BOLETIM DA CMF Nº 66 **JUNHO 2019** **ISSN 1516-1781**

SUMÁRIO

EDITORIAL, 2

MORADIA POPULAR NO CENTRO HISTÓRICO DE SÃO LUÍS, 3

Margareth Figueiredo

A COMIDA NOS FESTEJOS RELIGIOSOS DO MARANHÃO, 13

Mundicarmo Ferretti

MAO BOA OU RUIM: UM ESTUDO ETNOGRAFICO DO PENSAMENTO MÁGICO COMO IMPOSIÇÃO DO BIOLÓGICO NO MUNICIPIO DE CURURUPU-MA, 17

Reinaldo Freitas Soares Junior

UM OLHAR SOBRE O MAU OLHADO: PERSPECTIVAS DAS MÍDIAS SOCIAIS A RESPEITO DESSA CRENÇA POPULAR, 19

Lucas Emanoel Raposo Alves

TERECÔ E MEMÓRIA: NARRATIVA SOBRE O TERREIRO DE SÃO RAIMUNDO EM BACABAL (MA), 25

Fladney Francisco da Silva Freire

JANELA DO TEMPO: **CARTA DE ANTONIO BENTO A MARIO DE ANDRADE, 35**

RESUMO, 36

GPMina

PERFIL DE CULTURA POPULAR: JOSÉ ITAPARANDI ALMEIDA AMORIM E O TERREIRO PEDRA DE ENCANTARIA – ILÉ AXÉ OTÁ OLÉ, 38

Nordman André Oliveira

COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE - CMF
CNPJ 00.140.658/0001-07

DIRETORIA 2017-2019
Presidente: Joila da Silva Moraes
Vice-Presidente: Marilande Martins Abreu
1º Secretário: Lilian Brito Alves
2º Secretário: Roza Maria dos Santos
1º Tesoureiro: Reinilda de Oliveira Santos
2º Tesoureiro: Reinilda de Oliveira Santos

CONSELHO EDITORIAL
Lenir Pereira dos S. Oliveira
Mundinha Araújo
Mundicarmo M.R. Ferretti
Roza Maria dos Santos
Zelinda de Castro Lima

BOLETIM - Edição
Mundicarmo M.R. Ferretti
Roza Maria dos Santos
Zelinda de Castro Lima

Revisão de texto
Maria de Lourdes R. de Carvalho

Versão INTERNET:
www.cmfolclore.ufma.br

Correspondência
COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE - CMF
Casa de Nhozinho
Rua Portugal, 185 – Praia Grande
CEP 65010-480 – São Luís-MA
Fone: (0xx98) 3218-9952; (0xx98) 3218-9951

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

******

EDITORIAL

O Boletim da **CMF** do mês de junho de 2019 direciona nosso olhar para o Centro Histórico de São Luís e, em particular, para a moradia popular conhecida como porta-e-janela,que sobrevive em ruas estreitas da cidade, repletas de casas reformadas para permitir a inclusão de uma garagem ou, simplesmente, para obedecer a moda da época. Em seguida nos transporta para os festejos religiosos tradicionais da temporada destacando a culinária de cada um deles ou quase obrigatória em todos os festejos, como o "mingau de milho", conhecido como mungunzá ou canjica em outras regiões brasileiras, muito solicitado na temporada junina, que em São Luís é servido o ano todo nas festas de santo e encantados em terreiros de mina de outras denominações religiosas afro-brasileiras.

Nossa atenção é direcionada em seguida para a crença muito difundida no Maranhão sobre o poder mágico da mão ou do olhar de algumas pessoas sobre outras, animais, plantas e coisas inanimadas, poder esse as vezes involuntário ou atuante até inconscientemente. Continuando, o mesmo Boletim, nos transporta para um terreiro de mina do Maiobão, considerado por muitos um bairro de São Luís, mas pertencente ao município de Paço do Lumiar, que já existia no século XIX e que hoje tem sido erroneamente visto como parte da capital maranhense. Paço do Lumiar, além de ter vários terreiros de mina, realiza uma festa do Divino tradicional, que atrai anualmente muitos devotos de São Luís.

Prosseguindo em nossa viagem nos deparamos em Bacabal, com um terreiro de Terecô - denominação religiosa afro-brasileira geralmente associada a Codó, mas também bastante antiga em Bacabal -, onde homens com mandriões coloridos e cabeça coberta rodam no salão com seus encantados em rituais que se prolongam até altas horas ou que são encerrados no outro dia, quase na hora do almoço.

E, como no mês de junho não pode faltar Bumba-meu-boi no Maranhão, o Boletim 66, em "Janela do Tempo" nos transporta ao mês de junho de 1936, com uma carta do jornalista maranhense Antônio Bento a Mário de Andrade, falando de forma entusiasta do Bumba-Boi do Maranhão, do Piauí e fazendo referência a um romance do ex-governador Godofredo Viana com ricas informações sobre o Bumba-boi do Maranhão.

MORADIA POPULAR NO CENTRO HISTÓRICO DE SÃO LUÍS[1]

Margareth Figueiredo[2]

Introdução

> *Todos os povos que produziram arquitectura desenvolveram o seu estilo próprio que lhes é tão específico como a sua língua, o seu vestuário ou as suas tradições populares. Até ao colapso das fronteiras culturais, ocorrido no século XIX, havia formas e pormenores arquitectónicos locais por todo o mundo, e as construções de cada região era o maravilhoso fruto da feliz aliança entre a imaginação do povo e as exigências do território.*
>
> *(Hassan Fathy)*

A arquitetura popular, em detrimento a arquitetura erudita, ainda é pouco valorizada diante das disciplinas que estudam a moradia brasileira, segundo a forma de uso, o sistema construtivo, os estilos e as tipologias. Desde o Brasil colonial a arquitetura erudita compreendia as obras dos engenheiros militares e mestres construtores, principalmente as edificações de igrejas fortificações e solares. O livro "Arquitetura popular brasileira" do arquiteto e historiador Weimer Gunter (2005) é uma das primeiras publicações a explorar esse tema, tornando-se uma espécie de inventário da arquitetura nacional. Alguns estudos podem também serem encontrados na produção de saberes populares no âmbito da antropologia.

A arquitetura popular sobre novos olhares, como legítima expressão da sua sociedade, deve ser entendida como um conhecimento notório que valoriza as técnicas construtivas e os materiais regionais, observando os usos e funções de uma cultura local. Na leitura e concepção da arquitetura popular maranhense temos que considerar as três etnias (índio, branco e africano) que contribuíram para a formação da cultura, sua história e tecnologias das primeiras construções.

A arquitetura popular maranhense, que tem na porta e janela a sua melhor expressão, reflete a forma de morar dos seus primeiros habitantes, e está presente no Centro Histórico de São Luís, desde o início de sua fundação. No entanto, devidos aos materiais construtivos frágeis as intempéries como a palha e o barro, os exemplares mais antigos, que chegaram aos nossos dias, são dos séculos XVIII e XIX.

1. Antecedentes históricos

Nos primeiros anos da colonização portuguesa, e até meados do século XVIII, a economia do Maranhão se reduzia à produção de subsistência, baseada principalmente, nas lavouras de mandioca e algodão. Meireles (1980) relata que em 1683 São Luís, tinha uma população de pouco mais de 1.000 habitantes, e a cidade era "acanhada, de ruas tortuosas, aladeiradas e sem calçamento, em que a quase totalidade das casas era de taipa, recobertas de palha, com urupemas por janelas" (Meireles, 1980, p. 224).

---

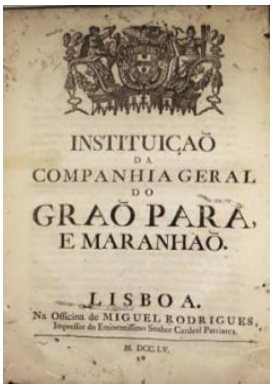
[1] Apresentado originalmente no I ENCONTRO ESTADUAL HABITAT URBANO E RURAL NO MARANHÃO: Formas de Produção e Usos da Moradia Popular Tradicional Maranhense.

[2]Arquiteta – UFPE, Mestre em Desenvolvimento Urbano – MDU/UFPE, Doutora em Engenharia Civil, Universidade de Aveiro, Portugal. Professora Adjunta I, Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Estadual do Maranhão. Coordenadora do Núcleo de Estudos Integrados em Conservação Integrada – NEUCI. Desenvolve pesquisas nas áreas de patrimônio histórico, revitalização, preservação, memória e gestão do patrimônio cultural edificado.

Pela precariedade das construções da época conclui-se por que, nos dias atuais, não existem em São Luís exemplares de arquitetura civil edificados no século XVII. O acervo de arquitetura militar, religiosa e civil que compõe hoje o patrimônio cultural edificado no centro histórico de São Luís configura-se uma herança inestimável, remanescente do final do século XVIII, e século XIX. O que permaneceu do século XVII no centro antigo de São Luís foi a configuração físico-espacial do traçado urbano (1615), em malha ortogonal, de autoria atribuída ao engenheiro militar português Francisco Frias de Mesquita, na reconquista da Capitania, após a expulsão francesa.

Sobre a regularidade do traçado urbano da época, Viveiros (1954) informa que Alexandre de Moura quando veio em 1615, na missão de expulsar os invasores franceses, deixara uma légua de terra à Câmara de São Luís, com a finalidade de organizar a povoação, assim determinando que "para a cidade que se levantava, o regimento tem apenas duas linhas na recomendação, que fosse ela bem arruada e direita conforme a traça que ficava em poder do capitão-mor" (Viveiros, 1954, p. 11). Em termos construtivos, no século XVII, além da regularidade do traçado, também se verificava uma preocupação com a uniformidade da arquitetura, demonstrada através de um regimento, com força de lei, emitido pelo capitão-mor Alexandre de Moura, para ser seguido pelo seu sucessor, Jerônimo de Albuquerque, a partir de uma casa mandada construir por aquele, para servir de modelo a ser seguido pelos moradores (ZENKNER, 2002, p. 62). Apesar da regularidade das quadras na traça inicial, cujos lotes apresentavam 5 braças de frente por 15 de fundo (11 x 33 m), para abrigar edificações de maior porte, a Câmara passou a conceder "lotes urbanos de até cinquenta braças ou mais, cercados por outros de quinze braças, e inúmeros de cinco, quatro e até duas braças e meia de testada" (MOTA e MANTOVANI, 1998, p. 51). Para atender à demanda populacional, novas casas e sobrados são solidamente construídos em pedra e cal, alguns apresentando dois, três e até quatro pavimentos, mantendo um rigoroso equilíbrio estético na simetria dos vãos de fachada e na implantação nos limites frontais e laterais do lote urbano, definindo assim um conjunto arquitetônico de superfície contínua, onde se destacam os mirantes e balcões em pedra de lioz (calcário branco e duro, usado em cantaria e estatuária), guarnecidos por gradis de ferro.

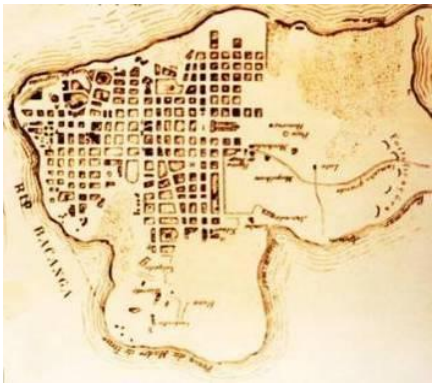
Mesmo com a preocupação da Câmara Municipal em uniformizar a arquitetura e o traçado urbano, as edificações do século XVII até meados do século XVIII refletem o estado de extrema pobreza da colônia. Construções de taipa de mão (pau a pique) com cobertura vegetal (palha) predominam, povoando os terrenos cedidos através de "cartas-de-datas", ou seja: títulos de doações de terrenos urbanos, emitidos no século XVII pelo Senado da Câmara de São Luís. Esta situação dos primeiros anos da colonização portuguesa alterna-se significativamente a partir da criação, em 1755, da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, empreendimento estruturado pelo Marquês de Pombal, ministro de D. José I (1750-1777), que estimulou, por meio de financiamento, a aquisição de ferramentas e mão-de-obra escrava, colocando o Maranhão no circuito de produção e exportação de produtos agrícolas, principalmente do algodão. O empreendimento constituiu-se em um grande impulso econômico com efeitos transformadores na paisagem urbana.


INSTITUIÇAÕ
DA
COMPANHIA GERAL
DO
GRAÕ PARA,
E MARANHAÕ.

LISBOA.
Na Officina de MIGUEL RODRIGUES,
Impressor do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca.

M. DCC. LV.

(a)



(b)

Figura 1: (a) Capa do documento que institucionaliza a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão; (b) Mapa de São Luís, em 1844. Fontes: (a) (Lisboa, 1755); (b) Arquivo da Superintendência do Patrimônio Cultural do Estado do Maranhão.

Alguns testamentos da década de 1760 demonstram a existência de construções com predomínio da taipa de varas - mais conhecida como construção de pau a pique - se tomarmos como referência a pequena amostragem que representa esses poucos testamentos, pois, de acordo com seu testamento (1760-03-29), diz Roza Maria Dutra, Declaro: "Os bens que possuo são os seguintos, hua morada de cazas em que moro de taypa de varas cobertas de pindovas sitas em sinco braças de chão mistico as mesmas cazas fronteyras ao sul e os quintais para o norte. (MOTA et al., 2001, p.132), fazendo-lhe coro Anna Barboza de Jezuz Maria (1761-10-01), que declara "possuhir [...] meya morada de cazas de taypa, de vara cobertas de telha com seos muros"(MOTA et al., 2001, p.150) e também Ignacia Barbosa de Albuquerque (1768–05-18), que disse ser possuidora de "huma morada de Cazas de taypa, de varaz cobertas de telha, e muradas, e duaz outras braçaz de chão pegados as mesmaz Cazaz (MOTA et al., 2001; p. 228). Em alguns testamentos são citadas edificações em taipa de pilão, a exemplo do testamento de Catherina de Souza Mascarenhas, acima citado e o de Cezilia da Costa Coelha (1760 – 06 – 07), que declara possuir "huma morada de cazas terreas com seu quintal feitaz de Pilam, e cobertas de telha novaz" (MOTA et al., 2001, p.138).

