BOLETIM DA CMF Nº 34 JUNHO 2006 ISSN: 1516-1781

SUMÁRIO

Editorial 02

Centenário da morte de Nina Rodrigues 02
Sergio F. Ferretti

Divino Maranhão 2006 03
Maria Michol P. de Carvalho

O crime de Pontes Visgueiro 04
Carlos de Lima

Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras ..... 05 a 06
Mundicarmo Ferretti

Lições de vida ..... 07 e 08
Zelinda Machado de Castro e Lima

Perseguição Religiosa: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896 ..... 09 a 12
Herliton Rodrigues Nunes

Panemado no mato: práticas de caça no quilombo de Damásio ..... 13 e 14
Ana Stela de A. Cunha, José Antônio M. Santos, Paulo Jeferson P. Araújo

Maranhão participa em Brasília da Festa dos Estados 15
Maria Michol P. de Carvalho

Janela do Tempo – Adulterações sofridas pelo culto jeje-nagô na Bahia 16
Raimundo Nina Rodrigues

Agenda de Cultura Popular - Festejo do Divino de 01/01 a 31/07 – São Luís-MA 17

Resumos e resenhas: - Monografias sobre cultura popular do Maranhão 18

Notícias ..... 18 e 19

Perfil Popular – Dona Conceição Moura 20
Roza Maria Santos

COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE - CMF

DIRETORIA
Presidente: Maria Michol P. de Carvalho
Vice-presidente: Mundicarmo M. R. Ferretti
Secretária: Roza Maria Santos
Tesoureira: Lenir Pereira dos S. Oliveira

CONSELHO EDITORIAL:
Carlos Orlando de Lima
Izaurina Maria de Azevedo Nunes
Maria Michol Pinho de Carvalho
Mundicarmo Maria Rocha Ferretti
Roza Santos
Sérgio Figueiredo Ferretti
Zelinda de Castro de Lima

EDIÇÃO:
Maria Michol P. de Carvalho
Mundicarmo M. R. Ferretti
Roza Maria Santos

REVISÃO DE TEXTO:
Izaurina Maria de A. Nunes

VERSÃO PARA A INTERNET:
www.cmfolclore.ufma.br

CORRESPONDÊNCIA
COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE
Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho
Rua do Giz (28 de Julho), 205/221 – Praia Grande CEP 65.075–680 – São Luís – Maranhão
Fone: : (0xx98) **3218-9924**

As opiniões publicadas em artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores, não comprometendo a CMF.

Editorial

Em 2006 o dia de Pentecostes caiu no dia 4 de junho, o que significa que, além dos festejos de Santo Antonio, São João, São Pedro e São Maçal, nesse ano temos no mês de junho, em São Luís e em outros municípios maranhenses, muitas festas do Espírito Santo. O Boletim nº 34 reproduz em marca d´água a arte usada pelo "Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho" na divulgação da Festa do Divino Espírito Santo em 2006 e traz um comentário de Maria Michol a respeito da programação da Festa. Divulga também parte da "Agenda de Cultura Popular" organizada por aquele órgão com um número significativo de Festas do Divino programadas ou realizadas esse ano no estado do Maranhão.

Atendendo a solicitação de nossos leitores, atualizamos o site do Boletim da CMF disponibilizando para consulta e cópia os números de 01 a 33 e criamos na página do Boletim na INTERNET a sessão "Levantamentos", onde podem ser encontrados os índices de autor e de assunto do Boletim; o Sumario dos ANAIS do 10º Congresso Brasileiro de Folclore, realizado em São Luís, no ano de 2002, pela CNF e CMF; e a bibliografia sobre Maranhão do Inventário Nacional de Referencias Culturais-INRC, produzida pelo MINC/IPHAN, divulgada parcialmente, como encarte, nos números 26, 27 e 29 do Boletim da CMF.

O número 34 dá destaque ao centenário da morte de um maranhense ilustre, Nina Rodrigues, pioneiro nos estudos sobre o negro no Brasil. Além do artigo de Sérgio Ferretti sobre ele, a sessão "Janela do Tempo" reproduz um dos seus inúmeros escritos; em notícias foi dado destaque ao Colóquio sobre o centenário de sua morte, realizado no VIII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões, que teve lugar na capital maranhense de 02 a 05 de maio do corrente ano; à divulgação de resultados de pesquisas realizadas em quilombos maranhenses por Ana Stela Cunha; e à publicação de nova edição de livro de Rosário Carvalho sobre matriarcas jeje-nagô. Dois dos artigos do n° 34 do Boletim da CMF, o de Mundicarmo Ferretti e o de Herliton Rodrigues Nunes, tratam especificamente sobre a cultura afro-brasileira no Maranhão. O trabalho de Ana Stela, José Antônio e Paulo Jéferson versa sobre a comunidade negra de Damásio; e, em "Perfil Popular", Roza Santos fala sobre dona Conceição Moura, mãe-de-santo muito conhecida em São Luís, que faleceu no mês de dezembro de 2005.

Em Lições de Vida e O crime de Pontes Vesgueiro, Zelinda e Carlos de Lima rememoram vários aspectos do Maranhão de outrora e, em Maranhão participa em Brasília da Festa dos Estados, Maria Michol nos fala da programação desenvolvida pelo Maranhão naquele evento que já se tornou tradicional na capital federal.

Esperamos continuar a nossa "conversa" no próximo número do Boletim, que deverá ser lançado em agosto, na Semana do Folclore, trazendo mais alguns trabalhos sobre a cultura popular maranhense e sobre o folclore em geral.

Centenário da morte de Nina Rodrigues

Sergio F. Ferretti[1]

Em 17 de Julho de 1906 faleceu em Paris, aos 43 anos, o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, nascido em Vargem Grande, em 1862. No mês de maio a UFMA organizou, através do Mestrado em Ciências Sociais e do Dep. de História, um colóquio comemorativo ao evento, que foi realizado dentro do *VIII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões, com o título Religião, Raça e Identidade*, e que contou com a presença de mais de 700 participantes, muitos deles procedentes de outros estados. Entre os palestrantes de fora convidados estiveram presentes os professores doutores Kabengele Munanga, Lilia Scwarcz e Vagner Gonçalves da Silva da USP, Maria Helena Vilas Boas Cancone da PUC/SP, Yvonne Maggie da UFRJ, Fátima Oliveira, da UFMG, Jocélio Telles, da UFBA, Luitgarde Barros e Olga Sodré da UERJ e diversos outros estudiosos das religiões, como Ronaldo Vainfas, Paulo Siepierski, Anita Novinsky, Marcelo Camurça, Sila Guerriero, Ricardo Mariano, entre os mais conhecidos.

O objetivo do colóquio não foi o de enaltecer o ilustre médico maranhense, mas realizar uma reflexão crítica sobre aspectos atuais de suas contribuições aos estudos sobre negros, religiões afro-brasileiras, questões raciais, estudos sobre história, artes, folclore, linguagem, sistema jurídico penal e outras. Cerca de cinco anos após o seu falecimento os estudos sobre raça começaram a adquirir outros enfoques, sobretudo a partir de pesquisas do antropólogo Franz Boas nos USA. Caso tivesse vivido mais alguns anos Nina Rodrigues certamente teria revisto diversos de seus pontos de vista e afirmações sobre o negro que tornam ultrapassados, atualmente, inúmeras de suas perspectivas.

Apesar de ultrapassados, muitos pontos de vista do autor são até hoje importantes, especialmente nos estudos sobre religiões afro, metodologia de pesquisa, mitologia, liturgia e arte religiosa. Segundo o professor Lamartine Lima, Nina Rodrigues não era mulato, mas descendente de judeus sefaraditas. Formou-se em medicina na Bahia e deixou mais de 60 artigos e livros redigidos durante 19 anos de sua curta existência.

Infelizmente Nina Rodrigues hoje é pouco lido, pouco conhecido e muito criticado, especialmente por suas idéias relativas as raças, atreladas a teorias da época que falavam na inferioridade da raça negra, do ponto de vista intelectual, físico, moral e religioso, embora reconhecesse inúmeras qualidades no negro. Outros aspectos de sua obra têm sido também pouco lidos. Arthur Ramos dizia que houve uma conspiração do silêncio contra Nina Rodrigues. A maior parte de sua obra foi divulgada cerca de 30 anos após sua morte. Algumas coletâneas com artigos seus como: *Coletividades Anormais e o livro Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, republicados na década de 1930 por Arthur Ramos não foram reeditados até hoje, o que dificulta o seu estudo. Seu trabalho Os Africanos no Brasil é o único que tem sido mais publicado e é o mais conhecido.

Segundo Domingos Vieira Filho em *Breve História das Ruas e Praças de São Luís*, a Rua do Sol recebeu o nome de Nina Rodrigues no ano de seu falecimento em homenagem ao maranhense que, após a formação universitária, trabalhou cerca de dois anos no Maranhão. Antes de regressar à Bahia ele residiu e manteve um consultório no prédio atual nº 95, em frente ao Teatro Arthur Azevedo. Realizou pesquisas alimentares que publicou no jornal *Pacotilha* e teria sido apelidado de Dr. Farinha Seca, um dos motivos pelo qual não se estabeleceu no Maranhão e se mudou para a Bahia, onde realizara seus estudos superiores e onde exerceu com brilho a profissão de médico, sendo por isso mais conhecido como baiano do que como maranhense.

1 Professor da UFMA; Dr. em Antropologia pela USP; membro da Comissão Maranhense de Folclore.

DIVINO MARANHÃO 2006

Maria Michol P. de Carvalho[2]

Vinde meu Espírito Santo
Que por vós estou chamando
A Tribuna está aberta
E por vós está esperando

Com a Abertura da Tribuna - espécie de altar que abriga a Santa Croa, com a pombinha do Divino e sua coroa -, inicia-se o minuncioso ritual da *Festa do Divino Espírito Santo* maranhense, cujo precioso saber é perseguido de perto pelo *Projeto Divino Maranhão 2006*, realizado pelo Governo do Estado/ Secretaria de Estado da Cultura/ Superintendência de Cultura Popular, em parceria com a Comissão Maranhense de Folclore.

O projeto é de apoio e incentivo a 150 (cento e cinqüenta) *Festas do Divino* de 23 (vinte e três) municípios maranhenses: São Luís, Alcântara, Anajatuba, Bacurituba, Bequimão, Cajari, Caxias, Cedral, Codó, Humberto de Campos, Icatú, Itapecuru-Mirim, Matinha, Mirinzal, Paço do Lumiar, Palmeirândia, Penalva, Pinheiro, São Bento, Santa Helena, São José de Ribamar, Rosário e Viana. As festas inscritas no cadastro do "Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho" são acompanhadas fazendo jús a um apoio financeiro e a um kit de materiais de divulgação (cartazes, ventarolas e bandeirinhas).

E, a salutar perseguição ao centenário saber dos festeiros serve de base a uma diversificada programação de atividades, que conta com a efetiva participação de Impérios das casas de festa e do público interessado, pois tudo é feito em praças, ruas ou nas casas culturais da SCP, com entrada franca.

Como já vem ocorrendo há seis anos, o lançamento oficial do citado projeto ocorreu de maneira festiva, antecedendo o período áureo da festa (por volta do domingo de Pentecostes), na sexta-feira, dia 12 de maio, com o envolvimento de doze *Impérios*.

O início desse evento de abertura deu-se, às 15:30 horas, no Largo da Igreja do Desterro, com uma concentração dos Impérios, que em seguida saíram em cortejo pelas ruas do Centro Histórico até à "Casa do Maranhão", na Praia Grande, onde foi feita a saudação a um mastro e rezada uma Missa Solene, pelo Padre Cláudio Corrêa, vigário da Paróquia da Sé (Catedral Metropolitana). A Missa ocorreu diante de uma Tribuna, na qual estavam assentados o *Imperador* e a *Imperatriz* de cada um dos doze *Impérios* participantes e as partes da sua liturgia (como Entrada, Glória, Aclamação ao Evangelho, Ofertório, Comunhão, Ação de Graças e Rito Final), contaram com o toque e canto das caixeiras dos *Impérios*, seguindo-se apresentações das mesmas, acrescidas da sua dança característica.

Como as visitas representam partes fundamentais do ritual, com os personagens da corte indo as casas uns dos outros, na programação ocorreram a visitação de doze *Impérios* às *Tribunas* da "Casa do Maranhão" (turno matutino) e do CCPDVF/ "Casa da FESTA" (turno vespertino), nos sábados e domingos (de 13 de maio a 03 de junho), tendo assentamento das figuras, canto, toque e dança das caixeiras, durante 02 (duas) horas consecutivas. A presença dos *Impérios* funcionou como importante atrativo para os visitantes da Praia Grande nos finais de semana, oferecendo-lhes a oportunidade de um contato direto com a Festa do Divino maranhense.

Considerando a valorização de componentes básicos do rico universo da Festa do Divino maranhense foi promovida uma oficina de lembranças do Divino, de confecção artesanal, nos dias 15,16 e 17 de maio, no turno matutino, na "Casa do Maranhão".

Essa oficina teve como instrutores dois artesãos de Festas do Divino – Clemente Filho e Ana Maria Rabelo – que desenvolveram com trinta participantes um processo ensino-aprendizagem de lembranças de quatro tipos de mesa: do Imperador, da Imperatriz, do Mordomo-Régio e da Mordoma-Régia.

Já na quarta-feira, dia 17 de maio, no CCPDVF/ Casa da FÉsta, a partir das 16:00 horas, tiveram lugar 04 (quatro) atividades: mesa-redonda, vídeo, exposição e Bambaê.

A mesa-redonda "Os Vôos do Divino: Idas e Vindas de uma História Secular", abordou as festas do Divino realizadas por maranhenses no Rio de Janeiro, que são em número de quatro: na Ilha do Governador - Clube Ascaer; em Seropédica - Terreiro Cazuá de Mironga; em Nova Iguaçu - Terreiro Ilê de Iansã-Obaluaiê e em Costa Barros - Terreiro de Mina Abassá de Mina-Jeje.

A Mesa foi composta pelas pesquisadoras Luciana Carvalho e Wilmara Figueiredo que participam da pesquisa das referidas festas pelo Centro Nacional do Folclore e Cultura Popular - Museu do Folclore Edison Carneiro-RJ-IPHAN/ MINC, bem como dos festeiros maranhenses Maria Celeste Santos, Vitória Guimarães e José Itaparandi Amorim que têm envolvimento com os eventos promovidos em terras cariocas.

O vídeo projetado em telão foi "Em nome do Divino", produzido por Carlos Brandão Lucas, e, na Galeria Zelinda Lima, verificou-se a abertura da exposição "Os Vôos do Divino", com fotografias e textos sobre as Festas do Divino maranhenses no Rio de Janeiro, feita em parceria com o CNFCP/ Museu do Folclore Edison Carneiro-RJ-IPHAN/ MINC.

A apresentação do Bambaê encerrou a programação deste dia, ficando a cargo de seis representantes do grupo de caixeiras da "Nova União do Divino Espírito Santo", do município maranhense de Penalva, que, sob a coordenação de D. Maria Cristina Souza - a Maria Grande - tocou, com caixas do I, vários ritmos, a exemplo de baião, valsa, forró, para as pessoas dançarem.

Ressalta-se, ainda, a programação de vídeos, que no período de 16 de maio a 04 de junho, foi oferecida em quatro sessões diárias, com uma mostra de Festas do Divino Espírito Santo de São Luís, Alcântara, Rondônia, Santa Catarina, bem como de outros estados e de Portugal.

