposição entre Estado dominador e sociedade civil. Encontramos com mais frequência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante (POLLAK, 1989, p. 3).

Complemento a informação sobre memória subterrânea trazendo um apontamento feito ao texto de Michael Pollak (1989), quando estudávamos a questão das memórias na disciplina de Teorias investigativas em processos culturais, neste mestrado, no módulo da professora Dr.^a Cristina Ennes da Silva: “Uma memória feliz não é uma memória subterrânea; a memória subterrânea está sempre ligada a um trauma, a uma tristeza, a uma culpa ou a uma vergonha”.

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade” (POLLAK, 1989, p. 3).

A questão do esquecimento está intimamente relacionada ao processo seletivo para produção da memória: esquecemos algumas coisas em detrimento de tantas outras justamente porque a memória se apropria da seleção de eventos e experiências que devem permanecer na memória. E, principalmente nos casos de memória subterrânea, o esquecimento pode deixar de ser apenas uma escolha e ser visto também como uma dádiva.

3.2 A MEMÓRIA SOCIAL DOS VELHOS E A QUESTÃO DE GÊNERO – A MEMÓRIA DAS MULHERES

Ancorada na memória social de pessoas velhas e na mesma linha dos estudos da memória propostos por Halbwachs (1990), Bosi (1994) reitera a ideia das memórias individuais presentes nos grupos sociais (família, escola, igreja) das pessoas velhas, trazendo a lembrança desses sujeitos a partir da sua vida cotidiana. A autora “colhe” as memórias dos velhos e mostra que a função social exercida durante a vida dos seus interlocutores, principalmente no campo do trabalho, ocupa uma parte significativa de suas memórias. Deste modo, essas lembranças são a reconstrução de narrativas de homens e mulheres que já não atuam mais como membros ativos da sociedade, mas que foram, na sua juventude, propulsores do trabalho e da economia nos seus lugares. Isso significa que os velhos têm uma nova função social: a de rememorar e transmitir para os mais jovens a sua história, de onde eles vieram, o que fizeram e aprenderam e é na velhice que as pessoas se tornam a memória da família, do grupo, da sociedade.

A relação estreita entre memória e trabalho mostrada por Bosi em seu livro, feita pela análise das vidas de seus personagens, e a constatação de que a função social da velhice, nem sempre reconhecida, não deveria ser perdida. A autora vê e mostra os velhos com afeto e compreensão e, ao final do livro, já não separa as suas próprias memórias das memórias de seus personagens. Ao contrário de outras publicações do tipo, não coloca os velhos em uma situação passiva, pois enquanto eles lembram, eles ainda “fazem” (SCHÖBER, 2004, p. 1).

Ao permitir a fala e dar voz para este grupo de pessoas, Bosi (1994) recupera um tempo e reconstrói um momento social coletivo destes velhos e velhas contrapondo essas memórias às memórias dos mais jovens “[...] ainda absorvidos nas lutas e contradições de um presente que os solicita intensamente” (BOSI, 1994, p. 22), o que implica numa falta de experiência em lidar com as lembranças.

Esta relação estreita entre memória e trabalho, apontada pela autora e feita a partir da análise das vidas dos seus interlocutores, eleva esses sujeitos a uma condição ativa de conservadores destas memórias para a sociedade. Para a autora, “[...] a lembrança é a sobrevivência do passado” (BOSI, 1994, p. 53) e esse passado conserva o espírito de cada ser humano. A constatação de que a função social da velhice, nem sempre reconhecida, segundo a autora, é o pilar que sustenta a reconstrução das memórias sociais de um povo. A memória neste caso, torna-se a memória do grupo ao qual esses interlocutores pertencem.

É a partir da memória das pessoas velhas que se promove a continuidade da cultura e da educação, nas gerações futuras, pois ela permite que a experiência vivida (o reviver o que já passou) permaneça no momento atual, já que “[...] deles ainda ficou alguma coisa em nosso hábito de sorrir, de andar. Não se deixam para trás essas coisas, como desnecessárias” (BOSI, 2004, p. 74).

As pessoas velhas, ao lembrarem das suas vivências do passado, não fogem da realidade do presente; neste momento de rememoração, ocupam-se consciente e atentamente do próprio passado, daquilo que outrora serviu de alicerce para a sua formação enquanto indivíduo.

O velho não se contenta, em geral, em aguardar passivamente que as lembranças o despertem; ele procura precisa-las, ele interroga outros velhos, compulsa seus velhos papeis, suas antigas cartas e, principalmente, conta aquilo que se lembra quando não cuida de fixá-lo por escrito. Em suma, o velho se interessa pelo passado bem mais que o adulto, mas daí não se segue que esteja em condições de evocar mais lembranças desse passado do que quando era adulto, nem, sobretudo, que imagens antigas sepultadas no inconsciente desde sua infância, ‘recobrem a força de transpor o limiar da consciência’ só então (HALBWACHS, 1991 apud BOSI, 2004, p. 60).

As pessoas velhas, nas tribos antigas, ocupam lugar de honra como guardiães da memória daquele povo, mantendo viva a tradição. A prática de lembrar e rememorar o passado ressuscita detalhes, promove a discussão sobre práticas e conserva o passado dos indivíduos na forma que melhor lhe convém: “[...] o material indiferente é descartado, o desagradável, alterado, o pouco claro ou confuso simplifica-se por uma delimitação nítida, o trivial é elevado à hierarquia do insólito; e no fim formou-se um quadro total, novo, sem o menor desejo consciente de falsificá-lo” (HALBWACHS, 1991 apud BOSI, 2004, p. 68), fazendo com que a função da memória (e das lembranças, atualmente) sejam a do conhecimento do passado que se organiza e ordena o tempo.

3.2.1 *Da memória das mulheres*

A partir do acesso das mulheres ao espaço público, prática incomum numa sociedade dominada pelos homens atuantes nos campos financeiro e político, a memória delas passa a ser tratada com consideração e respeito, ligadas à sua

condição e seu lugar na família e na sociedade. Por esta inserção tardia no espaço público, a memória das mulheres volta-se muito para o íntimo e privado, principalmente nas questões familiares.

Ao serem excluídas dos documentos escritos, geralmente únicas fontes válidas para o registro da história e da memória, a voz das mulheres (e, conseqüentemente, suas memórias) passava despercebida no seu contexto social. A história oral de mulheres acaba por contribuir e destacar a construção de papéis sociais e o direito a voz nas narrativas coletivas. Isso gera questões na esfera de relação entre história e memória. No contexto atual das democracias contemporâneas, a história oral de mulheres é fundamental para o “processo de democratização da memória” (SALVATICI, 2005, p. 36).

A recuperação da memória, numa perspectiva de gênero, atua como elemento de libertação dos sujeitos frente à negação de sua identidade imposta historicamente pelo discurso universalizante e patriarcal. A negação desse passado feminino pela historiografia tem até o presente mantido esses sujeitos identificados com os modelos de consentimento ligados aos papéis da natureza, do privado, do cuidado. Ao se apossar de suas próprias histórias, as mulheres se apropriam criticamente do passado, o que leva a assumir os problemas do presente (TEDESCHI, 2014, p. 32).

Ao abordar o cotidiano e contar suas histórias, as mulheres possibilitam outro entendimento do passado. Ao permitir que outros sujeitos sejam participantes da história, revelam-se sua luta e experiências femininas no contexto individual e coletivo que, até pouco tempo, permanecia no anonimato. Assim, a recuperação das memórias de mulheres possibilita a reconstrução de um passado, “[...] o que nos ajuda a compreender o presente histórico, favorecendo a formulação e reformulação dos projetos e realidades atuais” (TEDESCHI, 2014, p. 31).

Deste modo, a memória, na história das mulheres, acaba por servir de reconstrução do presente; ela é a interação do passado com o presente e está marcada por representações de gênero tanto no campo cultural como coletivo porque é produzida por sujeitos que determinam o que é ou não verdadeiro na cultura (SAFFIOTI, 2007) e o que não encontra sentido dentro desse quadro, ou se esquece, ou silencia-se, como o caso da história e das memórias das mulheres.

As memórias de mulheres inseridas em grupos sociais, sejam étnicos, produtivos, culturais, políticos, entre outros, constroem um conjunto de

memórias compartilhadas socializadas através de seu gênero. O coletivo dessas memórias está marcado por tradições herdadas e memórias individuais, com alguma organização social e uma estrutura dada por códigos culturais compartilhados (TEDESCHI, 2014, p. 40).

A pesquisa sobre a memória de mulheres permitiu que experiências individuais e coletivas do passado ganhassem voz e fossem validadas como parte do processo de manutenção da memória e da história. A história oral de mulheres contribuiu para expandir as fronteiras da história e incluíram, conseqüentemente, as atividades ligadas aos cuidados, uma esfera da experiência humana que é marcada pelo protagonismo feminino, fundamental para a vida coletiva (SALVATICI, 2005).

A história oral, como parte da dinâmica da resistência cultural, significa para a história das mulheres e os estudos de gênero, abrir-se a outros sujeitos históricos, vigentes na história, reconhecendo que a história oficial é uma instância parcial que marginaliza outros sujeitos, outros processos, outras narrativas, e que oferecem um discurso de poder válido como oficial, mas, sem dúvida, são apresentados como uma espécie de cultura e história clandestina (TEDESCHI, 2014, p. 44).

A memória, enquanto campo de representações e sensibilidades que busca para si a imaginação e uma imagem do passado, reconstrói, no presente, as lembranças vividas. Não se faz necessário encontrar provas que validem ou não as memórias e histórias narradas por essas mulheres ao testemunharem a prática da Coberta d'Alma. Antes de testemunharem sobre a prática deste rito, falam de si, da sua formação, da sua trajetória de vida e dos seus percursos enquanto moradoras da cidade de Osório/RS; falam, também, de deslocamentos e reencontros, de tradição e modernidade, de memória e de esquecimento mas, sobretudo, falam de lembrar e (muito intimamente) desejam manter viva a memória daquele ente falecido, por meio da prática da Coberta d'Alma.

3.3 REVISÃO DO DOCUMENTÁRIO *A COBERTA D'ALMA – UM RITUAL PARA OS MORTOS DE OSÓRIO* PELAS VIAS DA ANÁLISE FÍLMICA

O gênero documentário apresenta uma maneira de realização muito singular: a questão autoral e de veracidade. Deste modo, o papel do produtor neste processo torna-se muito importante para que o diretor tenha subsídios suficientes para transformar o seu roteiro em filme. Trabalhar como assistente de produção no

documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório* foi um desafio, visto que, além de tratar de uma obra audiovisual do gênero documental (que já traz consigo todas as questões particulares de produção relacionadas a este gênero), trazia o novo (ao tratar de um tema/assunto do qual eu, e a maior parte da equipe, não tinha o menor conhecimento).

O texto acaba por ser uma reconstrução da minha memória enquanto assistente de produção neste trabalho, no momento em que apresenta alguns dos processos de pré-produção e produção pelos quais passamos (enquanto equipe) para o sucesso do roteiro deste documentário.

3.3.1 O documentário *A Coberta d'Alma, um ritual para os mortos de Osório* como fonte de pesquisa

Segundo Penafria (2009), analisar um filme é sinônimo de decompor esse mesmo filme. Embora não exista uma metodologia universalmente aceita para se proceder à análise de um filme, é comum aceitar que analisar implica em descrever o filme.

Para Nichols (2005), o documentário é uma representação do mundo e não uma reprodução da realidade. Essa representação é sempre um ponto de vista exclusivo de quem produz o documentário, de modo que os documentários representam o mundo histórico ao moldar o registro de algum aspecto do mundo, de uma perspectiva ou de um ponto de vista diferente.

Na medida em que representa o mundo, o documentário assume um ponto de vista sempre singular, já que se constitui conforme a visão do cineasta/diretor. Penafria (1999, p. 24) defende a ideia de que “[...] o documentarista não deve mostrar o óbvio, mas revelar nosso próprio mundo, fazer com que nosso olhar ascenda a outro ponto de vista em relação ao tema abordado”. Nichols (2005, p. 76) nomina “voz do documentário” a forma como esse ponto de vista é expresso. De acordo com o autor, a “voz” fala a partir da forma como os elementos de imagem e som são dispostos no filme, o que envolve escolhas de linguagem, qual enquadramento será usado, como um plano será composto, quando cortar a sequência, de que forma será montado, se

a captação do áudio será direta, se haverá voz *em off*¹², a localização da trilha sonora em determinados pontos e se os acontecimentos seguirão uma sequência lógica ou serão reorganizados, se serão utilizadas imagens em movimento e fotografias de arquivo e, por fim, qual o modo de representação que o documentário irá usar para realizar suas asserções sobre o mundo (NICHOLS, 2005).

Um documentário é composto de várias vozes que se manifestam por meio das entrevistas, das fotografias e imagens de arquivo, das imagens contemporâneas, da voz *em off*. No entanto, ele sempre irá constituir uma voz própria, a partir da conjunção dessas vozes, que irá produzir um significado que traduz o ponto de vista, apresentando o argumento ou defendendo uma causa do diretor. Percebo, no documentário em questão, grande evidência de um modo performático¹³ na composição da narrativa e, pela escolha deste modo de realização documental, estas questões justificam as escolhas de enquadramento, trilha sonora e elementos visuais estéticos que compõem o documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório*.

Vencedor do 1º Prêmio DOCTV¹⁴, o documentário *A Coberta d'Alma, um ritual para os mortos de Osório* foi realizado entre dezembro de 2003 e março de 2004, sendo apresentado, em rede nacional, na faixa DOCTV da TV Cultura no mês de agosto de 2004. Produzido pela Casanova Filmes de Porto Alegre, o documentário conta com direção de Hique Montanari.

A seleção para o prêmio ocorreu por meio de edital público, em que produtoras de audiovisual e diretores deveriam encaminhar uma proposta de produção de um documentário, com até 52 minutos de duração (média metragem) com o tema *Brasil Imaginário*. Nesse sentido, foi encaminhado para seleção um roteiro baseado na

¹² Recurso sonoro no qual o locutor não aparece em cena (nota do autor).

¹³ Segundo Nichols (2005, p. 170), no modo performático, os documentários “dão ainda mais ênfase às características subjetivas da experiência e da memória, que se afastam do relato objetivo”. Há uma combinação livre do real e do imaginado, em que o direcionamento ao espectador dá-se emocionalmente, sem a pretensão de apontar o mundo objetivo.

¹⁴ O DOCTV é um programa da Secretaria do Audiovisual do Ministério da Cultura, Associação Brasileira das Emissoras Públicas, Educativas e Culturais (ABEPEC), Fundação Padre Anchieta (TV Cultura) e Empresa Brasil de Comunicação (TV Brasil), com o apoio institucional da Associação Brasileira de Documentaristas e Curta-metragistas (ABD). O Programa DOCTV tem como objetivos gerais a regionalização da produção de documentários, a articulação de um circuito nacional de televisão e a criação de ambientes de mercado para o documentário brasileiro (nota do autor).

monografia *Uma ambivalência da Coberta d'Alma*, de autoria da pesquisadora osoriense Marina Raymundo da Silva.

Esta obra audiovisual intenta revelar um ritual de morte, que nos primórdios da sua produção pensava-se pertencer à cultura açoriana. O debate sobre a origem da prática continua aberto e não pretendemos identificar a que etnia a Coberta d'Alma pertence¹⁵.

O processo de pré-produção contou com várias visitas à cidade de Osório/RS para localização de pessoas que pudessem dar testemunhos sobre a prática (ou sobre a memória da prática) deste ritual no seu contexto social e/ou familiar. A cidade de Osório (e localidades adjacentes como Terra de Areia, Morro Alto, Caconde e Aguapés), ponto de passagem entre a capital gaúcha e o Litoral Norte do Estado do Rio Grande do Sul, serve como base para as locações do documentário por manter, ainda que muito esparsamente, o costume da prática da Coberta d'Alma. Até iniciar o trabalho como assistente de produção, eu não conhecia a cidade de Osório e não sabia o que nos esperava por lá. No processo de produção (e aqui cito com maior destaque todo o período de pré-produção), fiz vários contatos na cidade de modo a proporcionar para a equipe, durante a captação das cenas do documentário, as melhores condições possíveis de trabalho.

Muitas das idas até a cidade serviram para, além de localizar os testemunhos para agregar ao roteiro da obra, visitar hotéis, restaurantes e locações para o trabalho. Este também é o momento em que são fixadas as parcerias entre os estabelecimentos e a produtora responsável pela execução do projeto – neste caso, a Casanova Filmes de Porto Alegre/RS.

A localização das depoentes na cidade é de fundamental importância para a reconstrução da memória da prática deste rito de passagem que mostra a personificação da identidade do recém-falecido num parente ou amigo próximo por meio da utilização de uma muda completa de veste por este vivo que, vestindo aquela

¹⁵ Tal imputação da pertença do ritual à cultura açoriana surge no momento em que se percebe a presença deste povo colonizador nesta região do Estado do Rio Grande do Sul. A historiadora Marina Raymundo da Silva esteve em Açores (Portugal) no ano de 2006 e localiza, principalmente na Ilha Terceira, a prática da “roupa de alma” ou “fato de alma”. Porém, é notada uma grande presença de afrodescendentes, inclusive em redutos quilombolas, e que são, hoje, praticantes deste ritual (nota do autor).

roupa, libera a alma do corpo. Os praticantes do rito acreditam que aquela veste com a qual o morto é enterrado apodrece junto com a matéria e, dessa forma, a alma se desprende nua do corpo. Para que a alma não se apresente nua perante Deus, é realizado o ritual da Coberta d'Alma. Desse modo, além de vestir a alma do falecido e liberá-la do corpo, a prática do ritual mantém viva a memória daquele falecido no seu seio familiar e social, por meio daquela pessoa que vestiu a Coberta d'Alma. A pessoa escolhida para vestir a Coberta d'Alma, além do já mencionado, passa a contar também com o carinho e o cuidado dispensado ao falecido, enquanto vivo, pela sua família.

No momento da pré-produção já havia o contato com aqueles praticantes do ritual para um primeiro registro em vídeo da sua imagem e das suas memórias da prática do ritual da Coberta d'Alma. Foram feitos muito mais contatos do que somente os que aparecem na obra finalizada, levando-se em conta, neste momento, principalmente a consistência dos testemunhos apresentados.

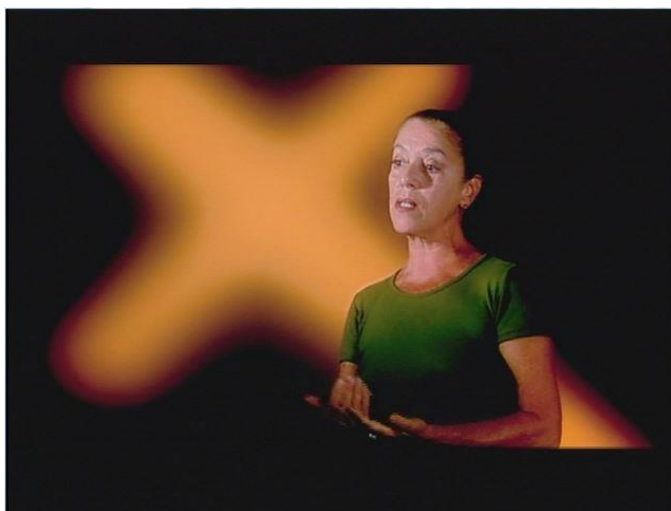
Nas falas das personagens, percebe-se que a memória da prática da Coberta d'Alma encontra-se muito presente. Porém, essa memória remete a outro tempo: não é raro que comecem suas frases dizendo “naquela época” ou “os antigos diziam/faziam”. Essa forma de se expressar faz com que se perceba que a prática da Coberta d'Alma já não é tão frequente e que está se perdendo, à medida que as formas de vida urbana, de socialização e as próprias transformações ocorridas no contexto das práticas dos ritos funerários se modificam com o passar dos tempos.

Desse modo, classifico o documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório* como uma tentativa de reconstrução histórica da memória da prática deste rito funerário entre os moradores da cidade de Osório/RS e localidades adjacentes. Memórias estas que falam de um tempo não muito distante, de relações de afeto ou de parentela muito significativas e que buscam a lembrança afetiva dessas pessoas que, por meio da sua crença na perenização da memória do seu ente falecido, realizam o ritual da Coberta d'Alma.

3.3.1.1 A narrativa do documentário

Por ocasião da produção dessa etapa do texto, entrei em contato com o diretor do documentário, Hique Montanari, em breve conversa por meio de troca de mensagens em uma rede social. Nesta conversa, o diretor informou que, para desenvolver a narrativa do documentário, acompanhou uma tendência do desenvolvimento de audiovisuais do gênero documentário muito difundido na década de 1960, mas presente muito fortemente na atualidade: a tendência observacionista. O diretor informou, também, que as entrevistas seguiram um roteiro semiestruturado em que os entrevistados iam narrando suas vivências com a prática do ritual da Coberta d'Alma.

Figura 5 – Entrevista e aporte teórico de estudiosos do costume



Fonte: Elaborado pelo autor (2015)

O documentário se desenvolve por meio de entrevistas e reconstituições com a população local e testemunhos de praticantes do costume, que registram, reconstroem e apresentam esta prática funerária para o Brasil – tudo isso envolto por uma aura mítica e sagrada que envolve a prática de rituais funerários.

Além dos testemunhos dos moradores da cidade, buscou-se aporte teórico com pesquisadoras, historiadoras e antropólogas sobre as práticas de ritos funerários e, principalmente, sobre a realização da Coberta d'Alma. As falas dessas estudiosas do assunto foram captadas em estúdio, nas

dependências da TVE no morro Santa Teresa em Porto Alegre/RS.

Houve, no momento da edição e da montagem, a interferência do diretor para adequar as falas ao tempo final do documentário e para o desenvolvimento de uma linha narrativa lógica. Eisenstein (apud RAMOS, 2002, p. 30) classifica essa forma de montagem como polifônica.

Com relação à forma do filme, Eisenstein acreditava que a montagem tinha aí fundamental papel no sentido de imprimir não apenas ritmo ao filme, mas de organizar os materiais nele utilizados, contribuindo assim para criar um conjunto coeso. Esta concepção de montagem era chamada de montagem polifônica; seu uso resultava num “sentimento de conjunto” para a obra e numa “experiência total” para o espectador (RAMOS, 2002, p. 30).