A partir da década de 1840 registra-se preocupação maior da administração municipal com o embelezamento e a melhoria da infraestrutura urbana da cidade, definida em leis e códigos de posturas (1842/1866/1892 a 1909), com normas para a manutenção e ajustes do traçado regular da malha urbana, construções ou reconstruções**,** disciplina do uso do solo urbano, observando-se, entre outras, as questões relativas à higiene e segurança pública. Algumas dessas posturas são aqui destacadas, abaixo.

Nos Códigos de Postura de 1842, 1866 e 1893, a Câmara determina que, dentro da cidade, as construções cobertas de palha são proibidas: "Fica prohibida toda a edificação de cazas cobertas de palha nas ruas da Cidade, pena de seis mil réis; e igualmente se prohibem as novas coberturas de palha em todas as existentes, pena de trez mil réis: o que se não entenderá com a pobreza, que na tiver meios para recobrillas de telha" (SÃO LUIS, 1842, Art. 30). "Dentro da cidade fica prohibido a edificação de casas coberta palha ou de qualquer outro material de facil combustão, e assim tambem cobrir novamente de palha as que já o tiverem sido" (1866, Art. 60).

Outro importante documento do século XIX, contendo elementos que possibilitam retratar a configuração urbana do casario, é o *Recenseamento da População de São Luís no ano de 1855*. Trata-se do manuscrito existente no acervo do

Arquivo Público do Estado do Maranhão, com anotações do trabalho realizado por João Nunes de Campos, engenheiro civil formado em 1843 na Escola Central de Paris.

Inicialmente, o engenheiro João Nunes de Campos tinha um Plano para registrar toda a população da capital, no entanto, por motivos alheios ao seu propósito, o recenseamento ficou circunscrito à área da cidade mais adensada na época, correspondente a oitenta quarteirões, "compreendidos nos limites seguintes: rua da Cruz, rua de Santo António, rua do Ribeirão, rua das Barrocas, rua do Egito, beco do Machado, praias do Caju, Pequena, Grande, das Mercês, do Desterro, do Portinho e largo da Fonte das Pedras" (Martins, 1998, p.176). Os dados do censo revelam um perfil importante desse trecho da cidade, com uma população de "nove mil indivíduos distribuídos por 1.065 casas e 15 edifícios públicos".

Tabela 1: Recenseamento da população de São Luís – 1855. Fonte: MARTINS, 1998.

RECENSEAMENTO DA POPULAÇÃO DE SÃO LUÍS NO ANO DE 1855			
Divisão de Classe	Subdivisão	Subtotal	Total
População	Livre	5.395	
	Escravo	3.605	9.000
Artes e Ofícios	Architecto	2	
	Alfaiate	79	
	Barbeiro	24	
	Caldeireiro	2	
	Calafato	14	
	Carpina	16	
	Carpinteiro	21	
	Chapeleiro	6	
	Charuteiro	20	
	Espingardeiro	5	
	Ferreiro	6	
	Funileiro	11	
	Marceneiro	30	
	Ourives	19	
	Pedreiro	10	
	Pentieiro	8	
	Polieiro	3	
	Sapateiro	18	
	Solleiro	3	
	Seringueiro	6	
	Tanoeiro	10	
	Tipógrafo	4	318
Propriedade particular	Armazén	57	
	Botica	11	
	Barraca	22	
	Loja	48	
	Oficina	108	
	Quitanda	76	322
Edifício Público	Edifício Público	15	15
Edifício Particular	Sobrado	303	
	Mirante	35	
	Casa Térrea	727	1.065
Propriedade Particular	Casa em construção	26	
	Terreno por construir	60	86

2. Tipologia arquitetônica

Considera-se tipo uma constante que se apresenta com características de necessidade e variações de acordo com a técnica, a função e o estilo. Levando-se em conta a composição da fachada e volumetria, as edificações de arquitetura civil do centro histórico de São Luís (séculos XVIII e XIX), segundo FIGUEIREDO, M, 2014, podem ser classificadas em: solares, sobrados e casas térreas. As casas térreas de acordo com os elementos de fachadas e a distribuição interna subdivide-se em: morada-e-meia, ¾ de morada, meia-morada, e porta-e-janela.

As casas térreas, da região nordeste do Brasil, especialmente no Maranhão e no Piauí, são tipologicamente conhecidas, por: Porta-e-janela; meia-morada; ¾ de morada; morada-inteira e morada-e-meia. A porta-e-janela é o tipo de habitação mais simples cuja própria denominação define seus elementos de fachada. Internamente divide-se em três compartimentos (sala, dormitório e cozinha) conjugados, havendo apenas um pequeno hall de acesso na porta de entrada. A meia-morada caracteriza-se por apresentar uma porta de entrada em uma das extremidades com duas janelas laterais. Internamente divide-se em cinco compartimentos: sala, dormitório e varanda, que são articulados por um corredor lateral de acesso na porta de entrada, cozinha e dependência de serviço no corredor secundário, integrado a varanda. A edificação do tipo ¾ de morada apresenta uma porta ladeada em um dos flancos por uma janela e no outro por duas. A distribuição dos ambientes em planta baixa é semelhante aos da meia-morada, acrescida de dois pequenos ambientes, na lateral do corredor, correspondente ao acréscimo de uma janela na fachada.

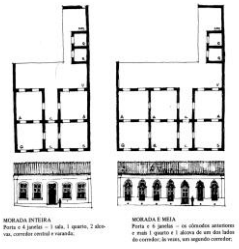
a

b

c

d

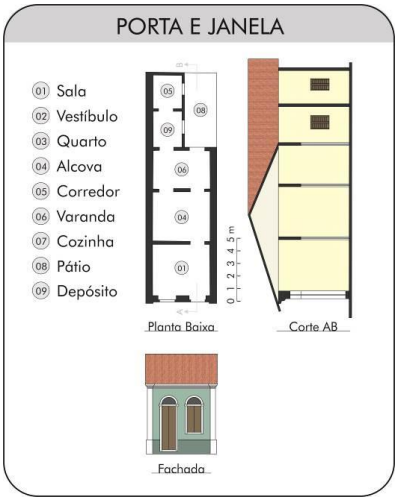
e

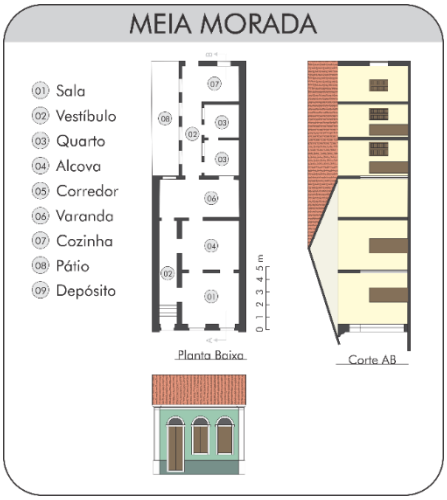


f

Fig. 2 - Tipologias construtivas: (a) Porta-e-janela; (b) Meia-morada; (c) ¾ de Morada; (d) Morada-inteira, (e) Morada-e-meia; (f) Esquema de planta baixa e fachada da morada-inteira e da morada-e-meia. Fontes: Fotos (a) a (e) Margareth Figueiredo; (f) Desenho de Dora Alcântara.

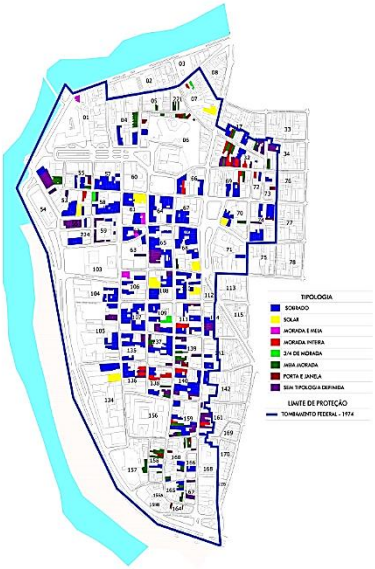
A morada-inteira apresenta na composição de fachada uma porta central com duas janelas de cada lado. A distribuição interna constitui-se de um corredor central ladeado por duas salas e dois dormitórios, varanda, correr e dependências. O tipo maior de casas térreas é a morada-e-meia, que apresenta uma porta e seis janelas, corresponde a uma morada inteira acrescida de duas janelas. Sua distribuição interna é semelhante à morada-inteira, acrescida de mais uma sala e um dormitório em um dos lado





a b

Figura 3 - a: Desenho esquemático de fachadas, corte e planta baixa de uma porta-e-janela. Fonte: Adaptado de Silva Filho, (1998). b: Desenho esquemático de fachadas, corte e planta baixa de uma meia morada. Fonte: Adaptado de Silva Filho, (1998).



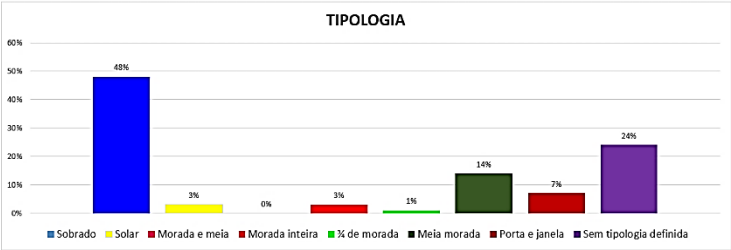


Figura 4 - Mapa e gráfico de tipologias arquitetônicas dos imóveis do século XIX, (área de tombamento federal de 1974). Fonte: FIGUEIREDO, 2014.

3. Estilo arquitetônico

Considera-se estilo arquitetônico a peculiaridade que apresenta as obras de arte produzidas segundo certos princípios, numa determinada época, por um determinado povo, segundo determinada técnica. Segundo o Instituto de Planejamento Municipal (IPLAM, 2003), em estudo realizado em 1998, sobre o conjunto arquitetônico e paisagístico de São Luís, tombado pelos Governos federal e estadual, o estudo classificou as edificações, segundo os estilos arquitetônicos, em Tradicional Português, Neoclássico, Eclético, Art Déco, Neocolonial; Moderno e Popular.

ESTILO ARQUITETÔNICO DE PORTA-E-JANELAS		
Tradicional português	Eclético	Popular

Figura 5 - Estilos arquitetônicos de porta-e-janelas. Foto: Margareth Figueiredo.

No Centro Histórico de São Luís identificamos portas e janelas nos estilos tradicional Português, eclético e popular, cujas características foram assim definidas no documento do IPLAM:

> **Tradicional Português**: Estilo associado à arquitetura Barroca-Pombalina desenvolvida em Portugal quando da reconstrução de Lisboa após o terremoto de 1755. Desenvolveu-se principalmente em São Luís desde o final do século XVIII até o final do século XIX [...]; **Eclético**: Estilo surgido na Europa e desenvolvido na arquitetura entre a segunda metade do século XIX e as três primeiras décadas do século XX. Caracteriza-se pelo uso do historicismo em sua linguagem plástica e formal, adotando como regra geral, além do tradicional clássico recuperado das tradições greco-romanas; influência estrangeira dos modelos arquitetônicos ecléticos utilizados na época; **Popular**: Estilo onde não há modo de construir erudito, sendo que suas formas refletem o modo de fazer espontâneo, de gosto individual (IPLAM, 2003, p. 33-41).

4. Sistema construtivo

O sistema construtivo da maioria das edificações do Centro Histórico de São Luís pode ser considerado misto, pois apresenta na mesma edificação paredes mestras

estruturais em pedra e cal e, em casos mais raros, adobe e taipa de pilão, e paredes divisórias internas confeccionadas nas técnicas de pau a pique (também conhecida como taipa de mão), cruz de Santo André (semelhante à gaiola pombalina). As alvenarias em terra, com exceção daquelas edificadas em adobe e taipa de pilão, só ocorrem nas referidas divisórias internas, razão por que, em muitos casos de intervenção, estão aos poucos sendo substituídas por técnicas contemporâneas. As alvenarias externas são em pedra e cal, rebocadas com argamassa de barro, cal e areia, nos solares, sobrados e na maioria das edificações térreas, com exceção de poucos sobrados do século XVIII que possuem sistema construtivo em taipa de pilão.

As alvenarias internas são em pedra e cal nas paredes mestras e no térreo dos solares, sobrados e moradas. Foram identificados um número razoável de imóveis com paredes divisórias nos pavimentos superiores, estruturadas em cruz de Santo André (tipo gaiola pombalina) com enchimento em barro. Outros imóveis (sobrados e moradas térreas) apresentam paredes de vedação em pau-a-pique, técnica construtiva estruturada por trama formada por esteios verticais de maior dimensão, que são fixados no frechal e baldrame, depois armados com varas horizontalmente que são amarradas pelas duas faces da parede ao pau a pique com fibras vegetais. Depois de montada, a armação é preenchida dos dois lados com barro e posteriormente rebocada.

ALVENARIAS CONSTRUTIVAS		
Alvenaria em pedra argamassada com cal	Gaiola pombalina	Taipa de mão ou pau a pique
Taipa de mão com varas	Taipa de pilão	Adobe

Figura 6 - Técnicas construtivas das alvenarias dos séculos XVIII e XIX, encontradas no Centro Histórico de São Luís. Fonte: FIGUEIREDO, M, 2014.