No dia 30 de maio (terça-feira) teve vez, a partir das 18:00 horas, na "Casa do Maranhão", o Forró de Caixa, com caixeiros e caixeiras da localidade Maxixe, município de Mirinzal, juntamente com um grupo de músicos da Bumba Brass Band, que recém-chegados de Brasília-DF repetiram o sucesso alcançado na Barraca do Maranhão, com um animado Forró Típico.

Assim viveu-se intensamente o tempo do Divino, sob a sua proteção:

Que pombo branco é aquele
Que está naquelas alturas
É o Divino Espírito Santo
Abençoando as Criaturas[3]

2 Pesquisadora, Superintendente de Cultura Popular/SECMA e Presidente da Comissão Maranhense de Folclore-CMF
3 Cantigas registradas no Livro CD Caixeiras do Divino Espírito Santo do Maranhão.

O crime de Pontes Visgueiro

Carlos de Lima[4]

"Coisas, fatos e figuras crescem tanto na mentalidade popular, que a imaginação os fantasia e os cerca de um halo de mistério ou de fantasmagoria que, conservando embora a realidade, aparecem inteiramente deformados, mutilada a história, desvirtuada a existência, distorcida a realidade" – escreveu Renato Almeida, em "Vivências e projeção do Folclore".

Um episódio, que transcendendo os limites da veracidade penetrou no terreno nebuloso da fantasia, foi o célebre crime do desembargador Pontes Visgueiro. Além do clima de realidade fantástica que envolveu o fato – uma arrebatadora paixão capaz do crime[5], tão estarrecente como a ficção – a posição do personagem principal do drama, seu fim misterioso, tudo concorreu para tornar mais irreal a história, que os arroubos da imaginação popular transformaram em lenda.

Resumamos com o mínimo de palavras o doloroso caso: Dr. José Cândido de Pontes Visgueiro, desembargador da Relação do Maranhão, ex-seminarista, bacharel em direito, ex-juiz e ex-deputado provincial e geral, celibatário, aos 61 anos de idade tomou-se de amores por uma menina de 16 anos, de nome Maria da Conceição, "rapariga de costumes licenciosos, precocemente prostituída e explorada pela própria mãe", conhecida pelo apelido de Mariqinhas Devassa, muito embora o celebrado criminalista Evaristo de Moraes, em seu excelente estudo O Caso Pontes Visgueiro, um erro judiciário (2ª. Edição, São Paulo, Siciliano, 2002), em face de informações dignas de crédito colhidas no Maranhão, afirme: "Ao que parece pessoas que tinham conhecido intimamente Maria da Conceição não a reputavam a reles prostituta descrita nos autos".

O velho desembargador, cuja vida pregressa até então era isenta de atos que lhe desabonassem a conduta, na tarde do dia 14 de agosto de 1873, assassinou com duas punhaladas a infeliz amante, mutilou o cadáver e, com a ajuda de um serviçal e do compadre Amâncio da Paixão Cearense[6], meteu-o num caixão para enterrá-lo no quintal da casa onde tudo ocorrera, na rua de São João (13 de Maio), no. 124, em São Luís.

Pontes Visgueiro foi julgado perante o Supremo Tribunal de Justiça e condenado, em 16 de maio de 1874, à pena de galés perpétuas, em grau máximo, substituída por prisão com trabalho, por ser réu maior de 60 anos, cumprida na casa de Detenção da Corte, no Rio de Janeiro, onde veio a falecer a 24 de março de 1875, sendo enterrado no dia seguinte, no cemitério de São Francisco Xavier, conforme noticiou o Jornal do Comércio, de 25/03/1875.

Todavia, para completar a história romanesca, visto não haver fronteiras exatas entre realidade e fantasia, correram boatos de que o famigerado desembargador conseguira fugir do presídio, indo viver em Portugal, ou nos sertões da Bahia. O desembargador do Superior Tribunal da Bahia, Dr. Locatelli Dória, considera esta versão uma lenda; estou mesmo a acreditar que tal fato jamais se deu", declara. No entanto, pessoas conceituadas de Santa Rita do Rio Preto (BA), limítrofe com o Piauí (onde Visgueiro fora juiz), lhe garantiram que o vigário da freguesia recebera do estrangeiro uma folha de papel em branco que, submetida a determinados processos químicos, revelou ser uma carta "do infortunado Pontes Visgueiro ao seu leal e dedicado amigo, informando da sua fuga e nova vida em Portugal".[7]

Foi, sem dúvida, um crime que impressionou a sociedade maranhense, não só pela brutalidade da execução como pela posição elevada do criminoso, tanto que a população revoltada apedrejou a casa do desembargador.

Também o Dr. Silva Campos, "competente historiador e alto funcionário do Arquivo Público da Bahia" conta que

> *"em Manaus existiu um português que conheceu intimamente Pontes Visgueiro no Maranhão, e, que, depois de haver corrido notícia da morte do mesmo, encontrou-o em Lisboa, com ele conversou, e visitou-o no aposento em que residia. Segundo o mesmo informante, é tradição maranhense que o falecimento de Pontes Visgueiro foi simulado, tendo o fêretro partido para o cemitério cheio de pedras. Que houve quem, desconfiando da tramóia, procurasse abrir o caixão para contemplar o cadáver, no que foi obstado".*[8]

Em São Luís circulavam os seguintes versos a respeito:

"Seu Pontes Visgueiro
Que fim Maricas levou?
Ela entrou e não saiu,
Em sua casa ela ficou.

Seu Pontes Visgueiro
Gosta de chupar caju;
Guarda a castanha no bolso
E Mariquinhas no baú.

Seu Pontes Visgueiro,
Gosta de comer mamão;
Guarda a semente no bolso
E Mariquinhas no caixão.

Seu Pontes Visgueiro,
Meta a pena no tinteiro;
Matou Mariquinhas
E enterrou no canteiro".

O autor destas linhas ouviu, quando menino:

"Pontes Visgueiro
de mau coração:
matou Mariquinhas
e meteu no caixão".

O romance "Maria da Conceição, vítima do desembargador Pontes Visgueiro", de F.R. (?), e uma novela de Lima Rodrigues, citados por Evaristo de Moraes, aproveitaram o caso; Dr. Luís Gonzaga dos Reis, professor do Liceu Maranhense, também escreveu sobre o crime ("Crime Sensacional", S.Luís, Empresa Cidade de Pinheiro, 1957) e Evaristo de Moraes, o citado estudo ora editado pela segunda vez.

---

4 Carlos de Lima é folclorista, historiador, membro do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão e da Comissão Maranhense de Folclore.

5 "Amar é vida; é ter constantemente
Alma, sentidos, coração – abertos
Ao grande, ao belo, é ser capaz de extremos,
D'altas virtudes, até capaz de crimes."
"Isso é amor e desse amor se morre." G. Dias. E se mata também, acrescentamos.

6 Pai do grande poeta Catulo da Paixão Cearense, pai e filhos nascidos no Maranhão. A paixão cearense, que eles agregaram ao nome, ao que consta, foi fruto da forçada transferência da família para a terra alencarina, em conseqüência do envolvimento de Amâncio no crime.

7 MORAES, Evaristo de, O caso Pontes Visgueiro, um erro judiciário, Rio de Janeiro, Ed. Siciliano, 2002, p. 114.

8 MORAES, Evaristo de, op. cit., p. 115.

ORALIDADE E TRANSMISSÃO DO SABER NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS[9]

Mundicarmo Ferreti[10]

As religiões afro-brasileiras têm sido apresentadas, desde Nina Rodrigues, como iniciáticas, de transmissão oral, e a oralidade tem sido encarada como fidelidade a tradições africanas e como algo que deve ser perpetuado por todas as denominações religiosas. Como nesses 100 anos depois da morte de Nina Rodrigues houve grandes mudanças sociais naqueles segmentos religiosos, tanto na composição étnica e nas definições de classe de seus sacerdotes e adeptos, quanto em sua integração na sociedade mais ampla, consideramos necessário atualizar a reflexão em torno da oralidade nas religiões afro-brasileiras. Gostaríamos de discutir as mudanças provocadas pelo maior acesso do "povo de santo" a níveis mais altos de escolaridade, pelo uso de meios magnéticos de comunicação e, mais recentemente, da Internet no poder e autoridade dos pais-de-santo, e na transmissão do saber das religiões afro-brasileiras.

Importância da oralidade nas religiões afro-brasileiras

Como era de se esperar, as religiões afro-brasileiras, apesar do seu apregoado tradicionalismo, apresentam hoje grandes diferenças em relação ao que eram há um século atrás, quando foram publicados os primeiros trabalhos de Nina Rodrigues - pioneiro nos estudos afro-brasileiros. Uma das mudanças ocorridas nesse campo, que saltam aos nossos olhos, é o uso pelos pais e mães-de-santo de recursos gráficos e audiovisuais na transmissão de conhecimentos e na preparação de novos membros. Atualmente quem se aproxima de terreiros das diversas denominações religiosas afro-brasileiras (Candomblé, Mina e outras) observa, não raramente, o uso pelos sacerdotes de discos, gravações em K-7 e de textos na transmissão aos iniciados do saber tradicional: rezas, cantos, orikis, vocabulário africano etc. É difícil se avaliar as conseqüências dessa inovação. Os mais tradicionalistas advogam a tese de que a oralidade faz parte da essência das religiões afro-brasileiras, que não deve ser tocada, e afirmam que a existência de terreiros centenários é uma prova de que ela é eficaz. Já os menos tradicionalistas argumentam que se a sabedoria daquelas comunidades tivesse sido documentada de alguma forma não teria sofrido tantas perdas e que é preciso deixar documentado para as novas gerações o que resta hoje da tradição deixada pelos africanos e fundadores dos terreiros.

Não é difícil imaginar que quando os terreiros mais antigos foram abertos não havia no grupo original muitas pessoas alfabetizadas, não existiam os recursos fonográficos de que se dispõe hoje, e a perseguição enfrentada pelas religiões afro-brasileiras obrigava as comunidades religiosas a manter em segredo tudo o que fosse relacionado ao culto a divindades africanas. Naquele tempo, além dos objetos sagrados terem que ser escondidos, o saber religioso precisava ficar guardado na mente de poucos iniciados e essas pessoas para serem escolhidas tinham que dar numerosas provas de que eram capazes de perpetuar a religião de seus antepassados e de guardar os seus segredos ate o tumulo ou repassa-los no fim da vida a outras escolhidas e preparadas com o mesmo rigor. Com a passagem do tempo muita coisa mudou. O fim da escravidão, o término da perseguição declarada à religião dos afrodescendentes, o aumento nos terreiros de pessoas escolarizadas e do uso de registros gráficos e fonográficos fora daquelas religiões de matriz africana são alguns dos fatores que podem ser apontados entre os responsáveis pela introdução de mudanças no sistema de preservação e de transmissão da tradição religiosa afro-brasileira. Será que nessa nova situação os terreiros antigos e os abertos por seus filhos teriam que continuar repassando a sua tradição, de boca a ouvido, a poucas pessoas escolhidas pelos pais e mães-de-santo e apenas a quem tivesse uma convivência longa e intensa no terreiro? Mas uma coisa é certa: a transmissão de saber e a distribuição de poder andam de mãos dadas e não se pode tocar na primeira sem afetar a segunda.

Transmissão de saber e distribuição de poder nas religiões afro-brasileiras

No sistema tradicional, havendo concentração do saber e do poder nos pais e mães-de-santo e transmissão oral e iniciática do saber, a distribuição desse saber e do poder nos terreiros podia ser mais controlada pelos sacerdotes. A redução da oralidade na transmissão daquele saber, que vem se verificando cada vez mais nas comunidades religiosas, tende a facilitar a sua democratização dentro dos terreiros, aumentando o número de seus detentores, e tende também a aumentar a sua difusão em outras comunidades religiosas afro-brasileiras, dificultando a manutenção de diferenças originais existentes entre elas. A existência de livros, discos, vídeos e outros documentos sobre as religiões afro-brasileiras permite a posse de vários dos seus fundamentos (bens simbólicos) por pessoas que, no sistema tradicional, teriam que esperar longos anos para recebê-los ou que talvez jamais os recebessem de seus pais ou mães-de-santo.

Os ensinamentos registrados pelos pais e mães-de-santo em textos ou em meios fonográficos (fitas k-7, por exemplo) são também mais difíceis de serem mantidos em segredo, mesmo por pessoas que foram cuidadosamente escolhidas e preparadas por eles para tal, e conseguem ultrapassar mais facilmente as fronteiras das comunidades religiosas sob suas lideranças, aumentando a uniformidade entre os terreiros e entre as tradições africanas.

É bem verdade que esse processo tem sido acelerado pela disponibilização daqueles fundamentos a um público externo, através da realização de documentários e da produção de obras destinadas à comercialização com o consentimento direto ou indireto dos pais e mães-de-santo. Hoje, um certo número de rezas, cânticos e outros elementos da tradição de determinadas casas de culto ou "nações" vêm se tornando tão difundido no meio religioso afro-brasileiro que pessoas menos avisadas têm a ilusão de que os terreiros onde eles são atualmente encontrados saíram de um só grupo ou que a tradição religiosa deixada por africanos aos seus descendentes era homogênea. E, como esses documentos contribuam para diminuir as perdas de tradições religiosas africanas, mas podem também levar a usos indevidos daquelas tradições, algumas casas de culto, como a Casa das Minas em São Luis (MA), objeto de tantos estudos de antropólogos e de outros pesquisadores (NUNES PEREIRA, M.,.1979; EDUARDO, Octávio da Costa, 1948; BARRETO, M.A., 1977; FICHTE, H., 1987; FERRETTI, S., 1996; AMORIM, C., 2001; SANTOS, M.R.C, 2005) continuam se opondo à sua realização e preferindo enveredar por um caminho classificado por alguns pesquisadores como "suicídio cultural" (FERRETTI, S., 1996; AMORIM, C., 2001; e outros).

Como é bastante conhecido, nas religiões afro-brasileiras os sacerdotes, mesmo

---

[9] Apresentado na mesa-redonda Prática e saber na história das religiões afro-descendente no Brasil: VIII Simpósio da ABHR – São Luís, 5/2006. Baseia-se principalmente em observações realizadas em terreiros maranhenses, e em participação nos anos de 1999 e 2000 no grupo de discussão umbanda@redebrasil.net, organizado, por Manoel Lopes, editor do Boletim Sarava Umbanda – www.saravaumbanda.cjn.net

[10] Professora Titular da UEMA; Pesquisadora de religião afro-brasileira; Dra. em Antropologia pela USP; Secretaria Administrativa do INTECAB-MA; membro da Comissão Maranhense de Folclore.

CONTINUAÇÃO

quando considerados liberais, relutam muito antes de repassar os fundamentos ou segredos daquelas religiões a outros membros da comunidade, daí porque muitos tem sido acusados de egoísmo e de responsáveis pelas perdas de tradição sofridas pelas religiões de origem africana. É de se esperar que, existindo nos terreiros maior número de pessoas com grande competência na religião e havendo maior difusão do saber de uma comunidade para outra, o controle dos pais-de-santo sobre seus filhos tenda a diminuir. Mas, paradoxalmente, muitos filhos-de-santo que tem grande contato direto ou indireto com outras autoridades religiosas e/ou com a literatura sobre religiões africanas e afro-brasileiras, mesmo quando taxados de críticos ou rebeldes, parecem continuar obedecendo aos seus pais e mães-de-santo, a valorizar os seus ensinamentos e a considerar que, em caso de divergências, eles têm a palavra final.