Figura 6 – Cenas ficcionais do documentário A Coberta d’Alma - Um ritual para os mortos de Osório



Fonte: Elaborado pelo autor (2015)

Por liberdade poética, o diretor inseriu no roteiro um momento de reconstituição, em que seria “recriada” uma passagem do texto da autora Marina Raymundo da Silva, que narra a prática do ritual por um menino (Joaquim). Fazia-se necessário encontrar figurantes para o momento ficcional do documentário, momento este onde a produção de elenco trabalhou com moradores da cidade, pessoas comuns, que estavam dispostas a oferecer o seu talento e boa vontade, quase de forma gratuita, para a realização das gravações. Ao inserir este momento de reconstituição, o filme perde o seu caráter totalmente documental e

apropria-se da linguagem ficcional para retratar este momento do texto no qual o roteiro foi inspirado. Foram selecionadas algumas pessoas para os “papéis principais”

da reconstituição e chegamos a contar com 60 figurantes para as cenas do cortejo fúnebre, por exemplo, que exigia uma presença maciça de gente.

Para este momento do roteiro, a equipe de direção optou por ambientar a reconstituição em outra época, que não a atual. Foi necessária a confecção de figurinos, a busca de elementos de cena e de locações que remetesse a uma vida na cidade de Osório na década de 1970. No período das gravações da reconstituição, a equipe dobrou de tamanho, tendo sido agregados profissionais como figurinistas, camareiras, produtores de objetos, produtores de set, de alimentação, entre outros.

Figura 7 – Possibilidades narrativas utilizadas no roteiro do documentário: iluminação e reconstituição



Fonte: Elaborado pelo autor (2015)

Havia uma preocupação, por parte da direção, das produtoras de arte e da direção de foto, para que a fotografia do documentário ficasse atraente. Graças ao advento das tecnologias digitais, optou-se por trabalhar com duas câmeras captando ao mesmo tempo (uma para planos mais abertos e outra para detalhes) nos ambientes familiares dos depoentes, destacando objetos presentes no cenário (na grande parte das vezes, quadros ou imagens sacras). O trabalho de destacar os objetos na casa dos depoentes foi feito por meio de iluminação direcionada, promovendo o destaque dos mesmos no quadro da cena. A equipe, ao dispor desses equipamentos mais

modernos, acaba ganhando mobilidade. Já o cuidado em manter os depoentes no *seu* espaço fez com que se sentissem mais à vontade, visto que a situação que se apresentava era totalmente incomum a eles.

A captação do áudio das entrevistas ao mesmo tempo em que as imagens estavam sendo geradas facilita muito as produções audiovisuais na atualidade. Na construção narrativa, nota-se a utilização de efeitos visuais que identificam os ambientes e, por meio do uso desses efeitos, percebe-se os ambientes e a época em que a narrativa se passa. Como exemplo, cito os “grânulos” adicionados à imagem, como se fosse captada com filme, para os momentos de reconstituição, que remetem à década de 1970.

As propriedades técnicas do cinema, vistas como suplementares, incluem recursos como a montagem, o primeiro plano, efeitos óticos, a distorção da lente, entre outros, e devem ser usados, apenas para apoiar a função básica do veículo: o registro e a revelação do mundo visível a nosso redor. O uso excessivo dessas técnicas suplementares faz o espectador prestar atenção no filme (nos seus modos de representação), retirando assim a sua atenção do assunto (o mundo) (RAMOS, 2002, p. 38).

As falas seguem uma linha cronológica do processo de realização do ritual da Coberta d’Alma, intercaladas por um narrador em *off* e por imagens de “duplos” (pessoas vestidas com figurinos idênticos, um fazendo alusão ao morto e o outro representando o vivo que veste a Coberta d’Alma).

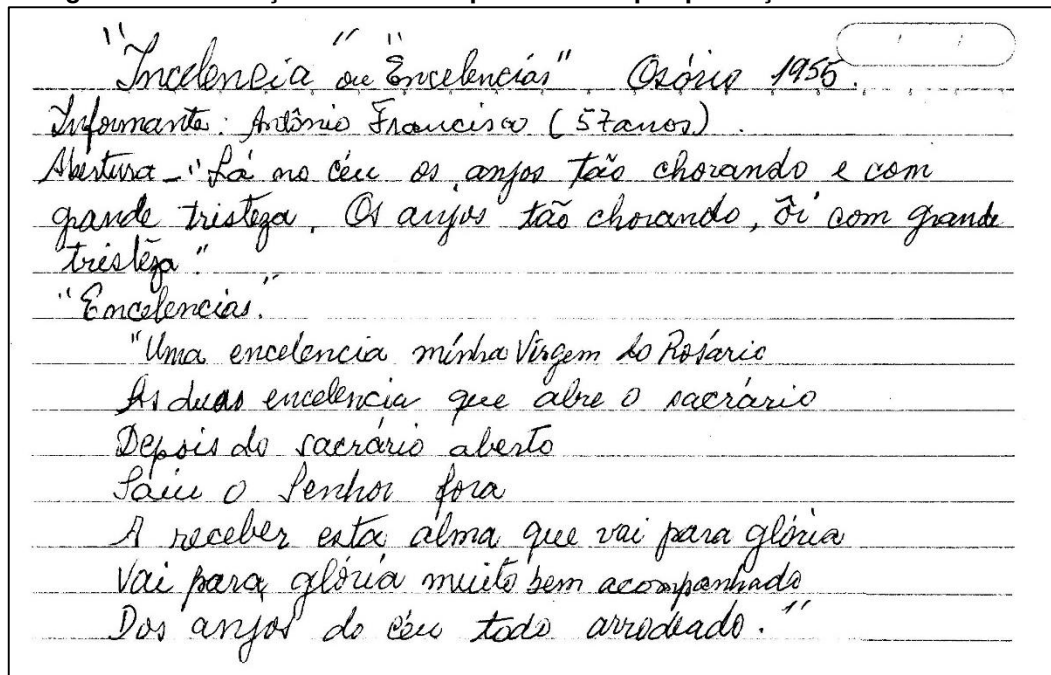
3.3.1.2 A trilha sonora

No sentido de analisar a produção audiovisual do gênero documentário, é muito importante perceber o papel da trilha sonora para a contextualização dos elementos que formam o filme. Nesse sentido, o som serve para envolver o discurso do documentário numa atmosfera de sentimentalidade, saudosismo e reflexão.

O documentário *A Coberta d’Alma, um ritual para os mortos de Osório* teve sua trilha sonora original criada pelo músico gaúcho Geraldo Flach. Além da trilha que faz a ligação entre as cenas do documentário, há uma participação do Grupo Vocal FEEVALE, entoando a *Canção da Despedida*, música fúnebre do folclore brasileiro, coletada pelo historiador Jorge Preiss. Tivemos acesso a essa canção no momento da pré-produção, quando conversamos com o historiador sobre o que ele conhecia sobre o ritual. Foi de extrema importância este contato, pois, por meio dele, tivemos acesso também às “incelenças”, que são canções fúnebres de encaminhamento da

alma da pessoa falecida ao reino dos Céus (Figura 4). No documentário, a Sr.^a Severina Dias entoa a Incelença à Virgem do Rosário e a canção serve de fundo para a cena de reconstituição em que o menino Joaquim está vestindo a Coberta d'Alma do seu amigo José.

Figura 8 – Incelença recolhida no processo de pré-produção do documentário



Fonte: Elaborado pelo autor (2015)

Segundo Chion (1999 apud CASTRO, 2009, p. 75-76),

[...] uma das principais funções do som no contrato audiovisual é a da *unificação*, pois o som pode fazer ponte nas quebras visuais, pode construir uma unidade ao estabelecer uma atmosfera única, como uma moldura que parece conter as diferentes imagens. Segundo ele, a manutenção do som ambiente torna possível a utilização de cenas em locações as mais diversas, pois o som une todas essas locações num único espaço audiovisual (grifo da autora).

Percebo uma articulação forte entre sons e imagens e muito disso se deve ao próprio caráter dramático do tema a que o documentário se refere: um rito funerário, de perpetuação e perenização da memória de um ente falecido no seu contexto familiar e social, realizado por meio do ato de vestir uma *roupa* (que pode ter

pertencido ao morto ou comprada nova para a ocasião) e que fortalece relações de afeto e parentela por gerações.

Imagens da cidade povoam nossas memórias. Caminhamos por ela e ela desperta em nós sentimentos diversos sobre pessoas de nossa rede de pertença, (enquanto estranhemos outras), sobre ruas que nos são familiares (evitamos outras); sobre espaços frequentados (e outros que ignoramos); sobre transeuntes que nos atraem a atenção (enquanto evitamos alguns); enfim, estes tantos arranjos sociais configuram um sentido de ser e estar na cidade. É nestas formas de perceber a cidade que tecemos nossas rotinas, traçamos percursos, planejamos afazeres, enfrentamos temores e constrangimentos. A cada dia, cidadãos se deslocam para o trabalho, para compromissos ou para momentos de ócio e lazer. A descrição da cidade, que somos nós e que está em nós, é uma narrativa que se transforma no jogo da memória de seus habitantes, tanto quanto na do etnógrafo, que reinterpreta as interpretações dos habitantes cujas trajetórias ele pesquisa.

Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert

4 DAS HISTÓRIAS DE VIDA E AS TRANSFORMAÇÕES NA PAISAGEM DA CIDADE – OSÓRIO DE ONTEM E DE HOJE

As informações que aparecem neste momento do texto provêm do relato das interlocutoras localizadas na cidade de Osório/RS e remontam a memória sobre quando vieram morar na área urbana da cidade de Osório. Elas nos falam das suas famílias de origem e de procriação, de trajetórias sociais e histórias de vida, sobre itinerários urbanos, sobre as relações de vizinhança que se modificam, as práticas rituais envolvendo a morte e como a cidade se transformou no seu contexto urbano. Estes relatos, recheados de saudosismo e emoção, trazem à tona memórias e experiências vividas por estas interlocutoras.

4.1 DAS FAMÍLIAS DE ORIGEM E DE PROCRIAÇÃO E DAS HISTÓRIAS DE VIDA DAS INTERLOCUTORAS

Dona Odete informa que sua família, além do pai e da mãe, era composta por “quatro irmãs e dois irmãos”, mas que agora só resta uma irmã “com noventa e cinco (95) anos e eu, com oitenta e cinco (85), uma diferença de dez anos de uma *pra* outra”. Essa irmã, que hoje está 95 anos de idade, era a segunda filha do casal, “a primeira era a Bernardina, que morreu com noventa e seis (96) anos”. Dona Odete é a caçula, “a mais moça da família”. Conta que morou com os pais até os 19 anos, “sempre lutando junto, na roça, plantando cebola, plantando batata, aipim”. Era “peona”, pois os irmãos casaram e ela ficou morando com os pais. Nesta atividade, além de ajudar na plantação, “pegava o cavalo no piquete e ia voltear as ovelhas e depois volteava o gado para colocar na mangueira”. A família produzia leite e Dona Odete era a responsável por “apartar os terneirinhos, separar os terneiros das vacas de leite”. Na madrugada, tiravam o leite “pra tocar para a praia, a praia de Cidreira. E ia a cavalo, meu irmão que levava”. Ela relembra que a tarefa de tirar o leite era “sacrificosa”, pois era criança e já precisava ajudar “na lida”. O leite era tirado a mão e colocado numa lata de querosene “muito bem lavada, desinfetada com álcool e botava um foguinho pra queimar pra ficar limpinha”. Nesta lata, colocavam uma alça de arame. E, “na puxada da tarde, ainda fazia manteiga, fazia queijo, fazia de tudo”.

Quando necessitavam de mantimentos, vinham até a Vila (Osório, antes de passar a ter este nome, era chamada de Vila da Nossa Senhora da Conceição do Arroio) de carreta de boi: “Meus pais tinham uma junta de boi muito bonita, de boi zebu, aqueles com as orelhas caídas. Um era Brilhante e o outro Aparecido, os nomes dos boi”. No trajeto até a Vila, paravam na Lagoa da Emboava para sestar: “trazia chaleira, trazia café e a água nós tirava da lagoa”. Faziam café de chaleira, “uma coisa tão boa... Depois pegava um tiçãozinho (de brasa) e colocava dentro da chaleira pro pó descer”. Compravam os mantimentos “em sacas” no armazém e compravam também “fazendas para fazer as roupas porque não conseguia comprar pronta”. Com 18 anos, Dona Odete veio comprar seu enxoval de casamento neste mesmo armazém.

Ao casar, com 19 anos, foi morar em “Fortaleza, município de Cidreira. Um mato, rapaz!”. Moraram por 15 anos nesta casa, “todos os seis filhos nasceram lá”. Dos filhos que teve, “perdi quatro, um há pouco tempo e os outros três pequeninhos”. Não tinha recursos, “quando adoecia alguém lá, só aqui em Osório que tinha recurso”. Os filhos nasceram de parteira e, para o segundo filho, necessitaram de um médico, “o doutor Mário Silveira, um doutor antigo. Foi ele e a parteira”. A transferência para a cidade de Osório se deu por um problema de doença do marido: “meu marido teve um derrame e o médico disse que, se ele quisesse durar mais alguns anos, teria que vir pra cá. Eu peleei com meu marido 16 anos, numa cadeira de roda. Agora, faz quase 30 anos que faleceu”.

Dona Luiza informa que eram em três irmãs, sendo que “a minha irmã mais velha agora também já faleceu. Agora só tem eu e a outra irmã mais velha que eu. A minha irmã, essa que teve bastante filhos, 11 filhos”. Agregando aos filhos da outra irmã, diz que tem “15 sobrinhos ao todo”. Dona Luiza tem um problema de deslocamento do osso do quadril decorrente “de um remédio que minha mãe tomou para dor de dente quando ela estava grávida. Daí eu nasci toda cheia de problema! Minha vó diz que foi espichando e enfaixando com um travesseiro e meus braços melhorou e eu só fiquei com problema aqui, no quadril, aquele ossinho saindo pra fora. Eu caminhava com a perna cruzada até os 11 quando eu fui pra Porto Alegre pra me operar. Eu caminhava com a perna cruzada, uma em cima da outra. E esse ossinho cada vez saindo mais pra fora, né?”.

Informa que casou com 19 anos e, desta relação, teve dois filhos: “Foi com muita dificuldade pra ter esses dois ainda... Graças a Deus, tenho esses dois filhos que são maravilhosos”, complementa. Seu marido já é falecido há 34 anos, “faleceu bem novo”, deixando-a viúva com os dois filhos pequenos.

Começou a costurar com 20 anos de idade, em máquina de pedal, fazendo roupas para as bonecas das amigas e agora está “só fazendo arrumação, muita bainha, prega fecho, bota elástico na calça... Só consertos agora eu estou fazendo. Não tô pegando mais assim pra fazer. É mais difícil, né? A gente já está cansada, com a idade, os problemas vão aumentando, a gente vai ficando com dor aqui, dor ali, né? Aí já tem que diminuir o serviço, né? Não pode mais fazer tanto como fazia antes”.

Dona Severina e Preta Dias nasceram na comunidade remanescente do quilombo do Morro Alto. Os pais de Dona Severina tiveram oito filhos, pelo que ela recorda. Como já mencionado anteriormente, Dona Severina teve dois AVCs e, em virtude disso, sua memória está bastante prejudicada. Preta auxilia neste processo de rememoração das histórias de vida de Dona Severina.

Preta recorda que a comunidade do Morro Alto era composta por oito casas, “que eram dos irmãos dela (Dona Severina)”. Diziam, na época, que quem morava no morro “morava no barro e quem morava na beira da faixa (BR-101) morava na areia”. No momento de desapropriar as terras quilombolas, Dona Severina, “que era a poderosa lá na comunidade, abraçava os irmãos, porque tudo era ela que ia fazer, era os partos, aí ela pegou e veio primeiro e depois começou a trazer os outros”. Dona Severina era “muito firme, muito decidida, sabe? Muito brigona, rígida, ela que comandava assim. Nas rezas, ela benzia também, ela era parteira” e isto justifica o seu “poder” na comunidade.

Os ofícios de benzer e de fazer partos foram aprendidos com o “Titio Mané Rosa, que era um senhor que benzia e ele ia muito lá”. Preta lembra dele “porque quando a gente via ele vindo ele, nossa, a gente corria pra avisar que o titio estava chegando”. Titio Mané Rosa ficava alguns dias na comunidade, cada dia na casa de uma família. “Ele era o curandeiro da comunidade, se via que tinha alguém mal, chamava o Titio Mané Rosa”, relembra Preta. Dona Severina informa que Titio Mané Rosa que fez o parto do seu nascimento: “Ele fez o parto, ele me criou, ele me tudo...”.

Preta recorda de uma ocasião que “teve uma doença na comunidade, que morreu muitos animais, e eu lembro que Titio Mané Rosa foi chamado pra benzer, pra benzer a comunidade porque tava morrendo muito bicho”. Diz que era bem pequena, mas “a gente não esquece essas coisas...”.

Preta relata que Dona Severina estava sempre envolvida com benzeduras, ao ponto de sua antiga casa estar sempre cheia de gente para Dona Severina benzer. Esses ensinamentos “das rezas e benzeduras o meu filho aprendeu”. Sobre a coroa de Rainha Ginga do Maçambique de Osório, Preta informa que “a Severina foi durante 30 anos pajem da Maria Tereza (antiga Rainha do grupo). Ela cuidou da Maria Tereza, ela arrumava a Maria Tereza, penteava o cabelo, alimentação. A Dona Severina cuidava dela não só durante a festa, mas depois da festa. A sucessão da coroa aconteceu quando a Rainha Maria Tereza faleceu: “Depois que Maria Tereza faleceu ela foi pajem da filha de Maria Tereza, Tomásia. Foi uns anos pajem da Tomásia. A Tomásia, antes de falecer, tinha feito um pedido: que ela (Severina) fosse a Rainha. Aí foi o questionamento das filhas, né? Porque ela tinha filhas. As filhas nenhuma aceitaram a coroa. Daí a dona Severina foi coroada com a coroa da Maria Tereza”.

A coroa de Rainha Ginga do Maçambique não necessariamente é transmitida àquela que foi pajem. “Até porque a filha de Maria Tereza (Tomásia) nunca foi pajem de Maria Tereza. Quem era pajem foi a Severina”. Preta salienta que “Maria Tereza era pulso firme, aquela coisa assim. Já a dona Severina é mais lenta, mais *light*, é uma rainha mais *light*”. Essa modificação na prática da congada está intimamente relacionada às transformações pelas quais o grupo vem passando. Preta informa que “entrou muito jovem, hoje o grupo depende desses jovens também. Se tu não tiver um modo de falar com eles, eles vão se dispersar pra outro lado. Daí a gente tem que ter um foco com eles, né? É muito difícil tu controlar... Hoje, a maioria dos dançantes são jovens. Eles tão ali dançando de pés descalços, muitas meninas tão olhando e tu tem que ter um jogo de cintura assim: ‘olha, tu tá na vara! Presta atenção!’ Sabe? Então assim: hoje tão todo mundo de brinquinho lá, cabelinho grande... Daí chega na época da festa tem que tá ajeitando até o cabelo deles, botando grampo de cabelo, puxando com gel, então assim, mudou muito, mudou muito, né? Daí pra botar o gorro na cabeça, então... A Rainha tem que mudar nesse ponto também”. E finaliza seu pensamento informando que são “as mudanças do dia a dia, né?”.

Dona Iracema vem de uma família com oito irmãos: quatro irmãos e quatro irmãs. Atualmente, estão vivas “só as duas mais moças... Só vive eu e a Terezinha, uma que mora lá em Lajeadozinho. Ela tá com 83 anos e eu com 87. Dona Iracema morou com o pai e os irmãos “até 22 anos, foi a idade que eu me casei”. Ficou casada com o primeiro marido por dois anos e quatro meses, quando ele veio a falecer. “Eu fiquei com dois nenês: um com um ano e o outro com dois meses. Aí depois casei de novo, né?”. Com o segundo marido teve três meninas: “uma faleceu com 14 dias e as outras duas estão aí”. E dos filhos do primeiro casamento “um faleceu com 37 anos e o outro mora em Tramandaí”.

Dona Iracema informa que sua vida “dá uma novela”. Foi criada sem mãe (que faleceu quando ela tinha sete anos de idade), pelos irmãos e, “como tu sabe, uma pessoa sem mãe passa trabalho, né?”. Iniciou um namoro com seu primeiro marido a contragosto do pai, “mas eu fui feliz!”. Informa que sente muita saudade da “igrejinha pequenininha da cidade”. Muito devota de Nossa senhora Aparecida, é atuante na comunidade e participa do Apostolado da Oração. Diz que percebe as transformações que ocorreram nas práticas religiosas quando relembra que, “no mês de outubro, que é o dia de Nossa Senhora Aparecida, a gente fazia os terços, a gente tinha que arrumar uma flor, não importava, podia ser rosa, qualquer uma flor. Então a gente vinha lá dos fundos da sacristia, o padre na frente e a gente atrás dele, como uma rosa na mão, pra oferecer para Nossa Senhora. Isso tudo são coisas que a gente vai ficando numa idade que a gente sente saudade”.

Trabalhou durante 30 anos como merendeira na escola General Osório. “Entrei e saí aposentada. Faz 27 anos que eu estou aposentada. Eu tive sorte que eu fechei os 30 anos de serviço com os 60 anos de idade junto. Naquela época deu certo”. Na época em que ficou viúva do seu segundo casamento, estava entrando em depressão. “Eu só queria chorar, vivia só trancada dentro de casa”. Neste período, duas cunhadas do seu primeiro casamento “a Lóia e a Dejanira vieram aqui e me disseram assim: ‘Iracema, vamos lá no centro de convivência? Eu disse: eu não vou!’”. A cunhada Dejanira queria que Dona Iracema fosse a qualquer custo e estava planejando tirá-la de dentro de casa de qualquer modo. “Aí, quando eu vi que elas iam judiar de mim, pegar a força, então eu disse: não, então eu vou. E foi a minha salvação”, recorda Dona Iracema. Ela complementa com a alegria que sente toda vez que ocorrem as atividades no Centro de Convivência: “Aquilo ali é vida! Agora tu vê: chega terça-feira

eu tô faceira porque tem Centro de Convivência. Quinta-feira, Centro de Convivência. Então é só o tempo da gente arrumar um pouquinho em casa e vai pra lá. Isso aí é muito bom!”.

Dona Iracema diz que é uma mulher rica “da graça de Deus”. Com seus 87 anos, informa que não sabe o que é ir ao médico. Atuante e muito disposta, ela está sempre envolvida nos “bailinhos” do Centro de Convivência. Já foi eleita sete vezes rainha da Terceira Idade do Centro de Convivência. E finaliza dizendo: “Cris, tu não vai rir de mim, mas quando eu morrer, gostaria muito que as minhas faixas fossem comigo no caixão”.