5. Vilas operárias

No final do século XIX, com o incremento da indústria têxtil na economia do Maranhão surgem, nas proximidades das fábricas, moradias populares e vilas operárias construídas pelos empresários, como forma de aluguel, para facilitar a habitação próximo ao local de trabalho, como até os dias atuais pode-se ver vestígios destas edificações nos arredores da Fabril, Cânhamo, Santa Isabel e Anil. (MOTA & PERNAMBUCO, 2014 p 22). Para atender a uma demanda de moradias de baixa renda, além dessas vilas operárias existiam muitos cortiços improvisados, as vezes até com fachadas de meia morada ou morada inteira.

a	b

Figura 7 - a Vila de porta-e-janelas próxima a antiga Fábrica da Companhia Progresso Maranhense. b Cortiço em imóvel com fachada de morada inteira, na Rua dos Afogados.

Tabela 2. Fábricas Têxteis em São Luís. Fonte: Adaptado de MOTA & PERNAMBUCO, 2014.

FÁBRICAS TÊXTEIS EM SÃO LUÍS				
Nome	**Local**	**Ano/inauguração**	**Produção Anual**	**Nº Operários**
Companhia Fabril Maranhense	Canto da Fabril	1892	Três milhões de metros de riscado e domésticos de algodão	600
Companhia de Fiação e Tecidos Maranhense	Camboa	1890	1 800 000 metros de domésticos e riscados grossos e finos e 1400 quilos de fios em novelos por ano.	s/informação
Companhia de Fiação e Tecidos de Cânhamo	Rua São Pantaleão	1891	1400 000 metros de estopa	220
Companhia de Fiação e Tecelagem São Luís	Rua São Pantaleão	1894	320 000 metros de pano de algodão	s/informação
Companhia Progresso Maranhense	Rua São João	s/informação	685 000 metros de pano de algodão, fios de novelo e linha para pesca.	s/informação
NOTA: Registra-se também a Fábrica Martins Irmãos que produzia de óleo de algodão, algodão hidrófilo, gelo e sabão Além destas, construiu-se fábrica para fazer acabamentos em lã, seda e algodão, a Benefícios Maranhenses, na rua da Madre Deus, de Cândido Ribeiro, além de companhias de fósforos, cerâmica, pilar arroz, extrair óleo, fabricar calçados, chumbo e pregos etc.				

Segundo um depoimento de uma antiga operária da Fábrica Martins, Dona Raimunda Mendonça, entrevistada em 2012, era comum morar próximo a fábrica, *"os trabalhadores dos Martins Aguiar moravam entre a rua de Santa Rita, depois da Praça da Alegria, até a Igreja de São Pantaleão, em um conjunto de portas e janelas que existiam e eram alugadas pelo dono da fábrica para morar lá". (MOTA & PERNAMBUCO, 2014 p 59).*

6. Considerações finais

Este breve estudo serve para constatar que o Centro Histórico de São Luís, Patrimônio Cultural da Humanidade, não é formado só por um acervo histórico e artístico de sobrados e solares de interesse a preservação. Toda arquitetura que se desenvolveu ao longo dos anos reflete a sociedade de sua época e suas tradições culturais. A porta-e-janela, tipologia que chegou até os dias atuais, encontra-se hoje reiterada, como habitação popular em muitos bairros da cidade, tais como Codozinho, Lira e Belira.

Saber ver a arquitetura popular inserida no Centro Histórico como uma edificação que merece estudos mais aprofundados, bem como mais atenção por parte dos governantes, das universidades, além da contribuição acadêmica de pesquisadores e profissionais é um desafio ou perspectiva para novos trabalhos e pesquisas nessa área instigante e ainda pouco explorada.

Referências

FATHY, Hassan. **Arquitectura para os pobres:** uma experiência no Egipto rural. Lisboa: Argumentum, 2009.

FIGUEIREDO, Margareth. **Valorização do sistema construído do patrimônio edificado**. Tese de Doutorado em Engenharia Civil, na Universidade de Aveiro, Portugal, 2014.

IPLAM. **Normas e Diretrizes para intervenções nas áreas de interesse cultural de São Luís do Maranhão**. São Luís: IPLAM/PMSL, 2003. mimeo.

MARTINS, M. B. (1998). **Retratos de São Luís**: O recenseamento de 1885. Estudos de História, 5 (2) 173-185.

MEIRELES, Mário. **História do Maranhão**. 2ª Edição. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1980. 430p.

MOTA, Antonia da Silva; MANTOVANI, José Dervil. **São Luís do Maranhão no século XVIII**: a construção do espaço urbano sob a Lei das Sesmarias. São Luís: FUNC, 1998.

MOTA, Antonia da Silva & PERNAMBUCANO, Ulisses (Orgs). **Fábrica Martins Irmão & Cia**: trajetória fabril na dinâmica urbana de São Luís. São Luís: Edufma, 2014, 250 p.

SÃO LUÍS. Câmara Municipal. **Código de Posturas**: Lei nº. 775 de 4 de julho de 1866.

SÃO LUÍS. Câmara Municipal. **Código de posturas municipais de 1842;** Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão.

SÃO LUÍS. Câmara Municipal. **Colleção de Leis e resoluções municipaes de 1892 a 1909.**

VIVEIROS, Jerônimo de Alcântara. **História do comércio do Maranhão**. São Luís: Associação Comercial do Maranhão, 1954-1964.

ZENKNER, Thaís Trovão dos Santos. **Legado renascentista e forma urbana**: as cidades de São Luís e Belém no século XVII. (Mestrado em Desenvolvimento Urbano) - Universidade Federal de Pernambuco, MDU, Recife, 2002.

******

A COMIDA NOS FESTEJOS RELIGIOSOS DO MARANHÃO[3]

Mundicarmo Ferretti[4]

A comida é um elemento fundamental para a sobrevivência do ser humano e um fator de grande importância na vida social das populações, daí a atenção recebida por todos os povos e em todas as épocas. A arte rupestre, representando animais e atividades de caça, nos dão notícias da alimentação do homem das cavernas e dispomos de numerosos registros da alimentação de diversas sociedades desde tempos antigos aos nossos dias: em pinturas, esculturas e obras literárias de diversos povos, em diversas épocas.

A comida é também um importante fator de agregação social, daí porque todas as populações costumam destinar recursos financeiros e mobilizar vários profissionais para a realização de suas festas e reuniões sociais (para a escolha do cardápio, aquisição dos materiais necessários à preparação dos alimentos, preparação de locais e de utensílios para a sua distribuição etc). E o que vai ser servido aos participantes nessas festas e reuniões depende não só da disponibilidade financeira dos organizadores e do destaque que se deseja dar à alimentação naquele evento, mas também de muitos outros fatores como: público envolvido, horário, duração e estação do ano da reunião em que deverão ser realizadas, tradições culturais ligadas a época e à atividade a ser realizada etc. Por essa razão, cada evento exige um planejamento especial no que diz respeito a alimentação.

Como Antropóloga, folclorista e pesquisadora de tradições culturais maranhenses ligadas a cultura afro-brasileira vou direcionar a minha atenção nesse trabalho para a culinária ligada às festas tradicionais do catolicismo popular e para as festividades e obrigações de terreiros de religiões afro-brasileiras do Maranhão, em especial, aos que se definem como de Tambor de Mina – religião afro-brasileira hegemônica em São Luís, que tem despertado grande interesse nos últimos anos em programas de turismo cultural e religioso.

---

[3] Conferência de abertura da VII Mostra Gastronômica da UFMA – São Luís, 29/10/201 de 15:30h as 17h.

[4] Antropóloga; Membro da Comissão Maranhense de Folclore; Pesquisadora de Religiões Afro-brasileiras: Tambor de Mina e outras.

A culinária maranhense tradicional

Embora a culinária maranhense não seja tão difundida como a baiana, a mineira e a paraense, tem uma identidade própria, como tem sido apregoado pelas escritoras e quituteiras Adimé Duailibe, Zelina Lima (que escreveu "Pecados da gula"), pela cantora Alcione Nazaré (na música "Todos cantam a sua terra", de João do Vale), pelo compositor Welington dos Reis, no CD "Sotaque maranhense na arte de cozinhar", gravado em 2002 e por tantos outros maranhenses. Um exemplo dessa identidade própria pode ser encontrado no **cuxá**, prato típico da culinária maranhense, que, embora preparado com ingredientes conhecidos em outros estados - folha de vinagreira (denominada "azedinha" no Rio Grande do Norte e em outras localidades), gergelim, camarão seco, farinha de mandioca, sal e pimenta - é uma comida típica do Maranhão, só encontrada fora do nosso estado em restaurantes populares de maranhenses ou frequentados por migrantes do Maranhão. Mas, como em alguns municípios a própria vinagreira (seu ingrediente básico) é denominada 'cuxá', no Maranhão existe uma pluralidade de cuxás, preparados de formas diferentes, alguns deles, inclusive, sem gergelim e/ou sem camarão. Assim, uma família de lavradores de Bequimão, voltando da roça, pode "socar" no pilão umas folhas de vinagreira com farinha e pimenta, jogar numa panela com água e sal e preparar um ´engrossado´ para o almoço, denominado "cuxá".

Outro alimento típico da culinária maranhense é o "**Doce de Espécie**" obrigatório nas mesas de chocolate oferecidas em Alcantara durante a Festa do Divino Espirito Santo, que tem o seu ápice no domingo de Pentecostes – uma espécie de pastel de trigo, frequentemente em forma de tartaruga, recheado com doce de coco, assado no forno, servido com ´chocolate' quente e "**Bolo de Tapioca**" oferecidos pelo Imperador, Imperatriz e mordomos e pelos festeiros durante o festejo do Divino.

É também típico do Maranhão a cachaça de mandioca denominada '**tiquira**', geralmente de cor arroxeada que, segundo informação de vendedores do mercado das Tulhas, na Praia Grande, resulta da introdução de casca de tangerina em sua preparação; a "**gengibirra**" – bebida fermentada de gengibre e açúcar, consumida em São Luís principalmente nas festas juninas; e a **Cola Jesus** – refrigerante cor de rosa mais consumido em São Luís do que a Coca-Cola etc.

Muitos pratos ou alimentos da culinária maranhense tradicional são bastante conhecidos em outros estados, mas são preparados no Maranhão de forma especial, utilizando-se algum tempero que dão a eles uma aparência diferente ou um sabor especial - como a pimenta de cheiro, usada nas **tortas** de camarão, caranguejo ou de sururu – espécie de fritada que, juntamente com arroz branco e peixe frito, acompanham o prato conhecido por "Arroz de Cuxá". Entre eles podem ser lembrados o "**Arroz de Maria Isabel**", com carne de sol, a "**Caldeirada de Camarão**", introduzida pelo restaurante do Germano", o "**Mingau de Milho**" (uma "canjica" de milho branco), o "**Manuê**" (bolo de milho de taboleiro), o "**Zé Pereira**" (biscoito doce de trigo com canela) a "**Capela**" (também conhecido como "Fios de Ovos"), obrigatória nas festas de casamento realizadas em São Luís, as "**Pastilhas de Hortelã**" e "**de queijo**" etc.

A gastronomia das festas populares tradicionais e dos festejos religiosos maranhenses

No Maranhão, como em outros estados do Brasil, várias festas populares tradicionais tem suas comidas típicas, como acontece com o “chocolate”, o “doce de espécie” e o “bolo de tapioca” nas **Festas do Divino**; com as comidas de milho do **tríduo junino**” (Santo Antônio, São João e São Pedro”): “mingau de milho” (cangica fora do Maranhão), “cangica” de milho verde (“papa” em Araruama-RJ e “curau” em outros estados), “pamonha”, “manuê” (bolo de fubá com coco), os bolos de macaxeira (aipim), de tapioca e outros. Na temporada junina, tem também presença obrigatória nos arraiais (onde se apresentam grupos de “Bumba-meu-boi”, de “Tambor de Crioula”, de “Cacuriá”, de “Dança do Lelê”, de “Dança portuguesa” e de outras danças populares do Maranhão): o “Arroz de Cuxá”, o “Arroz de Maria Izabel”, a “paçoca” de carne de sol, o “Baião de dois” (arroz com feijão) e o “Arroz de toucinho”, vendidos nas barracas dos arraiais com peixe frito e torta da camarão.

No **Natal** e no **Ano Novo** (Reveilon) se costuma preparar no Maranhão uma ceia à meia noite com “**perú assado**”, “carne de porco”, farofa, bacalhau e com a tradicional “**rabanada**”, também conhecida como ´fatia dourada´ ou ´fatia de parida´, preparada com pão dormido, ovos batidos, açúcar e canela. E, embora não se tenha uma comida típica no **Carnaval** maranhense, em São Luís, os terreiros de Mina mais antigos ou tradicionais realizam na 4ª feira de cinzas um ritual denominado “**Arrambã” ou “Bancada”**, em que são distribuídos aos devotos, frequentadores e visitantes: frutas, bolos, doces, licores, pipoca, refrigerantes, aluá de milho ou abacaxi, vários **alimentos torrados** (coco babaçu, coco da praia e feijão cru) e ´**azogrí**` (farinha de milho torrado temperada com açúcar).

Comidas de obrigação no Tambor de Mina: “santo também come”)

Como tem sido afirmado por vários pesquisadores, sacerdotes e devotos de religiões de matriz africana (como os antropólogos Raul Lody, 1979, Sergio Ferretti, 2017 e vários outros pesquisadores) os terreiros de candomblé, xangô, batuque, mina, terecô, umbanda e de outras denominações religiosas afro-brasileiras possuem uma culinária bastante rica e neles são preparadas e oferecidas várias comidas aos orixás, voduns, caboclos e a outras entidades espirituais cultuadas.