Não estamos querendo negar que as relações entre pais, mães e filhos-de-santo são permeadas de conflitos e rupturas. Sabemos que em decorrência desses conflitos muitos filhos-de-santo se afastam de suas comunidades religiosas por vários anos ou mais de uma vez e alguns se transferem para outras casas de culto ou mudam de família de santo. Mas não sabemos se esses conflitos são maiores e mais freqüentes hoje do que no passado. É bem verdade que atualmente, com as religiões afro-brasileiras gozando de maior liberdade e havendo maior participação nas casas de culto de pessoas sem ancestralidade africana, esses conflitos se tornaram mais conhecidos fora dos terreiros e das populações negras. As redes de discussão na INTERNET sobre candomblé e umbanda mostram muito bem esse conflito e servem não apenas para troca de informações entre os mais novos, mas também para extravasamento de questionamentos sobre fundamentos religiosos e, em última análise, sobre o saber e a autoridade de pais e mães-de-santo. Participando durante dois anos de uma dessas redes, constatamos a revolta de muitos filhos-de-santo que pareciam ter sido alguma vez impedidos de alcançar níveis iniciáticos mais altos na religião afro-brasileira e que pareciam empenhados em repassar a todos os interessados, numa espécie de vingança, os ensinamentos que lhes foram sonegados e que provavelmente foram obtidos fora do terreiro de que participaram inicialmente.

Procurando explicação para o comportamento paradoxal de submissão de filhos-de-santo críticos ou rebeldes aos seus pais e mães-de-santo lembramos que nas religiões afro-brasileiras, mais do que em outros domínios da sociedade brasileira, os mais velhos são muito valorizados e os pais e a mães ocupam um lugar muito especial. Desvinculados de seus pais e mães-de-santo os filhos podem ter conhecimentos, mas não têm axé. São considerados sem forças para "andar com suas próprias pernas" e para "fazer a cabeça" de outros. A dependência dos pais e mães-de-santo associada ao prestigio gozado pelos mais velhos (em idade e em tempo de iniciado) tende a atenuar os conflitos dos filhos-de-santo com seus pais e suas mães e a mantê-los submissos, mesmo quando assumem uma postura crítica e são influenciados por outras autoridades em matéria de religião afro-brasileira.

Situações como as aqui apresentadas mostram que hoje a transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras percorre caminhos orientados não apenas pela família de santo, mas ocorre também numa rede de amigos, às vezes apenas virtuais. Atualmente, além dos neófitos terem a chance de complementar e de confrontar as informações recebidas de seus pais e mães-de-santo com outras provenientes de autoridades religiosas ou acadêmicas não indicadas por aqueles, podem complementá-las e confrontá-las com informações provenientes de fontes nem sempre tão abalizadas e identificadas, como as disponíveis em sites e as que circulam em redes de discussão na INTERNET. Como já comentamos aqui, essa nova modalidade de transmissão de saber e de obtenção de conhecimentos de religião afro-brasileira pode provocar grande impacto no poder e na autoridade dos pais e mães-de-santo embora as religiões afro-brasileiras continuem de posse de dispositivos capazes de neutralizar ou de atenuar a sua força. Mas, se há alguns anos atrás, a busca de conhecimentos de religião afro-brasileira na literatura tornou alguns pais-de-santo menos legítimos do que outros que se apoiavam em tradição oral, recebida lentamente em seus terreiros de origem, como será a aceitação no meio religioso afro-brasileiro de um pai ou mãe-de-santo que se notabilizou pelo repasse a seus filhos-de-santo de informações que podem ser por eles recuperadas em sites diversos ou recebidas gratuitamente de companheiros de discussão na INTERNET?

CONCLUSÃO

Parece legítimo que em nossos dias os terreiros de religiões afro-brasileiras, sem abandonar o respeito pela tradição deixada por seus fundadores e pelos antepassados africanos, lancem mão no processo de transmissão de conhecimentos e de preparação dos novos sacerdotes da escrita, de meios eletrônicos de comunicação e, inclusive, da INTERNET. Parece, contudo, que a formação de um sacerdote de religião afro-brasileira não pode prescindir do contato direto e prolongado com os pais e mães-de-santo e de longo período de participação em atividades da comunidade religiosa.

Tudo indica que a oralidade é ainda uma grande aliada no processo de manutenção de diversidades nas tradições religiosas afro-brasileiras. De boca a ouvido os pais e mães-de-santo transmitem aos seus filhos os fundamentos da sua religião de origem africana, os elementos definidores de sua identidades grupal e dificultam o exercício da função sacerdotal por parte de pessoas não abalizadas por eles.

O acesso de filhos-de-santo ao saber religioso independente de seus pais e mães-de-santo (através da literatura, da INTERNET, do contato com diversos terreiros etc.) exige maior abertura dos terreiros para o meio religioso externo e para a sociedade mais ampla. Exige também dos seus sacerdotes a adoção de um novo estilo de relacionamento com seus iniciandos ou noviços. Hoje, mais do que nunca, os pais e mães-de-santo precisam ser competentes na sua religião e naquilo que faz do seu terreiro diferente dos outros, mas precisam também conhecer outras tradições religiosas afro-brasileiras, acompanhar a produção do conhecimento científico em relação a elas e os avanços do movimento negro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORIM, C. Casa das Minas do Maranhão: vozes que "calam", o conflito que se estabelece. Dissertação. Porto Alegre, UFRS/PPG em Antropologia Social. 2001.

BARRETTO, M. Amália P. Os voduns do Maranhão. São Luís. Fundação Cultural do Maranhão. 1977.

EDUARDO, Octávio da C. The negro in Northern Brazil, a study in acculturation. New York, J.J. Augustin Publisher, 1948.

FERRETTI, S. Querebentã de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luís, EDUFMA, 1996.

FICHTE, Hubert. Etnopoesia: Antropologia poética das religiões afro-americanas. São Paulo, Brasiliense, 1987.

PEREIRA, Manoel Nunes. A Casa das Minas: contribuição ao estudo do culto dos voduns do panteão dahomeano no Estado do Maranhão-Brasil. 2. ed., Petrópolis, Vozes, 1979 (Ed. original de 1947).

RODRIGUES, Raimundo Nina. Os africanos no Brasil. 5. ed. São Paulo, ed. Nacional, 1977 (Ed. original de 1905).

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho dos. O caminho das matriarcas jeje-nagô: uma contribuição para história da religião afro Maranhão. São Paulo: Imprensa Oficial; Gêledes, 2005.

Lições de vida

Zelinda Machado de Castro e Lima[11]

A vida foi para mim uma grande mestra.

Minha formação foi eminentemente doméstica, meu tirocínio prático. Mesmo porque, até os anos 60, a meta para as mocinhas era se preparar para casar, ser boa dona de casa, mãe de família. Faculdade?, para algumas mais, digamos, decididas. Aliás, só existiam, então, duas ou três faculdades em São Luís: Direito, Farmácia e Odontologia, carreiras que, se achava, não eram bem adeqüadas para mulheres. Estas, no máximo, poderiam ser professoras, umas segundas-mães, profissão das mais desejadas. Segundo essa compreensão, fui logo encaminhada para as aulas de Prendas Domésticas, que incluíam costura, bordados, doces e artes da cozinha.

Minha escola era das mais freqüentadas; ficava na rua da Cruz (7 de setembro), entre as ruas da Paz e do Sol, a professora, uma senhora muito simpática e paciente, conhecida por Madame Mendes, cujo primeiro nome não recordo.

Comecei por Corte e Costura, um curso bem puxado: tinha de tirar moldes do meu tamanho, com o que adquiriria base para vôos mais altos. Tais moldes, porém, eram também feitos em tamanhos pequenos e colados em cadernos de desenho Rubens, acompanhados de pequena descrição de pé-de-página. Constituía o nosso manual. Fazíamos, nós alunas, uma peça de cada molde, que eram muitos: sáias: godê simples, em forma, em caracol etc; mangas: raglã, princesa, comprida etc. Então, passávamos para roupas masculinas: cuecas, camisas, batas e barretes médicos; depois, os enxovais: enxovais de bebês e enxovais de noivas. Enxovais de bebê: camisa de pagão, nos. 1. 2 e 3, cueiros, fraldas, babadouros; enxovais de noivas: calças, anáguas, camisolas, lençóis.

Fiz o primeiro ano todo; tirava os moldes com muita facilidade, manejava muito bem o jogo de réguas. Aprendi também, e com rapidez, a costurar a máquina, o que me levou rapidamente a me apossar da máquina Singer de minha mãe.

Mas os vestidos que fazia não davam certo, não tinha paciência com os acabamentos: fazer bainha, chulear, pregar botões e colchetes, não dava não. Minha mãe, com toda a sua bondade, não enxergava a minha preguiça e avoamento e dizia: Ela vai repetir o curso, é falta de prática.

Repeti o curso, mas fiz um acordo: em vez de fazer roupas para adultos, fazia os modelos (que eu mesmo desenhava em cadernos e mais cadernos), porém, para bonecos, miniaturas, e aí, sim, passei a gostar das tarefas: criava modelos complicados e assim alcancei meu diploma de Corte & Costura.

Passei a estudar Bolos & Confeitos, coisa que, aliás, já era mais ou menos de meu conhecimento pelas experiências em casa e, rapidamente, me formei em Prendas Domésticas. Mamãe, sábia, logo me arranjou uma auxiliar, uma cabocla da Maioba, vinda para nossa casa para servir a mim e à minha irmã. Chamava-se Maria e ganhou de nós o apelido de Maria Cotó porque era baixinha. Inteligente, sem curso algum, molde e réguas, mas sob minha orientação não demorou a começar a costurar para todos da casa. Pessoa muito querida que ainda hoje relembro e revejo na saudade, seus longos cabelos negros que lhe iam abaixo da cintura. Ela entendia meus desenhos tortos, e quando complicados demais, eu fazia os modelos-miniaturas e ela os reproduzia fielmente em tamanho normal. Costurou muito para mim, para minha irmã, para vovó, para as outras empregadas da casa.

Passei, daí, a desenhar trajes para as festas do meu colégio, colégio festeiro, o Colégio de São Luís, do professor Luís Rego, casado com D. Iná, uma artista, que pintava maravilhosamente e ensinava trabalhos manuais. Era inevitável que nos aproximássemos: tornei-me sua principal ajudante.

E como, desde essa época me interessava por teatro, participando de um grupo, fiz-me figurinista: criava e, com a ajuda da Cotó, fazia trajes e fantasias. Fantasias de Carnaval para meus irmãos, e para mim, e já atendia aos pedidos da vizinhança: criava e reformava...

Minha avó justificava: Ela não nasceu para esses estudos. E, na verdade, eu tinha passado por longo aprendizado nas escolas e pouco aprendera. Meu mundo era outro: cortava as cortinas velhas de mamãe para fazer roupas para o Teatro da Ação Católica.

Nessa ocasião resolvi aprender a bordar. E comecei com o bordado a máquina, com uma amiga de minha mãe, D. Marieta Filgueiras, mãe do hoje desembargador, José Filgueiras.

Vizinha, pois residia na rua da Palma, a pouca distância do nosso sobrado nº 182, da 14 de Julho, lá passava as tardes, no corredor da casa morada-inteira, elaborando pontos, de baínha, ponto-cheio, richelieu, enfim, tudo o que D. Marieta sabia passou para mim. Fiz todo o livro da Singer, copiei bainhas e crivos de lençóis antigos. D. Marieta tinha uma paciência de santo, criticava e corrigia e mandava repetir, sem levantar a voz, com uma doçura inigualável. Oferecia merenda para as alunas, contava histórias de sua vida em Caxias, com apartes de sua mãe cega, Dona Lulu. A cegueira resignada daquela senhora me incomodava; ela ficava sentada perto, a trançar e destrançar, infindavelmente, as franjas da toalha da mesa e a perguntar: Ela já sabe fazer tal e tal ponto?

Lá, também, eu ajudava outra pessoa muito querida, Bartolina, filha de criação de D. Marieta, na confecção das mesas de doce, vestindo bonecas de celuloide[12], pondo-lhes cabeleiras de linha etc.

Um dia, D. Marieta me disse: "Já sabes tudo. Tenho encomenda de dois lençóis de solteiro; vais escolher o motivo, fazê-los e ganhar este dinheiro". Fiquei passada e fui correndo contar a minha avó, que achou ótimo. Minha mãe mostrou-se receosa. As tias velhas de mamãe dizendo: Essa menina ganhando dinheiro não vai mais querer estudar.

Assim comecei minha vida de modista. Costurar e bordar por encomenda, sob meus próprios modelos. Foi quando resolvi aprender mais coisas que pudesse fazer para fora e ganhar mais.

Fui aprender bordar a mão com a professora D. Amélia Salomão, moça jovem e bonita, no bairro do Apicum, delicada, porém, enérgica.

E comecei pregando botão e fazendo casas e passei nisto mais de mês. Eu dizia: "Esta casa está bonitinha, professora". E ela: "Está bonitinha, mas não está perfeita". E tome casa, e tome botão! Enfim, fiz todo o curso: pano de amostras, pano de crivo e bainha, pano de marca... Levei uns dois anos, mas, depois, já gostava de bordar a mão, o que me serviu muito: bordei todo o meu enxoval de muitas peças e passei a ajudante de uma das mais famosas costureiras

11 Zelinda Machado de Castro Lima é pesquisadora da cultura popular maranhense e membro da Comissão Maranhense de Folclore.

12 Celuloide, plástico derivado da nitrocelulose que possui múltiplas aplicações, entre elas, artigos de toalete, brinquedos, filmes fotográficos etc. (Dicionário Houaiss).

CONTINUAÇÃO

da época, Idna Ramos Machado, especialista em vestidos de noiva e roupas íntimas de luxo. Meu principal trabalho com Idna era fazer metros e metros de ponto paris, ponto cerrado, para fechar as costuras dos enxovais, pois elas não levavam ponto a máquina, só admitiam ponto paris e rendas cerradas.

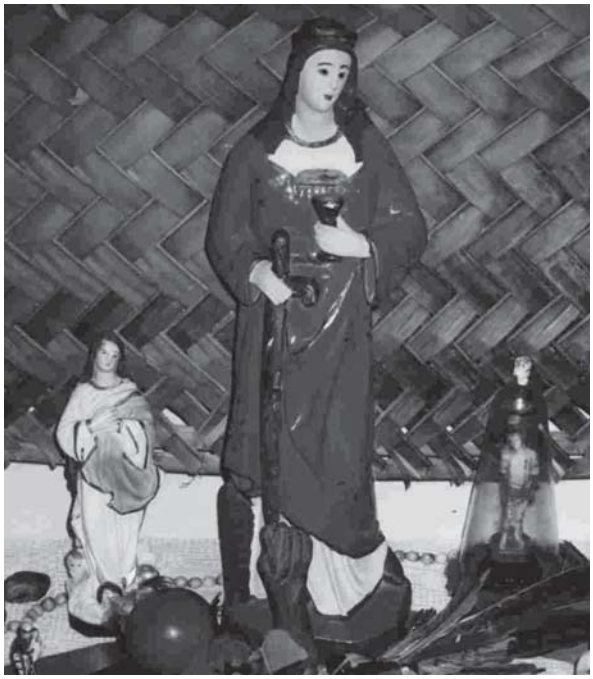
Tempos depois, principiei a me deter prestando melhor atenção às roupas dos santos e das brincadeiras populares. Enchi muitos cadernos com anotações e desenhos.