4.2 SOBRE ITINERÁRIOS URBANOS

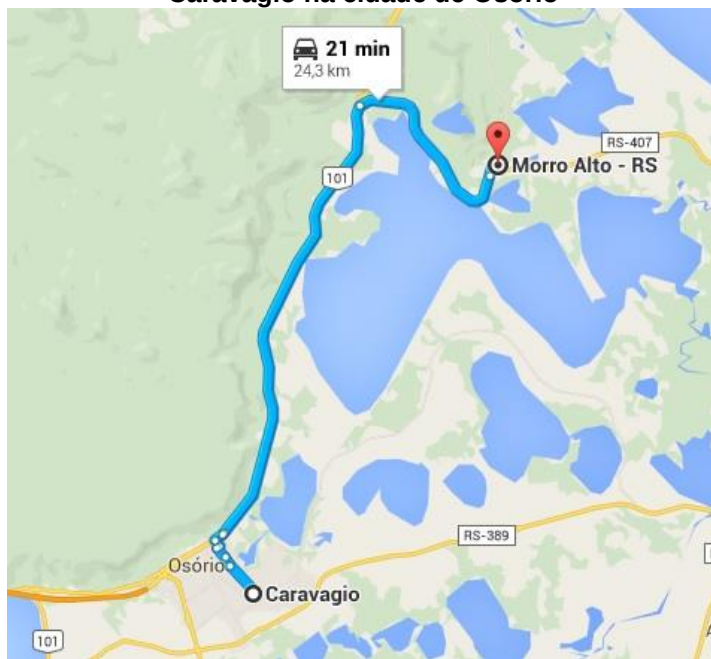
Das interlocutoras localizadas na cidade de Osório, somente Dona Iracema relatou seu deslocamento entre cidades: o marido precisou se afastar do trabalho em virtude de “um problema lá que meu marido era inocente e culparam ele... Então aí o chefe disse: ‘tu sai uns tempos que eu vou descobrir isso aí e a hora que eu descobrir eu te chamo’”. Noto na fala de Dona Iracema que esse deslocamento para a cidade de São Leopoldo/RS foi bastante sofrido, tamanho carinho que tem pela cidade de Osório ao ponto de o marido intervir, pedindo que Dona Iracema pegasse os dois gurus e fosse para Osório “se não tu vai morrer!”. Dona Iracema informa que “chorava dia e noite e que estava ficando magrinha!”. Numa das suas idas até Osório, já na rodoviária para retornar para São Leopoldo, encontrou o senhor Kurtz, “um alemão alto”, patrão do seu marido, que perguntou onde estavam, que era para voltarem, pois “aquele caso foi resolvido e o João é inocente, o João não tem nada a ver com isso aí!”. Ao narrar esse episódio, seus olhos brilharam de tal forma que parecia que o fato estava acontecendo naquele momento! E finalizou, dizendo: “Tu não imagina como São Leopoldo ficou longe pra mim... Barbaridade!”.

As demais interlocutoras moravam nas localidades que pertenciam à cidade de Osório antes de emanciparem-se desta e formarem novas sedes. Dona Odete morava em Estância Velha, “município de Passinhos... Agora pertence a Tramandaí, mas quando eu nasci era município de Passinhos. Naquela época pertencia a Osório também”.

Quando Dona Odete veio morar em Osório, “as casas eram tudo ralas, muito poucas casas, longe um do outro”. E retrata o processo de criação deste espaço informando que “aqui onde eu estou morando, era lagoas. Era lagoas tudo cheia de junco, conhece junco? Uma água clarinha que a gente enxergava o chão de areia branca”. Relembra das mulheres lavando roupas nesta lagoa “tudo enfileiradinha, colocavam uma tabuinha assim e lavavam roupa pra fora, pro hotel. Aquelas roupas tão clarinha” e se questionava como elas conseguiam aquela roupa tão clarinha já que não existia alvejante e sabão em pó. “Era tudo sabão em pedra, sabão amarelo”. A extensão da lagoa ia “até a faixa” e foram aterrando, “cada um comprando um pedacinho, um terreno”. A Rua Costa Gama era “pura areia”, tinha um trilhozinho onde passavam os carros “que tinha lugar só para as rodas”. Hoje a Costa Gama “tem mais valor do que lá no Centro, tá valorizando a Costa Gama, o pessoal está tudo vindo pra cá!”.

Dona Luiza morava na região do Morro Alto e veio para a cidade de Osório com nove anos de idade, para estudar e tratar o seu problema de saúde.

Figura 9 – Deslocamento do Morro Alto ao bairro Caravágio na cidade de Osório



Fonte: Desenvolvido pelo autor a partir do Google Maps (2015)

Dona Severina e Preta Dias vieram para o centro urbano de Osório no início da década de 1970 – ambas são remanescentes do quilombo do Morro Alto e esta mudança aconteceu porque estavam correndo risco de vida. Nas terras do quilombo, está em funcionamento, ainda, uma pedreira e, a cada detonação de dinamite na pedreira, os moradores eram atingidos pelas pedras arremessadas pelo explosivo. “E nós era os mais afetados... Todos que tão

morando aqui, todos... A mãe, Tia Maria, Tio Sebastião, toda a família da mãe, todos

que moravam em cima do morro, a gente teve que vir embora. A mãe veio primeiro depois veio colocando os outros”.

Para desapropriar a área do quilombo do Morro Alto, “tinha um prefeito que começou a dar terra pra um, pedacinho de terra pra outro...”. Foi a forma encontrada para que a pedreira continuasse na ativa e, em decorrência do seu funcionamento até os dias atuais, soterrar o que um dia foi uma comunidade quilombola no Morro Alto. Preta Dias conta, abismada, do dia em que retornou à localidade para a realização de um documentário que mostrava o itinerário desses negros quilombolas, partindo do centro urbano de Osório até o Morro Alto: “Quando eu cheguei lá eu entrei em pânico. Porque onde eu brincava não tinha mais nada, aonde era a casa da vovó... Eu não conseguia chegar mais onde era a nossa casa, porque a pedreira já tinha tomado conta do espaço onde a gente morava, na comunidade”. E esses negros, remanescentes do quilombo no Morro Alto, são os responsáveis pela formação dos bairros de Caravágio e Medianeira¹⁶, na cidade de Osório. Na imagem, o mapa da cidade com os respectivos bairros (Centro, Medianeira e Caravágio) em destaque.

Figura 10 – Localização dos bairros Centro, Caravágio e Medianeira na cidade de Osório



Fonte: Desenvolvido pelo autor a partir do Google Maps, (2015)

Percebe-se a intenção de “afastar” a população negra do Centro da cidade, vista a localização dos bairros representados no mapa. Tomando como base a sede do município (Prefeitura), a menor distância até o bairro Caravágio é de 2,5 quilômetros.

Esse deslocamento dos moradores do quilombo do Morro Alto para a área urbana da cidade de Osório os afasta de um convívio em comunidade e os insere num contexto urbano. As casas, que antes

¹⁶ Segundo o último censo do IBGE, realizado em 2010, os bairros Medianeira e Caravágio são os bairros mais populosos depois do Centro, contando com 3.371 e 3.515 habitantes, respectivamente – o que representa 16,83% da população da cidade.

eram agrupadas numa área comunal, agora estavam dispersas nos bairros em construção e as relações de vizinhança, intimamente estabelecidas pelo contato constante em comunidade, acabam por se modificar.

4.3 DAS RELAÇÕES DE VIZINHANÇA

Dona Odete relembra que, quando veio morar em Osório, as casas eram distantes e “os vizinhos eram longe um do outro, longe, muito longe”. Esta distância entre as casas permitia “que os vizinhos criassem porcos... Faziam chiqueiro de porco e a vizinhança nem ligava”.

Dona Luiza relembra que o encontro com os vizinhos acontecia, principalmente, na paróquia. “Só as visitas que tinham era lá do Morro (Alto), mesmo que a gente tinha, o irmão do meu pai, que meu pai tinha bastante”. Na cidade, “a gente tinha, assim, alguma amiga, mas bem longe, que de vez em quando vinha, mas não tinha assim vizinho pertinho como tem agora, né? Não! Era tudo bem longe, duma quadra na outra, assim”. Informa, ainda, que “naquela época cada um era dono de uma quadra”. Sobre os vizinhos da época em que veio morar na cidade “já tem muito poucos, mudou muito. Assim, tem a outra vizinha ali, depois desse aqui (na frente) que já faz bastante tempo que tá aqui. É, mudou bastante também... Eles eram bem pobres. Ela fazia pão pra vender, coisa assim... Agora não... Agora já está aposentada, o marido faleceu, ela ganha do marido também, já tá com uma vida... Arrumou bem a casa, botou tudo coisa boa dentro de casa, né? Mudou bastante”. Esta mesma impressão sobre as relações de vizinhança tem Dona Iracema, vizinha de Dona Luiza algumas casas acima, na mesma Rua 24 de Maio, que relembra que “quando a gente tinha um vizinho morava, por exemplo, nós morava ali onde é a Luiza hoje, nosso vizinho mais perto ficava na outra rua. E o meu irmão, Fernando Noronha, que morava ali. Era dois irmãos que moravam um pertinho do outro. E nossos vizinhos era isso aí”.

A memória de Dona Iracema vem carregada de um saudosismo pois, “naquela época a gente tinha assim uma amizade. A gente chegava, por exemplo, no fim de semana, a gente arrumava a casa, fazia docinho, rosquete, bolachinha para esperar visita, os vizinhos que vinham conversar, né? E, quando era domingo de tarde, eles

vinham, a gente sentava na rua quando era um tempo bom pra conversar, a gente fazia café. Era uma felicidade diferente de hoje”. Dona Iracema frequenta o Centro de Convivência de Osório e sente-se muito bem neste espaço de convívio social com outras pessoas, todas mais ou menos da mesma idade que ela. Porém, sente falta de amizades verdadeiras, como as que tinha quando veio morar na cidade de Osório. “Naquele tempo, que tu dissesse assim: ‘bom, aquela vizinha ali é minha amiga’, era tua amiga de verdade. E hoje não é assim”. Ela informa que havia um cuidado em cultivar as relações de vizinhança entre os vizinhos. Como a distância entre os vizinhos era maior que atualmente, “se eles não se vissem, eles vinham ali: tá tudo bem? Tá tudo bem? Tá tudo com saúde? E ia embora. Eles vinham ali saber como a gente estava. É muita diferença daquele tempo pra hoje. Barbaridade!”

Preta Dias e Dona Severina moraram, durante a infância de Preta, na comunidade quilombola do Morro Alto. A vivência em uma área comunal permitia uma relação mais estreita entre os vizinhos. Praticamente tudo era feito em comunidade: a carneação de algum animal, o plantio e a colheita, a transformação dos grãos em farinha, as comemorações. Preta relembra das brincadeiras com as demais crianças da comunidade. Percebe-se esse modo de bem viver nas relações de vizinhança (e de parentela) quando ela relata a vida em comunidade no quilombo do Morro Alto, a seguir.

Quando a gente morava na comunidade, era muito próximo, né? Poxa vida... Pra tu sair de casa tu tinha que passar por várias casas, né? E a gente tinha aquele costume assim: lá no Morro Alto, de uma pessoa vim pra Osório e passar em todas as casas. "Tô indo pra cidade!" Entendeu? "Tu precisa de alguma coisa de lá?" Daí tu encomendava, dava o dinheiro a pessoa pegava e trazia o que tu queria (Trecho da entrevista de Preta Dias, em 04/12/2014).

O deslocamento destas famílias do quilombo do Morro Alto para o contexto urbano da cidade de Osório modificou essas relações de vizinhança. No momento em que foram “acomodados” nos bairros Medianeira e Caravágio, as casas assumiram novas posições e distanciamentos, afetando o contato direto que tinham quando viviam em comunidade.

4.4 SOBRE O CONTATO COM A MORTE E O ENGAJAMENTO NO RITUAL DA COBERTA D'ALMA

Neste momento, concedo lugar à lembrança do contato com a morte, ora vivido na tenra infância (como no caso de Dona Iracema, que perdeu a mãe aos sete anos de idade, ou na ocasião da perda dos filhos recém-nascidos de Dona Odete), ora vivido em comunidade (caso da Dona Severina e da Preta Dias que moravam na comunidade quilombola do Morro Alto). A reconstrução desta memória do contato com a morte é fundamental pois antecede o engajamento destas senhoras com a prática do ritual de passagem em questão e o envolvimento destas senhoras com o ritual da Coberta d'Alma, que se dá ao longo de suas vidas.

Dona Iracema recorda da morte da mãe, quando tinha sete anos de idade, e informa que este foi o seu primeiro contato com a morte. Sua mãe morreu “de parto e estava deitada com o ‘nenenzinho’ no braço... Ela tinha cabelos compridos e puxaram o cabelo dela todo assim”. A fala veio acompanhada de um gesto que mostrava como o cabelo de sua mãe havia sido acomodado sobre o peito e, nesta fala, sua voz embargou e os olhos lacrimejaram. Ela diz que via a mãe deitada naquele caixão, mas achava que a mãe estava dormindo. Emocionada, relata que estava com a irmã mais nova no colo, tentando fazê-la dormir e que, para isso, cantarolava alguma coisa. Neste momento teve a sua atenção chamada pela comadre Chiquinha que pedia que ela não cantasse naquele dia. Sem saber o motivo da advertência, justificou que a irmã não estava dormindo.

Aí, então, quando levaram a mamãe para o cemitério, eu fiquei em casa, eu não fui. Botaram aquele caixão dentro de uma carreta (naquela época era carreta não era carro assim). Aí, tá, eu fiquei em casa, mas eu achei assim que levaram, não sei, que depois ela voltava, né? Aí me lembro quando o pessoal chegou do cemitério, o papai chegou aí eu disse para ele: “Ô pai, cadê a mãe?”. Eu ainda estava achando que ela vinha. Aí o pai me botou assim, me sentou numa perna dele, e disse: Minha filha, a mãe não vem mais. A mãe foi para o céu. Aí foi que eu desandei a chorar. A hora que eu chorei foi nessa hora, isso aí eu me lembro bem (Trecho da entrevista de Dona Iracema, em 14/04/2015).

Preta Dias relembra do contato com a morte no seio da comunidade do quilombo do Morro Alto, destacando que, “desde criança, acompanhavam tudo”. Na memória deste contato informa, principalmente, a confecção do caixão em casa: “A pessoa está se velando lá em cima de uma madeira, que bota uma toalha, tá lá a

pessoa e eles tão lá fazendo o caixão nos fundos, entendeu?”. Além da confecção do caixão, era necessário comprar o tecido: “Forrar o caixão, tu fazer o caixão, forrar o caixão, tudo ali na comunidade... Então é muito puxado.” Como já relatado, os moradores do quilombo do Morro Alto eram sepultados no cemitério de Aguapés, que ficava bem distante da comunidade. Essas experiências reaparecem como algo que “marcava muito a gente”, afirma Preta.

4.5 DAS TRANSFORMAÇÕES NO CONTEXTO URBANO DA CIDADE DE OSÓRIO

Ao retornar à cidade de Osório para realizar esta pesquisa, já encontrei uma cidade muito diferente daquela que conheci em 2004. Evidente o desenvolvimento do parque eólico às margens da Lagoa dos Barros e o crescimento de edificações, principalmente na área central da cidade (primeiro contato com Osório para quem, como eu, chega de ônibus à cidade). Dona Luiza informa que na cidade não havia quase nada, “tinha um ou dois carros”, e faz alusão à atual falta de lugares para estacionar os veículos, principalmente quando necessita ir ao Centro da cidade. Retoma a memória à época em que aquela área, onde atualmente está localizada sua casa, era uma grande chácara, sem rua movimentada, “com um matinho com eucalipto que dividia com o outro senhor lá que tinha taquaireiras”.

Figura 11 –Transformação do espaço denominado por Dona Iracema como "chácara"



Fonte: Desenvolvido pelo autor a partir do Google Maps (2015)

Ela também informa que aquele lugar era uma roça onde o pai plantava aipim e laranjas, com uma extensão que “ia até lá na esquina”.

Depois que o pai faleceu, e com a doença da mãe, foram vendendo as terras, ficando com o terreno de esquina onde está sua casa hoje. Relata, ainda, a dificuldade para compra de mantimentos para a casa,

sendo que “o armazém que tinha era umas três quadras daqui pra lá (em direção ao Centro), o armazém que tinha pra gente comprar alguma coisa. Não tinha nada, não tinha supermercado”.

Vizinha de Dona Luiza e contemporânea dela nesta época, Dona Iracema apresenta sua percepção daquela cidade, informando que aquela quadra, “da Nelson Silveira até a Voluntários da Pátria, era do meu irmão isso aqui tudo, ali na frente, onde é esta faixa de movimento, era uma estradinha de carreta. No mais tudo era mato”.

Impossível não perceber o saudosismo presente nesta fala de Dona Iracema: saudade de uma Osório “de antigamente”, onde não havia o medo de sair na rua correndo o risco de “carro pegar a gente e bandidos assaltar as velhinhas de cabelos brancos como eu”. Não pude me furtar e insisti que me relatasse mais sobre essa Osório “de antigamente”, como ela mesma se refere à cidade. “Ela era uma cidade calma, né? Poucos habitantes, não era como é hoje, é muita diferença... Uma das coisas que eu tenho muita saudade, daqui, é a nossa antiga igreja, a igreja pequenininha onde hoje vai ser a catedral”. E conclui, com a sabedoria dos seus 87 anos de vida, que essas transformações vêm junto com o progresso: “O que que a gente vai fazer?”.

A principal transformação no contexto urbano da cidade, tomando por base o ano de 2004 e o meu retorno em 2014, está na paisagem: a cidade cresceu em número de prédios na região central e a instalação do parque eólico, que capta o recurso natural mais abundante na cidade (o vento), transformou as margens da Lagoa dos Barros (a maior das lagoas na região litorânea do Rio Grande do Sul).

No diário de campo de minha primeira incursão na cidade, depois de dez anos, trago a surpresa causada por essa transformação na paisagem de Osório.

Fotografei algumas imagens da cidade, principalmente a lagoa e o parque eólico. Essas fotos foram feitas de dentro do ônibus, com o mesmo em movimento, mas pode-se ter uma noção de como a cidade se modificou com a instalação desses enormes cata-ventos que têm uma altura de aproximadamente cem metros e que somam 125 unidades espalhadas pela cidade de Osório (Trecho extraído do diário de campo do dia 29/10/2014).

Figura 12 – Chegada à cidade de Osório – Parque Eólico que mudou o visual da cidade



Fonte: Coletado pelo autor na saída de campo (2014)

No momento que opto por caminhar pela cidade na minha primeira saída de campo, na intenção de localizar o antigo tambo de leite que havia servido de locação para o documentário da Coberta d'Alma, percebo ainda mais fortemente essa transformação na paisagem da cidade. A cidade passa pelo processo de desenvolvimento,

porém, mantém viva a memória do seu passado na preservação dos prédios históricos do município.

Figura 13 – Transformações do centro urbano da cidade de Osório – Esquina das Ruas Machado de Assis com Marechal Floriano – Década de 1950 e ano de 2014



**Fonte: Foto superior: Fotógrafo Sérgio Baptista –
Década de 1950**

**Foto inferior: Coletado pelo autor na saída de campo
(2014)**

Logo que saio da Biblioteca Pública, na esquina das Ruas Machado de Assis e Marechal Floriano, encontro o prédio que, na década de 1950, era o Big Hotel e a estação rodoviária do município. Atualmente, o prédio abriga, no vão inferior, o terminal de ônibus urbano da cidade de Osório. Há, ainda, uma lancheria e algumas lojas populares que vendem produtos de decoração, tabacaria, entre outros. A parte superior do prédio, ainda comporta o hotel.

Não localizei o antigo tambo de leite da senhora Santa Famer, uma casa antiga, com as paredes “marcadas” pelo tempo, nesta primeira caminhada. Depois

de fazer todo o trajeto, de ter ido pesquisar no Arquivo Histórico do município, já retornando para a rodoviária, decidi fazer uma busca sobre a origem dos cemitérios da cidade na Mitra da Diocese de Osório. Para minha surpresa, quando dobro à esquerda na Rua Sarmiento Leite, encontro a referida locação do documentário.

Figura 14 – Antigo tambo de leite da Senhora Santa Famer e localização do documentário A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório



Fonte: Coletado pelo autor na saída de campo (2014)

Depois de fotografar a casa, dobrei à esquerda na Rua Dr. Mario Santo Dani e caminhei cerca de cem metros até encontrar a Mitra da Diocese de Osório à minha direita. Entrei, cumprimentei a secretária e expliquei a ela o que estava procurando. Ela me disse que ali eles não dispunham destas informações visto que os cemitérios da cidade de Osório não são administrados pela igreja, são administrados pela prefeitura. O único material que ela dispunha era o livro de registros de óbitos, mas que só estavam registrados os óbitos [...]. Quando a secretária voltou, trouxe consigo um livro que tratava dos óbitos da cidade de Santo Antônio da Patrulha. Ela disse que o livro dos óbitos de Osório estava se desmanchando. Ela abriu o livro e pude ver o registro de um óbito de 1873, de uma criança negra liberta, filha de escravos, que havia morrido com alguns dias de vida. A grafia estava quase apagada. Não consegui fotografar, pois os registros não apareceram na imagem (Trecho extraído do diário de campo do dia 29/10/2014).

*Desde os tempos mais recuados, em todas as civilizações,
cerimônias muito particulares acompanham a memória daquele que deixa o
nosso mundo.*

*Honrado ou temido, o morto se beneficia de presença permanente:
um culto no qual a fé e a esperança dos vivos inscrevem-se nos valores do
sagrado.*

*A morte torna-se a antecâmara de mundo novo, que queremos crer de
horizontes resplandecentes, de um além do qual ninguém volta e que todas as
tradições imaginam sensivelmente da mesma maneira como lugar de felicidade*

Jean-Pierre Bayard

5 AS TRANSFORMAÇÕES DO FENÔMENO MORTE NO CONTEXTO DAS PRÁTICAS DE RITOS FUNERÁRIOS

Neste capítulo abordo os ritos funerários atualmente presentes na cultura ocidental e trago uma reflexão sobre as modificações ocorridas nestas práticas nas sociedades moderno-contemporâneas (VELHO, 1991). Para tanto, busco autores que abordam o fenômeno morte nas suas pesquisas, bem como autores que tratam da questão da pós-modernidade, relacionando tais práticas mortuárias inseridas no contexto atual. Tal abordagem permite entender como o fenômeno morte era percebido e como tal percepção se modificou com o passar do tempo. Muitos são os autores que retratam a questão da morte nos mais diferentes contextos e sociedades. Neste sentido, trato desse tema, principalmente sob o ponto de vista histórico e sociológico, fundamentado por Ariès (2003), Bayard (1996) e Reis (1997), relacionando este processo ao que Bauman (2001, 2008) sugere ser a modernidade líquida e o medo, também líquido, que fazem parte do nosso cotidiano pós-moderno.