A comida oferecida em rituais afro-brasileiros obedece a muitas exigências. Alguns alimentos não podem entrar na cozinha de certos terreiros, como a carne de **carneiro** na Casa das Minas e a de **bode** na Casa de Nagô, outros só podem ser consumidos em determinadas épocas ou por algumas pessoas da casa, como é o caso do **gergelim** que, na Casa das Minas, não pode ser comido por vodunsis da família de Acossi Sapatá, principalmente próximo à festa de São Sebastião (realizada no mês de janeiro). Em terreiros jeje a comida oferecida aos voduns só pode ser cozida em **fogão à lenha**, por pessoa que está com o **corpo limpo** (que não teve relação sexual recentemente e não teve contato com morto e, quando mulher, não está menstruada). A **pipoca** oferecida no “arrambã” é feita com areia e a que é oferecida por Abê (representada nos terreiros nagô por Iemanjá) não leva sal, o feijão do **acarajé** é triturado em pilão de pedra etc. E, antes de serem distribuídas ritualmente aos filhos de santo e visitantes dos terreiros, as “comidas de santo” permanecem por várias horas no quarto do santo e só depois são distribuídas.

Alguns alimentos que são atualmente preparados e distribuídos em terreiros de Mina, não são servidos fora daquele contexto e de rituais religiosos, como ocorre com o "furá" (bebida fermentada feita com arroz e temperada com açúcar e suco de maracujá ou com leite de coco) e com o "mocororó" (bebida feita com brotos de arroz que tem atualmente em Manaus uso apenas ritual, mas que já foi muito vendida nas feiras de São Luís, como nos foi assegurado pelo saudoso intelectual maranhense José Jânsen).

Nos terreiros maranhenses, em festas realizadas para São Lázaro, São Roque, São Sebastião e para voduns da família de Acossi/Sapatá a eles relacionados, costuma ser também oferecido um banquete para cachorros, geralmente em pagamento de promessa por graça alcançada. São também realizadas no dia de Cosme e Damião, mesas de doces e distribuição de pipoca e de brinquedos para crianças.

Nos terreiros de Mina do Maranhão, a comida oferecida aos voduns e a outras entidades espirituais é depois consumida totalmente ou quase totalmente, pelos participantes dos rituais, amigos e frequentadores das casas e só uma pequena parte dela é despachada na mata, nos rios ou no mar e fala-se que alguns terreiros tem um espaço especial para receber os alimentos que deverão ser descartados (como o poço da Casa de Nagô). Nos últimos anos, com o aumento da consciência ecológica, os terreiros tem procurado minimizar os danos que os despachos possam causar à natureza.

A comida de santo é envolvida por muitos segredos que só são revelados aos iniciados e sem a sua observância nutre e pode ser saborosa, mas não tem "axe".

REFERÊNCIAS

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Made in Àfrica**. Global Editora, 2 ed. 1964.

FERRETTI, Sergio. Comida ritual em festa de Tambor de Mina no Maranhão. **Horizonte: Revista de estudos de teologia e ciências da religião** (online), v.8, p.242-267, 2011.

--------. Banquete dos cachorros para São Lazaro. **Boletim CMF**. São Luís, v. 19, p. 4-5, 2001.

--------. Festa de Acossi e o Arrambã elementos do simbolismo na comida do Tambor de Mina. **Horizontes Antropológicos**: Porto Alegre, v.2, n.4, p.610-70, 1996.

--------. Quarta-feira de cinzas nos terreiros de Mina: o Arrambã. **Boletim CMF**. v.4, p.10, 1996.

LIMA, Vivaldo da Costa. As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro. In: CAROSO, C., BACELAR, J. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, CEAO, 1999, p.319.

LIMA, Zelinda de Castro. **Pecados da Gula**: comeres e beberes das gentes do Maranhão. 2ª ed. Amp. São Luís: Instituto GEIA, 20120.

LODY, Raul. **Santo também come: estudo sócio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais-IJNPS; Ed. Artenova, 1979.

REIS, Wellington; José Inácio. **Sotaque Maranhense na arte de cozinhar**. FUNCMA, 2002 – CD

SOUSA Jr., Wilson Caetano de A cozinha e os truques: usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite. In: CAROSO, C., BACELAR, J. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, CEAO, 1999, p. 327.

VALE, Joao do. **Todos cantam a sua terra** (MPB); Voz Alcione Nazaré

VIDEOS

SESC-MA. **O Cuxá**. 2006 (apoio CMF).

CMF. **CUXÁ. Prato típico tradicional do Maranhão**. 2006

-*-

MÃO BOA OU RUIM: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DO PENSAMENTO MAGICO COMO IMPOSIÇÃO AO BIOLÓGICO NO MUNICÍPIO DE CURURUPU – MA

Reinaldo Freitas Soares Junior[5]

O que determina uma habilidade inata ou uma certa aptidão para certos indivíduos do município de Cururupu? Foi a indagação que levou a construção do presente texto. Conversando com um pescador e lavrador aposentado do município este disse que há pessoas que possuem a *mão boa* e a *mão ruim* para plantar, colhe frutas e hortaliças, assim como para outras coisas.

Pessoas com a *mão ruim*, segundo o interlocutor, ao tocar ou retirar o fruto de uma arvore ou folha de uma planta essa pode secar, ou não dar mais fruto como antes. Uma planta pode não alcançar o desenvolvimento necessário, assim consequentemente morrer. O pescador disse também que a respeito da habilidade de cozinhar que não depende apenas de experiência, mas da pessoa possuir a *mão boa*, "a pessoa que não têm a mão muito boa[6]" o alimento estragaria mais rápido.

Já o indivíduo que possuísse a *mão boa* ao retirar um fruto ou plantar uma semente ou hortaliça essa seria mais frondosa, frutificaria mais, teria resistência. Tais pessoas seriam indicadas para a agricultura e pecuária, porque é com as mãos que

[5] Mestre em Ciências Sociais pelo PPGSOC da UFMA

[6] Expressão do próprio informante.

cultivariam e alimentam os animais. É o que leva os cururupuenses acreditar que alguns nascem com essa aptidão.

O pescador não foi o único a mencionar essa crença no poder da mão, até uma professora de química formada pela UFMA, que leciona em uma escola de Ensino Médio do município disse, que isso é real porque tem parentes que possuiriam tal habilidade. Alunos do C.E. Gervasio Protasio dos Santos também afirmaram essa crença, e para os mesmos é apresentado como uma habilidade inata, já nasce com o indivíduo.

Também foi informado que independentemente dá pessoa possuir uma *mão boa* ou não se ela vai pegar algum fruto a noite, a partir das 18:00 horas, é preciso acordar a planta ou árvore, para que ela não pereça futuramente. O procedimento seria sacudi-la primeiro ou bater no seu tronco no caso de uma árvore. Segundo os moradores do município elas estariam dormindo, por essa razão era necessário acorda-las. O pescador disse que muitos limoeiros deixam de dar limão porque as pessoas que colhem o limão a noite não acordam o pé de limoeiro, e por esse motivo ele começaria a não dar mais limão, suas folhas secariam e morreria.

O mesmo se aplicaria ao cabelo, quem corta ou massageia, segundo alguns moradores do município, se não possuir a *mão boa* o cabelo pode ressecar, cair e não voltar a ser como era antes. Isso sem o uso abusivo de produtos químicos, somente um corte ou aparar as pontas do cabelo é suficiente para que o mesmo fique danificado, perca sua força por conta da *mão ruim*. O contrário também é percebido, quem tem supostamente a *mão boa* é procurado, porque as pessoas acreditam que seus cabelos após serem tratados ou cortados ficam mais fortes, volumosos, crescem se antes tinham dificuldade de crescer, e até tornam-se mais macios.

Uma moradora do município disse que havia pessoas que conseguiam pegar um peixe elétrico, que eles chamam de *poraque* nas mãos vivo e não eram eletrocutados.

A *mão ruim* ou *boa* independe de sexo e idade, de acordo com os cururupuenses a pessoa carrega essa *dadiva* ou *maldição* para o resto da vida.

Essas não são as únicas referencias que os cururupuenses fazem a respeito das mãos, eles dizem que quando sentem as palmas das mãos ou de uma delas coçar é sinal de que alguém lhe dará um presente. E isso seria um aviso prévio que o indivíduo sentiria e poderia ter certeza que ganharia algo de alguém.

Esses relatos não deixam de focar uma ideia central já trabalhado pelo Hertz no clássico: “A preeminência da mão direita” onde o autor invoca a importância e relevância do dualismo. Ideia essa também presente neste texto, basta lembra da constante comparação *mão boa*, *mão ruim*. Embora no caso pesquisado não se trate de uma mão que se sobre ponha a outra, mas na crença dos cururupuenses que acreditam existir indivíduos que nascem com uma aptidão ou espécie de poder positiva ou negativa nas mãos.

As análises de Hertz nos fazem pensar nos atributos e qualidades que são construídas socialmente e relacionadas ao biológico. Um membro do corpo que passa possuir uma qualidade a mais ou poder que se sobre põem a condição natural, como o religioso o social configura a mente humana.

> As mãos são usadas apenas incidentalmente na expressão de ideias: elas são primordialmente instrumentos com os quais o homem age sobre os seres e coisas que o circundam. É nos diversos campos de atividade humana que precisamos observar as mãos trabalhando. (HERTZ, 1980, p.115)

A afirmação do antropólogo é constatada nas ações e no imaginário dos moradores do município de Cururupu. Que ao observarem as atividades realizadas com as mãos sobre os exemplos mencionados chegam a essa constatação, que é fruto de sua crença popular, onde determinados indivíduos nasceriam com tais qualidades sobrecomuns.

Este não é o primeiro tipo de atuação *sobrenatural* referente ao corpo humano ou um membro dele percebido no município de Cururupu. O ensaio "Corpo Fechado", publicado no boletim de folclore, Nº 53, também trata sobre esse tipo de atuação que orienta ações sociais dentro do município. E assim, como o corpo fechado, a *mão ruim* ou *boa* é para os cururupuenses uma aptidão que a pessoa não herda, se um pai ou mãe possuíam não significa que seus filhos terão.

Percebe-se que este tipo de classificação é fruto de uma crença apreendida culturalmente, socialmente. É o que pode se relacionar a referência do *homo duplex*, ou seja, que o homem tem duas naturezas, uma individual e outra social, na qual a segunda em carrega-se da formação do ser social como menciona Durkheim (2011). Ponto capital para entender porque determinados indivíduos se comportam e agem ou até reproduzem formas de comportamento e pensamento.

O ser social é fruto de um processo de inculcação de valores, regras, princípios religiosos, categorias e uma série de questões produzidas no espaço social onde encontram-se. Hertz percebe como tais questões estão diretamente associadas aos usos das mãos e porque a direita é enaltecida enquanto a esquerda marginalizada. O mesmo se faz presente em Cururupu, embora não nessa mesma ordem, pois são residentes desse município que atribuem por meio do que observam e fundamentados em sua sabedoria popular se o indivíduo possui a *mão boa* ou *ruim*.

Referencias:

DURKHEIM. Émile, **As Regras do método sociológico.** Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1973 (pensadores)

DURKHEIM, Émile. Educação e sociologia; 2.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011

HERTZ, Robert. "A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa", **Religião e Sociedade** (6) 1980, site: https://edisciplinas.usp.br

SOARES JUNIOR, Reinaldo Freitas. Corpo Fechado. **Boletim de Folclore**, nº 53. São Luis: CMF, Dez. 2012, p. 9-10.

****

UM OLHAR SOBRE O MAU OLHADO: PERSPECTIVAS DAS MÍDIAS SOCIAIS A RESPEITO DESSA CRENÇA POPULAR

Lucas Emanoel Raposo Alves[7]

1 - INTRODUÇÃO

Ao abordar o mau olhado, entendido popularmente, como uma "prática" desenvolvida consciente e inconscientemente por pessoas no ato de emanar energias, pensamentos e desejos negativos a outras, a presente pesquisa realiza-se através da

[7] Universidade Federal Do Maranhão; Lucasemanoel045@gmail.com

leitura de notícias, matérias e relatos, nas revistas virtuais: Revista Zap Imóveis, Terra e a João Bidu que abordam a temática do mau olhado. Durante o período de uma semana (21 a 28 de outubro de 2018) analisei as devidas revistas, no qual tive acesso por meio de pesquisas feitas na internet sobre revistas com assuntos afins com a temática, tendo como foco perceber como tais matérias podem influenciar no meio em que vivo e nas formas de me relacionar com o outro, com a perspectiva de que algumas práticas possuem certos significados em nosso cotidiano.

Interesso-me em analisar as representações que a grande mídia faz a respeito do mau olhado nessas redes midiáticas de informação e comunicação, como uma manifestação da abordagem *mainstreaming*[8] e as significações dadas. O interesse por essa temática surgiu a partir de algumas experiências pessoais: quando criança, minha mãe me contou, que colocaram mau olhado em mim; e diálogos com amigos e colegas recentemente, sobre a temática, fizeram surgir a curiosidade em descobrir como o mau olhado é visto e interpretado por essas grandes mídias de informações que possuem uma grande visibilidade em território nacional, responsáveis pelo modo como essa informação é difundida para os indivíduos.

2 – ANÁLISES DOS DADOS

- **REVISTA ZAP IMÓVEIS**

A Revista Zap Imóveis, se trata de uma revista que tem como objetivo trabalhar com a divulgação e venda de imóveis e móveis de decoração do lar, e o que mais me chama atenção, é em como essa revista conseguiu fazer a união de duas temáticas em sua matéria, uma temática de aspecto econômico, e a outra de aspecto cultural, no qual ela mostra que um aspecto pode influenciar o outro, uma vez que o mercado econômico possibilita às pessoas a tirarem lucro possuindo algumas formas de conhecimento especifico.