Minha casa era muito freqüentada por pessoas do povo. Meu pai, proprietário de um hotel, e, depois, de um bar, tinha muito contato com carroceiros e estivadores (trabalhadores do cais). Esse pessoal entrava nos estabelecimentos para descarregar as bebidas (caixas de cerveja, água mineral, as garrafas, ainda me lembro, vestidinhas cada uma em uma capinha de palha) e lenha para a cozinha do hotel. Papai era amigo e compadre de muitos desses homens, acudia-os nas dificuldades e doenças, de modo que era querido, e eu me acostumei a prestar atenção às conversas deles, às graças que trocavam, ao seu modo de ser e de falar, a que vinha juntar-se minha experiência com as criadas, lavadeiras e engomadeiras contratadas lá de casa. Eram os bons tempos em que uma família como a nossa tinha quatro a cinco empregadas, algumas que praticamente cresciam e envelheciam conosco.

Com isso, o movimento era grande, principalmente na época das festas. Com antecedência faziam-se compras para a distribuição do jejum que dezenas de comadres vinham buscar pela Semana Santa. Traziam seis ovos e levavam um farnel. No Natal e no Carnaval devia-se atender às visitas dos pastores e dos blocos de gente amiga, dos quais éramos padrinhos ou madrinhas. Gente do nosso bairro do Desterro, mas, também, da Belira, do Codozinho, do Matadouro, do Cavaco, conhecidos de papai do mercado ou do Galpão[13].

Minhas habilidades eram muito solicitadas: desenhava vestidos, fantasias, trajes para teatro, motivos para os couros dos bois de João Câncio e da Maioba, e ainda para o boi de João Bolinha, na Ponta da Areia. Papai tinha casa ali, onde passávamos férias, e o João Bolinha era o dono da canoa que nos servia e quase passava todo o dia no ir e vir no transporte de água e mantimentos.

Na rua Afonso Pena, na esquina da rua da Saúde, o árabe Gabriel Itanite tinha bazar onde vendia miçangas, paetés, vidrilhos, lantejoulas, papel malacacheta, tudo de que se necessitava para o bumba-meu-boi, um verdadeiro paraíso, e onde eu podia dar largas à imaginação. O que ele não tinha em estoque, mandava buscar no sul, de modo que eu levava para lá os donos dos bois e ajudava a escolher os artigos e as cores para os bordados de minha criação, dos couros, das golas, dos peitilhos, dos saiotes, dos chapéus: flores, coroas, pássaros, cálices, ostensórios etc.



Assim foi meu casamento com a cultura popular. Conheci muitos tiradores de desenho, bordadores de couro, especialistas famosos, cujas criações eram mantidas no mais absoluto sigilo, um mistério só revelado no dia do batismo do boi. Os couros eram de veludo preto e só os grupos de Cururupu e Viana usavam capa com barra de veludo vermelho; nem todos eram cobertos de veludo, alguns usavam o cetim e muitos eram bordados no interior do Estado, de onde provinha a maioria dos brincantes: Cururupu, Guimarães, Mirinzal, Central, Cedral, Bequimão, São João Batista, Alcântara, ou do interior da Ilha. Com a falência de fazendas e engenhos, os jovens começaram a emigrar para a capital e aqui chegando procuravam reviver suas brincadeiras prediletas. Logo surgiam os líderes para organizar os grupos de bumba-meu-boi, de tambor-de-crioula etc. Assentavam-se na periferia da cidade e nas suas residências, ou em terrenos vazios, erguiam barracões para essas manifestações espontâneas, homenagem aos santos de sua devoção e aos santos das festas de Junho, São João e São Pedro. Depois veio São Marçal. São Sebastião era outro muito cultuado, protetor dos males da bexiga (varíola) e do alastrim, então freqüentes. Erguiam um mastro em honra ao santo e faziam novenas pedindo ajuda, cantando:

"Ó mártir de Cristo.
meu santo varão,
livrai-nos da peste,
meu São Sebastião".

Havia ainda as festas a São Benedito e ao Divino Espírito Santo, procissões de bairro, com bandas de música e promessas, rezas, ladainhas, que quase sempre terminavam com animados bailes, ao tempo em que a cidade era pacata e a vida tranqüila, as festas indo até o amanhecer, sem alterações de brigas. Eu freqüentava essas alegres reuniões singelas e participava delas principalmente quando era madrinha.

Além destas, eram tradicionais as festas de largo, promovidas pelos fiéis, prestigiadas e conduzidas pela Igreja: a festa de Santo Antônio, no largo do mesmo nome, a festa de São Benedito, na igreja do Rosário, a de Nossa Senhora do Carmo, na praça João Lisboa, com novena, procissão, barraquinhas e muito povo. Desta última, de nossa paróquia, participávamos com prendas para o leilão, cada noite um dos festeiros sorteado assumindo a direção da festa, cada qual procurando fazer a sua noite mais bonita do que as dos outros, todos numa alegria saudável e esfuziante na hora da eleição da rainha e das princesas. Cada candidata mandava imprimir os votos e os vendia a amigos e estranhos, a renda em benefício da igreja; a que conseguia vender mais era eleita a rainha da noite; outras duas mais, as princesas.

Eram outra cidade, outros tempos, outros costumes.

[13] Galpão, antigo mercado existente no fim da rua Grande, nas imediações da atual caixa d'água, no cruzamento da rua Osvaldo Cruz com a avenida Alexandre Moura.

PERSEGUIÇÃO RELIGIOSA: A pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896

*Herliton Rodrigues Nunes**

INTRODUÇÃO

O Maranhão é, sem dúvida, um caldeirão multicultural com singularidades da produção cultural profana e religiosa. Nas camadas populares predomina a existência de práticas religiosas, que amenizam as dificuldades da sua realidade social e os aproxima do sagrado, metafísico, como os rituais nos terreiros, a influência do catolicismo popular etc.

As religiões afro-brasileiras e/ou afro-maranhense como produção cultural são observadas e interpretadas por intelectuais, levando o conhecimento sobre o sagrado produzido nos micro-espaços dos terreiros para o seio da universidade, fazendo com que ideologias e preconceitos sejam, se não eliminados, pelos menos amenizados no campo erudito da universidade. Embora as religiões afro-brasileiras continuem sendo vítimas de perseguição em programas de televisão mantidas por algumas denominações protestantes.

No século XIX, as perseguições às religiões de origem africana estavam estampadas nos jornais da capital e das principais cidades do estado do Maranhão. A pesquisa gira em torno da representação da religião afro-brasileira na imprensa de Codó (Maranhão), no final do século XIX. O levantamento das reportagens que serviram de fonte foi feito na Biblioteca Publica Benedito Leite. Nos debruçamos sobre o período de 1891 a 1898, com base nos jornais disponíveis da cidade de Codó no período pretendido, porém, encontramos as reportagens sobre perseguição, em relação à pajelança no período compreendido entre 1894 a 1896, no jornal Monitor Codoense. Observamos que as maiores cidades do nosso Estado já possuíam, no início da República, uma imprensa organizada e jornais circulando semanalmente, com grande alcance em suas informações e mantendo correspondência com jornais da capital e de outros Estados, caso do Pará e do Piauí. E analisando a produção de reportagens referente à religião afro-maranhense - denominada nos jornais como pajelança – na cidade de Codó, no interior do Maranhão, no período compreendido entre os anos de 1894 e 1896, podemos compreender melhor a construção da representação dessa pajelança maranhense.

A cidade de Codó é conhecida no Maranhão pela prática do terecô. Mas, nos jornais pesquisados daquela cidade a denominação religiosa que é mencionada é a pajelança e não o terecô. O terecô ou tambor da mata, predominante em Codó, e o tambor de curador, em Cururupu, também chamado de pajelança, estão mais afastados dos modelos tradicionais das Casas das Minas-Jejê e Casa de Nagô e mais associados a práticas terapêuticas e ao sincretismo entre as culturas negra, indígena e branca.[14]

No final do século XIX o país passava por transformações econômicas, sociais e políticas. Na segunda metade do século XIX o Brasil realizou mudanças consideráveis em relação aos escravos, que no nosso estudo são muito importantes, pois se relacionam com a religião deixada por esses escravos. Surgiram leis na dinâmica do sistema escravista brasileiro que tentaram resolver alguns problemas dos escravos como, a Lei Eusébio de Queiroz, em 1850, com repressão ao tráfico negreiro; a Lei Rio Branco ou Ventre Livre ,em 1871, que concedia liberdade aos filhos de escravos; a Lei dos Sexagenários, em 1885, que concedia liberdade aos escravos com mais de sessenta e cinco anos, e por fim, a Lei Áurea, em 1888, que libertava todos os escravos.[15] Essas leis concedidas dentro da dinâmica do sistema escravista não repercutiram de forma significante na melhoria de vida dos escravos.

Na dinâmica do processo de transformações sócio-políticos no Brasil, após a efetivação legal que concede a liberdade aos escravos com a lei Áurea, em 1888, houve a proclamação da República, em 1889, e durante o governo provisório de Deodoro houve a aprovação da Constituição, em 1891, que garantia algumas modificações como separação Igreja e Estado, Federalismo, Igualdade Jurídica, liberdade religiosa etc.[16] Porém, antes da aprovação da constituição de 1891, foi elaborado o Código Penal da República (1890) que, segundo Yvonne MAGGIE (1992), é semelhante ao Código de 1830, alterando-se, sobretudo, no que se refere aos artigos: 156 que tratava de condenar e regular a prática

ilegal da medicina; 157 que tratava de controlar a prática da magia e do espiritismo e 158 que tratava de proibir a prática do curandeirismo. O Código Penal de 1890 trazia para a discussão a afirmação de dois segmentos sociais que sempre tiveram prestígio, os médicos e juristas, onde os médicos se viam envolvidos em disputas com "curandeiros" e se devia discernir quem era curandeiro ou médico.[17] Podemos observar aqui uma disputa de espaço entre, necessariamente, médicos, que praticavam medicina legal, institucionalizada, e o curandeiro, que em algumas regiões recebia o nome de pajé e realizava uma "medicina alternativa", considerada pelos médicos e legisladores "prática ilegal de medicina e charlatanismo", cabendo a estes a repressão policial, perseguição no âmbito religioso, e problema de saúde pública.[18]

No Maranhão, também ocorreu perseguição religiosa aos templos da religião

* Professor substituto de História CEFET-MA e colaborador do GP "Religião e Cultura Popular" – DESOC/UFMA.

14 FERRETTI, Mundicarmo. Encantaria de "Barba Soeira". São Paulo: Siciliano, 2001

15 SILVA, Marcos Rodrigues da, O Negro no Brasil – História e Desafios. São Paulo: FTD, 1987. p. 51-87.

16 TEIXEIRA, Francisco de Maria Pires. História Concisa do Brasil. São Paulo: Ed. Global, 1993. p.198.

17 MAGGIE, Yvonne. O Medo do Feitiço: relação entre a magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. p.42.

18 Op. cit. p. 43

CONTINUAÇÃO

afro-maranhense, em especial aos dos chamados de curador ou pajé que, segundo Rosário Santos, eram "condenados pelos médicos, repudiados pela burguesia e escorraçados pela polícia" (SANTOS, 1989). Na mesma referência a autora fala da substituição, pelo menos externa, da cura ou pajelança pelo tambor de mina, menos perseguido pela policia.

A predileção dos órgãos institucionais, em especial a polícia, em perseguir a pajelança deve-se ao fato dela ir de encontro a medicina oficial e de ser enquadrada, como curandeirismo ainda considerado crime no Brasil. No âmbito maranhense ocorreu o que foi apontado por Yvonne MAGGIE (1992), pois a professora Rosário SANTOS (1989, p.118) relata investidas da polícia em terreiro de pajelança do Maranhão.

Para analisar as matérias encontradas no jornal Monitor Codoense, que nos fornece o material, observamos de forma mais geral o uso de alguns termos em todas as matérias, que são "pajelança", Pajé, Pajeleiro ou Cubas, e Carumbé, esse referente a especialistas religiosos da cidade de Codó.

Tentando compreender o significado daqueles termos encontramos na literatura os seguintes conceitos: pajelança, prática religiosa que consiste na utilização do poder das ervas para cura de doenças.

Pajé, chefe de terreiro e conhecedor da pajelança. Segundo Mundicarmo FERRETTI o uso do termo para designar chefe de terreiro da "cidade de Codó pode ter surgido porque aquela área era habitada no passado por índios mas, no Maranhão, serve também para designar religião de negro (afro) (FERRETTI, M.,1998, p.132). Segundo a mesma fonte, no Maranhão o pajé pode ser também chamado de curador, pajeleiro ou cuba, termos este as vezes usado no sentido de feiticeiro.

Não encontramos na literatura nada a respeito de Carumbé, mas, nas matérias de jornal analisadas, esse termo aparece de forma ambígua, pois, tanto refere-se a uma espécie de associação dos pajés ou cubas, quanto ao próprio pajé (pessoa dotada de poderes sobrenaturais). A pajelança adquire conceitos e sentidos distintos, fazendo com que esse termo seja comumente usado nos terreiros, no Maranhão, como "um ritual público e festivo da pajelança cabocla do Norte realizado em muitos terreiros de São Luis, onde o pajé (ou curador) incorporando entidades espirituais de diversas linhas, canta, dança e toca maracá durante a noite toda" (FERRETTI, M. 2000, p. 226).

PAJÉS	LOCALIDADES
Antão Ribeiro e Filomena (esposa)	Pão de Ouro
Benedita, filha de Crystalino Barbosa	Vila de Codó
Bernardina Braga	Vila de Codó
Carumbé - chefe (= Au Au?)	Vila de Codó
Emigdio José	Boa Hora
Ernesto José de Jesus	Santa Rosa
Fausta Pereira	Pão de Ouro
Feliciano Muniz	Califórnia
Filomena	São Cristovam
Florentino Costa	Santa Joana
Francisco Limeira	Rio Novo
João Defunto ou João Au Au	Pão de Ouro
Joaquim Piauhy	Pão de Ouro
Luiza, Vitalina, Carolina (irmãs)	Vila de Codó
Marcellino	Vila de Codó
Maria Antonia	Residia primeiro em Ferrugem
Maria Joaquina	Vila de Codó
Mirolina	Rua da Cruz - Vila de Codó
Theodorico, furçura	Vila de Codó

Encontramos na coleção de jornais pesquisados 14 matérias publicadas entre 27/10/1894 e 12/07/1896 que se referem à pajelança de uma forma que nos leva a crer que havia um interesse de encontrar, expulsar ou de prender os pajés. Observamos, também, que naquele material havia sempre uma solicitação de averiguação policial, e que os pajés, se não eram conhecidos pela policia, eram pelos repórteres, que os acusavam de "virar bicho", de curandeirismo ou de assassinato. Procuramos ver de que eram acusados os pajés e como eles eram descritos pelos jornalistas nas matérias do jornal Monitor Codoense. Algumas matérias divulgavam a existência de pajés nas seguintes localidades, Cruzeiro, Ouro Preto, Pão de Ouro, São Benedicto, Santa Cicília, São Paulo, São Joaquim, São Christovam, Nazareth, Califórnia, Rio Novo, Ferrugem, Boa Hora, Santa Rosa, Sede da vila de Codó. Algumas daquelas localidades eram fazendas que utilizaram trabalho escravo e não foram encontradas no mapa de Codó fornecido atualmente pelo IBGE, encontrado em trabalho da Profª Mundicarmo FERRETTI (2001). Podemos supor que algumas daquelas localidades mudaram de nome com o desaparecimento da fazenda e com a falência da atividade econômica do algodão e utilização do trabalho escravo. Outras localidades citadas foram encontradas no mapa, como é o caso de Califórnia, Boa Hora, Santa Cecília e Nazaré (houve mudança apenas na grafia do nome).