Antes, porém, é importante compreender os aspectos filosóficos acerca da morte, com base em Abbagnano (1982), para posterior abordagem da prática dos ritos funerários e de como ela sofre o processo higienista ocorrido nos anos oitocentos. Este debate contribui para a compreensão das modificações das práticas dos ritos funerários, presentes na atual sociedade moderno-contemporânea (VELHO, 1991).

5.1 O FENÔMENO MORTE E SEUS ASPECTOS FILOSÓFICOS

Como podemos definir a morte dentre tantas crenças e suposições? Segundo Bayard (1996, p. 37), “[...] não podemos dar definição precisa da morte, mas só opô-la à vida, que também não pode ser definida”. E, neste sentido, as religiões e a filosofia sempre procuraram um sentido quando se trata da origem e destino do homem, enquanto espécie humana. Os aspectos relacionados à morte surgem no decorrer da história, com o desenvolvimento e evolução das civilizações, de diferentes culturas, ideologias e crenças.

Deste modo, podemos nos utilizar do mais vasto repertório de interpretações e possibilidades, nos apropriando da linguagem filosófica de Abbagnano (1982) em seu

Dicionário de Filosofia. Nele, o autor considera a morte como o falecimento, que é um fato que tem lugar na ordem natural das coisas ou como uma relação específica da existência humana, que depois também será abordada como o início ou o fim de um ciclo de vida e como uma possibilidade existencial.

Se considerarmos a morte somente como falecimento, ela não deixa de ser um fato natural como todos os outros e não assume nenhum significado específico para o homem e a mulher. Cada vez que se fala da morte no sentido de um fato natural, entende-se a morte como falecimento.

Se optarmos por perceber a relação específica da morte com a existência humana, devemos atentar que ela pode ser entendida sob três enfoques: como o início de um ciclo de vida, como o fim de um ciclo de vida ou como uma possibilidade existencial.

Como início de um ciclo de vida, a morte é entendida por muitas doutrinas que admitem a imortalidade da alma. Para tais doutrinas, a morte é o que dizia Platão: “a separação da alma do corpo”. Com esta separação de fato, inicia-se o novo ciclo de vida da alma: seja que este ciclo se entenda como reencarnar-se da alma em um novo corpo, seja que se entenda como uma vida incorpórea (ABBAGNANO, 1982, p. 653-654).

Já no ponto de vista que tange a morte como fim do ciclo de vida, detemo-nos ao que pensavam alguns filósofos acerca do assunto. Marco Aurélio (apud ABBAGNANO, 1982) a considerava como repouso ou cessação dos cuidados da vida. Ele articula que “[...] na morte está o repouso dos contragolpes dos sentidos, dos movimentos impulsivos que nos arrastam aqui e ali como marionetes, das divagações de nossos raciocínios, dos cuidados que devemos ter para com o corpo” (ABBAGNANO, 1982). Por sua vez, Hegel (apud ABBAGNANO, 1982) considera a morte como o fim do ciclo da existência individual ou finita pela sua impossibilidade de adequar-se ao universal. A inadequação do animal à universalidade é sua doença original e é o germe inato da morte: “[...] a negação dessa inequação é, precisamente, o cumprimento do seu destino” (ABBAGNANO, 1982, p. 654).

E, como terceira forma de percepção da morte, Abbagnano (1982) compreende que, como possibilidade existencial, a morte não seria um acontecimento particular, situável no início ou no fim de um ciclo de vida próprio do homem, e sim uma

possibilidade sempre presente na vida humana. E ainda cita que a morte é a nulidade possível das possibilidades do homem e da inteira forma do homem. Bayard (1996) complementa esse pensamento afirmando que

[...] desde os tempos mais recuados, em todas as civilizações, cerimônias muito particulares acompanham a memória daquele que deixa o nosso mundo. Honrado ou temido, o morto se beneficia de presença permanente: um culto no qual a fé e a esperança dos vivos inscrevem-se nos valores do sagrado. A morte torna-se a antecâmara de mundo novo, que queremos crer de horizontes resplandecentes, de um além do qual ninguém volta e que todas as tradições imaginam sensivelmente da mesma maneira como lugar de felicidade (BAYARD, 1996, p. 31).

Nesse sentido, a fé nas religiões tem como principal objetivo preparar os seus fiéis para este rito de passagem que, invariavelmente, se faz presente no cotidiano de toda a humanidade e que representa um fenômeno muito especial, senão o mais especial para a experiência humana: a percepção e a tomada de consciência da nossa finitude.

5.2 O SENTIDO, AS FASES E O LUGAR DOS RITOS DE PASSAGEM

A expressão “rito de passagem” é utilizada para definir os rituais e cerimônias pelos quais uma pessoa passa para sua inserção numa nova forma de vida ou um novo *status* social. Para Van Gennep (1977), os ritos de passagem são cerimônias que existiram e existem em todas as culturas, antigas ou contemporâneas, primitivas ou urbanas, acompanhando cada mudança de idade, de lugar, de estado ou de posição social. Na nossa cultura ocidental, vivemos nossas vidas, do nascimento até a morte, com apenas algumas poucas cerimônias marcando nossas transições, entre elas, o batizado, o casamento e o enterro.

Sobre a realização de ritos de passagem, Bayard (1996, p. 7) nos informa que, “[...] todas as vezes que a significação de um ato reside mais em seu valor simbólico do que em sua finalidade mecânica, já estamos no caminho do procedimento ritual”. Para Van Gennep (1977, p. 126), as cerimônias funerárias são ritos de separação “pouco numerosos e muito simples”. Porém, aqueles ritos funerários que agregam o morto ao mundo dos mortos são os mais elaborados e “a eles é que se atribui a maior importância”. Bayard (1996) cita, ainda, que o rito integra um sistema dinâmico, onde

lhe é conferida eficácia simbólica e que, muitas vezes, o rito é profano somente na sua aparência: a plenitude da sua função social ocorre quando se enraíza no mito, quando é codificado pelo dogma religioso e quando ele é cumprido pelo conjunto da coletividade. Nesse momento, a aparência profana do rito abre-se para o sagrado (BAYARD, 1996).

Sobre as fases do rito funerário, o autor informa ainda que

[...] os ritos fúnebres começam com a *agonia*, fato universal que a vida urbana levou-nos a esquecer e que redescobrimos hoje com o acompanhamento dos moribundos (coincidindo com a fase inicial do luto dos vivos). Elas continuam com o *velório*, as *exéquias*, as *condolências* e o *luto público* (para os grandes deste mundo), *social* (uso de roupa preta ou, segundo os lugares, branca, amarela ou azul, e observância de proibições mais ou menos obrigatórias) e *psicológico* (o sentimento doloroso da perda; o *serviço de luto* consiste no reconhecimento da realidade da morte – o princípio de realidade prevalece sobre o princípio do prazer – e o reencontro do gosto pela vida) (BAYARD, 1996, p. 9, grifos do autor).

Interessante perceber que o sentido e o lugar dos ritos de passagem permanecem presentes, se não na vida cotidiana, no imaginário e na memória das pessoas. Penso que o fato da não realização de determinado procedimento ou da subtração de determinada etapa do processo ritual não esteja ligada, puramente, ao desconhecimento desses procedimentos e/ou etapas. Acredito, mais intimamente, numa modificação das/nas práticas dos ritos de passagem (e principalmente no que diz respeito à prática dos ritos funerários) que está associada às transformações nas formas de sociabilidade nas sociedades moderno-contemporâneas (VELHO, 1991) e também esteja relacionada a uma naturalização dos hábitos e costumes ao qual Elias (1995) trata como processo civilizador. Para esse autor, quando se analisam os costumes de uma sociedade diferente da nossa, é necessário se desfazer de convicções acerca de boas maneiras e considerar que as diferenças de costumes são peculiares àquela sociedade, àquele tempo histórico. Em determinadas sociedades, alguns costumes da população estão em desacordo com o conceito que temos hoje de “padrão de sociedade”.

Em “O Processo Civilizador”, Norbert Elias leva-nos a pensar no que aconteceria se um homem da sociedade ocidental contemporânea fosse, de repente, transportado para uma época remota, tal como o período medievo-feudal. Possivelmente descobriria nele hábitos e modos que julga selvagem ou incivilizado em sociedades da atualidade. Tais hábitos, diferentes dos seus, não condizem com forma como foi educado, por isso os homens os

abominariam. É possível que encontrasse um modo de vida muito diferente do seu, alguns hábitos e costumes lhe seriam atraentes, convenientes e aceitáveis segundo seu ponto de vista, enquanto poderia considerar outros inadequados. Estaria diante de uma sociedade que, para ele, não seria civilizada. Para este homem, civilizados são os costumes do seu tempo, de seu povo, de sua terra. Aqueles hábitos que sua sociedade abomina é que seriam considerados incivilizados, isto é, as pessoas que os praticaram, não foram educadas, refinadas para a sociedade daquele homem (OLIVEIRA, 2012, p. 2).

Para Elias (1995), o processo civilizador constitui uma mudança a longo prazo na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica. Para ele, a civilização não é a racionalização, nem um produto da raça humana nem mesmo o resultado de um planejamento a longo prazo.

5.3 O PROCESSO DE HIGIENIZAÇÃO NO CAMPO DOS RITOS MORTUÁRIOS

Philippe Ariès destaca nas suas obras¹⁷ as atitudes da cultura ocidental diante da morte. O autor acredita que, somente vivendo com o pensamento na morte, isto é, consciente de que se irá morrer um dia, é que se pode aproveitar bem a vida (Ariès, 1982). Tal consciência fazia parte da relação de “bem viver” e “bem morrer” e deixou de existir para os moribundos a partir do momento em que a morte foi escondida dentro dos hospitais, banida das conversas cotidianas e quando o luto deixa de ser vivido pelos enlutados. Eis que surge o processo de higienização do fenômeno morte dentro da cultura ocidental.

O autor discute, ainda, a questão das transformações nas práticas dos ritos mortuários no período pós 1ª guerra mundial (1914 – 1918) até o início da década de 1980. Porém, a ação de higienização do fenômeno morte se inicia nos anos oitocentos, com a criação dos cemitérios. Para esse entendimento, utilizo as palavras de Reis (1997), que nos transporta à época do Brasil Império. Resumidamente, cito o texto deste autor para boa compreensão deste processo.

No período oitocentista, a morte ideal não deveria ser uma morte solitária, privada. Quando o doente estava no fim da vida, ele não se isolava num quarto de hospital. A morte era esperada em casa, na cama em que dormira por toda a vida, na

¹⁷ *A história da Morte no Ocidente* (2003) e *O homem diante da morte* (1982).

presença dos familiares, ao que Ariès (1982) define como “uma manifestação social”. Além dos familiares, a presença de um padre era solicitada para que o enfermo pudesse receber o seu último sacramento: a extrema unção.

Essa proteção humana que cercava a hora da morte em nossa antiga cultura funerária era fruto de uma sociedade pouco individualista, em que a vida e a morte privadas ainda não haviam sido reduzidas ao pequeno mundo da família nuclear tipicamente burguesa. Isso valia mesmo para as classes superiores, em que este processo de privacidade iria aos poucos se instalando ao longo do século XIX, sempre com variações regionais, diferenças entre o rural e o urbano, além de outras variações (REIS, 1997, p. 108-109).

Antes da saída do morto de casa, outros ritos domésticos deveriam ser acionados, entre eles a toalete do cadáver com infusões especiais ou perfume. Em seguida, dava-se início ao processo de vestir adequadamente o defunto, tarefa também cheia de significados.

O uso dessas mortalhas piedosas sugere um apelo à proteção dos santos nela invocados e sublinha a importância do cuidado com o cadáver na passagem para o além, atenção com a alma em sua peregrinação expiatória e com a ressurreição no dia do Juízo Final. Vestir-se de santo representava desejo de graça, imaginar-se mais perto de Deus, antecipando participação na Corte Divina. A roupa mortuária protegia os mortos e promovia uma integração ditosa no mundo deles, mesmo que lá o endereço nem sempre fosse o mesmo (REIS, 1997, p. 114).

Adequadamente vestido, iniciava-se o velório na sala da própria casa, para posterior encaminhamento ao enterro. O cortejo fúnebre representava a última passagem pelo espaço mundano e deveria passar por todos os locais por onde o morto, em vida, passava. E a direção deste cortejo era a igreja que o defunto frequentou em vida.

No Brasil dos anos oitocentos, não só a aristocracia, mas também os negros se associavam às irmandades religiosas católicas sendo que os africanos o faziam, principalmente, para solenizar suas mortes. Como foram separados das suas famílias por ocasião da travessia para o Brasil, a associação numa irmandade católica lhe daria condições a um ritual fúnebre com todos os direitos. “As irmandades procuravam ser eficientes na mobilização de seu pessoal, devidamente aparatado, carregando bandeiras, cruzes e velas, além do esquife coletivo da associação” (REIS, 1997, p.122).

Outra questão fundamental da cultura funerária do passado era a escolha do local adequado para a sepultura. Era indispensável ser enterrado em solo sagrado e perto de casa. Dessa forma, as igrejas eram os lugares onde os corpos eram enterrados e a proximidade com a casa fazia com que aquele morto não fosse esquecido pelos seus. No Brasil oitocentista, ter uma sepultura dentro da igreja era como tornar-se inquilino na Casa de Deus. A proximidade da sepultura com as imagens de santos seria o que garantiria a aproximação espiritual entre a alma e os seres celestiais.

Ter uma cova dentro da igreja era também uma forma de os mortos manterem contato mais amigável com os vivos, lembrando-lhes que rezassem pelas almas dos que se foram. E aqui a proximidade de casa era fundamental, uma vez que facilitaria a permanência do morto na memória da comunidade de vizinhos e parentes [...]. Assim, os mortos vieram a ocupar os mesmos templos que frequentavam em vida, onde haviam recebido o batismo e o matrimônio (REIS, 1997, p. 125).

Porém, para a sociedade médica da época, os enterramentos no interior de aglomerações urbanas proliferavam doenças físicas: os médicos higienistas daquele período acreditavam na teoria dos miasmas, “segundo a qual a decomposição dos cadáveres produziria gases ou eflúvios pestilenciais que atacavam a saúde dos vivos” (REIS, 1997, p. 134). Nesse tempo surgem, então, os cemitérios: espaços localizados fora do perímetro urbano, com boa altitude e bem arejados, cercados de árvores para ajudar na purificação do ar e longe de fontes de água potável.

No contexto da transferência e/ou do enterramento fora do espaço sagrado da igreja, em 1835, três sócios mostram-se interessados em explorar os enterros na cidade de Salvador. Com o interesse particular de transformar a morte em comércio, uniam-se fervorosamente aos conceitos higienistas da época e reforçavam também que, “mais do que um negócio, o empreendimento era uma forma de contribuir para o desenvolvimento da Bahia” (REIS, 1997, p. 136). E, deduzindo que estariam trabalhando a favor de tal desenvolvimento, exigiam o monopólio dos enterros de Salvador por 30 anos!

No Brasil oitocentista, a criação de cemitérios particulares devastaria as irmandades religiosas, visto que era com a associação dos seus membros que elas se mantinham. Transferir os enterros de dentro das igrejas faria com que não houvesse mais o interesse em associar-se a determinada irmandade, pois já não

havia mais a garantia de enterramento em solo sagrado. E, por serem o principal agente da devoção tradicional, as irmandades assumiram papel importante na revolta contra a *Cemiterada*, nome dado às manifestações.

Nessa revolta, aristocratas e negros lutavam pelo direito de manterem seus enterros em solo sagrado.

Houve, entretanto, um líder, o Visconde de Pirajá, membro da importante família Pires de Carvalho e Albuquerque. Tinha assento na Assembleia Legislativa, era monarquista da tendência absolutista, adepto do catolicismo tradicional, associado a pelo menos duas ordens terceiras e valorizava a ostentação funerária como parte da ordem social [...]. Seu nome encabeçava uma petição contra o cemitério que circulou em Salvador por dez dias e que recebeu 280 assinaturas, número considerável numa sociedade com alto índice de analfabetismo. Membros de outras importantes famílias também assinaram, mas assinaram, principalmente comerciantes, funcionários públicos, e além deles artesãos e outras pessoas comuns. Esse abaixo-assinado ameaçava com a quebra da ordem social e política caso prevalecessem a “fome do ouro e o monopólio” contra os “interesses gerais” (REIS, 1997, p. 138-139).

Houve grande barulho no ataque aos cemitérios e tanto homens como mulheres participaram deste ato. É notada a presença de escravos (caracterizados por apresentarem-se de pés descalços) que formavam, muito fortemente, as irmandades da época. Provavelmente deve ter sido a primeira vez que as mulheres se juntaram aos homens para reivindicar seus direitos a uma boa morte. “Além de contar com homens e mulheres, o movimento foi pluriclassista e multirracial. Tanto o visconde como o escravo tiveram interesses em manter práticas funerárias tradicionais” (REIS, 1997, p. 139).

Mas decerto a motivação do visconde não foi a mesma que a do escravo. Ele defendia interesses senhoriais de uma aristocracia que, embora decadente – Pirajá andava endividado na ocasião -, e exatamente por isso, vivia em seus mortos, a glória do passado. A sepultura perpétua de sua família no Convento de São Francisco era um símbolo de privilégio e da esperança de que essa vantagem seria estendida ao Além. Já o escravo tinha razões igualitárias para defender a tradição: uma cova na capela da irmandade dignificava sua morte e representava a possibilidade de um melhor lugar no outro mundo, depois de haver ocupado o último lugar neste. Visconde e escravos tinham projetos diferentes para uma mesma rebelião (REIS, 1997, p. 139).

O processo higienista acerca do fenômeno morte modificou condutas que durante séculos “regulavam” a cultura espiritual. Com a epidemia de cólera que triunfou perante uma precariedade sanitária nos anos de 1855-6, os mortos foram

expulsos dos espaços públicos a fim de manter a saúde física dos vivos. Já não havia mais convivência pacífica e solidária entre vivos e mortos. A desordem instalada pela epidemia fez ruir comportamentos nas práticas de bem morrer. “Havia uma integração entre o teatro da vida e o teatro da morte” (REIS, 1997, p. 141). O autor complementa esta última citação quando informa que

[...] vivos e mortos faziam companhia uns aos outros nos velórios em casa, em seguida atravessavam juntos ruas familiares, vivos enterravam os mortos em templos onde estes haviam sido batizados, tinham casado, confessado, assistido a missas e cometido ações menos devotas – onde continuariam a encontrar seus vivos cada vez que estes viessem fazer essas mesmas coisas, até o encontro final sob aquele chão e no além-túmulo. Tudo isso agora acabara. No cemitério longe de casa e da paróquia as visitas seriam ocasionais, como se vivos e mortos tivessem, de repente, se tornado estranhos. A partir daquela mudança radical de cena, instaurou-se um estranhamento entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, acompanhado de um esfriamento nas relações das pessoas com o sagrado (REIS, 1997, p. 141).

Tais colocações sobre o cotidiano da morte no Brasil oitocentista nos fazem perceber as mudanças ocorridas no que diz respeito ao modo de morrer e ao modo como pensamos e vivenciamos o sentimento em torno do fenômeno morte. A partir do momento em que há esse distanciamento, o fenômeno já está passando pelo que Bauman (2001) sugere ser um processo de liquidez, que faz com que a morte torne-se impalpável, sendo “abolida” do mundo dos vivos.

5.4 A LIQUIDEZ DA MORTE – A RELAÇÃO DOS TEXTOS DE BAUMAN E ARIÈS E AS MODIFICAÇÕES SOFRIDAS PELO FENÔMENO MORTE

Neste momento do texto, busco relacionar os pensamentos de Bauman (2008) e de Ariès (2003) aos processos de transformação ocorridos no campo das práticas dos ritos funerários na atual sociedade. Como se percebe, essas transformações iniciam a partir da metade do século XIX e seguem acontecendo desde então. Ariès (2003) estuda tais transformações na atual sociedade moderna e industrial enquanto Bauman (2008) trata das modificações e transformações ocorridas, principalmente, na sociedade e nas práticas sociais.

Zygmunt Bauman é um sociólogo polonês, nascido em 1925, que tem como ideia mais popular o conceito de modernidade líquida. A modernidade líquida se refere

à época atual em que vivemos: ela é um conjunto de ações que dão base para a contemporaneidade. É uma época de liquidez, fluidez, incertezas e inseguranças que se fazem presentes, cotidianamente, na vida e nas relações dos indivíduos. É nessa época que todos os referenciais morais aplicados até então dão espaço para uma sociedade do consumo e de artificialidades.

No contexto social, o autor retoma a memória e analisa o bem viver em comunidade. Esta memória remete a um passado longínquo, a uma utopia do bem viver entre vizinhos e demais membros deste grupo, seguindo regras de bom convívio. E no que tange à cidade, Bauman (2001) a trata como um ajuntamento de pessoas estranhas umas às outras, que não tiveram nenhuma afinidade prévia e que, provavelmente, nunca terão.

Os estranhos se encontram numa maneira adequada a estranhos; um encontro de estranhos é diferente de um encontro de parentes, amigos ou conhecidos – parece, por comparação, um “desencontro”. No encontro de estranhos não há uma retomada a partir do ponto em que o último encontro acabou, nem troca de informações sobre as tentativas, atribuições ou alegrias desse intervalo, nem lembranças compartilhadas: nada em que se apoiar ou que sirva de guia para o presente encontro. [...] é um evento sem passado e frequentemente é também um evento sem futuro (BAUMAN, 2001, p. 111).

No sentido de estranhamento, Ariès (2003) nos informa de que o fenômeno morte passou a ser algo estranho principalmente no cotidiano social. As conversas sobre o assunto foram banidas das rodas como se o fenômeno não existisse. Muito diferente de como era tratado¹⁸, atualmente, dadas as transformações ocorridas, o antigo costume de morrer em casa é substituído pela morte no hospital. O cuidado familiar que o moribundo tinha é terceirizado por uma equipe de enfermeiros. O luto, antigamente cumprido rigorosamente, agora é discreto. E tal pensamento corrobora com o pensamento de uma sociedade consumista abordada por Bauman (2001) e nos faz pensar que, na atualidade, a morte (e tudo que a rodeia) passou a ser um serviço prestado por terceiros.