O mau olhado é uma construção simbólica do desejo reprimido dos indivíduos entre más energias oriundas a respeito de outras pessoas, e em reportagem de revistas como a da Revista Zap Imóveis, demonstra-se que há como combater o mau olhado, através da proteção dos locais de sua moradia com o uso de móveis que usam de representações significativas contra o mau olhado. A matéria da Revista Zap Móveis intitulada como: *"Saiba como tirar mau olhado de sua casa. Itens como pimenta, olho grego, trevo de quatro folhas e sal grosso podem proteger o lar contra energias negativas",* publicada no dia 20/06/2013, escrita pela jornalista Olivia Caires[9], nos fala um pouco de que forma podemos nos prevenir do mau olhado através do uso de alguns objetos que podem ser colocados em devidos locais da nossa casa, como podemos ver na fala do consultor e mestre de Feng Shui, chamado Luiz Netto, que diz que "toda defesa da casa está na porta de entrada", e é partindo do ponto de vista do Luiz que essa matéria será escrita, nos trazendo algumas dicas, para nos proteger, através do uso de pimentas, plantas e outros símbolos colocados na porta da casa, janelas, canto dos cômodos etc.

Um dos artigos mais conhecidos para evitar o mau olhado é a pimenta. "*Ela segura a energia de cobiça, inveja e olho gordo*", garante Netto. O profissional orienta

---

[8] É uma corrente de pensamento mais comum ou generalizada no contexto de determinada cultura. A corrente dominante inclui toda a cultura popular e cultura de massa, as quais são difundidas pelos meios de comunicação de massa.

[9] Jornalista com experiência em comunicação interna, assessoria de imprensa e redação.

que só se mantenha este fruto no pé enquanto estiver fresco, cheio de líquido. "*Quando secar, é preciso tirar do pé. As pimenteiras nunca devem ficar secas dentro de casa*" recomenda. A explicação do consultor é de que o líquido que está dentro da pimenta acumula o que tem de pesada no ambiente, portanto, quando ela seca é sinal de que a energia está muito carregada. Sua cor vermelha também é considerada pelos orientais como uma tonalidade de muita força. (Revista Zap Imóveis, junho, 2013).

Com base nesse trecho da matéria, podemos perceber que a pimenta possui uma significação simbólica, no qual podemos fazer uma pequena ponte ao pensamento de Geertz (1989) , que partindo das ideias de Max Weber, no qual Weber defende que a cultura se dá através de uma "teia de significados", teia essa que é tecida pela própria sociedade. Ele usa de uma ciência interpretativa para nos falar que toda cultura possui símbolos, os quais são carregados de significados que são dados pelos indivíduos que compartilham dessa mesma cultura (1973, p. 15). Desse modo podemos perceber que a pimenta nesse determinado contexto possui uma simbologia de proteção, em que uma grande parcela dos indivíduos através de suas experiências cotidianas dá legitimidade a esse discurso ao qual eles interpretam.

Além da pimenta, outras plantas podem proteger o ambiente. "*As mais indicadas são as pontiagudas, como a Espada de São Jorge, Palmeira-Ráfis, Pata de Elefante e Comigo Ninguém Pode*", recomenda Netto. Esta última, de acordo com o especialista, tem um efeito especial. *"Ela descarrega a energia em forma de líquido. É como se ela chorasse*", diz. Segundo o consultor, um vaso de ervas como alecrim, guiné e arruda também serve como defesa. (Revista Zap Imóveis,2013).

Com este outro exemplo, podemos perceber, também, que esses objetos de uso de proteção acabam sendo revestidos por comportamentos humanos, como nesse caso, a peculiaridade do choro, vista como característica humana é associada ao líquido das plantas liberado, mostrando assim, que diversos conceitos socialmente construídos são carregados de sentidos e assim interpretados em contextos de crenças. Uma das plantas citadas, "a comigo ninguém pode", é vista por muitos especialistas como uma grande fonte de boas energias no reino vegetal, o que a torna uma ótima escolha não somente para a decoração de residências, mas também para templos religiosos e locais de adoração. Dessa forma, podemos observar que uma das principais formas de uso dessa planta está relacionado a proteção de um lar, pois segundo crenças ela é capaz de absorver energias negativas direcionadas a ele e consequentemente faz com que apenas coisas boas sejam atraídas para a sua residência, mantendo um clima de paz e harmonia. Um dos principais fatores que estão relacionados com a significação do mau olhado é a inveja, pois através desse sentimento negativo que as pessoas desenvolvem umas pelas outras, principalmente em questão de conquista de bens materiais, como exemplo a inveja a um belo lar decorado, cheio de bonitos móveis, e até mesmo pela harmonia das pessoas que vivem nesse ambiente, é o que podemos pressupor que acarreta na emanação de sentimentos ruins ao próximo, causados pela inveja, com isso, podemos elencar a inveja como um dos principais sentimentos a ser combatido através da purificação do lar com a utilização da "comigo ninguém pode", pois nela se deposita a crença relacionada a proteção.

Planta "Comigo Ninguém Pode"
(Foto disponível em
>https://sitiodamata.com.br/blog/di

cas/conheca-os-mitos-e-verdades-sobre-planta-comigo-ninguem-pode/> Acesso em: 25 nov.2018)

Outro aspecto interessante de se observar é como essa crença em relação ao mau olhado, através dessa visibilidade e alastramento do discurso, podem influenciar em questões econômicas, ao ponto de empresas de móveis começarem a produzir artefatos com a imagem ou molde dos símbolos usados nos rituais de proteção ao mau olhado.

Pufe em formato de pimenta é vendido pela Mobly por R$ 139 (Foto: Divulgação). (Foto disponível em >http://revistaimoveis.zap.com.br/noticias/158294-saiba-como-proteger-sua-casa-do-mau-olhado.html>, Acesso em: 21 out.2018).

- **REVISTA TERRA**

Desde 1991, a Revista Terra, tem como objetivo trazer informações e curiosidades sobre acontecimentos ocorridos no planeta terra, em geral, no qual se incluem matérias que falam sobre temáticas de meio ambiente, tecnologia, cultura e entre outros assuntos. Abordando a temática do mau olhado, pude perceber a interesse da revista em informar, e ao mesmo tempo desmistificar questões sobre o assunto, desenvolvendo uma boa redação sobre o tema.

Na matéria escrita pela revista Terra, publicada no dia 2 de junho de 2018, intitulada *Vidente relata os perigos do mau-olhado,* escrita por Marina Gold[10] a matéria é iniciada pondo em destaque uma dúvida sobre as pessoas acreditarem ou não, acharem bobagem ou não as questões que envolvem a temática do mau olhado, tendo em vista que para Lacan, o olho não se confunde com o olhar, cada um tem sua função (Lacan, 1973,apud, Furtado,2016), uma vez que o ser humano sendo um ser carregado de energias e sentimentos, o olho como objeto de captação da realidade, é capaz, através do olhar, de transmitir aquilo que se sente, muitas vezes sentimentos negativos como de inveja, cobiça e ciúme, fazendo assim com que tais vibrações sejam emanadas para aqueles que venham a despertar devidos sentimentos no mesmo ao decorrer do seu dia. Dessa forma, a crença em determinados “rituais” de retirada do mau olhado e as

[10] Marina Gold colabora para o Portal Terra desde 2001. Vidente desde muito jovem, atende em consulta há mais de 50 anos, apresentando aguçada sensibilidade de análise dos problemas humanos, orientação espiritualista, auxílio na transformação dos carmas e abertura do mais radiante caminho possível de futuro.

experiências cotidianas que se repetem (Mauss, 2003), nos mostram como sintomas como a indisposição, febre, estresse e entre outros afetam não só na linha do psicológico, como também no físico, fazendo assim com que a crença no mau olhado seja recorrente em diversas sociedades.

Outro fator interessante que a matéria aborda e que podemos observar, é que o mau olhado pode ser evitado através da recusa de sentimentos negativos, como por exemplo, a inveja, tendo em vista que se você não sente inveja de ninguém, sentimentos semelhantes não serão atraídos para você, já que:

> Energias recíprocas se atraem, uma vez que se identificam. Assim, nunca desejar mais do que se tem, nunca admirar mais do que o aceitável, são condutas que, além de sensatas, revelam maturidade espiritual e funcionam como um bom antídoto contra o mau-olhado. (Revista Terra, jun.2018).

Tendo em vista que o mau olhado é uma "ação" feita através do olhar, é que a matéria nos aconselha a usar de métodos como a discrição para se prevenir contra o mesmo, analisando que as pessoas muitas vezes possuem a mania de se vangloriar ou se expor por algo conquistado, faz-se necessário esse recuo com relação a exibição, como forma de prevenção do desejo e inveja alheia, e assim podemos até mesmo pensar em como nos relacionamos com as outras pessoas, uma vez que sentimos maior vontade em mostrar aquilo que fazemos e conquistamos, do que de fato aproveitarmos o que conseguimos conquistar. O mau-olhado também pode afetar animais domésticos, vegetais e inclusive os negócios, cultivo, embarcações e qualquer objeto inanimado. Manifesta-se mediante enfermidades ou mortes repentinas de seres vivos, ou por meio de más colheitas, pesca escassa, incêndios, catástrofes naturais que afetam à família ou à fazenda, ou ainda mediante queda das vendas e nos preços, entre outras adversidades (QUINET, 2002, p. 276).

- **REVISTA JOÃO BIDU**

João Bidu, nome artístico de João Carlos de Almeida, é jornalista e astrólogo no Brasil, e foi o criador da Revista física e virtual João Bidu, que trata de assuntos relacionados a espiritualidade e astrologia, no qual me despertou interesse o fato de sua revista noticiar relatos a partir de testemunhos de pessoas que tiveram situações vividas em seu cotidiano a respeito da temática do mau olhado, me fazendo perceber que o tema é de fato percebido na realidade cotidiana dos indivíduos.

Na revista em questão é relatado um caso especifico com relação ao mau olhado, intitulado *"Eliminei a inveja no meu casamento com esta simpatia infalível"*, publicada no dia 08 de maio de 2017, escrita pela Natália Dário[11], no qual esse relato, com uma visão voltada para relacionamentos, nos apresenta exemplos de sintomas e formas de como se "quebrar" um mau causado pelo olhar, vividos por uma entrevistada chamada Maria Cristina Passos.

> "Quando me casei, escolhi minhas madrinhas com muito carinho, pois queria que fossem pessoas queridas, que sempre torceram pela minha felicidade. Com o passar do tempo, infelizmente, percebi que uma dessas mulheres passou a apontar defeitos no meu casamento e a colocar bobagens na minha cabeça sobre o comportamento do meu esposo. A pressão dela foi tanta que passei a segui-lo para ver se estava sendo traída. Como não descobri nada, comecei a desconfiar que tudo não passava de intrigas. Foi então que fiz uma simpatia para afastar a inveja do meu relacionamento. Pouco tempo depois, essa moça foi transferida de cidade, nos afastamos e minha vida a dois está muito bem ". (Revista João Bidu, maio.2017)

[11] Uma das colunistas da revista.

Observando os dados obtidos pela fala da entrevistada, podemos perceber a partir de uma análise de Wagner, através do texto *A invenção da cultura* (2010), no qual ele nos fala que cultura é tudo aquilo que vivemos em nosso cotidiano, e tudo isso é algo muito particular nosso e do lugar em que vivemos, então essa forma de vida que temos, que é de muita relevância para nós, é o que ele chamaria de cultura, pois somos nós, como indivíduos protagonistas desse cenário, que vivemos, criamos, desenvolvemos e aceitamos essa forma de vida como única. Temos como exemplo do que Wagner nos fala quando damos uma olhada em estudos realizados no Maranhão, pois de acordo com Ferretti (op. cit., p. 8 [online]): Como o "mau olhado" e o malefício ocorrem muito frequentemente, o povo do Maranhão costuma proteger suas casas, estabelecimentos comerciais, barcos, carroças, caminhões e, muitas vezes, o seu próprio corpo com banhos de ervas, figas e plantas (como pião roxo, comigo ninguém-pode e outras). Muitas pessoas de terreiro cultivam ainda plantas que, quando "preparadas" (regadas com água de carne etc.), avisam quando está se aproximando uma pessoa perigosa, emitindo sons ou dando outros sinais.

A simpatia usada para a quebra do mau olhado é descrita dessa forma:

> Em um local apropriado de sua casa ou apartamento, faça um círculo com giz e coloque dentro dele três pétalas de girassol, três de rosa (cor-de-rosa), uma folha de comigo-ninguém-pode e três pedras de sal grosso, enquanto diz: "Inveja, saia do meu caminho e da vida do meu amado". Depois, enrole os restos do ritual em um pano branco e jogue tudo no lixo, imaginando que junto está mandando embora todas as energias ruins que atrapalham a sua união conjugal. Lave bem as mãos após realizar a simpatia. (Revista João Bidu, maio.2017)

Com base na descrição da simpatia feita pela Maria, podemos observar e recordar um pouco a respeito do que Lévi Strauss fala em seu texto *A eficácia simbólica* (1975), no qual ele afirma que para que um rito tenha êxito em sua execução, faz-se necessário que a pessoa que está envolvida no ato tenha crença naquilo que é feito, podendo assim de forma psicológica e física se obter sucesso no rito. Desse modo, é de grande importância e relevância que Maria, não só tivesse crença no ato da simpatia, como também na efetivação dela.