Relação dos pajés ou cubas. Foram citados nas matérias do Monitor Codoense publicadas, no período de 1894 a 1896, nomes de vários pajés com as respectivas localidades, que apresentaremos a seguir em ordem alfabética:

Títulos e Resumos das reportagens encontradas no jornal Monitor Codoense[19]

Matéria 01: Pagés – 27/10/1894. A matéria fala sobre o "bom trabalho" da polícia na investigação de dois desenterramentos de cadáveres, inquirindo os afamados Theodorico e Furçura. Depois, lembra a necessidade de diligências para desvendar a morte de um tal de Anselmo, vítima de assassinato, parecendo sugerir que os suspeitos de desenterramento de cadáveres são os mesmo da morte do Anselmo (os pajés). E não é assinada.

Matéria 02: Boatos correm como certo... – 27/10/1894. Nesta matéria observamos que circulavam boatos na cidade sobre casos de transformação de pajé no

[19] Usamos uma numeração usual de 01 a 14, com a data de publicação e respeitamos a ortografia da época.

CONTINUAÇÃO

animal "furróya" (porca na linguagem dos pajés). Há também denúncia de convivência de Inspetor com os pajeleiros de seu Quarteirão e de liberdade obtida por pajeleiros em troca de valiosos presentes.

Matéria 03: Boatos correm como certo... (PHOCION) - 03/11/1894. Fala da compra da liberdade de um pajé (mestre Felix) e de um denominado João Au Au, ou João Defunto, que transformava-se em um Carumbé, que era chefe dos pajés. Cita as localidades (fazendas) onde a pajelança era famosa e informa também a realização de "sambas" que, pelo modo relatado, sugere tratar-se de rituais de pajelança (ou afro-brasileiro). Fala que os sambas eram realizados nos quatros últimos dias da semana e que somente o tempo restante era destinado ao trabalho e que o samba era realizado à noite. Tem também informação sobre a organização dos pajés ou cubas com chefe e sub-chefe, que funcionava como uma espécie de tribunal como o Santo Ofício, onde eram decididos os decretos de morte. Essa reportagem é assinada por alguém com o pseudônimo de Phocion, que é também autor da de nº 6 que tem o mesmo título.

Matéria 04: Boatos correm como certo... – 10/11/1894. Fala de uma irmandade de Santa Bárbara, que pode ser a mesma organização citada na matéria anterior, e da existência de um banho chamado "vevéo", composto de raízes com efeitos maléficos e até mortíferos que são dados a força em "senzalas especiais".

Matérias 05: Pobre Velha / Malaguetas (Pierrot) – 17/11/1894. Na primeira (Pobre Velha) chama a atenção para a exploração por parte dos pajés de pessoas ingênuas, e a segunda (Malaguetas) menciona a existência de um necrófago, o pajé João Defunto, que é acusado em duas matérias. Essas também são assinadas por alguém com o pseudônimo de Pierrot.

Matéria 06: Boatos correm como certo... – 17/11/1894. Fala-se a respeito da pajelança como uma seita e da preparação de novos pajés em algumas localidades, como é o caso de Califórnia (?), onde João Au Au ajudaria Feliciano Muniz na atividade de "botar santo na cabeça de pecador". Fala-se também de preparação para luta armada contra a irmandade (talvez de Santa Bárbara) que a polícia desejava perseguir. Há também registro a respeito do medo da população campesina dos pajés, e novamente a informação da transformação de pajés em "bichos" (Carumbé ou João Au Au). Essa reportagem é assinada por alguém com o pseudônimo de Phocion.

Matéria 07: Os Pagés – 12/01/1895. Esta é uma das maiores matérias encontradas e mostra que a força policial do município é insuficiente para combater os pajés, que são ali em grande número (o que pode ter sido exagerado e ser um estratagema para mostrar o poder das instituições no combate aos pajés). Nessa matéria há uma relação nominal dos pajés com sua localização. Encontra-se nela acusação de assassinato, direcionado a pajés e apoio à polícia pela imprensa local, na repressão à pajelança.

Matéria 08: Os Pagés – 26/01/1895. Fornece também relação de nomes e localidades dos pajés. Chama a atenção das autoridades para o rigor que deve ser aplicado a seita dos pajés, que pratica algo misterioso (a pajelança) e os acusa de matar libertos com sua bebidas. Embora haja uma cobrança intensa e um apoio explícito da imprensa à perseguição aos pajés (no caso do Monitor Codoense), a mesma imprensa que acusa e auxilia a polícia é a primeira a colocar em descrédito a eficácia das atitudes das autoridades, que parecem menos combativas do que os jornalistas e limitam-se a destiná-los a trabalhos forçados sugerindo que a pajelança não era crime nos códigos penais.

Matéria 09: Os Pagés – 02/02/1895. Como os redatores do jornal Monitor Codoense questionaram a eficácia da polícia, como mostra a matéria anterior, os redatores estão se redimindo no que diz respeito as principais autoridades, mas pedem a essas autoridades severas investigações para prestarem um grande serviço a população, para extermínio da pajelança que é chamada de seita e continua a ser alvo de suas acusações de "assassinato" à "traição" de quem cair no desagrado dos pajés. A matéria mostra que havia em Codó grande animosidade contra os pajés, mas as autoridades pareciam não apoiá-las fortemente.

Matéria 10: Uma cousa sem villa nem termo (Mochila) – 23/02/1895. Trata de uma carta à redação do jornal de uma vitima do Carumbé que, segundo a matéria, é um pajé que pode se transformar em qualquer bicho, que vai de um inseto minúsculo até um ser exótico de corpo de tigre e cabeça de elefante, que teria aparecido a ele e a seu grupo quando estavam embarcados após ter deixado para ele uma carta ameaçadora onde se declara ligado a Satan. É assinada por Mochila.

Matéria 11: Assassinato de Anselmo – 23/02/1895. Fala do assassinato de um pajé (Anselmo) por seus "parceiros" que pode ter desencadeado a onda de acusação na imprensa local iniciada mais ou menos quando o fato parece ter ocorrido. Os pajés são apresentados como protegidos pelo manto de Santa Bárbara, o que ocasionava a dificuldade em se desvendar o crime. Na matéria é apresentado o pedido de abertura de inquérito.

Matéria 12: Pagelança – 01/01/1896. Trata-se de um caso de envenenamento de uma moça na cidade de Grajaú, onde há suspeita é direcionada a pajés e se enumera os elementos encontrados no fundo da xícara de café que lhe foi entregue por uma criança. Na matéria não se levanta suspeita sobre o mandante do crime, que pode ter sido algum rapaz ou rapariga descontente com o casamento, que teria contratado uma pajé para executá-lo.

Matéria 13: Pagelança (Rofino Antonio Salazar) – 18/01/1896. Essa trata da transcrição de uma carta de um cidadão chamado Rofino Antonio Salazar ao delegado, o Cap. Fábio Spicião Domingues, informando o surgimento de uma irmandade de S. Bárbara na localidade de S. Joaquim, depois que se deixou de prender pajés, chefiada por um "liberto" pedindo a autorização para prender os pajés daquela região. Porém, a resposta não foi por nós encontrada devido a não existência do nº do jornal seguinte ao que foi publicada a carta.

Matéria 14: Os Pagés – 12/07/1896. A matéria começa com um reconhecimento do trabalho do delegado, o Cap. Fábio Scipião, informando a prisão de um pajé cujo o nome não é revelado no jornal por receitar "beberagens" a uma mulher. Fala depois que a pajelança está renascendo e que o pajé Emigdio "morador" vem "curando feitiçarias", inclusive a mãe do Inspetor de Quarteirão que é conivente.

Ao avaliar o teor das matérias publicadas no jornal Monitor Codoense por nós pesquisadas no período entre 1894-1896 percebe-se que os pajés estavam na vila de Codó estabelecendo relações de poder nos aspectos religioso e político, pois as ações de que são acusados, se verdadeiras, incomodam, sobremaneira, autoridades locais. Embora a constitui-

CONTINUAÇÃO

ção de 1891 garantisse liberdade religiosa, o Código de Postura de Codó (de 1848) punia os que praticavam ou se propusessem a curar feitiço e definia os praticantes na categoria livre ou escravo[20]. Porém, no período estudado, a escravidão já não existia mais, mas ainda repercutia na posição social dos ex-escravos que eram comumente acusados de praticarem pajelança tida magia negra. A pajelança estava na vila de Codó, mas transitava na sua zona rural, pois as reportagens apresentam a presença dos pajés em algumas fazendas da comarca de Codó. Supomos que os pajés estavam localizados em remanescentes de antigos quilombos localizados em áreas periféricas às fazendas, o que dificultava as prisões previstas em leis, mas, também, essas áreas remanescentes funcionavam como válvulas de escape para a prática de suas convicções religiosas puras ou sincréticas.

Os pajés tinham uma força considerável pois apresentavam uma certa estrutura "institucional" e isso preocupava as autoridades codoense e/ou estaduais, pois são colocados como partido, hora como tribunal do Santo Oficio, hora como irmandade religiosa. Demonstra que a pajelança tinha pujança em Codó, por isso a insistência dos jornalistas em exigir providência das autoridades. Tem-se certeza que os pajés estavam unidos de alguma forma num caráter "institucional", pois trata-se de uma irmandade religiosa consagrada a Santa Bárbara com função de preparar seus seguidores, talvez em uma espécie de terreiro, gerando uma rede interligada por toda a região de Codó. Se por um lado a pajelança era vista pela imprensa codoense como um mal que deveria ser extirpado da sociedade, por outro servia de suporte político para o jornal Monitor Codoense desmoralizar as autoridades políticas e policiais, acusando-as de conivência com os pajés, inculcando em seus leitores a falência das autoridades em Codó.

Considerações finais

O final do séc. XIX e as primeiras décadas do séc. XX no Brasil são um período de extremas transformações nas esferas estruturais do país. Nesse período, o país passou por mudanças substanciais, como a substituição de regime de governo de uma Monarquia para uma República, e a abolição da escravidão, ocorrendo a substituição do trabalho escravo para o trabalho assalariado. Nesse período, o negro, antes escravo, agora livre, não foi de todo inserido na nova etapa de trabalho e no processo de afirmação da classe média. Ocorreu uma relação preconceituosa de dois segmentos sociais - médicos e juristas - contra os cultos afro-brasileiros. Essa reação tem apoio em contradição na legislação brasileira: entre a Constituição Republicana, que garante a liberdade de culto aos brasileiros, o Código Penal Republicano e Código de Postura de Codó, que enquadram os cultos religiosos de origem africana como curandeirismo e charlatanismo, contrariando a Constituição. Nesse conflito os dois segmentos sociais mais emergentes - médicos e juristas - principalmente os médicos, apóiam a perseguição, pois estão defendendo seus interesses contribuindo para a manutenção do preconceito aos cultos afros, embora tenha havido exceções como é o caso do médico maranhense Nina Rodrigues. No Maranhão era colocado em um meio de comunicação importante, como o jornal, a localização e horários da realização dos cultos, os nomes dos pais-de-santo etc., pedindo-se providências do Estado e esse utilizava o seu braço repressor energicamente - a polícia. O enfoque dado à pajelança tinha uma função usual nas mãos dos repórteres de, hora atacar a instituição dos pajés, hora atacar as autoridades políticas de Codó. Os pajés estavam na mira da policia e eram focos de interesse dos jornais (FERRETTI, M., 2004). Mas a repressão policial não conseguiu impedir a conservação e transmissão da tradição religiosa deixada pelos escravos no Brasil, em especial no Maranhão, que é um dos Estados de maior concentração de afro-descendentes, pois, em Codó, a tradição religiosa afro-brasileira denominada pajelança, terecô, umbanda, etc., faz parte do cotidiano daquela cidade, apesar de ainda constantemente associada erroneamente à magia negra. De origem pura ou sincrética, o interessante na pajelança é que sobreviveu às duras perseguições da imprensa e das autoridades codoenses e se tornou uma espécie de remanescente de quilombo eminentemente religioso, buscando o direito ao respeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FERRETTI, Mundicarmo. Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa/ organizado por Mundicarmo Ferretti; transcrição documental por Jacira Pavão da Silva. – São Luis: CMF; FAPEMA, 2004.

_____. Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luis – a Casa Fanti-Ashanti. 2. ed. rev. e atual. - São Luis: EDUFMA, 2000.

_____. Encantaria de "Barba Soeira". São Paulo: Siciliano, 2001.

MAGGIE, Yvonne. Medo de feitiço: relação entre a magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MONITOR CODOENSE. nº 11, 12, 14/1894; nº 21, 23, 24, 27/1895; nº 16, 18, 111/1896 (ver título das matérias no corpo do trabalho).

SANTOS, Maria do Rosário C. e SANTOS NETO, Manoel dos. Boboromina: terreiros de São Luís, uma interpretação sócio cultural. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.

SILVA, Marcos Rodrigues da. O Negro no Brasil - História e Desafios. São Paulo: FTD, 1987.

TEIXEIRA. Francisco Maria Pires. História Concisa do Brasil. São Paulo: Global, 1993.

[20] Mundicarmo Ferretti (2001. p.35) cita o artigo 22 da lei nº 241 de 13 de outubro de 1848 - Código de Postura de Codó que diz: "Toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil réis, e sofrerá oito dias de prizão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo".

PANEMADO NO MATO: práticas de caça no quilombo de Damásio

Ana Stela de Almeida Cunha[21]
José Antônio Martins Santos[22]
Paulo Jeferson Pilar Araújo[23]

As denominadas comunidades negras rurais, ou quilombos, são uma realidade cada vez mais em evidência nos cenários político, social, lingüístico e econômico brasileiros, ainda que durante séculos estas formas de organizações sociais tenham sido duramente reprimidas e perseguidas, por razões que variavam desde a ameaça econômica até as de ordem religiosa e de manutenção da "identidade" nacional (cf. Gomes, 2005, O`Dwyer, 1995, Acevedo & Castro:1991, Da Matta, 1984, Anderson, 1991, entre outros).

Mesmo quando o elemento africano foi buscado e abusado como fator da identidade brasileira, o que se via era um elemento que, apesar de ser parte da formação identitária da nação, era excluída de outras esferas da nacionalidade, principalmente econômica e social. A busca por esses elementos geralmente se encontrava na culinária, festas, danças e, mais recentemente, a língua, dentre outras. Desde os primeiros estudos fundadores da Antropologia afro-brasileira com Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Artur Ramos e, posteriormente, os franceses Roger Bastide e Pierre Verger, criou-se um imaginário de um pedaço da África transposta para o Brasil, muitas vezes exemplificadas nos antigos quilombos de negros fugidos e que hoje, apesar das mudanças semânticas patentes do termo, ainda é forte a analogia com as "sobrevivências" de práticas culturais, religiosas e outras como a caça, um dos meios de subsistência encontrado pelos atores sociais, parte dessa realidade.