Em continuidade, Bauman (2001) alerta que os espaços seriam lugares a que se atribuem significados, sejam eles de consumo, de vivência, ou outro lugar no qual

¹⁸ “[...] a proteção humana que cercava a hora da morte em nossa antiga cultura funerária era fruto de uma sociedade pouco individualista, em que a vida e a morte privadas ainda não haviam siado reduzidas ao pequeno mundo da família nuclear tipicamente burguesa” (REIS, 1997, p. 108).

as pessoas lhe confirmam algum valor. Já os espaços vazios são, justamente, o contrário: não há nenhum significado atribuído a eles. Relaciono esse pensamento aos espaços onde ocorrem os velórios atualmente: as capelas mortuárias (espaços vazios, utilizados somente para esse fim e que não trazem impregnada a memória daquele falecido), que não apresentam nenhum significado para a família da pessoa morta. Antigamente, assim como os mortos morriam nas camas onde tinham dormido por toda vida, o velório ocorria sob o teto que lhe protegeu e que serviu de morada por todo o seu tempo em vida. O valor atribuído a esses espaços no passado¹⁹ passa despercebido atualmente.

Para Ariès (2003), na atual sociedade contemporânea, as formalidades para enterrar o corpo são cumpridas rapidamente. A modernidade está ameaçando, até mesmo, a visita ao túmulo. Na sociedade moderna e industrial na qual vivemos, recorre-se cada vez mais à cremação, como se houvesse uma ânsia por fazer desaparecer e esquecer tudo o que pode restar do corpo. Diferente da prática da cremação na cultura oriental, que tem por objetivo encaminhar aquela alma ao encontro de Deus, na cultura ocidental (e muito se deve ao processo de higienização sofrido nos anos oitocentos), este método é utilizado somente porque oferece menos riscos ambientais que o sepultamento dos corpos em covas de terra. É a morte tornando-se cada vez mais impalpável, mais líquida.

E, como o assunto morte passa a ser banido cada vez mais, as pessoas passam a temer a morte, fato que até o início do século não era visto como tabu. O medo da morte é visto por Bauman (2008) como um medo inato, endêmico, do qual não se pode fugir. Esse medo seria, provavelmente, o preço cobrado pela nossa humanidade. Durante sua obra, o autor trata da questão do medo sob a ótica da sociedade pós-moderna. Ele aborda o medo da morte enquanto fator físico e trata também do medo e do mal, que são sentimentos presentes no cotidiano e que não há como prever.

¹⁹ “Vivos e mortos faziam companhia uns aos outros nos velórios em casa, em seguida atravessavam juntos ruas familiares, vivos enterravam os mortos em templos onde estes haviam sido batizados, tinham casado, confessado, assistido a missas e cometido ações menos devotas – onde continuariam a encontrar seus vivos cada vez que estes viessem fazer essas mesmas coisas, até o encontro final sob aquele chão e no além-túmulo” (REIS, 1997, p. 141).

No capítulo intitulado *O pavor da morte*, o autor fala um pouco sobre este sentimento que apavora a todos nós:

O "medo original", o medo da morte (um medo inato, endêmico), nós, seres humanos, aparentemente compartilhamos com os animais, graças ao instinto de sobrevivência programado no curso da evolução em todas as espécies (ou pelo menos naquelas que sobreviveram o bastante e, portanto, deixaram registrados traços suficientes de sua existência). Mas somente nós, seres humanos, temos consciência da inevitabilidade da morte e assim também enfrentamos a apavorante tarefa de sobreviver à aquisição desse conhecimento - a tarefa de viver com o pavor da inevitabilidade da morte e apesar dele (BAUMAN, 2008, p. 45).

Bauman (2008) cita três tipos de medo: ameaças ao corpo e à propriedade; ameaças à ordem social e à confiabilidade (da qual depende a sobrevivência, o emprego, renda, seguridade social); e, por fim, os perigos que ameaçam o lugar das pessoas no mundo (hierarquia social, identidade – raça, gênero, étnica e religiosa).

Posso novamente fazer referência à relutância da transferência dos mortos do espaço sagrado para o cemitério. No Brasil oitocentista, já havia a ideia do medo e das ameaças de perda de hierarquia social. E notamos este sentimento no momento em que o Visconde de Pirajá coloca-se contra o processo higienista da época²⁰.

Bauman (2008) discute, ainda, o medo associado à ideia de mal. De acordo com o autor, enfrentamos atualmente males inesperados, produzidos por seres humanos que são tão imprevisíveis quanto qualquer catástrofe natural. Na modernidade líquida, não existem sinais claramente definidos que nos permitam identificar ou separar o bem do mal e assim identificar amigos e inimigos. O mal pode surgir de qualquer lugar, a qualquer momento. E a consequência mais grave disso é não sabermos em quem confiar. Nesse contexto de incertezas e de medo, as relações humanas e os vínculos sociais encontram-se extremamente ameaçados. “O medo e o mal são irmãos siameses. Não se pode encontrar um deles separado do outro. Ou talvez sejam apenas dois nomes de uma só experiência – um deles se referindo ao que se vê e ouve, o outro ao que se sente” (BAUMAN, 2008, p. 74).

²⁰ “Ele defendia interesses senhoriais de uma aristocracia que, embora decadente – Pirajá andava endividado na ocasião –, e exatamente por isso, vivia em seus mortos, a glória do passado. A sepultura perpétua de sua família no Convento de São Francisco era um símbolo de privilégio” (REIS, 1997, p. 139).

Em épocas de pós-modernidade, percebemos claramente as transformações ocorridas no processo de “bem morrer”, mas, principalmente, nos processos de “bem viver”. Identificada por um crescente desapego nas relações interpessoais, pelo individualismo exagerado, pela cultura do consumo e por um desinteresse cada vez maior pelos fenômenos sociais, a sociedade pós-moderna transforma diariamente nossos desejos pela busca da felicidade, ressignificando valores e prática que, até então, encontravam-se presentes, cotidianamente, na vida e nas relações das pessoas. E, no contrafluxo dessas transformações, aparece o ritual da Coberta d’Alma, com a intenção de perenizar a memória da pessoa falecida no seu meio social e familiar. Percebo, por meio dos depoimentos colhidos, que a prática da Coberta d’Alma na comunidade de Osório/RS fortalece as relações de afeto entre os praticantes do costume, além de criar, em alguns casos, uma relação de parentela que vai além da relação consanguínea. A Coberta d’Alma cria relações de uma parentela ficcional e afetiva entre essas pessoas envolvidas nessa prática funerária tão particular.

O escolhido pela família entrará na Igreja para a missa de 7º dia de falecimento vestindo a Coberta d'Alma e representando o morto como se vivo estivesse.

Marina Raymundo da Silva

6 DE RELATOS E DE MEMÓRIA – O RITUAL DA COBERTA D’ALMA DESCRITO POR MEIO DA NARRATIVA DAS INTERLOCUTORAS

Neste capítulo, reconstruo as etapas do ritual da Coberta d’Alma tomando como base a memória das interlocutoras localizadas na cidade de Osório/RS. As memórias destas mulheres transitam pelo contato com o fenômeno morte e pelo costume da prática do ritual da Coberta d’Alma na cidade em foco.

Os ritos de passagem (VAN GENNEP, 1977) aparecem presentes em todas as culturas e religiões e, por meio deles, ocorre a transição de estado (TURNER, 2005) na vida da pessoa. Desde o nascimento até a morte, o ser humano está em constante transição. Neste sentido, o rito é um processo que estabelece e desenvolve costumes e acompanha qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade (VAN GENNEP, 1977) e, na religião, representa um processo específico de comunicação (SUMMER apud STENZEL FILHO, 1924). Como rito de passagem relacionado à morte, aparece a Coberta d’Alma – rito funerário realizado na tentativa de amenizar o impacto da morte e manter viva a lembrança do ente falecido no seu seio familiar e social. Sobre a realização do ritual, Lucca (2004) descreve a necessidade da sua prática, justificando que

[...] todos os homens, em todas as civilizações, fazem rituais para os mortos. Não é uma necessidade para o morto, é uma necessidade para nós, que continuamos vivos, porque nós temos que justificar aquilo que está acontecendo e que nós não entendemos (A COBERTA D’ALMA, 2004).

A mais antiga referência sobre este acontecimento no litoral do Rio Grande do Sul está na obra de Antônio Stenzel Filho (1924), intitulada *A Villa da Serra (Conceição do Arroio)* e se refere a “usos e costumes até o ano de 1872”. O autor registra o fato, informando que

[...] a Coberta d’Alma, que consistia em se dar a um pobre uma muda de roupa completa, que foi de uso do defunto, ainda persiste e agora mais desenvolvida, pois atualmente chega-se ao ponto de comprar roupa nova, chapéu, etc. para observar esse costume. Era esse costume ainda acompanhado de impenetrável segredo, isto é, era vedado revelar o nome da pessoa que havia recebido a Coberta d’Alma. Só se descobria isso quando a pessoa doada fazia uso da doação (STENZEL FILHO, 1924, p. 155).

Em tempos remotos, a morte era assistida de uma maneira mais próxima por aqueles que ficavam. Com o passar dos anos, as atitudes diante da morte e do morto mudam, a partir do desenvolvimento da medicina, do processo de modernização e da racionalização da sociedade. A visão sobre a morte se transforma, saindo do público em direção ao privado e ganha uma forma mais individualista. Neste sentido, como lembra Elias (2001), o tratamento dado aos cadáveres e o cuidado com as sepulturas, que eram atividades realizadas pelas famílias, agora passaram a ser realizadas por especialistas remunerados.

Deste modo, reconstruo as etapas deste rito funerário pouco conhecido e que se mantém, excepcionalmente, em prática na cidade de Osório/RS. A realização do ritual da Coberta d'Alma só acontece frente ao falecimento de alguém, durante a celebração da missa de sétimo dia ou da missa de mês²¹, partindo do momento da realização do velório à prática do ritual na missa de sétimo dia.

As informações presentes neste capítulo provêm de uma pesquisa etnográfica, realizada por meio de entrevistas não diretivas e semiestruturadas (THIOLLENT, 1998), aplicada a cinco senhoras que tiveram acesso e/ou praticaram o rito em estudo e, como complemento às falas das interlocutoras, é feita menção ao documentário *A Coberta d'Alma – um ritual para os mortos de Osório*. Tais informações serão utilizadas, por meio da transcrição dos depoimentos e textos, da forma mais próxima à linguagem utilizada pelas interlocutoras, a fim de preservar a manutenção da realização do ritual da Coberta d'Alma na memória do povo que a pratica.

6.1 DO VELÓRIO E SUA REALIZAÇÃO

Percebi, no contato com minhas interlocutoras, que a prática da Coberta d'Alma é antiga. Segundo Dona Odete, é uma prática “desde o princípio do mundo”, informando que sua avó, Rafaela Maria Osório, já o realizava. “Naquele tempo”, segundo ela, os velórios eram realizados na casa em que o falecido havia morado, prática atualmente não mais percebida, a não ser em cidades pequenas que mantêm essa tradição. Dona Odete e Dona Iracema são enfáticas ao mencionar o desejo de

²¹ Forma antiga como é conhecida a missa de trinta dias (nota do autor).

serem veladas em casa: “Se esta casa serviu para eu viver, quero que sirva para quando eu morrer também”, informa Dona Iracema.

O velório era feito em casa e era costume rezar o terço. A pessoa vinha, a gente já arrumava a casa. O pessoal ficava ali no velório e de vez em quando rezava o terço em intenção àquele falecido que está lá, que está sendo velado. Se era muito apertada a casa, tirava um sofá, botava pro lado e já preparava tudo, tinha toda aquela preparação da casa para as pessoas vir e já vinham rezar e colocavam tudo direitinho ali (Trecho da entrevista de Dona Iracema, em 14/04/2015, informação verbal).

Iniciar o velório com a pessoa falecida já dentro do caixão era fato raro. A grande maioria dos falecidos era colocada em cima de tábuas apoiadas em cadeiras enquanto o caixão estava sendo confeccionado, ou na própria casa ou em algum vizinho. “Iam velando até fazerem o caixão”, informa Dona Odete. Eram necessárias duas ou três pessoas que, após buscarem as madeiras e os tecidos para forrar a urna, ficavam “trabalhando de serrote”.

Os caixão, primeiro era tudo preto, tecido preto, forrado por dentro e por fora. Por dentro era morim branco, mas era um tecido branco por dentro e por fora era tipo de um xitão preto e todo cheio (como hoje tem viés, essas coisas), então era amarelo. Galão amarelo na volta assim. E faziam uma cruz assim em cima. Feito em casa... Dava um trabalho. Tudo feito em casa... Tinha que duas ou três pessoas pra fazer o caixão (Trecho da entrevista de Dona Odete, em 28/11/2015, informação verbal).

A pessoa era velada sobre essas madeiras e esse tablado que, em específico, recebe o nome de Éssia (ou Éssa), e é definido como um estrado onde se coloca o caixão do cadáver durante os atos fúnebres (PRIBERAM, 2015). Conforme nos relata a historiadora Lilian Argentina (2004), no documentário *A Coberta d’Alma – Um ritual para os mortos de Osório*.

Era muito rudimentar. Por exemplo: morreu o fulano. Já toda a vizinhança ou os parentes já se encarregavam de tirar todas as coisas da sala onde vai ser o velório e trazem dois caixotes, duas cadeiras, arrumam tábuas até com os vizinhos se não tiverem. Até vi casos de tirarem uma porta interna e colocarem sobre os caixotes e ali sobre aquele estrado improvisado colocarem o caixão. Mas seja feito do que for o nome que se dá é éssia (A COBERTA D’ALMA, 2004).

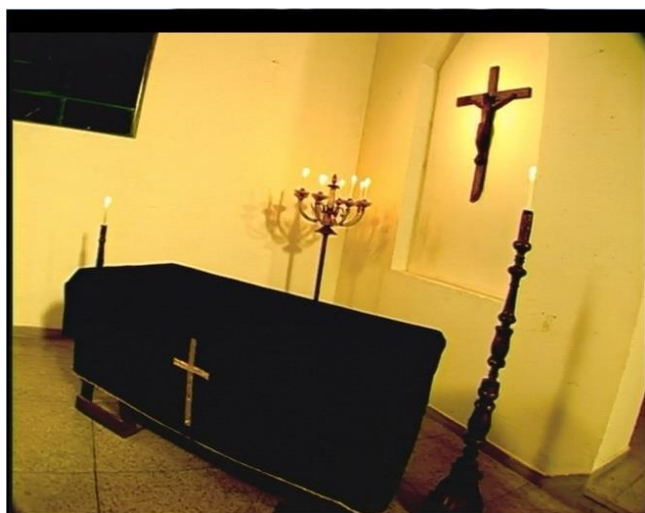
Côrtes (1966, p. 274) apresenta o registro da utilização da éssia nos velórios onde o caixão estava sendo confeccionado.

O povo, em seus velórios de corpo presente, utilizava tábuas ou retirava, muitas vezes, a porta interna de modesta residência da região campesina, para que viesse a servir de “éssia”, sobre quatro cadeiras. Aí descansava o corpo do falecido; acendia-se velas, colocava-se flores e orava-se enquanto o caixão, que estava sendo artesanalmente confeccionado, não chegasse.

Cabe ressaltar que a éssia era posicionada de forma que os pés do falecido ficassem virados para a porta da casa.

Pegava uma tábua igual essa mesa e botava o corpo esticado ali, com os pés virados pra rua. Pra dentro não podia, senão entrava pra dentro de casa de novo. Botava os pés pra rua por que já estava indo embora, né? Depois que o caixão ficava pronto tirava o corpo dali daquela madeira e colocava dentro do caixão (Trecho da entrevista de Dona Iracema, em 14/04/2015, informação verbal).

Figura 15 – Representação do corpo sendo velado sobre a éssia e a éssia presente na igreja, na missa de sétimo dia



Fonte: Imagem do documentário *A Coberta d'Alma* (2004)

A representação da utilização da éssia para o início do velório (enquanto o caixão ainda estivesse sendo produzido) foi reconstituída no documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório*.

A utilização da éssia acontece também na igreja durante a missa de sétimo dia (momento no qual também acontece a Coberta d'Alma) ou nos terços realizados na casa do falecido por um “capelão”. Segundo Côrtes (1966, p. 274), “o terço substitui a missa costumeira por morte, já que nem sempre existe nessas plagas perdidas, uma capela ou um padre, ou mesmo, pessoas humildes

dispõem de dinheiro para pagar tais ofícios religiosos oficiais”.

Quando realizamos o documentário na cidade de Osório, localizamos no município vizinho, Terra de Areia, o senhor João Pedro de Lima, que, aos 22 anos, começou a rezar terços e fazer encomendações de falecimentos. Relatou, na época, que “sempre atendia com muito gosto porque foi uma missão que Deus me deu”. A prática do terço em reverência à alma do falecido acontece, de acordo com Côrtes (1966), no sétimo dia do seu passamento, mas também pode ocorrer aos trinta dias do falecimento.

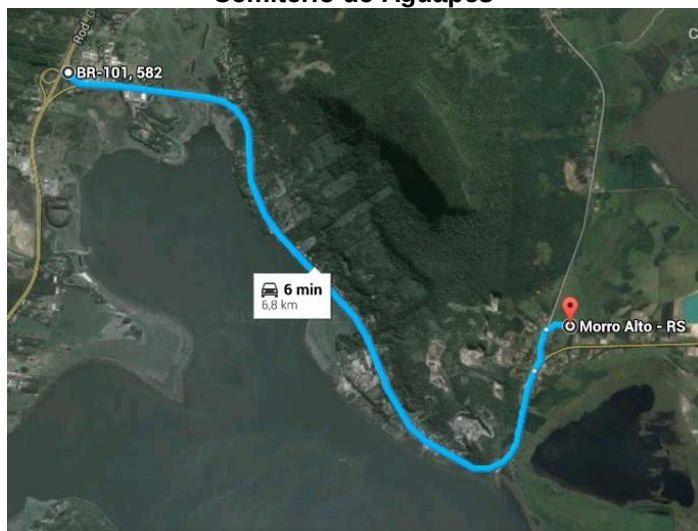
O velório habitualmente durava 24 horas. Dona Odete informa que as pessoas rezavam dois, três terços pela pessoa. Ficavam “a noite toda ali velando”. Enquanto alguns estavam velando, “os outros estavam lá nos fundos fazendo comida, café para o pessoal”. As pessoas normalmente vinham de longe e “não iam ficar sem comer nada, né?”. O café era servido na entrada da noite, à meia-noite outro, “tudo café forte, com carne frita, carne de porco, carne de gado... Reforçado, pão feito em casa, tudo, né?”. Se a pessoa morresse de manhã tinha que ser enterrada no outro dia de manhã. “Era tudo assim, era sacrificoso até para morrer!”.

Durante o velório, além de rezar o terço, eram cantadas as incelenças²². “Cantava e rezava enquanto o morto estava ali”, informa Dona Luiza. O canto da Incelença à Virgem do Rosário está no documentário *A Coberta d’Alma – um ritual para os mortos de Osório*. Cantado por Dona Severina, pode ser localizado aos 24 minutos e 35 segundos do vídeo.

Decorrido o tempo do velório e com o falecido devidamente encomendado pelo capelão ou “capeloa”, iniciava-se o trajeto até o cemitério para a realização do sepultamento. “O corpo ia de carro de boi e as pessoas, umas iam de carreta, de carroça... Umas iam de cavalo, né? Tudo longe... Era longe”, informa Dona Odete.

²² Tradicionalmente atreladas a costumes fúnebres, o termo incelença remete a uma ampla coleção de pequenos cânticos, hinos e benditos executados durante velórios, missas de sétimo dia e festividades relacionadas ao Dia de Finados.

Figura 16 – Trajeto aproximado entre o Morro Alto e o Cemitério de Aguapés



Fonte: Desenvolvido pelo autor a partir do Google Earth (2015)

Preta Dias informa que os moradores do quilombo do Morro Alto eram enterrados no cemitério de Aguapés, “que era longe, assim, né? Às vezes tinha que fazer a pé ou, senão, as pessoas a pé e o caixão na carroça”. O cemitério de Aguapés ainda existe e fica na “beira da faixa (BR-101), antes de chegar no túnel”. Após o sepultamento, a família,

parentes e amigos da pessoa falecida retornavam à casa para organizar o espaço onde ocorreu o velório.

Tanto Dona Odete como Dona Iracema informam que a casa ficava fechada por sete dias. “Se fosse o dono ou a dona da casa, a casa ficava toda fechada. Se era um filho ou uma filha, podiam abrir a janela”, relata Dona Odete. A porta da frente não era aberta de forma nenhuma, bem como as janelas que dão para o cômodo onde ocorreu o velório. O acesso à casa se dava somente pela porta dos fundos ou pela porta da cozinha. “A casa não podia ser varrida antes do sétimo dia do falecimento. Quando chegava o sétimo dia, a casa era aberta, se fosse preciso varrer era varrida, se fosse preciso lavar, era lavada”, rememora Dona Iracema.

Dona Odete complementa, informando que, “naquela época, ficava uma pessoa ali e, quando saía o caixão, aquela pessoa que era responsável por fechar a casa. Depois, no dia da Coberta d’Alma, aquela mesma pessoa que abria a casa daquele que morreu”.

6.2 DO ENTERRO À MISSA DE SÉTIMO DIA – O PERÍODO LIMINAR PARA A ALMA

“Até três dias após a morte, a alma não sobe aos céus porque está cheia de pecados e deverá ser purificada, dando-lhe a Coberta d’Alma”. Esta é a primeira

informação que aparece no documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório*. Existe, porém, uma disparidade com relação a este tempo decorrido após o falecimento e a realização do ritual da Coberta d'Alma. A afirmativa inicial provém da pesquisa *Uma ambivalência da Coberta d'Alma*, da historiadora osoriense Marina Raymundo da Silva, que serviu de base para o desenvolvimento do roteiro do documentário em questão. Porém, as interlocutoras são unânimes em afirmar que o tempo transcorrido entre o falecimento e a realização da Coberta d'Alma é de sete dias sendo, portanto, o rito realizado na missa de sétimo dia em memória da pessoa falecida.