- **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

É interessante perceber e se questionar como e o porquê tais matérias são escritas e divulgadas, no qual podemos pensar que talvez exista um interesse duplo do colunista em publicar sobre o assunto e uma grande demanda do público em saber como o mau olhado acontece; e conhecer técnicas de prevenção e retirada do mau olhado. Demanda essa que poderia estar relacionada ao fato de que cada vez mais as pessoas veem se preocupando e se dedicando a questões de "ver" e "ser visto", no qual em nossa sociedade, vemos que cada vez mais surge uma necessidade, de não só possuir algo, mas em mostrar o que se tem. É a vaidade que abre essa perspectiva e, quase sempre, fragiliza o indivíduo, criando situações complicadas, levando-o a se expor perigosamente aos anseios e ambições dos outros (Revista Terra, 2018). E os significados sociais que damos a esses objetos formulam um valor em volta dele, que desperta cada vez mais o interesse das pessoas pelo mesmo, e é nesse momento que as redes midiáticas agem em função de uma circulação de informações, no qual podemos entender como essas falas, histórias e vivências são difundidas em nossa sociedade. Em vista dos argumentos apresentados, podemos entender e refletir sobre o que seria o mau olhado para essas fontes de informação, e em como ela se configura nas diversas esferas da vida dos indivíduos, como nos aspectos sociais, culturais, econômicos e até mesmo nas experiências da vida cotidiana das pessoas, podendo assim eliminar desinformações a respeito da temática e criar uma aproximação com determinadas crenças existentes e

vividas por aqueles que possuímos relações, tantos os mais distantes, como os mais próximos, estabelecendo o respeito entre os mesmos e em suas crenças.

- **REFERÊNCIAS**

Disponível em: <http://revistaimoveis.zap.com.br/noticias/158294-saiba-como-proteger-sua-casa-do-mau-olhado.html> Acesso em: 21 a 28 de outubro de 2018.

Disponível em: <https://www.terra.com.br/vida-e-estilo/horoscopo/esoterico/vidente-relata-os-perigos-do-mau-olhado,a58acf7c33f203ab4d8ef0aae0c3ece2hmqj7iql.html> Acesso em: 21 a 28 de outubro de 2018.
Disponível em: https://joaobidu.com.br/eliminei-inveja-casamento-simpatia-infalivel/ Acesso em: 21 a 28 de outubro de 2018.
FERRETTI, Mundicarmo. Mau Olhado e Malefício no Tambor de Mina. Comissão Maranhense de Folclore. Boletim On-Line nº.16, ago, 2000. Disponível em <http://www.cmfolclore.ufma.br/x/boletim16.pdf> Acesso em 21 a 28 de outubro de 2018.

FURTADO, Dimas Barreira. O olho, o olhar e o mau olhado. Minas Gerais: publicado em PEPSIC (Periódicos eletrônicos em psicologia). 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952016000100010#cor Acesso em: 20 de outubro de 2018.

GEERTZ, C. (1989). A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: Mauss, M. Sociologia e Antropologia. SP, Cosac Naif, 2003

LÉVI STRAUSS, Claude. Eficácia Simbólica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

QUINET, Antônio. Um olhar a mais: ver e ser visto na Psicanálise. Rio de Janeiiro. Zahar, 2002.

****

TERECÔ E MEMÓRIA: NARRATIVA SOBRE O TERREIRO DE SÃO RAIMUNDO EM BACABAL (MA)[12]

Fladney Francisco da Silva Freire[13]

O que é o Terecô? É uma religião afro-brasileira com forte trânsito como Catolicismo Popular, Rituais de Pajelança, Umbanda, Tambor de Mina e Candomblé, no entanto, não é firmado a ideia de "nações africanas", comum no Tambor de Mina e Candomblé.

Nas inúmeras casas são cultuados diversos Orixás, Caboclos, Mães D'águas, alguns Animais Encantados, Pretos Velhos e uma enorme gama de outras divindades.

---

[12] O artigo apresenta elementos da dissertação publicada em 2018 – pelo programa de Antropologia Social (UFG).

[13] Doutorando em Antropologia Social (UFG). Integrante do Grupo de Pesquisa, Religião e Cultura Popular (GPMINA). Membro do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão sobre África e o Sul Global (NEÁFRICA). Membro do Grupo de Estudos intitulado TELA: Transversalidade, Experimentações e Linguagens Antropológicas, vinculado ao programa de Antropologia da UFG. E-mail: fladney.freire123@gmail.com.

Vale ressaltar que no Maranhão existe uma hierarquização das religiões afro-brasileiras, tendo o Tambor de Mina e o Candomblé como as religiões mais "desenvolvidas", principalmente por terem em suas narrativas um vínculo mais forte com uma certa "África", seguido pela Umbanda, que para muitos seria uma religião com fundamento no branqueamento das marcas ligadas à África, e, na sequência, o Terecô e a Pajelança.

O Terecô é uma manifestação religiosa afro-brasileira desenvolvida sobretudo nas regiões centrais do Maranhão[14] e também praticada em outras cidades do Brasil, sendo comum nos estados do Piauí. Pará, Tocantins e Goiás. Tal prática é conhecida como festa do Tambor da Mata, Brincadeira, Brinquedo de Barba, encantaria de Barba Soeiro, Verequete ou Berequete, segundo M. Ferretti (2003, p. 01), "apesar de exibir elementos jêje e alguns nagôs, a identidade do Terecô é mais vinculada à cultura banto (angola, cambinda) e sua língua ritual é, principalmente, o português".

O campo de estudo tem sido terreiro da minha família, que carrega o nome União Espírita de Umbanda de São Raimundo Nonato, o qual frequento e onde desenvolvo minha espiritualidade. Está situado na cidade de Bacabal (MA), funcionando desde 1993, na Rua da Esperança, nº 318, próximo ao centro da cidade, na microrregião do Médio Meariam maranhense.

A cidade de Bacabal é banhada pelo Rio Mearim e cortada pela BR 316, uma das principais do Maranhão. Bacabal é um município importante para a economia do Estado, sendo o 9º maior. Sofre, porém, com diversos problemas estruturais, como a ausência de água encanada, de coleta de lixo seletiva, de aterro sanitário, de serviços de saúde pública prestados com qualidade e também de políticas públicas voltadas para as religiões afro-brasileiras.

No contexto da cidade encontra-se o Terreiro de São Raimundo, do Pai Francisco de Folha Seca e de Angela de Oxum, possui 26 anos de funcionamento e 32 brincantes oriundos em sua maioria do próprio município, mas também de outras cidades maranhenses e até mesmo do Estado do Pará, esse número é bem maior devido aos acompanhantes e netos de santo.

No terreiro se realizam seis festejos no ano, destinados a santos e entidades distintas[15]. A maior festa se inicia no dia 23 de agosto e segue até o dia 03 de setembro, sendo que os últimos cinco dias de batidas e obrigações aos santos são destinados especialmente aos convidados e abertos ao público.

Vale ressaltar que o elemento importante dessa pesquisa foi escrever sobre algo tão próximo – discutir sobre o suposto "afastamento" no processo de produção do saber "científico", pois na pesquisa de mestrado abordei e tratei de memórias daquilo que constitui a história do *terreiro* e consequentemente da minha trajetória nesse lugar – que é permeado de sentidos.

Segundo Rocha e Eckert (2005), O métier do antropólogo se traduziria no mergulho profundo na memória do outro, sua arte consistiria em conformar suas

---

[14] É importante ressaltar que o Estado do Maranhão foi permeado por perseguições às religiões afro e também a outras expressões da cultura popular. No livro organizado pela pesquisadora M. Ferretti (2015) constam casos de perseguições policiais e outros tipos de violência, tendo o marco temporal de 1876 a 1977. O livro, além de artigos de pesquisadores, traz na segunda parte transcrições documentais das matérias de jornais que circularam no período. Barros (2010) apresenta o contexto histórico de repressão no contexto maranhense.

[15] Outros nomes são utilizados para falar dessa categoria: os guias, caboclos, espíritos, os moços.

experiências de vida às sabedorias acumuladas nas experiências dos outros, nas suas vidas, para delas retirar conhecimento, aderindo à narrativa de quem narra.

Spivak (2010) tem me ajudado a pensar o termo subalterno relacionado ao Terecô – pois "O termo subalterno não pode ser usado para todo ser marginalizado. O termo deve ser usado para falar dos proletários – classes mais baixas, grupos que não estão ou tornaram parte do preceito dominante. "Aquele cuja a voz não pode ser ouvida"" (p.12).

Nesse processo, não advogo que um "nativo" possa escrever melhor sobre o campo, não é minha intenção. O trabalho de Velho (1980) me ajuda a pensar o campo, por descentrar a premissa que estaria eu imbuindo o trabalho de senso comum ou de discussões sobre imparcialidade.

TRAJETÓRIA DO TERREIRO

A casa de santo iniciou-se com minhas avós materna e paterna, ambas tiveram papel importante na constituição, pois grande parte dos afazeres e saberes perpassaram pela oralidade, tudo o que é pensado a partir da "tradição" tem suas concepções realçadas na memória do *terreiro*.

Minha avó materna, Maria de Lourdes Pacheco da Silva, nasceu no ano de 1925 e faleceu aos 75 anos na cidade de Bacabal (MA). Em sua casa ela rezava em crianças e fazia suas obrigações, era parteira, *trabalhava de mesa*[16] com cura e Pajelança[17]. Também frequentava o terreiro de seu Zé Urú, um Terecozeiro muito conhecido na época e que possuía centro religioso localizado no município de Bacabal (MA), na rua Tavares de Moura, Bairro da Esperança. No fim da década de 1940, Zé Urú já era um afamado pai de santo da região[18].

---

[16] Realizava curas e rezas em casa.

[17] Temos vários terreiros das cidades maranhenses que são conhecidos como curadores, realizando rituais denominados cura ou Pajelança, denominação que tem sugerido a existência neles de ênfase maior na função terapêutica do que no culto às entidades espirituais e à existência de uma junção da cultura indígena, já que a etimologia tupi da palavra pajé é amplamente conhecida. Mas, apesar da cura ou Pajelança ser apresentada como uma herança indígena ou como afro-ameríndio, a palavra pajé foi também muito usada no século XIX, no Maranhão, para designar atividades terapêutico-religiosas de populações negras, apresentadas pelos "de fora" como destinadas a "tirar feitiço", o que tem sugerido a alguns pesquisadores a existência no Maranhão do século XIX de Pajelanças afro-brasileiras, sendo que estas teriam pouco a pouco se mesclado com Pajelanças indígenas, dando lugar ao surgimento dos vários tipos encontrados atualmente nos terreiros de São Luís, de Cururupu, de Guimarães, de Codó e outros municípios maranhenses (FERRETTI, M. 2004).

[18] O terreiro de seu Zé Urú é datado do período das décadas de 60/90, segundo o relato de muitos chefes de terreiro. Foi na casa de seu Zé Urú que iniciou a história da minha avó e consequentemente da minha mãe, seu Zé Urú era conhecido como um homem de grandes poderes espirituais, as informações que obtive sobre ele estavam em meus cadernos de campo de 2013, foi quando passei a me interessar pela história das primeiras casas da cidade. É difícil conseguir material sobre as casas de santo antigas em Bacabal, muitas já não existem, os mais velhos já faleceram e em muitos casos é a nova geração de brincantes que fornece as informações. Quando fui ao local onde funcionava o terreiro, encontrei a ex-mulher de seu Zé Urú, conhecida por Carmina. Ela deu poucas informações sobre o falecido esposo. Atualmente, nesse mesmo lugar funciona um "novo" terreiro desde 2004, "Tenda Espírita de Umbanda Nossa Senhora do Carmo", ao qual dona Carmina afirma não ter nenhum vínculo com o terreiro anterior. Para obter mais informações fui ao meu caderno de campo de 2014, quando comecei a conversar com minha família sobre a existência dessa casa. Minha avó foi uma das primeiras filhas de santo de seu Zé

Minha avó fazia um trânsito entre várias práticas religiosas, como Catolicismo Popular, Umbanda, Terecô e Pajelança. Aos fins de semana sempre ia à casa do seu Zé Urú para as sessões e sempre levava minha mãe junto dela, ambas acompanhadas de uma sacola de roupa para *brincar*. Aos sessenta e oito anos já não enxergava mais, no entanto, continuou dançando e realizando curas até próximo de seu falecimento.

Minha avó teve sua mediunidade manifestada ainda na infância, algo que não era bem visto pelos familiares. Os meus bisavôs eram católicos e consideravam tais manifestações como a materialização do demônio, pois o discurso religioso local era de que o mal poderia ser incorporado através de espíritos malignos. Nesse mesmo período começou o sofrimento da minha falecida avó.

Tia Dorací, hoje falecida, era sua irmã biológica. Quando viva, relatava que os pais não aceitavam que minha avó estivesse passando por um processo de mediunidade e acabavam respondendo de forma negativa – suas pernas eram queimadas constantemente, era comum eles realizarem escalda-pés para afastar as manifestações.

Nesse período alguns tipos de alimentos eram proibidos para consumir, carne de capote (galinha d'angola) era um deles. Quando ela comia o corpo ficava cheio de pintas e esse acontecimento era considerado castigo das entidades. Minha avó teve quatro irmãos e uma das irmãs, conhecida como Neuza, não aceitava ter que praticar o Terecô. Sua morte, segundo familiares, foi tida como uma penalidade.

Minha avó nasceu no povoado chamado Cananeia, município de Lima Campos (MA). Era filha de lavradores e aos dezoito anos mudou-se para a cidade de Bacabal (MA), onde residiu até o falecimento. Essa mudança aconteceu devido seus pais não aceitarem a sua religião. Ela tinha como entidades: Vovô Daniel, Caboclo do Sol, Mãe Maria, Pena Verde e Caboclo Oliveira.

Minha avó paterna era Maria Irismar Freire, faleceu no ano de 1999, aos 57 anos, no município de Bacabal (MA). Sua espiritualidade era de nascença e se manifestou na fase adulta, por volta do ano de 1971. Casada com Jose Bandeira Claudio, sua vida foi marcada por tormentas. O esposo foi obrigado a casar com ela, ambos cearenses da cidade de Limoeiro do Norte (CE), povoado Cabrito. Fizeram um casamento inter-racial não aceito por parte da família do esposo, isso devido ele ter *mexido* com ela.