Isto posto, nos colocamos na tentativa de explorar em um estudo etnográfico as fronteiras entre características culturais enquanto pertencimento de grupo, pois, ainda que estejamos definindo tipologicamente o universo da caça e seus atores num espaço específico, estamos tendo sempre em vistas a noção barthiana (1976) de "etnicidade", a qual prevê uma análise gerativa, que não se limita à conservação dos grupos, e mais, não os vê apenas como unidades sociais estruturadas, que gravitam em torno de uma mesma cultura, uma mesma variedade lingüística e mesmos ritos, havendo, portanto, trocas culturais permanentes com seus pares e com figuras externas. Não são, portanto, comunidades isoladas:

> *Os grupos étnicos são, ao contrário, categorias adscritivas nativas, que regulam a interação social dentro e fora do grupo, sobre uma série de contrastes entre o "próximo" e o "distante". Tais constrastes se "ativam" ou não segundo os requisitos do contexto. (VILLAR, 2004, p. 8).*

Este trabalho é, portanto, resultado deste processo histórico e busca trazer uma contribuição a mais para uma melhor compreensão do universo quilombola, resgatando uma parte da rica tradição oral envolvida em todas as atividades do homem rural brasileiro.

Esta pequena etnografia foi feita a partir de entrevistas, relatos e observação participativa. Todo este material foi coletado ao longo de dez anos de pesquisas em campo, além de ter contado com um morador local, membro da família entrevistada, para a coleta de outras entrevistas e relatos, numa perspectiva teórica que pretende dar voz aos sujeitos da comunidade.

O Quilombo de Damásio

Guimarães é uma das cidades mais antigas do Estado do Maranhão, importante porto de escoamento agrícola que foi entrando em decadência com o surgimento das rodovias. Durante mais de dois séculos a região da baixada ocidental do Maranhão, em especial a microrregião do Turiaçu-Gurupi, serviu de porta de entrada para a escravidão brasileira na Amazônia. Na zona rural de Guimarães situa-se Damásio, uma das vinte comunidades negras, distante 660 quilômetros da capital, São Luis. A antiga "fazenda do Calhau" foi terra doada pelo antigo senhor de engenho, Manoel Martins, a três de suas escravas (Angola, Conga e Crioula) onde vivem hoje aproximadamente 80 famílias.

Na zona rural, quilombolas deram continuidade a práticas culturais diversas que, desde a decadência dos engenhos e abolição do trabalho escravo no Brasil, em 1888, vêm se mantendo e se reconfigurando, num jogo dinâmico de tradição e modernidade. Uma dessas práticas, entre tantas outras, è a da caça. Estas comunidades vivem secularmente da agricultura de subsistência, praticando ainda a pesca e a coleta. No entanto, a caça é praticada, nos dias de hoje, apenas como fonte alternativa e complementar de alimentação, não sendo necessária para a manutenção dos grupos, em termos de subsistência, mas sim em termos sociais. Relatos dos mais idosos apontam, por sua vez, que num período não muito distante esta prática tinha sobretudo caráter de subsistência. Vamos tratar do caso específico de uma família, que há três gerações vem praticando de forma sistemática e contínua a caça no quilombo de Damásio.

A prática da caça no Quilombo de Damásio e a historiografia quilombola

Este trabalho, pautado em dados da história oral dos quilombolas de Damásio bem como pela observação em campo de três gerações distintas de uma mesma família local, buscou também informações na historiografia quilombola[24] a respeito desta atividade, a qual tem sido sempre relatada enquanto atividade de subsistência, diferentemente da agricultura, cujos excedentes serviam como escambo entre os quilombolas e comerciantes locais.

Assim, a atividade da caça possui uma dimensão distinta da atividade agrícola. Não nos referimos aqui ao modus operandi, visto se tratar de duas atividades evidentemente distintas, mas sim do valor simbólico agregado a cada uma delas. Enquanto a agricultura é cíclica e parece ser domada pelo homem, a caça tem sua temporalidade própria, e está num terreno que ultrapassa o da domesticação, daí a necessidade de se recorrer, mais intensamente, aos apelos do desconhecido, do mundo externo ao nosso. Torna-se necessário pedir licença aos "donos do mato" (curupiras, mães d`água e outros encantados), para que permitam tal ação, intrusiva. Essa não obediência, ou seja, o não cumpri-

[21] Universidade de Havana, Cuba; Dra. Em Lingüística
[22] Quilombo de Damásio, Maranhão.
[23] Licenciado em Letras; aluno de Ciências Sociais, UFMA

[24] Estou chamando de "historiografia quilombola" toda a documentação que se encontra em Arquivos Públicos e que relata fatos envolvendo escravos, negros forros e quilombos. Evidente que esta documentação é transversal, ou seja, estes personagens figuram nesta documentação pela via da repressão. Neste caso especifico, foram locais de pesquisa e consulta o Arquivo Publico do Estado do Maranhão (APEM), Arquivo Publico do Tribunal de Justiça do Maranhão (APTJMA), sendo documentos na forma de ofícios, correspondências, documentação avulsa, além de ter utilizado fontes secundárias de historiadores que vêm há muito trabalhando com este tema, como ARAUJO (1994) e GOMES (2005, entre outros).

CONTINUAÇÃO

mento de determinados ritos pode trazer danos irreversíveis ao caçador e à comunidade. Esta constatação será um dos eixos centrais de toda nossa argumentação neste texto, já que ela traz consigo a noção de punição e de feitiçaria, elementos fundamentais no contexto negro rural maranhense, sobretudo porque a noção de bruxaria, feitiçaria e magia negra são categorias de atribuição e não de auto-definição (Maggie: 1992).

Tipologia das caças praticadas no quilombo

A caça, enquanto atividade planejada, é praticada por apenas algumas pessoas da comunidade. É extensivamente praticada de forma "não planejada", como será retomado mais adiante, ou seja, quando o lavrador está em sua roça e encontra um macaco, um quati ou tamaduá. A este tipo de caça não nos deteremos, já que importa-nos aqui a sistematização da prática, os ritos envolvidos e toda a religiosidade que permeia este universo. Para tanto, selecionamos uma família específica, cujos membros de três gerações ainda a praticaram com regularidade e em conjunto.

Diferentes formas de caça são praticadas na comunidade, no entanto alguns modos são mais freqüentes: (i) - caça com cachorros; (ii) - caça de espera; (iii) - caça de batido da cotia. Cada uma destas modalidades está envolta em processos (ritos) que mesclam práticas religiosas, o manejo com plantas e outros produtos da floresta articulados e potencializados pela palavra.

A caça com cachorros parece ser a mais comum e difundida em Damásio. A família Martins cria os animais somente com esta finalidade. Assim, os cachorros por eles criados sofrem uma série de restrições: não podem ser vacinados, não podem ter os rabos cortados, não podem ser vermifugados e devem permanecer presos em cordas, debaixo de sol forte e sendo pingado sistematicamente sumo de limão em seus focinhos, só podendo receber alimentação uma vez ao dia. A comunidade enfrentou, há alguns anos, um surto de leishmaniose, em grande parte devido à insistência da família em não vacinar seus cães. A alegação para estas atitudes seria a manutenção de um animal com instintos selvagens, portanto, mais hábeis para a caça. Antes, durante e depois do momento da caça estes recebem cuidados especiais, que vão desde banhos e defumações até rezas.

Um dos banhos é feito misturando-se folha de alho do mato, folha de espinho, folha de tiririca brava, de culha, de campeste, de peão, de manacá, de ananazinho, entrecasca de piqui, raiz de mato do encruzo do caminho. Todas estas folhas e raízes são socadas, misturadas com água e cachaça e então o animal é banhado. Em seguida ele deve ser defumado com fumaça de seus próprios pelos. Por fim, socam folhas de jaborandi, uma árvore muito comum na região da baixada maranhense, e esfregam no nariz dos cães, para que fiquem com o faro limpo e não fiquem "bromados" ou "panemados".

A definição de estar panemado é muito próxima da noção de estar encantado, ou seja, tanto animais quanto humanos podem perder os sentidos, serem vitimas de confusão mental, provocadas por entidades sobrenaturais, encantados, caboclos e mães d'água (geralmente da mata ou do "fundo", como rios e vertentes de água doce).

O ritual dos banhos, defumações e afins ocorre ao mesmo tempo em que se reza um Pai Nosso e uma Ave Maria, pedindo que se consiga uma boa caça, pois estar panemado implica em fracasso, em perda da razão[25]. Alguns relatos dão conta de que animais panemados farejavam a caça, mas no momento em que os caçadores iam disparar a espingarda, esta não funcionava, ou então os caçadores simplesmente perdiam o controle dos movimentos, não conseguindo mover os braços, etc.

A caça de espera é feita com um caçador sentado (trepado) em um mutá (pequenos bancos, feitos especificamente para a caça), colocados sobre galhos de árvores ou no alto de palmeiras. Os caçadores passam geralmente a noite toda sobre a árvore, sentados neste mutá, até que apareça uma caça. As árvores e palmeiras mais escolhidas para a espera são geralmente mangueiras e anajazeiras, por atraírem grande quantidade de animais que vêm ali comer os frutos no chão.

Já a caça de batido da cotia é feita em forma de tocaia, com o caçador sentado debaixo de uma árvore, batendo com um pedaço de pau no chão, até que apareça a caça preferida. Dizem ser a caça mais perigosa, pois o som da batida atrai todos os tipos de animais, portanto, muitas cobras surgem no local. Não sabemos explicar as razões que fazem com que distintos animais sintam-se atraídos por este som.

Conclusão

Ao trazermos parte do universo de uma comunidade de descendentes de escravos da zona rural do Brasil procuramos desvendar certas práticas sociais deste "quilombo", deixando claras as recriações que foram sendo moldadas pelos contatos travados ao longo dos séculos, apresentando hoje uma característica singular dentro da diversidade brasileira. O que hoje é considerado "remanescentes" de práticas de um passado.

Procuramos, ainda, apontar para a simbiose existente entre determinados atos, objetos e palavras, e que certas eficácias simbólicas (Lévi-Strauss) são bastante nítidas nestes contextos. Os discursos, ou a palavra, da mesma sorte que os símbolos, adquirem poder e eficácia a depender do meio em que são produzidos, do contexto histórico e social.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Mundinha. Insurreição de escravos aem Viana - 1867. São Luís, SIOGE, 1994.

ACEVEDO MARIN, Rosa & CASTRO, Edna. Negros do Trombetas, etnicidade e história. Belém, NAEA, UFPa, 1991.

ANDERSON, Benedict. Imagined Commmunities. Reflections on the origin and spread of nationalism.New York, Verso, 1991.

BARTH, Fredrik. Introducción. In: F. Barth (org) Los gripos étnicos e sus fronteras. México, Fonde de Cultura económico, 1976 (p. 9-49).

CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. 6.ed., Belo Horizonte, Itatiaia: São Paulo, EDUSP, 1988.

DA MATTA, Roberto. O que faz o Brasil Brasil? Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1984.

GOMES, Flávio Santos. A Hidra e os pântanos – Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII e XIX). Editora Unesp, São Paulo, 2005.

MAGGIE, Yvonne. Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

O´DWYER, Eliane C. (org). Terra de Quilombos. Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

SCHNEIDER, Jens. Discursos simbólicos e símbolos discursivos: considerações sobre a etnografia da identidade nacional. Revista MANA, 10 (1), p. 97-120, 2004.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fedrik Barth. Revista MANA, n° 10 (1): 165-192. 2004.

[25] O termo Panema é muito usado no Brasil, com significados semelhantes, tanto em sociedades indígenas quanto em comunidades caboclas. Ver CASCUDO, 1988, p. 575.

MARANHÃO PARTICIPA EM BRASÍLIA DA FESTA DOS ESTADOS

Maria Michol Carvalho[26]

A 44ª edição da Festa dos Estados foi realizada em Brasília – DF, no período de 25 a 28 de maio, com uma proposta de volta às origens no sentido de resgate e revitalização de um dos principais e mais tradicionais eventos da capital do país, trazendo de volta suas características originais, tendo como ponto focal a promoção do turismo e da cultura dos estados brasileiros, em termos de artesanato, folclore, gastronomia e música.

Essa expressiva vitrine brasileira teve como entidade promotora a Casa do Candango, presidida pela embaixatriz Lúcia Flexa de Lima, sendo produzida pela empresa IRC – Ingrid Rocha Comunicações. Totalmente remodelada, a Festa dos Estados em 2006 foi realizada pela terceira vez, em área aberta, no Camping Show, situado na Rua do Detran, atrás do Palácio do Buriti, com área de aproximadamente 50 mil metros quadrados.

Participaram do evento 12 (doze) estados: Amapá, Bahia, Ceará, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Pará, Paraíba, Piauí, Rio Grande do Sul, Sergipe, Tocantins e Distrito Federal e 10 (dez) países: Alemanha, China, Japão, Marrocos, Nicarágua, Peru, Portugal, Suíça, San Marino e Uruguai.

A montagem e funcionamento da barraca do estado do Maranhão foi coordenada pela Secretaria de Estado da Cultura, através da Superintendência de Cultura Popular. O tema explorado foi Divino Maranhão, numa homenagem a festa do Divino Espírito Santo do estado, evento de significativa importância no seu calendário cultural, tanto que no cadastro do Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho acham-se registradas 150 (cento e cinqüenta) festas de 23 (vinte e três) municípios.

Na ambientação externa e interna da barraca foi apresentado um diversificado conjunto de componentes da festa: mastro, tribuna, enfeites de teto, mesas de doces com lembranças artesanais, personagens do "império", fotografias de aspectos do ritual, rendão, cetim. O espaço foi concebido em duas dimensões: o lado religioso e o lado profano do festejo, sendo a fachada da barraca o quadro Procissão do Divino, de Tercílio Borralho, que teve seu conteúdo ampliado num grande painel, confeccionado pelo artesão plástico Tocantins e pelo artesão João Ferreira.

Na parte de artesanato foram expostos e comercializados vários tipos de produtos ligados ao Divino, como mini-caixeiras, coroas, bandeiras, pombinhas, além de outros confeccionados em palha, cerâmica, azulejo, madeira, tecido, bordado, pintura, tais como: boizinhos, mini-máscaras, personagens de brincadeiras, cinzeiros, porta-lápis, porta-cartão, bolsas, sacolas, bijuterias, ímãs de geladeira, chaveiros, além de camisas, cartões-postais, posters, xilogravuras, fitas de vídeos, livros e CDs, inclusive o livro-cd As caixeiras do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão.

Ocorreu, também, a comercialização de comidas e bebidas características da nossa Festa do Divino e da culinária típica maranhense, a exemplo de doce de espécie, rosquinha de coco e licores de frutas de Alcântara, chocolate, bolos de tapioca, macaxeira, maracujá, manuê, cocada, pastilhas de queijo e menta, bombons recheados de cupuaçu, bacuri, juçara, buriti e coco, cocadas de sabores regionais, além de caldo de camarão, arroz de toicinho, salada de camarão, arroz de camarão, vatapá, torta de camarão e o nosso *Guaraná Jesus.*

Ressalta-se, que a Festa dos Estados contou com um público de mais de cento e cinqüenta mil pessoas, nos seus quatro dias, sendo que a Barraca do Maranhão recebeu grande número de visitantes, e dentre eles foi expressivo o envolvimento da colônia do estado, que muito se identificou com a ambientação simples, mas original, criativa e colorida do espaço. Dentre os visitantes marcaram presença o governador José Reinaldo Tavares, a primeira dama Marisa Letícia Silva, a governadora do DF, a embaixatriz Lúcia Flexa de Lima.