Durante este tempo, do falecimento à missa de sétimo dia, a alma não tem consciência de que não pertence mais ao mundo dos vivos, motivo pelo qual, também, é realizado o ato de “cobrir” a alma. Trata-se de um ritual ambivalente pois, ao mesmo tempo em que se destina a perpetuar a memória da pessoa falecida no seu seio familiar, tem a função de liberar a alma do corpo (a alma enxerga-se vestida em outro corpo e toma consciência da sua nova condição). A alma encontra-se, portanto, num período de margem ou “liminaridade” (TURNER, 2005) e este conceito será abordado de forma muito sucinta.

Turner (2005) aborda o conceito de liminaridade ao estudar os aspectos rituais em sociedades tradicionais e de pequena escala, como o povo Ndembu (Zâmbia). Para ele, estas sociedades apresentam ritos de passagem muito bem definidos pois suas posições socioestruturais também estão muito bem definidas. Nestas sociedades tradicionais, os rituais de passagem são muito relevantes e, desta forma, os momentos liminares tendem a ser eminentes e suas características simbólicas potencializam as questões estruturais do grupo.

O autor chama a atenção, ainda, para a generalidade de uma estrutura processual nos ritos de passagem, informando que eles se compõem de rituais de separação, de margem e de agregação. O tempo liminar (margem) desenvolve uma complexidade diferente em relação às outras duas fases (separação e agregação). É durante estes períodos liminares que os indivíduos participantes dos rituais se encontram fora das estruturas da sociedade em que vivem e, para o autor, este tempo liminar é que dá o sentido do rito de passagem.

No ritual da Coberta d'Alma, identificamos, para a alma, as três fases que compõem o processo ritual de passagem: a separação (que ocorre no momento do falecimento), o tempo liminar (do falecimento à missa de sétimo dia) e a agregação (no momento em que ocorre a prática do ritual da Coberta d'Alma).

No período que compreende o falecimento e a missa de sétimo dia acontece a escolha da pessoa que fará uso da Coberta d'Alma, caso o falecido não tenha deixado escolhido em vida. “Eu quero que fulana de tal vista a minha roupa, avisa a família... Quando eu morrer a minha roupa é para dar para fulana de tal” (A COBERTA D'ALMA, 2004). Lilian Argentina (2004) complementa informando que, “quando o extinto já havia escolhido anteriormente, pois haviam pessoas que diziam: ‘Eu quero que tu, se estiveres vivo e eu morra primeiro, sejas o que vista a minha Coberta d'Alma’. E se a outra pessoa aceitou, aquele já está escolhido; é neste espaço de tempo que a roupa para o ritual deve ser confeccionada e/ou comprada para a ocasião”.

6.3 DAS ETAPAS DO RITUAL DA COBERTA D'ALMA

O ritual da Coberta d'Alma pode ser subdividido em três etapas: a primeira é o momento em que a pessoa vai até a casa da família para vestir a roupa, objeto ritual para a prática do rito (momento este que, no meu entender, apresenta a maior carga de simbolismos); o segundo momento é o comparecimento à missa de sétimo dia pela alma da pessoa falecida e, finalmente, o terceiro momento: a refeição na casa da família enlutada, momento este que encerra também a cerimônia ritual pela alma daquela pessoa.

Muitas famílias, principalmente nos tempos mais remotos da prática do ritual, davam uma muda de roupa que havia pertencido ao falecido. “A roupa pode ter pertencido ao morto ou comprada especialmente para ser doada. Alguns ainda em vida deixam-na escolhida. A pessoa que recebe a Coberta d'Alma tem a obrigação de vesti-la na missa de sétimo dia ou na de trinta dias. Acreditam que é com esta roupa que a alma irá se apresentar perante Deus” (A COBERTA D'ALMA, 2004).

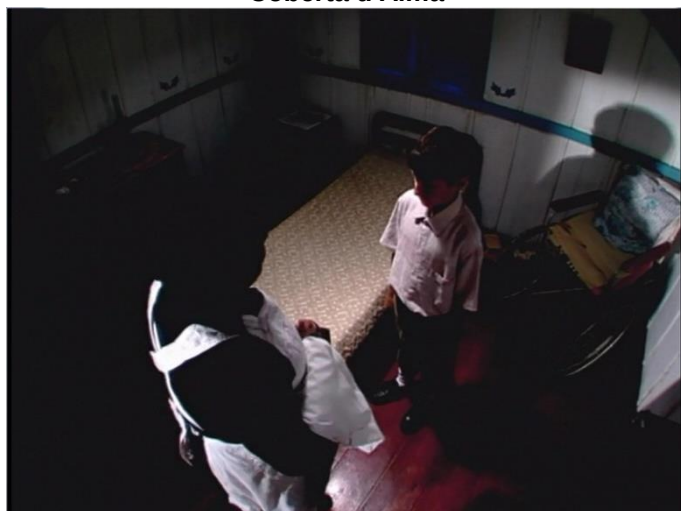
Não era raro acontecer de a pessoa que vestiu a Coberta d'Alma ganhar todas as roupas pertencentes ao falecido. Com o passar do tempo, a tradição de passar

uma roupa pertencente ao falecido foi substituída pela compra de uma muda completa de roupa nova.

Então a família ia lá e comprava, se era um homem, uma “zorba”²³, um par de meias, um sapato, um lenço de mão, a camisa, se a pessoa que morreu usava chapéu, um chapéu, então comprava tudo e colocava em cima da cama lá no quarto (Trecho da entrevista de Dona Iracema, em 14/04/2015, informação verbal).

E, para auxiliar a pessoa que vai vestir a roupa, “chama outra pessoa para ajudar botar aquela roupa. E dali pra frente, se era uma criança, passava a chamar a pessoa de pai, mãe”, informa Preta Dias.

Figura 17 – Representação do momento de vestir a Coberta d’Alma



Fonte: Imagem do documentário “A Coberta d’Alma” (2004).

De Luca (2010, p. 53) registra em sua pesquisa, este momento. “Enquanto os demais familiares esperam na sala, o convidado para cobrir a alma entra num quarto acompanhado de um familiar que vai entregando-lhe peça por peça da roupa”. Neste momento de “cobrir” a alma do falecido, a pessoa que está vestindo a Coberta d’Alma é chamada pelo

nome do finado. Dona Odete relembra que “a gente dizia: fulano, eu estou dando essa Coberta d’Alma pra ti para que tu não fique passando frio lá no céu”.

Existem controvérsias, porém, sobre o significado da utilização da roupa por este vivo. Uma das funções do uso da roupa é para que aquela alma não se apresente nua no céu. A outra função, segundo as interlocutoras, era para a alma não passar frio. “A família tinha que dar a Coberta d’Alma praquela alma ficar vestida lá”, enfatiza Dona Iracema.

²³ Zorba é, neste caso, a forma de designar cueca. Zorba é uma marca de cuecas (nota do autor).

Dona Odete relata que, “se não desse a Coberta d’Alma, a pessoa não descansava em paz, pois estava faltando aquela roupa. Acreditam que a alma que não foi vestida, recebendo a Coberta d’Alma, vem pedir para ser vestida. E reforça este pensamento ao informar

[...] que muitas pessoas que não ganharam a Coberta d’Alma, que não foi dado a Coberta d’Alma, depois eles vinham pedir, que estavam com frio. Ou uns estavam com fome porque a pessoa não tinha dado a coberta d’alma praquela pessoa. E tinha algum que tinha morrido com fome. Fazer a comida também faz parte do ritual, não é só a roupa não. Hoje em dia que eles não fazem mais, que não dão... Porque naquele tempo antigo ali, Deus o livre, né?! A pessoa tinha que vestir aquela roupa daquela pessoa e fazer o almoço. Acho que era pra alguma salvação dela, alguma coisa... A gente já vestia aquilo ali em memória delas, né? (Trecho da entrevista de Dona Odete, em 28/11/2015, informação verbal).

Figura 18 – Representação da aparição da alma que não recebeu a Coberta d’Alma



Fonte: Imagem do documentário *A Coberta d’Alma* (2004)

Dona Luiza complementa afirmando que “fazendo o ritual a alma permanece viva dentro da família. Daí tu vê aqueles muitos que não davam a Coberta d’Alma vinham dizer: o fulano apareceu dizendo que está com frio. Tá com frio e tá com fome... É porque não foi dada a Coberta d’Alma... Daí a pessoa se sentia com frio porque não era dada aquela roupa, né?”.

A pessoa que vestirá a Coberta d’Alma pela alma de outrem deverá estar ciente da doação. Silva (1987, p. 12) informa que “normalmente a pessoa que é escolhida para receber a Coberta d’Alma aceita de bom gosto o convite. Pode, entretanto, negar-se a recebê-la”.

Figura 19 – Saia usada por Dona Odete para vestir a Coberta d'Alma da amiga Hilda



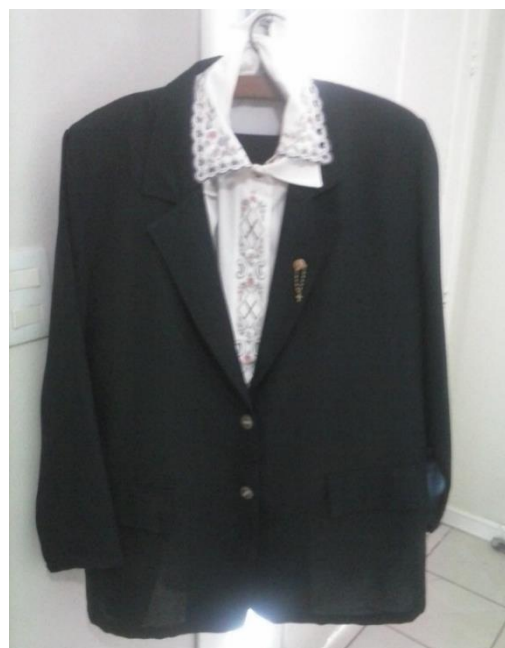
Fonte: Coletado pelo autor (2015)

Dona Odete vestiu três Cobertas d'Alma. Uma delas, quando era criança ainda. A última Coberta d'Alma que vestiu foi da amiga e vizinha Hilda, “uma amiga do peito”.

Na ocasião de vestir a Coberta d'Alma da amiga Hilda, conversou com a filha da falecida, Conceição. Além da “roupa de baixo” (comprada nova para a ocasião), compraram somente a saia e o sapato. “A saia foi

comprada novinha... E o blazer ela tinha botado uma vez só. Eu disse ‘isso aqui dá, não precisa! Tá novinho, ela botou uma vez só, né?’ Ela tinha ido no casamento, mandou fazer um blazer bem bonito, estampado, com fundo preto com as flores branca. Aí eu disse: ‘não precisa vocês comprar o blazer, esse aqui dá!’. Aí ela comprou a saia... A saia ainda tenho aí!”.

Figura 20 - Roupas destinadas à Coberta d'Alma de Dona Odete e traje para o seu sepultamento



Fonte: Coletado pelo autor (2015)

Das roupas utilizadas para vestir a Coberta d'Alma da amiga, Dona Odete tem somente a saia. Mas já tem guardada a roupa que será entregue para vestir a sua Coberta d'Alma, assim como o traje completo para ser enterrada. A família já sabe do seu desejo da realização da Coberta d'Alma para a salvação de sua alma. Também já foi eleita a pessoa que vestirá a roupa. “Eva, eu gosto muito dela, ela é muito boa, ela é muito carinhosa, presenteadeira, é muito legal a Eva. É uma pessoa sã, ela trata com a gente de coração. Então a gente já sabe a pessoa pra quem vai dar. Já leva no coração da gente”. Eva é empregada da Conceição (filha da amiga Hilda) e trabalha para esta família há mais de 30 anos. E é este mesmo tempo que convive com Dona Odete. “Às vezes ela bobeia comigo, ‘Dona Odete... E se eu morrer primeiro que a senhora?’ Isso é Deus que sabe, né? Não sabe o dia de amanhã... ‘Se acaso tu faltar primeiro do que eu, tenho que arrumar outra do mesmo teu tipo, né?’”. E completa dizendo: “E eu já escolhi, já disse pra ela mesmo, né? Então tá tudo guardado!”.

O ato de vestir a Coberta d'Alma tem grande importância para a salvação daquela alma. Vestir uma Coberta d'Alma é um motivo de alegria para quem é eleito a cumprir este papel. “A gente ficava feliz, né? É sinal de que gostavam da gente. Estava vestindo em homenagem àquela pessoa”, informa Dona Odete.

6.4 DA MISSA DE SÉTIMO DIA

O momento da ida à missa é um dos mais importantes dentro da prática deste rito funerário. É na missa em intenção ao morto que a alma percebe-se vestida num outro corpo e toma consciência da sua morte. “A partir da missa ou terço em que houve a presença da Coberta d'Alma, a alma estará purificada e conscientizada de que o corpo morreu, porque vê a si própria em outro corpo” (A COBERTA D'ALMA, 2004, texto digital).

A pessoa que está vestindo a Coberta d'Alma posiciona-se junto da família durante a missa. Dona Odete relembra da ocasião da realização do ritual para a sua sogra.

Ficou sentada junto com a família! Fica ali acompanhando a família, né? Nós fomos de carreta de boi em Passinho. Saímos de madrugada, ela pousou lá em casa. Eu morava na Estância ela morava em Gentil... Ela veio pousar lá

em casa pra nós ir de madrugada. Daí deu uma noite fria, fria, gelo, gelo! Os boi pisavam assim, quebrava os vidro de gelo, na água, né? De tanto gelo. Tanto gelo, nunca me esqueço. Ela faleceu em maio e a missa foi em junho! E era geada, geada! Amanheceu chuviscando, nós fomos de carreta de boi. Ela junto! Era Marcolina o nome dela (Trecho da entrevista de Dona Odete, em 28/11/2015, informação verbal).

Há uma controvérsia, porém, sobre a aceitação, por parte da Igreja Católica, da realização do rito durante a missa. Por não ser uma prática da liturgia católica, o ritual enquadra-se numa perspectiva de um catolicismo popular. A prática da Coberta d'Alma ocorre na missa, mas não faz parte dela. Somente Dona Odete informa que o padre da paróquia sabia que estava ocorrendo uma Coberta d'Alma naquela missa. As demais interlocutoras informaram não saber se essa prática era aceita pela Igreja.

6.5 DA REFEIÇÃO OFERECIDA A QUEM VESTIU A COBERTA D'ALMA

Terminada a celebração da missa ou do terço de sétimo dia, os familiares, amigos e vizinhos, além da pessoa que está vestindo a Coberta d'Alma, dirigem-se à casa do falecido para fazer a refeição. “Às vezes a gente fazia um almoço em casa praquela pessoa almoçar com a gente ou jantar com a gente, que aquela pessoa ficava fazendo parte, né? O falecido estava representado naquele outro”, lembra Dona Iracema.

Normalmente a comida servida era a preferida da pessoa falecida.

A comida consiste nos pratos favoritos da pessoa morta, servida em doses generosas ao convidado, agradado por todos como se fosse realmente a pessoa morta que estivesse ali. Se tiver predileção por uma fruta, o convidado deve comê-la. Se fumar, o convidado deve fumar (DE LUCA, 2010, p. 53).

Figura 21 – Representação do momento em que a pessoa que vestiu a Coberta d'Alma é servida



Fonte: Imagem do documentário *A Coberta d'Alma* (2004)

A prática de servir a pessoa que está vestindo a Coberta d'Alma com as comidas que o falecido gostava foi recriada no documentário *A Coberta d'Alma – Um ritual para os mortos de Osório*. Este momento é um momento de celebração pois, a partir da realização da missa, acreditam que a alma da pessoa falecida já está encaminhada ao Reino de Deus.

Depois que todos jantam, as pessoas rezam e cantam cânticos religiosos. Neste momento, a casa é aberta novamente, principalmente a porta de entrada principal da casa. E, na porta, olhando para o horizonte, um familiar (habitualmente o que tem maior autoridade na família), em companhia da pessoa que está vestindo a Coberta d'Alma, proclama:

Fulano (cita o nome do morto) tu já recebeste a roupa nova.
 Já recebeste o jantar!
 Já te demos de comer,
 Já te demos de beber,
 Já rezamos por ti!
 Já te demos tudo o que podíamos te dar!
 Vai com Deus, descansa em paz e deixa-nos em paz (DE LUCA, 2010, p. 53)

Neste momento, a cerimônia encerra-se, estabelecendo forte relação afetiva da pessoa que recebe a Coberta d'Alma com a família do falecido. Essa forte relação estabelecida por meio do uso da vestimenta vai além da relação afetiva, pois, moralmente, a pessoa que veste a Coberta d'Alma faz parte daquela família. No caso do falecimento do pai, os filhos consideram-se filhos de quem vestiu a roupa,

visitando-se mutuamente e ouvem, inclusive, opiniões sobre os assuntos familiares. Preta Dias informa que “meu pai faleceu e meu tio que recebeu a Coberta d’Alma dele, ele ficou no lugar do meu pai. Ele é como o meu pai. Meu pai foi embora, mas ele ficou no lugar dele”.

Quando a família decide dar a Coberta d’Alma, seja pela alma estar com frio, seja por fazer um último bem pelo falecido, seja pela paz da alma, na conscientização da morte do seu corpo físico, ela – a família – estará continuamente recordando o ente querido, tornando-o presente a todo o momento. A partir do dia em que essa pessoa veste aquela roupa, suas relações afetivas com a família tornam-se mais apuradas porque ela é tida como se fosse o próprio morto. “Ela é para a família o ente querido que perderam” (SILVA, 1987, p. 15).

A roupa que foi recebida como Coberta d’Alma, segundo grande parte das informações recebidas, poderia ser usada a qualquer momento depois de passada a missa de sétimo dia. Lilian Argentina (2004), porém, informa que muitas pessoas deixaram de praticar o ritual porque acabavam usando as roupas novas que foram ganhas na Coberta d’Alma em festas e isso era visto como um desprestígio para o morto, uma falta de respeito, tanto para o morto como para sua família.

Usar a roupa da Coberta d’Alma tinha um significado diferente porque trazia a lembrança daquela pessoa que partiu. Usa-se a roupa sabendo que a está utilizando pela salvação daquela pessoa. E usa até estragar. “Depois de estragar não tem mais o que fazer”, salienta Dona Odete. Permanece a lembrança da pessoa falecida, mas a roupa, assim como qualquer outra roupa que se desgasta devido ao uso, é colocada fora.

6.6 SOBRE AS RELAÇÕES E REDES QUE SE CONFIGURAM ENTRE AS PESSOAS ENVOLVIDAS NO COSTUME

Segundo Muller (2006, p. 192), “o ritual de vestir a Coberta d’Alma costura uma intrincada rede de relações, pois aquele que veste a Coberta d’Alma passa a ocupar o lugar social na rede de parentesco daquela pessoa que morreu perpetuamente”. O

ato de vestir essa roupa gera obrigações, tanto da pessoa que vestiu como da família enlutada com esta pessoa.

Vestir a roupa da Coberta d'Alma configura novas relações familiares e redes (WHITE, 2005) entre as pessoas envolvidas na prática. Essas novas relações familiares podem acontecer de forma consanguínea (quando a pessoa que veste a roupa faz parte da família). Porém, muitas vezes, se dão por uma questão afetiva. Vestir a Coberta d'Alma, neste caso, cria uma relação de parentela que vai além da questão familiar.

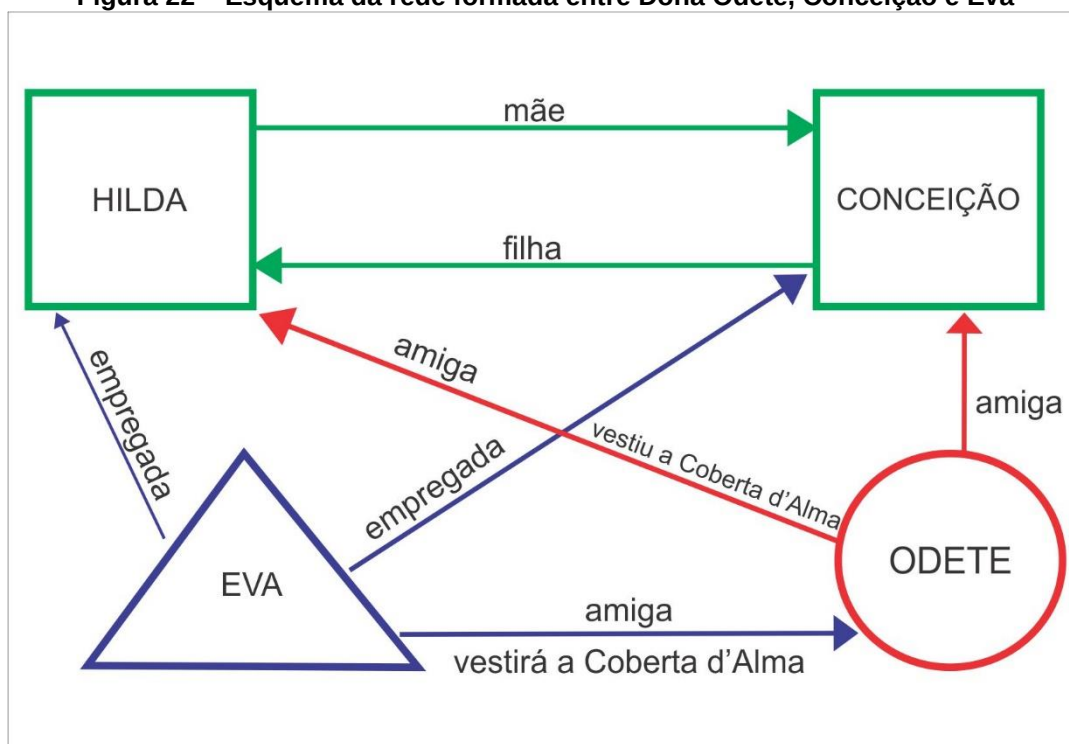
Dona Severina relatou, na ocasião da realização do documentário, que vestiu a Coberta d'Alma de uma prima-irmã:

A minha prima-irmã faleceu, morreu E os filhos choravam muito. Eu estava junto, lidei muito com a pessoa que morreu. Aí quando sepultaram ela, que vieram do cemitério, perguntaram: “Severina, tu aceita vestir a minha mãe?” Uma vez que seja do gosto de vocês, aceito de bom coração. Então tal dia nós vamos lhe vestir muito bem. Me vestiram, fomos à missa, viemos para casa, eles ficaram um tempo aqui conversando comigo. Até hoje pra mim eu tenho aqueles filhos e eles me têm como mãe (A COBERTA D'ALMA, 2004).

Percebo que tal fato gera obrigações para com a pessoa que vestiu a Coberta d'Alma por parte da família que a convidou. Dona Odete, ao vestir a Coberta d'Alma da amiga Hilda, “ganha” uma nova filha: Conceição. “Ela tem eu por mãe dela. Ela me considera muito, ela agradece muito por eu vestir a roupa da mãe dela, zelar” complementa.