Com a seca que atingiu o Ceará nos anos de 1970 a família se deslocou para a cidade de São Luís Gonzaga do Maranhão, povoado Café Pipira. Ela era trabalhadora rural e ao chegar ao Maranhão acabou adoecendo. Foi quando procurou um médico que era espírita, conhecido como Motta, que fazia tratamentos com ervas e remédios utilizados na medicina "formal", na cidade de Coroatá (MA). O médico fez a sugestão de procurar tratar da sua mediunidade em um terreiro, pois seu problema era espiritual.

Depois desse dia uma amiga sugeriu que ela fosse ao terreiro de Seu Azemiro, cidade de Bacabal, na época o local era conhecido como povoado Alto Bandeirante, atual Bairro Mangueira, cidade de Bacabal (MA). Nos seus primeiros cultos ela sempre ia escondida, principalmente do esposo, somente tinha o apoio da minha tia Guiomar Bandeira Claudio que a levava para as obrigações.

Algum tempo depois meu avô acabou descobrindo, então impôs a ela como condição que levasse meu pai para acompanhá-la, pois acreditava que no terreiro

---

Urú. Segundo minha mãe, o terreiro era conhecido por muitos como "Tenda do Capitão da Jurema", devido à entidade de seu Zé Urú.

poderia acontecer coisas indevidas, como relacionamentos extraconjugais, e acreditava que mandando o filho isso seria difícil de ocorrer.

Segundo meu pai, dois acontecimentos marcaram a violência que a minha avó sofreu no terreiro. Uma diz respeito ao dia em que minha avó estava incorporada com sua entidade Mané Légua e meu avô foi buscá-la portando um revólver na casa de seu Azemiro, ameaçando tirar a vida de quem entrasse no seu caminho. O segundo ocorrido foi quando minha avó foi arrastada pelas pernas na casa de dona Faustina, no povoado Café Pipira, em São Luis Gonzaga (MA).

Minha avó paterna passou alguns anos no terreiro de seu Azemiro. Sua saída dessa casa deu-se após a separação conjugal do chefe com a antiga esposa, conhecida como Luíza. Contudo, minha avó procurou outro terreiro na comunidade que ela morava. Nesse local tinha uma senhora conhecida como Faustina e lá ela se estabeleceu. Com o tempo, Faustina foi para o garimpo em Suriname e minha avó acabou montando seu próprio terreiro com a ajuda de um amigo chamado Raimundo Feliciano.

Quando meu pai se mudou para Bacabal (MA), ela resolveu acompanhá-lo e o terreiro ficou aos cuidados de Raimundo Feliciano no povoado. Com oito anos da mudança ela descobriu que estava com câncer e pouco tempo depois faleceu. As entidades de minha avó eram: Mucambo, Cabocla Ita, Mãe Boa, Lourenço Légua, Zé de Légua e Nazaré de Aguiar, ambos acabaram ficando na casa de santo após o seu falecimento.

Meu pai nasceu na zona rural de São Luís Gonzaga do Maranhão, onde trabalhava na roça e em muitos momentos quebrava coco com a minha avó. Era muito comum eles tocarem Terecô e os demais lavradores caírem na dança, sem nenhuma roupa padronizada como ocorre atualmente. Por esse motivo, ele utiliza a expressão roupa do coco, de forma que este termo é sempre utilizado para demarcar uma linha do tempo, um antes e um depois de sair da roça[19]. Ao que tudo indica, meu pai carrega suas heranças camponesas (Prado, 2007).

Francisco Jose Freire Claudio, meu pai, iniciou sua vida no santo aos três anos de idade, pois acompanhava a mãe ao terreiro devido ao ciúme do meu avô. Aos sete anos recebeu uma entidade pela primeira vez.

Na adolescência se afastou da prática religiosa devido ao preconceito, sendo que a maior vontade que tinha era de constituir uma família. Para realizar isso ficando na religião, no entanto, seria quase impossível. Ele afirmou que grande parte das pessoas de “fora” não querem se relacionar com alguém que dança Terecô.

Quando já estava quase chegando aos 23 anos apareceram problemas de saúde, questões que os médicos não encontravam soluções e, nesse mesmo período, ele fazia parte da companhia de teatro Artebac. Nesse grupo conheceu minha mãe e, a princípio, ele não sabia que a família dela também praticava a religião. Foi em uma tarde de conversa com Maria de Lourdes, minha avó, que acabou descobrindo.

Em uma noite na casa do Pai de Santo Zé Urú, ele dançou a noite toda e não sentiu nenhum problema de saúde, foi nesse momento que constatou que a questão era espiritual. Então começou a dar continuidade à história da mãe, construindo o próprio terreiro no município de Bacabal (MA).

---

[19] Roupa do coco diz respeito ao traje que os lavradores ou sujeitos da zona rural usavam quando das batidas de Terecô na roça.

Depois do ocorrido ele começou o processo para abertura do terreiro, pois, segundo meu pai, para constituir um terreiro é necessário passar pelo processo de feitura do santo. Primeiramente ele voltou na casa do seu primeiro pai de santo, cujo terreiro era localizado no Bairro da Mangueira, município de Bacabal, chefiado por seu Azimiro, que teria dito que não poderia realizar a preparação naquele momento, pois não estava na idade correta. Azimiro afirmava que essa feitura só poderia ser realizada por ele aos 33 anos, idade da morte de Cristo.

Não muito satisfeito com a resposta, procurou outra casa, a Chefe D'Ouro, na cidade de Pindaré-Mirim (MA). João, um amigo que também tinha morado no Café Pipira, município de São Luís Gonzaga (MA), o levou na casa desse pai de santo na cidade de Pindaré-Mirim. Meu pai tinha pressa e queria crescer dentro do espaço religioso na cidade e região. Ele sabia que para ascender era necessário passar pelo processo de reclusão e batismo, pois é nesse momento que acontece o processo de aceitação por outras casas.

O batismo necessita ser um ato público e amplamente divulgado para a obtenção do status de chefe de terreiro, não existindo um padrão de como deve ocorrer, pois cada casa tem um regime diferente. Na rede de comunidades que estou inserido, muitos falam que chefes que não passaram pelo processo de feitura no santo tem sua força questionada. Esses grupos são sempre vistos como de "segunda categoria", como algo que não respeita a tradição. Por este motivo, a feitura no santo deve ser amplamente divulgada.

Importante salientar que é muito comum entre as práticas guiadas pelas leis costumeiras dos grupos populares que certas cerimônias, rituais e eventos sejam não apenas realizados, mas também publicamente realizados. É necessário mesmo que haja divulgação e que ocorra em local público ou em local que todos possam ir, que a comunidade possa observar e testemunhar o que está acontecendo. Este era o caso, por exemplo, dos divórcios seguidos de casamentos realizados na Inglaterra pré-industrial, designados pelas elites como "venda de esposas" (THOMPSON, 1992), que, para serem aceitos, tinham que ser realizados em um mercado público ou em tavernas com várias testemunhas.

O meu pai tem como guias Doutor Nazaré[20] e Eurides Tambossa[21], Caboclo Folha Seca e Dona Maria Cearense Macumbeira, mais conhecida como Maria Flor[22]. Os trabalhos do terreiro são de sua alçada.

Minha mãe, Angela Maria Pacheco da Silva Freire Claudio, 51 anos, apresenta como chefe de cabeça, Oxum. Foi preparada-batizada pelo pai de santo Zé Urú, o mesmo pai de santo da minha avó. O primeiro contato com o mundo do Terecô ocorreu na infância. Minha avó, todos os domingos, a levava para as sessões e ela ficava sentada no banquinho observando o ato religioso enquanto a mãe fazia suas obrigações no terreiro.

Minha avó materna teve dezoito filhos, no entanto, somente cinco conseguiram sobreviver. Por ser muito pobre e não ter muitos recursos na época, os irmãos da minha mãe morreram de doenças comuns naquela época, ela não foi criada pelo seu pai biológico, eu tão pouco o conheço, ela morava junto da minha avó em uma casa de

---

[20] Príncipe curador.

[21] Uma princesa da linha dos povos das águas.

[22] Encantada. Era uma pessoa humana que lutou pelas suas terras que ficavam no sul do estado do Ceará. Foi executada por fazendeiros daquela região.

barro na rua Tavares de Moura, uma casa muito simples. Ela, por ser a caçula[23], sempre ia costurar sacos de açúcar. Meus tios trabalhavam na roça e Tia Tunica (Antonia) e Tia Maria trabalhavam com serviços domésticos fora de casa.

Com o falecimento de minha avó materna e minha tia, minha mãe passou a segurar as entidades de ambas. Maria Antônia, minha tia, teve três filhos, mas até hoje nenhum manifestou interesse em continuar com a prática da família. Segundo minha mãe, é importante ter alguém lutando pela religião. Entre os filhos, além da minha mãe, Maria Antônia também era médium e recebia entidades. Minha tia também era filha de santo do terreiro de São Raimundo Nonato, tendo falecido em 2001, seis meses após o óbito da minha avó. Os outros irmãos seguiram outras religiões.

A primeira vez que minha mãe recebeu uma entidade foi aos sete anos, havia um poço na casa onde morava e esse local à arrastava, devido a idade foi necessário realizar um trabalho para suspender durante alguns anos. Durante este período, minha avó ficou recebendo as entidades por ela. Quando completou o tempo do acordo, todas as entidades foram soltas. No período, ela fez uma obrigação de cabeça no terreiro de seu Zé Urú, bem como o batismo e outras etapas que ela não quis citar.

Os primeiros encontros dela com meu pai ocorreram no teatro, pois ambos faziam parte da Companhia de Teatro de Bacabal (ARTEBAC), mas faziam parte de grupos diferentes. Foi quando os dois grupos se uniram para formar uma grande peça, que teve como título Toda Hora é Hora Pra Casar e A Megera. Neste período o esposo já dançava Terecô no Café Pipira, zona rural do município de São Luís Gonzaga do Maranhão, mas ela não sabia deste fato e só foi descobrir depois de algum tempo.

Antes de namorar meu pai, minha mãe teve outros relacionamentos e todos tinham algum tipo de vínculo com algum terreiro. Por fim, meu pai apareceu de uma forma diferente em sua vida. O medo do preconceito a fez se distanciar da prática religiosa, mas com o esposo ela se sentia forte.

Quando ela iniciou o relacionamento com meu pai, sofria preconceito por parte da família dele. Minha mãe é uma mulher negra e a família do meu pai, no caso da linhagem do meu avô paterno é cearense, tradicional e branca. Eram constantes os comentários de esnobação de sua cor.

Com o falecimento das minhas avós a relação ficou mais sólida, pois se antes tudo era passado pelas matriarcas – agora ambos precisam tomar decisões importantes e executar ações ensinadas ainda em vida por elas – e agora estão transformando e aplicando a memória e o conhecimento “tradicional”.

MUDANÇAS NA ESTRUTURA DO TERREIRO

No Terecô são perceptíveis as diversas mudanças, a apropriação de elementos externos, como jogos de luzes, som mecânico, o perfil da vestimenta que tem se modificado, filiação à Federação Umbandista, entre outros elementos que aos poucos foram ganhando o status de “tradicional”. De fato, “na busca por distinção, ao longo da história”, os grupos tomam “de empréstimo a estrangeiros”, objetos que são agregados e passam a ser vistos como tradicionais (GORDON, 2009).

Ao longo dos vinte e quatro anos, o terreiro passou por alguns processos de mudanças estruturais: primeiramente em 1993, era de barro e palha, depois passou por

[23] Filha mais nova.

uma reforma nascendo uma estrutura de alvenaria em 1994/1995; em 2011 foi realizada uma ampliação do terreiro, foi também retirada a guna e no seu lugar foi estabelecida uma cruz de Caravaca em 2012; por último, foram retiradas as bandeiras tradicionais de papel cedendo lugar para o forro em PVC. Em 2018 passou por outra reforma, o terreiro se constitui como um espaço em constante construção e ampliação.

Dentre as diversas mudanças uma foi bastante sentida pelos adeptos a retirada da *guna*, elemento que ficava no centro do terreiro e é conhecido como poste central. Sua retirada foi realizada para ganhar mais espaço. Segundo o meu pai, no passado, as obrigações ficavam divididas, parte de um lado e os demais elementos do outro lado. Era difícil dialogar, receber as obrigações, tudo ficava limitado por essa *guna*.

Segundo o meu Pai, a lógica de existência da *guna* se deu primeiramente pela necessidade de levantamento da estrutura da casa de santo – quando aconteceu a fundação do terreiro era comum a técnica rudimentar na região – muitas casas de santo eram constituídas de palha, sendo necessário fincar um tronco de madeira no centro do terreiro, debaixo desse elemento ficava a preparação da casa de santo.

Para os filhos de santo, o segredo da casa está enterrado no chão e não dentro da guna, como muitos imaginavam. Nesse local, foi assentada uma Cruz de Caravaca. Mesmo com a retirada da guna, sua força simbólica ainda é sentida, sendo como se ela estivesse no mesmo lugar e até a forma como a gira acontece no centro da sala é no mesmo sentido. O que diferencia é o contexto, no passado, no momento do transe, esse era o local de força e equilíbrio e era muito comum os sujeitos segurarem nesse elemento, que hoje não existe mais.

Foto: Primeira festa no terreiro 1993
Fonte: Arquivo de família

A imagem a seguir (Figura 1) nos leva ao ano de 1993, o primeiro ano do Terreiro em Bacabal (MA). Nota-se o terreiro quando ainda de palha e barro, de taipa,

decorado por bandeiras de papel e balões. É possível notar a simplicidade das roupas, sendo uma indumentária composta por quatro metros de tecido. A maioria dos brincantes entravam na gira de calça e camisa branca.