Durante os quatros dias do evento um grupo de doze caixeiros e caixeiras, da localidade Maxixe do município de Mirinzal fizeram, no lado religioso da barraca, um forró de caixa, com caixas do Divino, cabaças e matraquinhas e, no lado profano, dezessete músicos da Bumba Brass Band fizeram a animação, motivando as pessoas a dançar, como acontece em Alcântara e outros municípios maranhenses, tudo em homenagem ao Espírito Santo. Registrou-se grande adesão do público e o clima de festa dominou a barraca.

Ressalta-se que na abertura da 44ª Festa dos Estados estiveram presentes a Sra. Andréa Tavares Diogo e o Sr. Antonio Francisco Padilha, Secretário de Estado da Cultura.

Nessa abertura ocorreu o desfile das representações dos Estados e nele o Maranhão foi representado pelos grupos de caixeiros/caixeiras e de músicos, a cuja passagem o público foi bastante receptivo, assim como nas três apresentações realizadas no palco central da Festa dos Estados.

[26] Coordenadora da Barraca do Maranhão na Festa dos Estados 2006.

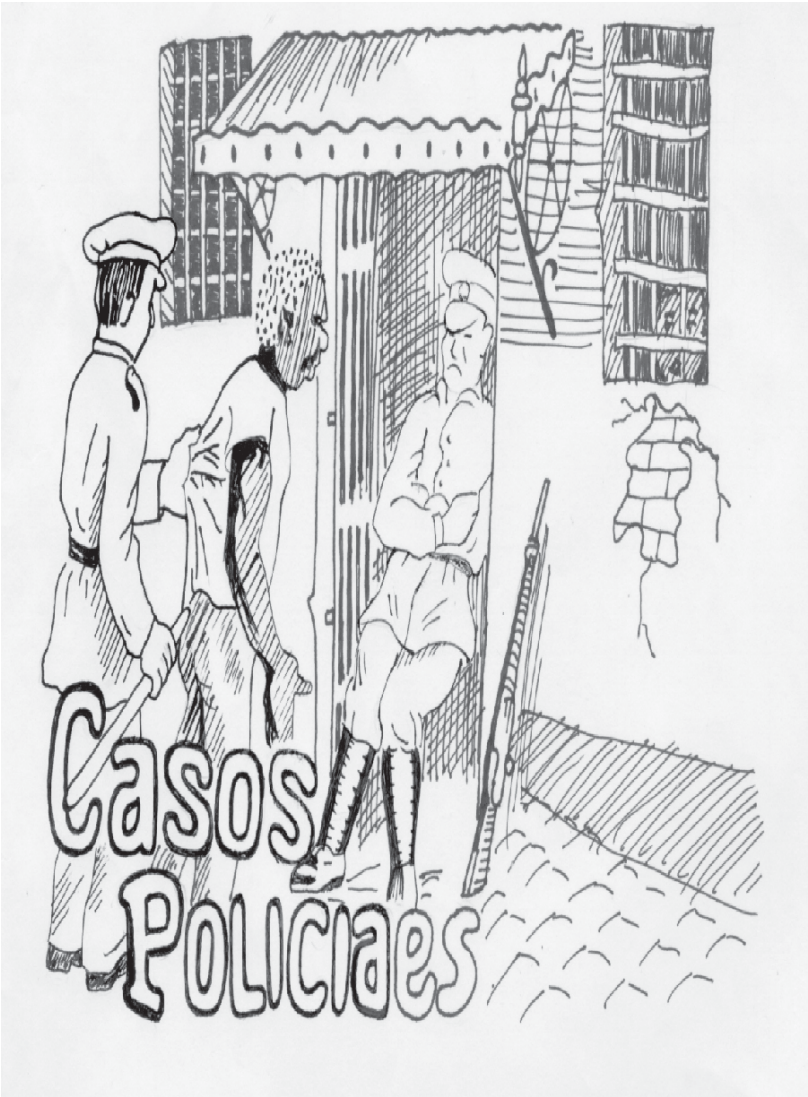
JANELA DO TEMPO

ADULTERAÇÕES SOFRIDAS PELO CULTO JEJE-NAGÔ NA BAHIA: medidas repressivas; grande vitatildade e resistência[27] .

Raimundo Nina Rodrigues[28]

Cotejando o culto jeje-nagô na Bahia, tal como o descrevemos no Animisme fetichiste, obra a que enviamos o leitor para os detalhes com o que ele é na Costa dos Escravos, segundo a descrição de Ellis, fácil é reconhecer-lhe grandes diferenças. Nem podia ser de outro modo.

Na África, estes cultos constituem verdadeira religião de Estado, em cujo nome governam os régulos. Acham-se, pois, ali garantidos pelos governos e pelos costumes. No Brasil, na Bahia, são ao contrario consideradas práticas de feitiçaria, sem proteção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparente, é verdade, das classes influentes que, apesar de tudo, as temem. Durante a escravidão, não há ainda vinte anos portanto, sofriam elas todas as violências por parte dos senhores de escravos, de todo prepotentes, entregues os negros, nas fazendas e plantações, à jurisdição e ao arbítrio quase ilimitados de administradores, de feitores tão brutais e cruéis quanto ignorantes.



Hoje, cessada a escravidão, passaram eles à prepotência e ao arbítrio da policia não mais esclarecida do que os antigos senhores e aos reclamos da opinião publica que, pretendendo fazer se espírito forte e culto, revela a toda hora a mais supina ignorância do fenômeno sociológico.

Não é menos para lamentar que a imprensa local revele, entre nós a mesma desorientação no modo de tratar o assunto, pregando e propagando a crença de que o sabre do soldado de polícia boçal e a estúpida violência de comissários policiais igualmente ignorantes hão de ter maior dose e virtude catequista, mais eficácia como instrumento de conversão religiosa do que teve o azorrague dos feitores.

É uma página tão curiosa como altamente instrutiva de psicologia religiosa e popular da época, esta em que deixo aqui registrados os documentos que já de alguns anos tenho tido a paciência de ir colhendo na imprensa do país. Limito-me à Bahia, porque tive a cautela de informar-me pessoalmente da veracidade dos fatos visados pelos noticiaristas. Mas a coleta se pode estender com igual fruto a outros pontos do país. Tenho levado a observação, com o mesmo sucesso, à imprensa do Rio de Janeiro e à de Pernambuco.

O espaço de que disponho não permite dar na íntegra todos esses documentos, porquanto toda a imprensa da capital do Estado é aqui chamada a depor no caso. E, por isso, dos artigos mais longos, apenas transcrevo os pontos capitais.

[27] Retirado do livro Os africanos no Brasil. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1977. p.238. (Ed. original de 1905).

[28] Medico maranhense precursor dos estudos sobre o negro no Brasil e sobre a religião afro-brasileira, falecido em 1906, homenageado em São Luis, em maio de 2006, no VII Simpósio da ABHR com o colóquio Centenário da Morte de Nina Rodrigues. Apesar de endossar teses racistas do seu tempo, Nina Rodrigues foi o primeiro cientista a valorizar e a estudar o negro brasileiro, razão pela qual pode ser considerado o fundador da Antropologia das Populações Afro-Brasileiras.

AGENDA DE CULTURA POPULAR

AGENDA DE CULTURA POPULAR

FESTEJO DO DIVINO DE 01 DE JANEIRO A 31 DE JULHO-SÃO LUÍS-MA

DATA	FESTEIRO	ENDEREÇO	TELEFONE
01 a 09/01	Antonia Pereira	Travessa 09, Casa 12 - Ilhinha / São Francisco CEP: 65.073-010	3084-1726
11 a 25/01	Claudionor Calvet Pinto	Rua Epitácio Cafeteira, 120 - Vila Embratel CEP: 65.000-000	3228-0118
12 a 21/01	Manoel das Chagas Aires da Silva	Rua São Luís, Casa 22 - Vila da Conceição / Coroadinho CEP: 65.000-000	3224-3802 3253-2331 3275-3283
17 a 26/01	Helenice Soares Dias	Rua Austrália, Qda. 35, Casa 32 - Anjo da Guarda CEP: 65.081-970	3228-0745 9964 3905
15/04 a 05/05	Benedita Pereira Bottentuit	Travessa da Amendoeira, 14 - Sítio do Meio / Centro CEP: 65.020-050	3251-4814
15/04 a 06/05	Maria das Dores dos Santos Pires	BR - 135, KM-10, Rua Principal, 03 - Rio Grande CEP: 65.000-000	3241-7538
16/04 a 06/06	Laucene Juliêta Silva Sousa	Rua da Liberdade, 82 - Bairro de Fátima CEP: 65.000-000	3253-5063
28/04 a 08/05	José Ribamar Tavares	Rua Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, 30 - Primavera / Bom Jesus CEP: 65.000-000	3249-9853 /3249-9806
01 a 21/05	Edmilson Sousa Baldez	Rua São Luís, 02 - Igaraú / Estiva CEP: 65.000-000	3231-7603 9601 9263
16/05 a 05/06	Severina Costa Araujo	Rua Boa Esperança, 73A - Fé em Deus CEP: 65.000-000	3251-1595 3221-1998 3082-1429
16/05 a 05/06	TatianaSilveira/ Casa de Nagô	Rua Cândido Ribeiro, 799 – Centro CEP: 65.015-090	3221-6987
20 a 31/05	Maria Leonor Lima e Silva	Rua Nova, 20 - Sacavém CEP: 65.041-140	3253-3192
21/05 a 06/06	Maria Celeste Santos / Casa das Minas	Rua São Pantaleão, 857 - Centro CEP: 65.015-460	3221-6856
25/05 a 05/06	Raimundo Araujo	Rua Gregório de Matos, 326 - Liberdade CEP: 65.035-280	3221-1998
27/05 a 06/06	Rosilda Barros Pereira	Rua Agenor Vieira, 105 - Goiabal CEP: 65.025-030	3231-0095 3231-8106 3232-7843
27/06 a 08/06	Iran Enes Muniz	Rua Formosa, 23 - Monte Castelo CEP: 65.000-000	3232-5528
30/05 a 14/06	Antônio Mário Nogueira Pacheco	Rua São José, 15 - Coroadinho CEP: 65.041-470	3253-1964
01/ a 14/06	Gilmar Freitas Correia	Rua Nossa Senhora da Conceição, 150 - Monte Castelo CEP: 65.000-000	3251-3403 3251-6019
11 a 13/06	Antônio Raimundo Nunes do Espírito Santo	Rua da Laranja, Casa 01 - Vila Vitória / Santa Bárbara CEP: 65.058-230	3234-7663
11 a 19/06	Leopoldo Lopes Nunes Neto	Rua 06, Casa 05 - Forquilha CEP: 65.099-110	3245-6167
01/ a 10/07	Euclides Menezes Ferreira/ Casa Fanti Ashanti	Rua Militar, 1158 - Cruzeiro do Anil CEP: 65.060-350	3225-1078
04 a 12/07	José Domingos Pascoal Santos	Rua Padre Manoel de Jesus, 215 - Liberdade CEP: 65.000-000	3251-0846
09 a 18/07	Célia Maria Coutinho de Castro	Rua Principal, 50 - Maracanã CEP: 65.000-000	3241-1113 3241-2403
15 a 17/07	Maria da Conceição Oliveira da Silva	Rua 10 de março, 33 - Pedrinhas CEP: 65.099-030	3241-5362
15 a 17/07	Raimunda Venânci a Souza Viegas	Rua São José, 01- Sítio Justino / Vila Embratel CEP: 65.000-000	3228-0598 9602 7204
15 a 28/07	Benedita Aguida Ribeiro Moreira	Rua Rachid Abdalla, 09 - Monte Castelo CEP: 65.035-530	3232-6111
16 a 25/07	Maria dos Anjos Santos	Rua Tarquínio Lopes, 27 - Angelim Velho CEP: 65.000 -000	3252-2049
20 a 27/07	Elzita Vieira Martins Coelho	Rua Nossa Senhora da Conceição, 180 - Sacavém CEP: 65.041-070	3249-9904
23 a 31/07	Ana Maria Coelho Rocha	Quadra 38, Casa 07 - Anjo da Guarda CEP: 65.000-000	3228-4319 9609 1100
23 A 01/08	Marinelze Canuta Costa Martins	Rua 03, Casa 10 - Alemanha CEP: 65.036-410	3231-0370 3249-1722

RESUMOS E RESENHAS

Monografias sobre cultura popular do Maranhão

CURSO: TURISMO

FERREIRA, Vânia Giselle Chaves – O Boi da MARATUR: estudo sobre a utilização do bumba-meu-boi como estratégia de marketing turístico em São Luís. UFMA, 2005. Monografia de conclusão do curso de graduação em Turismo. Orientadora: Profa. MS. Maria do Socorro Araújo.

RESUMO: Estudo sobre a utilização turística do bumba-meu-boi, abordando aspectos gerais relativos a trajetória histórica da manifestação, enfocando a sua transformação em produto no mercado cultural e sua utilização como veículo de promoção turística de São Luís.

LAGO, Eugenia Veiga. A construção do não lugar no turismo: um estudo sobre o evento "Maranhão Vale Festejar", em São Luís. UFMA, 2005. Monografia de conclusão do curso de graduação em Turismo. Orientadora: Profa. MS. Conceição Belfort Carvalho.

RESUMO: Refere-se a um estudo bibliográfico e de campo, de caráter transversal, comparativo, cultural e interdisciplinar, realizado com o objetivo de fomentar uma análise acerca da produção de não-lugares no turismo, tendo como objeto de estudo o evento "Maranhão Vale Festejar", realizado em São Luís.

CURSO: EDUCAÇÃO ARTÍSTICA

CANTANHEDE, Maria Aparecida Alves. Nhozinho: um artista popular maranhense. UFMA, 2004. Monografia de conclusão de curso de graduação em Educação Artística.

RESUMO: Pesquisa que trata da vida e obra de Nhozinho, definindo-o como de imprescindível importância para a cultura do Estado do Maranhão. Fundamentada em pesquisas, entrevistas e dados coletados através de restrito acervo de sua obra. Surgido da observação e reflexão da autora no decorrer do curso, tendo como pretensão levar a comunidade a importância do artista popular Nhozinho. Uma pessoa com o "dom" de fazer, deixando as suas mãos cumprirem espontaneamente a missão de transmitir um sentimento de mundo, modelando-o a seu próprio modo e contribuindo eficazmente para a cultura do seu estado.

PINHO, Zenaide Rosário. Expressão corporal feminina nas manifestações populares: a dança do "tambor de crioula de Mestre Felipe" em São Luís. UFMA, 2004. Monografia de conclusão do curso de graduação em Educação Artística.

RESUMO: Estudo que objetiva analisar e identificar a expressão corporal feminina contida na dança folclórica do tambor de crioula tendo como objeto de investigação um grupo de mulheres que participam da dança do tambor de crioula ludovicense conhecido como "Tambor de Mestre Felipe".

SERRA, Maysa Leite. Fuzileiros da Fuzarca: permanências e mudanças, São Luís, UFMA, 2004. Monografia de conclusão do curso de graduação em Educação Artística.

RESUMO: Análise da trajetória do bloco "Os Fuzileiros da Fuzarca", ao longo de seus 68 anos de história no Carnaval de São Luis, destacando a sua musicalidade, os sambistas e as composições, a transformação alvinegra e a presença predominante de idosos enquanto elementos de grande importância para a continuidade da manifestação.

CURSO: LETRAS

BARROS, Zuleica de Sousa. Candomblé e homossexualidade: uma leitura no campo lexical. São Luís, UFMA, 2004. Monografia de conclusão do curso de licenciatura em Letras.