No momento em que Dona Odete adjetiva Eva como “presenteadeira” já se percebe uma relação de reciprocidade (MAUSS, 2003). Essas obrigações de retribuir, neste caso, já são formuladas em vida entre Dona Odete e Eva. “Estamos sempre em contato... Se uma faz uma ‘coisa boa’ pra comer, leva uma provinha pra outra”, completa. E a ligação entre Dona Odete, Conceição e Eva, além da relação de amizade e vizinhança, transita pelas redes de reciprocidade e solidariedade.

Figura 22 – Esquema da rede formada entre Dona Odete, Conceição e Eva



Fonte: Elaborado pelo autor (2016)

Aquela pessoa que veste a Coberta d'Alma assume o papel do morto no universo familiar. Por um tempo, é como se a família ficasse “incompleta” com determinado falecimento e tivesse à sua disposição um recurso, não para a instituição de um novo parentesco, não é uma nova irmã, pai ou mãe que vem para a família (MULLER, 2006), mas a prática intenta manter um determinado papel “vivo”. A autora finaliza sua percepção sobre esta prática salientando que

[...] ritual desempenha em si uma dupla dimensão: ao mesmo tempo em que supre eventuais necessidades que a comunidade entende que o morto possua, supre as próprias demandas emocionais dos parentes enlutados em um momento de crise. A solução ritual coíbe a expressão individual de afeto e sentimento quanto ao falecimento, antes regulamenta e disciplina essa manifestação. Jantar com a pessoa que veste a “coberta d'alma”, satisfazê-la dando-lhe cigarros ou frutas, referir-se a ela através do nome da pessoa que morreu, vê-la como a pessoa que faleceu e dar-lhe seu lugar na família, contribui para que a família enlutada revele suas emoções através da performance e de palavras (MULLER, 2006, p. 198).

Isto posto, concluo que a prática da Coberta d'Alma age como ato performático entre as pessoas praticantes do costume. Existe, sim, a crença de que a alma deve ser dignificada por um vivo que veste a roupa ritual para a sua inserção no plano celestial. Mas, junto a isso, há o desejo de manter viva a memória daquela pessoa

falecida no seu seio familiar e social por meio daquela pessoa que veste a Coberta d'Alma.

*“O que os seres humanos pensam que um objeto é capaz de fazer
precisa ser separado daquilo que verdadeiramente é sabido
que os objetos fazem”*

Alfred Geel

7 A QUESTÃO DAS TROCAS SOCIAIS E O PODER DE AGÊNCIA ATRIBUÍDO À VESTIMENTA E AOS OBJETOS

Assim como com as obras de arte, a vestimenta não serve somente para ser contemplada na beleza e na harmonia das suas formas. Ela age sobre as pessoas, produzindo as reações mais diversas. Dessa forma, abordo a questão das trocas sociais e a questão da reciprocidade sob o ponto de vista de Mauss (2003), relacionando esses conceitos ao poder de agência assumido pelos objetos, sob a ótica da antropologia social de Gell (2009) e Lagrou (2009) e da antropologia cultural de Ortner (2007). Por fim, associo os conceitos de agência ao discurso de Lipovetsky (2008), Barnard (2003), Jones (2011) e Liger (2012), quando tratam das funções da moda. Tais conceitos são fundamentais para que possamos perceber o poder assumido pelo vestuário como objeto ritual para a prática do rito funerário da Coberta d'Alma.

7.1 SOBRE AS TROCAS SOCIAIS

A questão das trocas sociais foi descrita por Marcel Mauss (2003) no seu trabalho intitulado *Ensaio sobre a Dádiva*, publicado, originalmente, em 1924. Nesse texto, o autor identifica um tipo de “intercâmbio social” entre habitantes de duas sociedades (uma situada na orla do Pacífico e outra no noroeste da América do Norte). Essas trocas sociais são caracterizadas, basicamente, pela oferta voluntária de presentes, livre, gratuita, e, simultaneamente, interessada e obrigatória (MAUSS, 2003). Dessa forma, para Mauss (2003, p. 211), o objetivo da dádiva “é produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas”. Não são apenas bens e riquezas que são trocados. Mas, sobretudo,

[...] amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente (MAUSS, 2003, p. 191).

As trocas não são, portanto, somente de cunho material. A dádiva pode compreender, também, valores espirituais. Mauss (2003) discute o fato de que as

trocas são, simultaneamente, voluntárias e obrigatórias, interessadas e desinteressadas, úteis e simbólicas – da mesma forma que existe a liberdade (e uma obrigação) em oferecer existe a liberdade (e a obrigação) de retribuir.

O viés principal desse texto de Mauss (2003) é que a vida social se constitui por um constante dar e receber (dom e contradom) e essa reflexão nos mostra como essas trocas estão presentes no cotidiano das pessoas e que o sistema do dom e contradom é uma obrigação inerente em cada sociedade, mas organizada de modo particular em cada uma delas e em cada situação. A dádiva serve, portanto, antes de mais nada, para estabelecer relações. “Ela é mesmo a relação social por excelência” (GODBOUT, 1999, p. 16). A dádiva serve, portanto,

[...] para se ligar, para se conectar à vida, para fazer circular as coisas num sistema vivo, para romper a solidão, sentir que não se está só e que se pertence a algo mais vasto, particularmente a humanidade, cada vez que se dá algo a um desconhecido, um estranho que vive do outro lado do planeta, que jamais se verá (GODBOUT, 1998).

Nas palavras de Mauss (2003, p. 212), “[...] trata-se, no fundo, de mistura. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca”. Identifico nessa citação de Mauss (2003) a questão da agência atribuída aos objetos, sejam eles objetos de arte ou artefatos. Na prática da Coberta d’Alma, a veste utilizada para a realização do ritual acaba por assumir o papel de objeto ritual no momento em que a ela são atribuídas funções específicas para esse fim, funções que não aparecem como funções primordiais²⁴ da veste, mas que, por meio da agência atribuída à veste, assume papel fundamental para a prática deste rito.

²⁴ Sue Jenkyn Jones (2011) identifica quatro funções primordiais para a veste. A saber: utilidade, decência, indecência (quando a roupa é utilizada como apelo ou atração sexual) e ornamentação. O outro grupo aponta para as funções adicionais da utilização do vestuário, que são: a diferenciação simbólica, a filiação social, o autoaprimoramento psicológico e a modernidade.

7.2 O CONCEITO DE PODER DE AGÊNCIA E DE UMA ANTROPOLOGIA DA ARTE

Alfred Gell (2009) formulou uma teoria na qual a natureza de um objeto de arte adquire um caráter totalmente relacional, não sendo possível concluir se determinado objeto é arte ou não sem que seja considerado o aspecto social onde o mesmo está inserido. O autor refere-se, ainda, a um sistema estético não ocidental como constituinte de uma “antropologia” da arte que focaliza o contexto social das produções, a sua circulação e recepção, distinguindo-se da função do crítico de arte (GELL, 2009).

Os juízos estéticos são apenas atos mentais interiores; já os objetos de arte são produzidos e entram em circulação no mundo físico e social exterior. Essa produção e essa circulação têm de ser mantidas por certos processos sociais de natureza objetiva, que estão ligados a outros processos sociais (troca, política, religião, parentesco, etc.) (GELL, 2009, p. 245).

Mesmo que haja o reconhecimento da existência de algo que remeta a uma estética entre os objetos produzidos, para Gell (2009, p. 246), “[...] estaríamos longe de possuímos uma teoria que pudesse dar conta da produção e circulação de objetos de arte específicos em meios sociais específicos”. E, para ilustrar tal pensamento, faz referências às sociedades secretas de Poro e Sande, na África Ocidental. Se não existissem essas sociedades, não existiriam as máscaras de Poro e Sande. E tais máscaras só podem ser consideradas e avaliadas do ponto de vista estético, em função da existência de instituições sociais na região.

O autor cita, ainda, que a teoria estética da arte não se assemelha a qualquer teoria antropológica referente a processos sociais em qualquer aspecto importante: “[...] ela se assemelha, sim, a teorias da arte ocidentais – o que precisamente ela é, sem dúvida, embora não mais aplicada à arte ‘ocidental’, e sim a uma arte exótica ou popular” (GELL, 2009, p. 246). Complementa que, para que haja o desenvolvimento de uma teoria da arte nitidamente antropológica, “[...] não basta ‘tomar emprestada’ uma teoria da arte existente e aplicá-la a um novo objeto; é necessário desenvolver uma nova variante das teorias antropológicas existentes e aplicá-la à arte”.

Assim, o objetivo é criar uma teoria sobre a arte que seja antropológica porque se assemelha a essas outras teorias que podem tranquilamente ser caracterizadas como antropológicas. Naturalmente, essa estratégia imitativa

depende muito do que se considere ser a antropologia, e de como se veja a diferença entre a antropologia e as disciplinas vizinhas (GELL, 2009, p. 248).

Notamos o pensamento de Gell (2009) quando atribuímos a um objeto indígena qualidades artísticas. Neste momento, estamos lidando com um conceito de arte que é próprio de uma civilização ocidental, mas que, aos índios, não diz nada. Percebe-se, cada vez mais, o fascínio que os artefatos indígenas exercem sobre os ocidentais, devido à sua originalidade, ao exotismo que cerca a cultura indígena e pelas associações (simbólicas e sociais), além do mistério do “encantamento” desses objetos, utilizados em funções ritualísticas.

Els Lagrou (2009) corrobora o pensamento de Gell (2009) quando trata da agência e do significado da arte indígena. Os povos indígenas não somente não possuem conceitos sobre estética e arte como, justamente, costumam representar e valorizar o contrário do que a cultura ocidental aceita como belo. Eis o que a autora julga ser a diferença entre o artefato e a arte:

[...] é importante frisar que toda sociedade produz um estilo de ser, que vai acompanhado de um estilo de gostar e, pelo fato de o ser humano se realizar enquanto ser social por meio de objetos, imagens, palavras e gestos, os mesmos se tornam vetores da sua ação e de seu pensamento sobre seu mundo. Dessa maneira, a importância dada à busca da beleza pode variar enormemente e pode não adquirir a aura de ‘veneração quase religiosa’ que adquiriu no Ocidente pós-iluminista (LAGROU, 2009, p. 1).

Muito do que é produzido atualmente em termos de arte está ligado à arte conceitual, que tem mais a ver com os questionamentos da definição de belo do que com sua afirmação.

O que estes artistas visam com sua obra é provocar um processo cognitivo no espectador que se torna, dessa maneira, participante ativo na construção da obra, à procura de possíveis chaves de leitura. Quanto mais complexas e menos evidentes as alusões presentes na obra, mais esta será conceituada (LAGROU, 2009, p. 2).

A obra de arte conceitual não serve somente para ser contemplada na pura beleza e harmonia das suas formas. Ela age sobre as pessoas, produzindo reações cognitivas diversas. A autora cita Alfred Gell (1996) quando este informa que, “[...] se fôssemos comparar as artes produzidas pelos indígenas com as obras conceituais

dos artistas contemporâneos, encontraríamos muito mais semelhanças do que à primeira vista suspeitaríamos” (GELL, 1996 apud LAGROU, 2009, p. 2).

Dou ênfase não à comunicação simbólica, e sim à agência, intenção, causação, resultado e transformação. Encaro a arte como um sistema de ação cujo fim é mudar o mundo, e não codificar proposições simbólicas a respeito do mundo. A abordagem da arte centrada na “ação” é inerentemente mais antropológica do que a abordagem semiótica alternativa, porque se preocupa com o papel prático de mediação que desempenham os objetos de arte no processo social, e não com a interpretação dos objetos “como se” eles fossem textos (GELL, 2009, p. 251).

Entendo, portanto, que os artefatos são objetos que condensam ações, relações, emoções e sentidos porque é por meio deles que as pessoas agem, se relacionam, se produzem e existem para o mundo (LAGROU, 2009).

[...] a grande diferença reside na inexistência, entre os povos indígenas, de uma distinção entre artefato e arte, ou seja, entre objetos produzidos para serem usados e outros para serem somente contemplados, distinção esta que nem a arte conceitual chegou a questionar entre nós, por ser tão crucial à definição do próprio campo (LAGROU, 2009, p. 3).

No campo da antropologia cultural, Sherry Ortner (2007) trata o conceito de agência como parte do conceito de *jogos sérios* baseados na *teoria da prática*, em que pressupõe que

[...] a cultura (em sentido muito amplo) constrói as pessoas como tipos particulares de atores sociais – mas atores sociais mesmo assim –, embora sua vivência concreta de práticas variáveis reproduza ou transforme – normalmente um pouco de cada – a cultura que os fez (ORTNER, 2007, p. 45).

Dessa forma, percebo que a autora trata da questão da agência enquanto agente social, pois evidencia as relações de poder, as dimensões de intencionalidade e a *agência* na subjetividade dos sujeitos. Os *jogos sérios* nada mais são do que uma formação cultural com sujeitos culturalmente variáveis e subjetivamente complexos.

Todos os atores sociais têm agência. Porém, estão sempre envolvidos numa multiplicidade de relações. Entendemos, dessa forma, que o agente não é livre, pois está sempre comprometido com outros na operação dos jogos sérios.

Mas a inserção social dos agentes, central à ideia de jogos sérios, pode revestir diversas formas. Por um lado, o agente sempre está inserido em relações de (pretensa) solidariedade – família chegada, amigos, parentes, esposos/companheiros, filhos, pais, professores, padrinhos, e assim por diante. É importante destacar este ponto, porque alguns dos críticos do conceito de agência – os que encaram agência como um conceito burguês e individualista – baseiam-se, em grande medida, na maneira como o conceito parece desconsiderar a “boa” inserção dos agentes: os contextos de solidariedade que atenuam a agência em suas formas individualistas e egoístas. Por outro lado, o agente está sempre enredado em relações de poder, de desigualdade, de competição e assim por diante. Sem ignorar as relações de solidariedade, a onipresença do poder e da desigualdade na vida social é central para a própria definição de jogos sérios (ORTNER, 2007, p. 47).

Para definir agência, Ortner (2007) cita três componentes que julga ser importantes, a saber:

- a) se a questão de agência implica em intencionalidade;
- b) se é universal ou culturalmente construída e
- c) a relação entre agência e poder.

A intencionalidade (a) inclui as maneiras como ação para algum propósito; poderia incluir enredos, planos e esquemas altamente conscientes, metas, objetivos e ideais um pouco mais nebulosos e, finalmente, desejos, vontades e necessidades que podem variar de profundamente encobertos a bastantes conscientes (ORTNER, 2007). Para a autora, é forte o papel da intencionalidade, mas é preciso ter clara a distinção entre *práticas de rotina* e *agência*.

Sobre a questão da construção cultural da agência (b), há um consenso que a agência é universal, mas definida culturalmente. O que diferencia é a ênfase nos diferentes âmbitos da vida social. Como exemplo, a autora utiliza o pensamento de Sewell (1992), quando este cita a capacidade de linguagem.

Assim como todos os humanos têm capacidade de linguagem, mas precisam aprender a falar um idioma em particular, todos os humanos têm também capacidade de agência, mas as formas específicas que esta assume variam nos diferentes tempos e lugares (SEWELL, 1992 apud ORTNER, 2007, p. 55).

E, como terceiro fator (c), a autora discute a relação entre agência e poder e concorda com as discussões de Laura Ahearn (2001) quando esta discute a emergência de movimentos sociais e políticos a partir da década de 1970. “Isso equivale a dizer que, desde o início, o surgimento de uma ‘agência’ problemática teve

suas raízes em questões de poder” (AHEARN, 2001 apud ORTNER, 2007, p. 55). Como resultado disso, “agência” veio a ser equiparada à ideia de “resistência”. Porém, Ahearn (2001) afirma que agência de oposição é somente uma das formas de agência.

Ortner (2007, p. 57) levanta a questão, amparada por Ahearn (2001), de que “a teoria forte da agência (e, mais amplamente, uma teoria da prática transformada) deve ser estreitamente ligada a questões de poder e de desigualdade” e muitas das questões de agência vs poder estão relacionadas à questão de gênero, quando afirma que

[...] é indiscutível que, em muitíssimos casos, os exemplos mais vívidos das relações entre agência e poder são encontrados na área das relações de gênero. Mas é claro que as questões de agência vão muito além das relações de gênero. Assim, gênero, aqui, não representa apenas a si mesmo, mas a toda uma gama de outras formas de poder e de desigualdade, como ficará claro no transcurso da discussão (ORTNER, 2007, p. 57-58).

Desta forma, não levar em conta a agência dos objetos, principalmente se formos considerar a grande presença destes em nossas relações, não só na atualidade, como também no passado, é eliminar e fazer desaparecer uma grande parcela do nosso entendimento e daquilo que geram as nossas ações e motivações.

7.3 O PODER DE AGÊNCIA ATRIBUÍDO À VESTIMENTA E AS FUNÇÕES ASSUMIDAS PELA MODA

Mesmo considerada por muitos como algo fútil ou sem nenhuma seriedade, a moda²⁵, por meio da vestimenta, assume papel muito importante no que tange à sua funcionalidade. Quando tratamos da vestimenta, notamos que “há muito preconceito em relação à moda, em parte porque ela tem um caráter efêmero e porque ela tem a ver com a aparência, supostamente privilegiando o superficial” (MIRANDA, 2012, p. 1).

²⁵ Moda (do francês *mode*), substantivo feminino. Uso, hábito ou estilo geralmente aceito, variável no tempo e resultante de determinado gosto, ideia, capricho e das interfluências do meio. Uso passageiro que determina a forma de vestir, calçar, pentear, etc. [...] Fenômeno social ou cultural, de caráter mais ou menos coercitivo, que consiste na mudança periódica de estilo, e cuja vitalidade provém da necessidade de conquistar ou manter uma determinada posição social (HOLANDA, 1986, p. 1146).

Utilizo a nomenclatura vestimenta (ou veste) para designar quaisquer objetos ou roupas que podem ser usados para cobrir o corpo ou o que se usa para esse fim. No contexto das práticas religiosas, é a indumentária com a qual os sacerdotes se vestem em ocasiões solenes.

Lipovetsky (2008) afirma que a moda está no comando de nossas sociedades e que a sedução e o efêmero tornaram-se, em menos de meio século, os princípios organizadores da vida coletiva moderna. A moda, por meio da vestimenta, é responsável por organizar e designar às pessoas os seus respectivos papéis na sociedade:

A moda não é mais um enfeite estético, um acessório decorativo na vida coletiva; é a sua pedra angular. A moda terminou estruturalmente seu curso histórico, chegou ao topo de seu poder, conseguiu remodelar a sociedade inteira à sua imagem: era periférica, agora é hegemônica (LIPOVETSKY, 2008, p. 12).

Barnard (2003) corrobora o pensamento de Lipovetsky (2008) quando afirma que parte das funções da moda e, conseqüentemente, da vestimenta, é tornar a sociedade possível, pois ela é capaz de definir posições de poder relativo no interior dessa sociedade.

Para formar e definir aquilo que conhecemos por sociedade, no contexto coletivo, devemos perceber que a moda exerce inúmeras funções dentro deste conjunto e que agir como organizadora dessa sociedade e reveladora de identidade é um dos seus principais papéis. Tal pensamento está baseado no que discorre Svendsen (2010) quando menciona que

[...] a moda afeta a atitude da maioria das pessoas em relação a si mesmas e aos outros. Muitas delas negariam isto, mas essa negativa é normalmente desmentida por seus próprios hábitos de consumo. Como tal, a moda é um fenômeno que deveria ser central em nossas tentativas de compreender a nós mesmos em nossa situação histórica (SVENDSEN, 2010, p.10).

Conforme Calanca (2008, p. 17), “[...] o ato de vestir ‘transforma’ o corpo, e essa transformação não se refere a um único significado biológico, filosófico, mas a múltiplos significados, que vão daquele religioso, estético, àquele psicológico”.

Percebendo, então, a vestimenta como algo útil, notamos que ela tem evoluído para cumprir uma série de requisitos práticos e de proteção (JONES, 2011). Uma das possíveis funções primordiais e mais conhecidas associadas à vestimenta é que ela serve para proteger o corpo das intempéries do tempo, como a chuva e o sol, o frio ou o calor, e de possíveis ameaças do meio em que se vive. Nesse sentido, são valorizadas nas vestes as características de conforto, durabilidade e praticidade. Vista como nada mais do que uma necessidade básica do ser humano, para o seu conforto ambiental, para se proteger das ameaças do meio, criando várias formas de abrigo, o vestuário não passa de uma necessidade física (POLHEMUS; PROCTER, 1978 apud BARNARD, 2003).

Jones (2011) discorre sobre o sentido de utilidade da vestimenta quando comenta que o meio ambiente é cheio de perigos e o corpo precisa ser mantido numa temperatura média para garantir o conforto e a circulação sanguínea. Prossegue afirmando que “[...] os reformadores do vestuário geralmente têm colocado a utilidade acima das considerações estéticas” (JONES, 2011, p. 24). Corrobora Liger (2012) quando cita que

[...] nos primórdios da espécie humana, o homem não tinha necessidade de se vestir; ele precisava somente se alimentar. Com a evolução da espécie e a perda dos pelos, surgiu a segunda necessidade primária: a de se proteger do frio e das intempéries. Era natural que, seguindo o instinto de sobrevivência, procurasse os meios de se cobrir, buscando proteção na pele de outros animais (LIGER, 2012, p. 32).

Todavia, Barnard (2003) vai mais longe informando que, além do corpo, a indumentária protege também a alma. Segundo ele, a vestimenta protege o corpo dos perigos físicos e psicológicos. Tais perigos psicológicos, que são variados, podem ser repelidos pelo uso de adornos ou amuletos mágicos que tornem possíveis, por exemplo, espantar o mal. Prossegue conferindo atributos às vestimentas pesadas, de cor escura e de estrutura rígida, como as utilizadas pelos monges, na tentativa de evitar possíveis danos morais.

Assim, a vestimenta acaba assumindo o papel de se tornar uma espécie de proteção, não só das ameaças físicas, mas também para proteger os indivíduos dos males que ferem a mente e o coração, apresentando-se como uma espécie de talismã. Percebemos o significado atribuído às vestes litúrgicas no interior do culto praticado

pela Igreja Católica, onde, ao vestir cada peça de veste litúrgica, é proclamada uma pequena oração atribuindo valor e sentido à peça que está sendo vestida. Dessa forma,

[...] na administração dos Sacramentos, o sacerdote age e fala agora “*in persona Christi*”²⁶. Nos sagrados mistérios ele não se representa a si mesmo e não fala expressando-se a si mesmo, mas fala pelo Outro, por Cristo. Assim, este evento, o ‘revestir-se de Cristo’, é representado sempre de novo em cada Santa Missa mediante o revestir-nos dos paramentos litúrgicos. [...] O fato de estarmos no altar, vestidos com os paramentos litúrgicos, deve tornar claramente visível aos presentes e a nós próprios que estamos ali ‘na pessoa do Outro’ (DIRETO DA SACRISTIA, 2013).

Frente a isso, Bayard (2003, p. 82) ainda informa que “[...] há necessidades humanas básicas para as quais a vestimenta serve como uma resposta cultural”. Prossegue, sugerindo que

[...] apesar das necessidades de proteção ser inerentes a todo ser humano, seja ela física ou psicológica, ela não é a mesma para todos os indivíduos; cada indivíduo possui necessidades de proteção pessoais, diferentes dos demais, de acordo com a sua cultura, crença, formação, gênero, classe social e profissão (BAYARD, 2003, p. 83).

Segundo Barnard (2003), a moda e o vestuário são considerados fenômenos culturais, que exprimem, expressam e comunicam a posição de cada indivíduo em determinada cultura e/ou sociedade. E a moda, sendo um fenômeno comunicativo, gera uma comunicação não-verbal repleta de significados. Complementa informando que

[...] a função unificadora da moda e da vestimenta serve para comunicar a afiliação de um grupo social, tanto para aqueles que são seus membros quanto para os que não o são. [...] Proteção, camuflagem, pudor e impudícia são formas de alguém comunicar uma posição numa ordem cultural e social, tanto para os outros membros da ordem a que pertencem, quanto para aqueles que estão fora dela (BARNARD, 2003, p. 91).

Isso posto, podemos compreender as funções da vestimenta nas práticas cotidianas da humanidade e entender de que forma os processos rituais se dão por meio da utilização da veste para seus fins. Indo ao encontro do caráter de efêmero, tão comumente dissertado por Lipovetsky (2009), surge o ritual da Coberta d’Alma,

²⁶ *In persona Christi*: na pessoa de Cristo (nota do autor).

como forma de perenizar a memória do ente falecido em seu seio familiar e social, por meio de uma muda completa de roupa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho apresenta e analisa as etapas do ritual funerário da Coberta d'Alma, rito fúnebre de perpetuação da memória da pessoa falecida no seu seio familiar e social por meio de um vivo que, vestindo a roupa que se torna objeto ritual para esta prática, dignifica a alma daquele falecido para apresentar-se perante Deus. O ritual da Coberta d'Alma, além do já mencionado, libera a alma do corpo no momento que a mesma “enxerga-se” vestida por um vivo, o que faz desta prática um ato ambivalente.

A cidade de Osório, situada no Litoral Norte do Rio Grande do Sul, apresentou, nos últimos anos, transformações que chamam muito a atenção, principalmente quando se trata da paisagem da cidade. É uma cidade que cresceu (mais vertical do que horizontalmente) e, além de visualmente, é a partir das experiências narradas pelas interlocutoras sobre o ritual da Coberta d'Alma que estas transformações são aqui retratadas. As representações sobre a passagem do tempo na cidade de Osório e suas repercussões nas transformações, nas redes de vizinhança e nas práticas dos ritos fúnebres são apontadas por elas como questões importantes, uma vez que desejam que o costume seja realizado no momento do seu falecimento.

Ao optar por algumas técnicas e procedimentos do método etnográfico foi possível compreender melhor o sentido atribuído a esse costume pelas interlocutoras, todas moradoras da cidade de Osório/RS, tendo como foco suas histórias de vida e seus itinerários urbanos. No trabalho de campo, desvendou-se a importância das antigas relações de vizinhança para os ritos funerários na remota Osório, assim como o posterior engajamento das parcerias da pesquisa na prática ritual da Coberta d'Alma e as transformações nas formas de vida social vividas por elas no contexto urbano da cidade em foco. O registro das informações sobre o ritual em questão contribui para que se mantenha a memória desta prática presente no contexto atual. Essas lembranças, normalmente restritas à recordação das pessoas velhas, tendem a contribuir num esforço de salvaguarda destas memórias na comunidade urbana local. Para isso, este estudo se utilizou da etnografia das memórias das interlocutoras localizadas para atingir este objetivo.

As histórias destas interlocutoras foram captadas por meio do procedimento de estudos de narrativas biográficas e utilizou-se a técnica de entrevistas não diretivas e semiestruturadas (THIOLLENT, 1981). Havia um roteiro mínimo de questões imprescindíveis relacionadas à pesquisa. Porém, não havia uma rigidez para obtenção das informações. A entrevista transcorreu como uma conversa em que os temas iam e vinham de acordo com as lembranças destas mulheres.

A memória atua como principal agente na preservação desta prática. A partir dos conceitos de memória trazidos por Halbwachs (1990) e Pollak (1992), identificaram-se pontos de convergência das diferentes influências sociais vivenciados por estas senhoras e notou-se, também, que esses pontos se articulam entre si. Essas articulações localizam as lembranças em quadros sociais comuns a elas de modo que essas memórias compartilhadas transformam suas vozes em importante fonte de conhecimento. As informações das interlocutoras não transitam em paralelo umas às outras: elas se entrecruzam e se complementam a partir das suas formas de sociabilidade e trajetórias sociais.

Por meio das memórias destas senhoras remontou-se, também, as etapas do ritual da Coberta d'Alma. No momento em que participam desta prática ritual, abordam com detalhes cada um dos momentos que compõem o ritual. Relembrar o ritual da Coberta d'Alma realizado em seu seio familiar, fez transparecer uma emoção singular em cada uma delas. Assim, percebeu-se que esta prática ritual ameniza a dor da perda do ente falecido, fortalecendo as relações entre elas e aquele que vestiu a roupa ritual.

Notou-se, passado este tempo da realização do documentário *A Coberta d'Alma – um ritual para os mortos de Osório* – e agora, com foco na pesquisa – que os depoimentos levam os sujeitos que narram essas memórias a perceberem fatos que podem ter passados despercebidos e estabelecerem relações no momento em que (re) constroem a sua narrativa.

Ao descrever as etapas do ritual da Coberta d'Alma, com todos os passos que o compõem, intencionou-se apresentar este rito fúnebre presente e praticado, ainda que de forma obsoleta, na cidade de Osório. Este momento serviu para que fosse percebida a riqueza e a complexidade que fazem da Coberta d'Alma um rito funerário

único. Pode-se perceber, por meio da reconstrução destas etapas, a importância assumida pela prática para a família que continua viva.

A manutenção desta prática ritual é algo que preocupa as interlocutoras. Percebeu-se, nas suas falas, que as novas gerações já não conhecem e, tampouco se interessam pela continuidade da prática da Coberta d'Alma. Reforçaram, porém, que esperam que seus filhos atendam ao pedido já realizado: da realização do ritual quando falecerem.

Definido o campo de pesquisa, optou-se por retratar as transformações ocorridas na cidade, no seu contexto urbano. Para isso, instigou-se a rememoração, por parte das parceiras de pesquisa, sobre os seus deslocamentos na cidade, sobre as relações de vizinhança que se transformam com o passar do tempo, sobre o contato com o fenômeno morte e sua posterior aderência ao rito funerário em questão.

O estudo apresentado valoriza a prática deste rito funerário. Apesar das transformações ocorridas no contexto das práticas envolvendo os ritos funerários, notou-se que a prática da Coberta d'Alma acaba por fortalecer as relações de afeto entre aqueles envolvidos no costume, reforçando laços de amizade e criando, muitas vezes, novas relações de uma parentela ficcional. A família perde um ente querido e a pessoa que veste a Coberta d'Alma assume, na família, o lugar da pessoa que faleceu, atribuindo à prática um caráter performático por meio da utilização da roupa que se torna objeto ritual.

Percebeu-se que a roupa tem papel fundamental como objeto ritual para a realização da Coberta d'Alma. É por meio dela que se estabelece a relação entre aquele que a veste e o morto. O poder de agência (GELL, 2009) sacraliza esta veste que acaba por assumir um papel ambivalente: ao mesmo tempo que serve para “cobrir” a alma da pessoa falecida, tem a função de mostrar à alma que ela não pertence mais ao plano terreno, encaminhando-a para sua nova condição. Além disso, indo ao encontro do caráter de efêmero (LIPOVETSKY, 2009) atribuído à moda e às suas funções, a prática da Coberta d'Alma tem na roupa a função de perenizar a memória daquela pessoa falecida.

A pesquisa realizada seguramente não contempla todos os aspectos da prática do ritual da Coberta d'Alma visto que, ao elencarem-se bases teóricas e

metodológicas para a discussão do tema, algum aspecto poderá ter passado despercebido. Em nenhum momento houve a intenção, por parte do pesquisador, de esgotar as possibilidades de novas pesquisas sobre o tema pois a prática da Coberta d'Alma, no contexto das práticas funerárias apresenta subsídios para muitos outros estudos posteriores. Ao abordar o tema sob diferentes enfoques, há a possibilidade de novas percepções e aproximações deste objeto de pesquisa tão singular.

Por fim, espero que a realização do trabalho de campo, desta dissertação e das memórias desta prática ritual possa contribuir no sentido de situar o leitor sobre este costume pouco conhecido e de prática quase que obsoleta na cidade escolhida como universo de pesquisa. Se o pesquisador conseguiu retratar as etapas deste ritual de modo que sua compreensão aconteça, considera-se esta pesquisa a finalização de uma etapa (acadêmica e de pesquisa) bem-sucedida.

REFERÊNCIAS

A COBERTA D'ALMA – Um ritual para os mortos de Osório. Direção: Hique Montanari. Fotografia: Jorge Henrique Boca. Casanova Filmes, 2004. 1 DVD (52 min+créditos), NTSC, color.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo, SP: Mestre Jou, 1982

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora FGV, 2005. 236 p.

_____. Histórias dentro da História. In: **Fontes Históricas** - Carla Bassanezi Pinsky (org.) – São Paulo, SP: Contexto, 2008.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Tradução: Luiza Ribeiro. Francisco Alves Ed. 1989.

_____. **História da Morte no Ocidente**. Tradução: Priscila Viana de Siqueira. Ediouro, 2003, 312p.

BARNARD, Malcolm. **Moda e comunicação**. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2003. 267 p.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed. 2008, 239p.

_____. **Modernidade Líquida**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed. 2001, 258p.

BAYARD, Jean-Pierre. **Sentido oculto dos ritos mortuários – morrer é morrer?** São Paulo, SP: PAULUS EDITORA, 1996. 321p.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada: contendo o velho e o novo testamento**. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1962. 1v.

BITTENCOURT Jr. Iosvaldyr Carvalho. **Maçambique de Osório – Entre a Devoção e o Espetáculo: não se cala na batida do tambor e da Maçaquaia**. (Tese) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UFRGS, 2006, 453p.

BITTENCOURT, Renata Tonon. **Pensando a Morte e a Vida na ótica da Tanatologia e Biodanza**. 2007. Disponível em <http://www.pensamentobiocentrico.com.br/content/bv/2011/pensando-a-morte-e-a-vida.pdf>. Acesso em 22/07/2014.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, 488p.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom: o terceiro paradigma**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 325p.

CALANCA, Daniela. **História social da moda**. São Paulo, SP: SENAC São Paulo, 2008. 227 p.

CASTRO, Débora Nobre de. **A doença em cartaz** – uma análise fílmica de documentários utilizados pelo Movimento de Reintegração de Pessoas Atingidas pela Hanseníase. (Dissertação), Faculdade de Comunicação, UnB. 2009, 137 p.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Revisão técnica: Arno Vogel. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. 315p.

CÔRTEZ, Paixão. **O Folclore Gaúcho**. 1 Ed. Porto Alegre, RS: Corag, 1966. 278p.

DE LUCA, Derlei Catarina. **Além da lenda**. Florianópolis, SC: Assembléia Legislativa do Estado de Santa Catarina, Coordenadoria de Divulgação, 2010. 148 p.

DELGRANO, Lucília de Almeida Neves. **História oral e narrativa: tempo, memória e identidades**. VI Encontro Nacional de História Oral (ABHO) – Conferência de Abertura

DIRETODASACRISTIA. Disponível em <http://diretodasacristia.com/home/liturgia/as-vestes-liturgicas/>. Acesso em 02/05/2015.

ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia da duração: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas**. Porto Alegre, RS: Marcavisual, 2013. 256p.

_____. **Antropologia da e na cidade, interpretação sobre as formas de vida urbana**. Porto Alegre, RS: Marcavisual, 2013. 304p.

ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 107 p.

_____. **O processo civilizador: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

GELL, Alfred. Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte. IN. **Revista Poiésis**, nº 14, p. 245-261, Dez, 2009.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977. 184p.

GODBOUT, Jacques; CAILLÉ, Alain. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999. 272 p.

GONÇALVES, Rita de Cássia. LISBOA, Teresa Kleba. **Sobre o método da história oral em sua modalidade trajetórias de vida**. In. *Revista Katál*, Florianópolis, SC. Volume 10, 2007.

GONDAR, Jô. Memória individual, memória coletiva, memória social. In. **Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas - Ano 08, número 13, 2008**.

HALBWACHS, Maurice. **Fragmentos da la Memoria Colectiva**. Seleção e tradução. Miguel Angel Aguilar D. (texto em espanhol). Universidad Autónoma Meropolitana-Iztapalapa. Publicado originalmente em Revista de Cultura Psicológica, Año 1, Número 1, México, UNAM- Faculdade de psicologia, 1991.

_____. **A Memória Coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter do original *La Mémoire Collective*. Presses Universitaires de France, Paris, p. 25 – 47. 1990

HOLLANDA, Aurélio Buarque de. **Aurélio século XXI: o dicionário da Língua Portuguesa**. 3. ed., rev. e atual. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999. 2128 p.

JONES, Sue Jenkyn. **Fashion design**. 3. ed. (revisada e ampliada). São Paulo, SP: Cosac Naify, 2011. 271p.

LAGROU, Els. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: Centro de Arte, 2009.128 p.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão. 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

LIGER, Ilse. **Moda em 360 graus: design, matéria-prima e produção para o mercado global**. São Paulo/SP: Editora Senac, 2012, 283p.

LIPOVETSKY, Gilles. **O Império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. Tradução Maria Lúcia Machado. 1ª Ed. São Paulo, SP: Companhia de Letras, 1997. 294p.

Maçambiques de Osório – Catálogo da exposição organizado por Álvaro Luiz Heidrich e Museu da UFRGS – Porto Alegre/RS: UFRGS, 2013. 64 p.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2003. 536 p.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2005. 174 p.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo, SP. Edições Loyola, 3ª Ed. 2000.

MELO, Cristina Teixeira Vieira de. O documentário como gênero audiovisual. In. **Comum. Inf.**, v. 5, n. 1/2, p.25-40, jan/dez. 2002

MIRANDA, Fernanda. **O que é Moda?** Disponível em <http://vivaitabira.com.br/viva-colunas/index.php?IdColuna=13>. Acesso em 01.05.2015.

MULLER, Cíntia Beatriz. **Comunidade Remanescente de Quilombos do Morro Alto: uma análise etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da identidadejurídico-política de “remanescentes de quilombos”**. (Tese) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UFRGS, 2006, 285p.

NICHOLS, Bill. Introdução ao documentário. Tradução: Mônica Saddy Martins. Campinas, SP: Papirus, 2005.

ORTNER, Sherry B. Poder e projetos: Reflexões sobre a agência. IN. **Reunião Brasileira de Antropologia**. Organizadores: Miriam Pillar Grossi, Cornelia Eckert, Peter Henry Fry. – Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.

OSÓRIO, Prefeitura Municipal. Disponível em <http://www.osorio.rs.gov.br>, acesso em 25/11/2015.

PENAFRIA, Manuela. Análise de Filmes - conceitos e metodologia(s) In. **VI Congresso SOPCOM**, Abril de 2009.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

_____. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

RAMOS, André. Um texto para a imagem em movimento. In: **Das teorias do cinema à análise fílmica**. (Dissertação), Faculdade de Comunicação, UFBA. 2002, p. 15 - 46

REIS, João José. **O cotidiano da morte no Brasil oitocentista**. In: História da vida privada no Brasil: Império. Org. Luiz Felipe de Alencastro. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1997. 524 p.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. ECKERT, Cornélia. **Etnografia: saberes e práticas**. In: Ciências Humanas: pesquisa e método. Org. Céli Regina Jardim Pinto e César Augusto Barcellos Guazzelli. Porto Alegre/RS: Editora da Universidade, 2008.

RODOLPHO, Adriane Luiza. **Rituais, ritos de passagem e de iniciação. Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

SAENGER, Liane. **Gentes de osório: vivências inspiradoras**. Org. Liane Saenger e Carmem Zeli de Vargas Gil. Porto Alegre: Pallotti, 2007. 132p

SAFFIOTI, Heleieth. A Mulher na Sociedade de Classes - Mito e Realidade – Rio de Janeiro, RJ: Saraiva, 2013.

SALVATICI, Sílvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral das mulheres. In: **História Oral**, v.8, n.1, p.29-42, jan.-jun.2005

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. MAHFOUD, Miguel. **HALBWACHS: MEMÓRIA COLETIVA E EXPERIÊNCIA**. Psicologia USP, São Paulo, SP. p. 285 – 298, 1993

SCHOBER, Juliana. **Memória & sociedade: lembrança de velhos** - Ecléa Bosi (resenha), disponível em <http://www.comciencia.br/resenhas/memoria/velhos.htm>, acesso em 02/01/2016

SELAU, Mauricio da Silva. **História Oral: uma metodologia para o trabalho com fontes orais**. In. Revista Esboços, v. 11, nº 11. Florianópolis/SC: UFSC, 2004.

SILVA, Claudinei Fernandes Paulino da. **A Teoria da Memória Coletiva de Maurice Halbwachs em Diálogo com Dostoevski : Uma Análise Sociológica Religiosa a partir da Literatura**. Revista Theos – Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas. Campinas: 6ª Edição, V.5 - Nº2 – Dezembro de 2009.

SILVA, Helio R.S. **A situação etnográfica – Andar e Ver**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre/RS. Ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.

SILVA, Marina Raymundo da. **A coberta d'alma no litoral norte do Rio Grande do Sul: tradição açoriana**. Porto Alegre: Evangraf, 2015. 96p.

_____. **Uma ambivalência na Coberta d'Alma**. Osório, RS. Polígrafo, 2001.

STENZEL FILHO, Antonio. **A Villa da Serra: (conceição do Arroio): Sua descrição physica e histórica. Usos e costumes até 1872: Reminiscências**. Porto Alegre, RS: Globo, 1924, 189p.

SVENDSEN, Lars. **Moda: uma filosofia**. Tradução Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2010. 224p.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **Alguns apontamentos sobre história oral, gênero e história das mulheres**. Dourados/MS: UFGD, 2014, 63p.

THIOLLENT, Michel Jean-Marie. MICHELAT, Guy; MAÎTRE, Jacques; KANDEL, Liliane; BOURDIEU, Pierre. **Crítica metodológica, investigação social & enquete operária**. 2. ed. São Paulo, SP: Polis, 1981. 270 p.

THIOLLENT, Michel Jean-Marie. **Metodologia da pesquisa-ação**. 8. ed. São Paulo, SP: Cortez, 1998. 108 p.

THOMAS, Louis-Vincent. **Antropologia de la muerte**. (Título Original: *Antropologie de la mort* – Tradução de Marcos Lara) Payot, Paris, França, 1975.

THOMSON, Alistair. **Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias**. IN. **Revista do programa de Estudos Pós-graduados em História**. Departamento de História PUC/SP. São Paulo/SP, n.15, abr. 1997, p. 51-84.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos – aspectos do ritual Ndembu**. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005. 488p.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editores. 7ª Ed. 2004

_____. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editores. 3ª Ed. 2003.

WHYTE William Foote. **Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada.** Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005. 390p.

APÊNDICE A

ROTEIRO DE ENTREVISTA – TRAJETÓRIA DE VIDA

Família de Origem	- Qual a origem da sua família? Fale um pouco sobre ela? - A formação familiar? - Profissão dos pais? - Número de irmãos? - Morou com a família até que idade? - Moraram sempre na cidade de Osório?
Família de Procriação	- Casou? Teve filhos? Quantos? - Quando saiu de casa foi morar onde/com quem? Trabalhou? Qual foi o seu primeiro emprego? Exerceu outras atividades profissionais? Atualmente, qual a sua ocupação? - O que percebe de modificações na cidade, da sua época de juventude para os dias atuais? - Onde morava antes de vir para Osório? Por que se mudaram? Qual a diferença que percebeu no momento em que chegou a Osório em relação ao lugar de onde veio? - Quanto tempo mora na cidade? Morou sempre neste mesmo lugar?
Laços de Vizinhança	- Como era a casa? Tinham vizinhos próximos? - Como era a relação com os vizinhos? Eram parentes? Como era a vizinhança? - Como era a sua rua quando veio morar aqui? Havia vizinhos? Os vizinhos continuam os mesmos ou da mesma família? Qual a relação com eles? - O que tinha próximo da casa? Como era o bairro?
Coberta d'Alma	- Lembra-se de ter falecido alguém na vizinhança? Como essa experiência foi vivida? - Havia a prática da Coberta d'Alma? Como que acontece este ritual? - Por que fazer esse ritual? O que ele representa para a família da pessoa falecida e para quem veste a roupa? - Como é escolhida a pessoa que vai vestir a roupa? Precisa ser parente? O que a família precisa fazer?

Etapas do Ritual	- Como que acontece o ritual? Quando? Onde? - Poderia descrever o que sabe sobre a Coberta d'Alma? - A Coberta d'Alma é (era) uma prática comum na sua família? - Como fica a relação da família da pessoa que faleceu com quem vestiu a Coberta d'Alma? - A escolha da pessoa que iria vestir a roupa da Coberta d'Alma como era feita? Era um parente, um/a amigo/a?
------------------	--

Traje	- Como era esta roupa? Era comprada ou feita? Qual cor era mais usada? Tinha algum tecido específico? - Tinha que ser igual a roupa da pessoa falecida? - Normalmente, como era esta roupa? Para os homens? Para as mulheres?
-------	---

- Mantem contato com os familiares da pessoa falecida? Com que frequência?

Moram próximo da sua casa?

- O que acha da cremação? Como encara o processo?

- O que pensa sobre o ritual não estar mais sendo praticado?