RESUMO: Trabalho que busca apresentar parte do léxico da linguagem verbal dos homossexuais, tomando por foco a utilização de palavras "ditas" de origem africana. Por meio da análise desse sistema, objetiva-se uma melhor compreensão da variedade da língua materna em determinados contextos, bem como a elaboração de um glossário que contemple as palavras de origem africana.

Do Tamborinho ao Tambor Grande: Salve São Benedito

Homenageando São Benedito – o querido Santo Preto – dá-se a promoção do **VII Tríduo Joanesco**, pela Secretaria de Estado da Cultura, através da Superintendência de Cultura Popular, nos dias 19, 20 e 21 de junho de 2006, com uma **programação** que inclui 03 (três) oficinas, 02 (duas) Exposições, lançamentos de 02 (dois) livros, 01 (um) DVD, 01 (um) boletim, 01 (um) show e apresentaçõe de 06 (seis) grupos, sendo 05 (cinco) do interior maranhense.

As atividades desenvolvem-se nas 03 (três) casas culturais da SCP: no **CCPDVF/Casa da FÉsta** no **1º dia**, com ladainha e outros cânticos, por rezadores de Itaquaritíua - Viana, Roda de São Benedito, de Caxias e Tambor de Taboca, de João Ceguinho - Cajapió; na **Casa de Nhozinho** no **2º dia**, com o Tambor de Crioula Mirim de Maria Seguins, projeção do DVD "Umas Mulheres que Dão no Couro: As Caixeiras do Divino o Maranhão" e do livro do mesmo nome, de Marise Glória Barbosa, do livro "Caeta de Cazumbá", de Maria Mazillo e o Tamborinho, de Macapazinho - Pinheiro, seguido de marchas de Tambor de Crioula; e no **3º dia** na **Casa do Maranhão** (onde também são realizadas as oficinas nos três dias), o encerramento é feito com o show da Banda "Nova Vida", dos usuários da psiquiatria do Hospital Nina Rodrigues, a abertura das Exposições "Reciclar é Divino", de Sidnay Collins e "Elementos de Louvar/Festejar São Benedito e Fotografias de Márcio", o lançamento do Boletim nº 34 da Comissão Maranhense de Folclore e a Jornada de São Benedito de Boa Vista - Santo Amaro do Maranhão. Todas as atividades têm **entrada franca**.

NOTÍCIAS

Livro de pesquisadora maranhense na Bienal

O livro O Caminho das Matriarcas Jeje-Nagô- uma contribuição para a história da religião afro no Maranhão, da pesquisadora maranhense Maria do Rosário Carvalho dos Santos, esteve à venda na BIENAL de São Paulo, realizada em março. E também na livraria da Casa das Rosas – espaço cultural que promove vários eventos na capital paulista.

A obra, que ainda não chegou às livrarias do Maranhão, é uma reedição da publicação feita em 2001 pela Fundação Municipal de Cultura, resultado da premiação no XXV Concurso Literário e Artístico Cidade de São Luís, Prêmio Antonio Lobo, 1º lugar na categoria pesquisa de 1999. Na edição da FUNC o livro foi prefaciado por Mundicarmo Ferretti; "orelha" por Michol P. de Carvalho e apresentação de Maria de Lourdes Siqueira.

A edição de 2005, brochura em formato moderno, capa mais comunicativa, com uma chamada mais universal para o livro, editado pela Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: GELEDÊS-Instituto da Mulher Negra, tem apresentação de Hubert Alguéres, diretor-presidente da Imprensa Oficial de São Paulo; "orelha" por Rosane da Silva Borges, jornalista e diretora de Comunicação e Pesquisa do Instituto Kuanza e prefaciado por Maria de Lourdes Siqueira, professora da UFBA e diretora da Fundação Cultural Ilê Ayiê.

O trabalho da pesquisadora Maria do Rosário Carvalho dos Santos "retorna ao passado para ampliar o conhecimento das tradições religiosas afro-maranhenses, enriquece a compreensão de nossa formação histórica e reforça a agenda atual pelos direitos das brasileiras e brasileiros de ascendência africana e de cor negra". Vale lembrar que, por um lapso na revisão, o nome da autora Maria do Rosário Carvalho dos Santos está grafado na capa como organizadora do livro.

VIII SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

O centenário da morte de Nina Rodrigues, um dos pioneiros nos estudos sobre a religião e sobre raças no Brasil, trouxe para o VIII Simpósio da ABHR o tema Religião, Raça e Identidade. O polêmico termo raça usado em múltiplos sentidos despertou nos historiadores das religiões a necessidade de atualizá-lo, seja nos movimentos de consciência negra, nas pastorais católicas, nos cultos afro-brasileiros e na própria mídia em geral. O Simpósio oportunizou a reunião de pesquisadores que discutiram a multiplicidade racial e religiosa da sociedade brasileira.

Durante quatro dias, de 02 a 05 de maio, no Centro de Ciências Humanas da UFMA, foram realizados mini-cursos, mesas redondas, reuniões de grupos de trabalhos, lançamentos de livros, sessões de vídeos e shows culturais. As mesas-redondas tiveram como tema: As representações de raça no Cristianismo do Brasil; Inquisição, Judaismo e Islamismo; Nina Rodrigues e a Criminologia no Brasil; Religião e Identidades Étnicas; Entre o Sagrado e o Profano: A dimensão festiva da Igreja no Maranhão Colonial; Pluralismo Religioso no Brasil; Religião , Política e Sociedade no Brasil; Saberes e Práticas nas Religiões afro-descendente; Religiões Africanas no Brasil: elementos para uma releitura da obra de Arthur Ramos; A Trajetória dos campos social e da saúde no Brasil a partir de Nina Rodrigues; Nina Rodrigues e o seu tempo; Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. As conclusões e os trabalhos serão publicados em cd-room.

LANÇAMENTO DO LIVRO E CD FALANDO EM QUILOMBO

O livro Falando em Quilombo- a implementação da Lei 10639 na Sala de aula , de autoria de Ana Stela A. Cunha, é uma coletânea do material didático produzido durante a execução do Projeto Educacional Falando em Quilombo. Com patrocínio da Petrobras, teve como norte a busca pela inclusão social e o exercício da cidadania através da inserção de um modelo educacional adequado às terras de preto e da produção de material didático apropriado a uma realidade que remonta à ancestralidade negro-africana no Brasil junto aos professores das comunidades dos quilombos de Damásio, Puca, Coroatá, Jenipaúba e Carapirá, entre outros, do município de Guimarães, baixada ocidental do Maranhão.

I ENCONTRO LUSO-MARANHENSE

Com o tema Evocações do passado: dos Açores ao Maranhão a Comunidade Portuguesa no Maranhão, o Instituto de Comunicação e Cultura Chamamaré e a UFMA realizaram o I Encontro Luso-Maranhense sobre a memória Açoriana no Estado, de 08 a 11 de maio. A proposta era a de fomentar estudos e discussões comuns sobre a presença dos imigrantes açorianos e no seu processo de povoamento entre os séculos XVII e XVIII . O evento é o primeiro resultado do Projeto de Pesquisa Sobre a Emigração Açoriana no Maranhão desenvolvido pela UFMA, idealizado após a participação da professora Francisca Esther de Sá Marques como representante da UFMA no XII Curso: Açores à descoberta das raízes, realizado de 07 a 15 de maio de 2005, nas Ilhas Terceira e Graciosa, em Portugal.

MORRE PADRE PAULO SAMPAIO

Morreu dia 16 de abril , no Hospital Português, o Cônego Paulo Sampaio, aos 87 anos. Nascido em 22 de fevereiro de 1919, em Parnaíba, no Piauí, Padre Paulo veio para São Luís ainda menino, aos 11 anos de idade, para morar no Seminário Santo Antonio. Foi ordenado padre em 1º de janeiro de 1942, professor no Seminário Maior, Mestre da Língua Portuguesa e formador de futuros padres; capelão por cinco anos do Hospital Português e pároco da Igreja de São João por dez anos e do Colégio Maristas por 36 anos. Em 1960 foi consagrado Cônego por Dom Mota, arcebispo metropolitano na época.

O MARANHÃO PERDE JOSUÉ MONTELLO

Morreu na noite de quarta-feira, dia 15 de março, no Rio de Janeiro, o escritor maranhense Josué Montello. O escritor estava internado há um ano e meio e a causa morte informada pelo hospital foi "insuficiência cardíaca com pneumonia". Nascido em São Luís, em 1917, Josué Montello era o acadêmico mais antigo da Academia Brasileira de Letras, para a qual foi eleito em novembro de 1954. Historiador, contista, memorialista, poeta, romancista, cronista, filólogo, pesquisador, escreveu mais de cem livros, em quase todos Josué teve como inspiração o Maranhão. Sua obra prima da literatura universal é Os tambores de São Luís (1975) , livro adotado por várias universidades da França no currículo de literatura brasileira para estudantes franceses e de outras nacionalidades.

Perfil Popular

Dona Conceição Moura

Roza Santos*

Dona Conceição Moura – Maria da Conceição Moura Macedo, Mãe de Santo da Tenda São Jorge, Terreiro de Umbanda à Rua Catulo da Paixão Cearense, casa 235, na Vila Passos, nasceu dia oito de dezembro de 1921. O primeiro contato com Dom Luís aconteceu no batismo. Dona Conceição foi batizada na Igreja da Conceição, da Rua Grande, onde se encontra hoje o edifício Caiçara, pelo padre Chaves tendo como padrinho de batismo Dom Luís na crôa de Mãe Alta, nochê da Casa de Nagô, considerada a primeira vodunsi a festejar Dom Luís.

Dona Conceição foi criada na rua do Outeiro e vivia "socada", como ela disse, na casa da madrinha Alta. A sua história de vida, como as de outras filhas e mães-de-santo, foi de muito sofrimento até aceitar a missão que cumpriu por mais de sessenta anos.

Muito jovem, começou a "trabalhar" na linha astral com Seu Marcelino e, na Umbanda, com Seu Rompe Mato, chefe da Tenda São Jorge, santo da principal festa do terreiro, ainda na rua do Outeiro, quando morava com os pais. Depois que Dona Conceição se mudou para a Vila Passos a festa cresceu. Começou a oferecer comida para treze velhinhos à mesa e treze crianças. Todos velhos pobres, esmoleiros, principalmente da porta da Igreja do Carmo.

A festa de seu Rompe Mato na "croa" de Dona Conceição, dia 28 de outubro, era bastante significativa como testemunho da partilha, da distribuição do pão - a comida, e do agasalho - a roupa. Tudo que era presenteado ao Caboclo Rompe Mato era dado aos pobres em forma de comida, roupas, redes, brinquedos. Uma festa que acontecia de maneira simples, sem muita divulgação, mas com a máxima do amor ao próximo.

A festa começava no dia anterior, dia 27, com o preparo da comida – carnes de porco, de galinha, de boi, de pato, arroz, macarrão, dos bolos de trigo e de tapioca. As filhas de santo se dividiam, umas ficavam na cozinha e outras limpavam o barracão. O altar, em verde e branco, era decorado com rendão branco, geralmente com fundo verde de cetim. A toalha do altar era bordada sempre por Dona Conceição, exímia bordadeira a mão e crochêzeira. Ás três horas tinha toque de tambor que ia até as sete da noite.

Dia da grande festa do Caboclo Rompe Mato, dia 28, tinha missa às sete da manhã na Igreja do Carmo. Após a missa vinha-se para a Tenda e fazia-se a abertura da festa com toque de tambor. Enquanto isso, os convidados desciam para tomar chocolate com bolo. Uma particularidade: a Tenda de seu Rompe Mato fica na parte mais alta do terreno, uma espécie de morro, e a casa de Dona Conceição fica na parte baixa.

Ao meio-dia o tambor parava. Era então posta a mesa para os treze velhinhos, previamente selecionados, e as treze crianças, cada uma tendo um médio à sua retaguarda, que sentavam no chão ao redor de uma toalha branca onde lhes era servida a comida. Após o almoço, os velhos recebiam corte de fazenda e as crianças, além dos cortes de fazenda, recebiam brinquedos. Só então eram servidos os convidados e outros velhinhos. Dona Conceição distribuía senhas para inúmeros velhinhos para receberem corte de fazenda para vestidos e calças. Com o passar dos anos, devido a muitos velhos pedirem redes, ela passou a disribuir redes e lençóis. Depois do almoço o tambor continuava até às três para recomeçar às cinco, com todas as médias devidamente paramentadas de pano branco na cabeça, geralmente de renda ou crochê, blusa de renda também branca e saia verde, marcação de "seu" Rompe. A mesa já estava arrumada com o bolo confeitado e lembranças. Lá pelas sete e meia ou oito horas da noite o tambor parava para o canto do parabéns e corte de bolo. Para as médias eram dados sacolas com bolo e lembrança. Era uma festa de congraçamento e fartura.

Muito criticada pelo povo de santo quando passou a "trabalhar" com Dom Luís, vodumgentio pertencente à Casa de Nagô, Dona Conceição foi pressionada a dar provas de que o recebia. Ela conta: "Aí surgiu lá pela casa de madrinha Alta que eu era metida, que eu não "trabalhava" com Dom Luís e para saber se eu "trabalhava" só se eu dissesse como era a jóia dele lá do outro lado... Aí eu disse se quiserem acreditar que eu "trabalho" com ele que acreditem, se não quiserem que fique por isso mesmo, eu não vou é sofrer... Nessa noite ele veio me buscar no sonho e me levou ao fundo do mar, no castelo dele. (...) "Quando eu cheguei lá, vi a coroa dele de ouro com pedras azul e verde, aquela coisa linda! Ele chamou um vassalo que trouxe um baú de ouro que abria no meio, aí eu vi moedas de ouro, jóias... Então, ele disse: - tu já vistes, agora volta e vai embora. Amanhã de manhã tu vais lá na casa dizer o que tu vistes... Quando foi de manhã eu fui lá e disse o quê tinha visto e eles confirmaram e voltaram a ser meus amigos"(Olhar, Memória e Reflexão sobre a gente do Maranhão, 2003, p.155). Nos anos de 1957 era comum velhas mineiras exigirem a "prova" de pessoas que diziam pertencer a determinado vodum, gentio ou caboclo.

Dona Conceição faleceu em 29 de dezembro de 2005, aos 84 anos de idade. Durante a sua vida "carregou" as seguintes entidades: Chefe de frente: Rompe Mato; na linha de velho Preta Mina; Senhora: Yemanjá; Farrista: Seu Basílio; na cura: Dona Rosalina; no astral: Seu Marcelino.

Nesses mais de sessenta anos de mãe-de-santo, Dona Conceição deixa muitas filhas-de-santo, algumas já têm seus próprios terreiros, como Dona Mariínha, da Tenda Santa Terezinha, do Caboclo da Bandeira, no Angelim; Dona Antônia, da Tenda São Raimundo Nonato, do Caboclo Légua-Bogi, na Alemanha; Dona Isabel, da Tenda Nossa Senhora da Guia, do Caboclo Tapindaré, no Vinhais; Dona Ana Maria, daTenda do Caboclo Manezinho, no Maiobão. Outras "trabalham" em suas casas sem caracterizar terreiro. Ela dizia que não interferia na vida dos filhos-de-santo. Cada um "trabalha" de acordo com a sua consciência.

*Roza Maria dos Santos, especialista em Museologia e secretária da Comissão Maranhense de Folclore