O Terecô é uma prática religiosa dinâmica que tem se apropriado de diversos elementos externos e, com isso, foi modificando o sentido da economia, da estética e da própria religião e das relações de poder. Ao mesmo tempo, talvez se deva considerar esse processo como resposta ao discurso difundido de folclorização e estagnação da prática religiosa, como se os sujeitos que dão sentido e formas ao Terecô não fossem econômicos, social e politicamente situados, respondendo, de modo criativo e inteligente, aos desafios de um mundo que insiste em lhes construir de modo negativo.

Algumas lógicas da casa foram se modificando ao longo dos anos, uma dessas modificações ocorreu no aniversário do meu pai, mês de outubro. No passado recente ele sempre realizava batida de tambor para comemorar o início de sua primavera, algo que se modificou mais recentemente quando deixou de fazer festa de santo e passou a realizar festividades não-religiosas, por mais que algumas de suas entidades sempre apareçam nesses momentos de "lazer" e, por diversas vezes, o assunto sempre termine em Terecô, grande parte dos convidados são adeptos da religião e vizinhos.

Durante as festas é comum ter a mesa do bolo e, na maioria das vezes, o confeito é da cor da roupa, balões e salgados. Nos últimos anos meu pai não tem tocado tambor no dia de seu aniversário por dois motivos: nesse período é comum ele ir para o Canindé (CE), festejo católico de São Francisco, e pelas comemorações que se tornaram mais "pessoais", a pedido da família e filhas de santo.

De fato, não temos mais batidas de tambores, no entanto, a circulação das ideias e entidades permeiam esses múltiplos momentos, na primeira imagem estou ao lado das minhas irmãs, minha mãe e meu pai.

Outro elemento que foi se modificando consiste na indumentária, na primeira festa em 1993 a única roupa que era comum a todos era a branca. A festa tinha a duração de dois dias, algo que foi mudando nos anos seguintes. Nos dois primeiros anos era comum vestirem a roupa à noite e lavarem pela manhã para retornarem a vestir durante a noite.

Era muito comum os brincantes emprestarem suas anáguas e roupas, isso devido ao tempo de festa que era longo e a pouca quantidade de roupas e dinheiro para conseguir comprar tecidos em um período muito curto de tempo. Foi então que aos poucos foram comprando novos tecidos e em algumas festas foram realizados os esforços para confeccionar roupas para aumentar o repertório do terreiro.

Para muitos, as mudanças que ocorrem no tocante à vestimenta são influenciadas pelos guias da casa. Em alguns momentos, nas horas que antecedem as noites de festas, as conversas entre os brincantes são sempre em relação às roupas do passado, mas sem querer retornar a esse período, ou voltar a dançar somente com a roupa do coco.

Na fala dos agentes frequentadores da casa, é comum um saudosismo em relação ao passado, onde se confeccionavam as roupas com os tecidos riscado, voltoomundo e murinho. Outras falas são direcionadas ao período em que não existia fardas ou qualquer tipo de padrão a ser seguido, quando cada brincante vestia o que era possível adquirir ou com a própria roupa do mundo caía na dança. As diversas mudanças nas roupas são pontuadas como escolhas dos indivíduos e não dos orixás, ou vice-versa. Existem muitas explicações.

Ao longo dos anos os números de festas foram ampliados, assim como roupas, espaço físico, número de adeptos do terreiro e o alcance político da casa de santo. Existe, como sugere Barros (2012), um certo tipo de perspectiva interpretativa que relaciona as expressões de cultura e religiosidade afro-brasileira ao que seria "tradicional", entendido aqui muitas vezes como algo rústico, folclórico ou da ordem da natureza e não propriamente da cultura. É aquilo que se poderia chamar de "re-folclorização, quando novamente a retórica da história da cultura africana, afro-brasileira e indígena se reduz à identificação destas com certos elementos e práticas ditos 'culturais' e 'folclóricos', obviamente descontextualizados de seus locais de produção".

No caso do Terecô, e mesmo de outras religiões de origem africana ou indígena, de algum modo parece haver a expectativa de que sua característica visível seja a simplicidade, a casa de palha, o chão batido, as roupas simples. Se este cenário era possível de ser observado até os anos 1990, de certo contexto, pelo menos nos últimos dez anos tem-se observado uma grande mudança, com um movimento intenso de inclusão de elementos do chamado mundo "moderno", o que impacta a construção predial dos terreiros, suas formas de celebração, incluso aqui o vestuário, e suas formas de difusão, com a proliferação das mídias digitais.

Se, antes, as representações do que ocorria num dado ritual eram disseminadas, sobretudo, via oral, atualmente é muito diferente: vivemos no mundo das imagens paradas e em movimento. De fato, diversos autores têm reconhecido que "as novas tecnologias comunicacionais têm um profundo impacto na construção da memória e em sua articulação com o processo "identitário" (SANSONE, 2012, p. 333).

A Tenda Espírita de Umbanda São Raimundo Nonato atualmente tem lutado para se posicionar criticamente na esfera pública, seja porque é relevante nas relações de poder local, seja porque se busca estar mais próximo dos locais de decisão das políticas de gestão cultural da cidade de Bacabal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. Afros e Étnicos em Cena: Promovendo a Igualdade Racial a partir de Bacabal/MA. Projeto de Extensão apresentado ao PROEXT-MEC 2013. São Luís, 2012 (Mimeo).

_____. O processo de formação de "identidade maranhense" em meados do século XX. Tomo. São Cristóvão – SE, nº 17, p. 183-231, jul./dez. 2010.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In_____. Razões práticas: Sobre a teoria da ação/ Pierre Bourdeeu; Tradução: Mariza Corrêa – 11º ed. – Campinas, SP: Papiros, 2011.

ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. (2005), O tempo e a cidade. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Formas sincréticas das religiões afro americanas: o Terecô de Codó (MA). Cadernos de Pesquisa. São Luv.14, n.2, jul./dez. 2003, p.95-108

_____. Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore; Fundação de Amparo à Pesquisa do Maranhão, 2004.

_____. Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977 / Mundicarmo Maria Rocha Ferretti (Organizadora). – São Luís: EDUFMA, 2015.

GORDON, Cesar. O valor da beleza: reflexões sobre uma economia estética entre os Xkirin (Mebengokre-Kayapo). Série Antropologia. V. 424, Brasilia: DAN/UnB, 2009.

PRADO, Regina de Paula Santos. Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa. São Luís: EDUFMA, 2007.

SANSONE, Livio. Os dilemas da patrimonialização do intangível: da invisibilidade à hipervisibilidade de alguns aspectos da cultura afro-brasileira. In: _____. A política do intangível: museus e patrimônios em nova perspectiva. Salvador: EDUFBA, 2012.

STRATHERN, Marilyn. O Gênero da dádiva. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

SPIVAK, Gaiatry. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

THOMPSON, E. P. Costumes em Comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VELHO, Gilberto. "Observando o Familiar". In _____. Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

****

JANELA DO TEMPO[24]

CARTA DE ANTÔNIO BENTO A MÁRIO DE ANDRADE[25]

Arquivo do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB), da Universidade de São Paulo/USP Fundo Mário de Andrade
Manuscritos de Mário de Andrade (MMA) - Cx 39 (2)
Danças Dramáticas — Bumba-meu-boi
Carta de Antônio Bento a Mário de Andrade
Autógrafo, tinta preta em papel pautado de quatro páginas, 13,5cm x 18,00cm, com logotipo do Senado Federal no alto, à esquerda, da 1º página.

Rio, 1 de junho de 1936.

Mario amigo — Esta carta vae registrada para evitar possível extravio, pois não recebi de você senão as linhas endereçadas para o "Diario Carioca".

Para a minha casa não recebi nenhuma a não ser a carta — ou antes o cartão que o correio me entregou hoje. Pelo tom vejo que você está brabo e com razão, porque em matéria de amizade e de pontualidade nas relações epistolares reconheço a sua inalterável correção. Quanto a mim, não preciso dizer que sou safado, em toda a extensão "macunaimal" da palavra.

Vá portanto me desculpando e creia que eu continuo sendo o velho Antonio Bento de sempre.

Os azares da profissão me fizeram dar com o costado aqui no Monroe, onde estou fazendo chronica política.

---

[24] Os textos de Janela do Tempo são publicados respeitando a grafia original

[25] Carta transcrita e apresentada em anexo na tese "**Mario de Andrade e a estética do Bumba meu Boi**", de Vilani de Pádua (USP), localizada pelo pesquisador e Professor da UESP Calil Felipe Abrão.

Por sinal que, há 2 dias, conversei com os representantes maranhenses sobre o "folk-lore" musical daquele Estado, no interesse de colher alguma cousa para você. Sei que o bumba de lá é muito bom, conservando com muita pureza o seu caracter de auto primitivo, à maneira do velho theatro hespanhol e portuguez.

O sr. Godofredo Viana, que foi governador no Maranhão e cujo pai tinha fazenda no sertão, assistiu muitas vezes ao Bumba e um romance já conhecido pretende contal-o tal e qual o representavam há meio século. Lá no Maranhão, pelo menos no alto sertão, o Boi apparrece como foi primitivamente concebido, com uma historia perfeitamente lógica e encadeiada, ao invez do Nordeste, onde elle foi se diluindo, tendo hoje o caracter duma grande revista. Acho imprescindível conseguir-se o Bumba maranhense para o seu livro, que sem elle ficaria incompletíssimo. Há muito que faço "demarches" para o obtel-o, mas tudo tem ficado em promessas. O sr. Godofredo prometeu-me ler a versão que sahirá no seu livro, com o reconto e as poesias cantadas. Resta obter as melodias, e isso é o mais dificil.

Quem sabe se por intermédio do major Othelo Franco você não poderia conseguir ahi alguma cousa? Os meus amigos maranhenses estão agora na opposição e só pensam em política, de modo que enquanto o actual Governador não for derrubado não se consegue nada.

Veja portanto que a arranja algo por aquella via, pois o Bumba maranhense não pode deixar de entrar no seu trabalho, dada a sua importância como documento dum passado que só existe ou sobrevive em pedaços isolados de dois ou três Estados brasileiros. Escreva-se nesse sentido, dizendo qualquer cousa. Meu endereço continua sendo Voluntário da Pátria, 193-C.8. Abraços do velho amigo

Antonio Bento[26].

Nota do pesquisador:
Na margem superior da quarta página, aproveitando espaço, o missivista passou um traço separando o que já havia sido escrito, e ainda informou:
Também tive informações do Boi do Piauhy, mais ou igual ao do Maranhão, sendo cantado em junho, pelo São João, ao contrario das Festas de Reis, representadas de 24 de dezembro a 6 de janeiro. É possível conseguir-se themas, etc.

***

RESUMO

GP MINA

DISSERTAÇÃO

SANTOS, Reinilda de Oliveira. ENCANTARIA EM SALA DE AULA: Ensino das Religiões afro-brasileiras e construção da consciência histórica através de seções didáticas no site do Museu Afrodigital do Maranhão. Dissertação de Mestrado em História. Orientador: Dr. Antonio Evaldo A. Barros. Universidade Estadual do Maranhão. São Luís, 216p. 2018.

RESUMO

Nesse trabalho o objetivo foi analisar o processo através do qual, no Ensino Fundamental maior da escola *Centro de Ensino Sotero dos Reis*, se consolidam certas

[26] Antonio Bento de Araújo Lima –"uma das mais densas personalidades da crítica de arte nacional" (Wikipédia - enciclopédia virtual).

formas de representar o universo material, simbólico e humano das manifestações religiosas de matriz africana, consubstanciando-se determinados tipos de consciência histórica na qual esses repertórios ou estão ausentes ou são estereotipados. Bem como pensar em como os alunos constroem consciência histórica sobre essas cosmologias. Partindo desse pressuposto, elaborei seções didáticas sobre esse assunto, vinculadas ao site do Museu Afrodigital do Maranhão, direcionadas aos professores. Para tanto, parto da hipótese de que há uma incoerência entre a realidade na qual alguns alunos estão inseridos e a ausência de discussão sobre essa realidade nas salas de aula. Para o desenvolvimento dessa pesquisa, utilizo como fontes os dados coletados em observações do cotidiano, documentos oficiais, currículo, manuais didáticos, resultados de questionários aplicados, Projeto Político Pedagógico e projetos internos da escola em diálogo com teóricos de diferentes áreas do conhecimento, especialmente da história, da antropologia e do campo dos estudos étnicos raciais. E como materialização da pesquisa trago uma galeria online, composta de 5 seções, construídas a partir de textos e fotografias, na maior parte capturadas por mim. Esse produto está vinculado ao site do Museu AfroDigital, com o tema "Como trabalhar com religiões afro-brasileiras em sala-de-aula", destinadas aos professores da educação básica. Os temas trabalhados nas seções são: Diversidade religiosa no Maranhão, Intolerância religiosa e racismo, José Negreiros: A trajetória de um pai de santo, Religião afro e catolicismo, Religiosidades afro-brasileira e resistência.

RAMOS, Calliandra Sousa. VIVENDO ENTRE TAMBORES: Relações entre o bumba-meu-boi e o tambor de mina em São Luís do Maranhão. Dissertação de Mestrado. PPG em Antropologia Social. USP, São Paulo, 2019. Orientador: Dr. Vagner Gonçalves da Silva.

RESUMO

Essa dissertação busca compreender os vínculos existentes entre o tambor de mina e o bumba-meu-boi na cidade se São Luís, a partir dos fluxos entre pessoas e entidades nas festas e brincadeiras que ultrapassam o âmbito do terreiro. A partir desses aspectos, nota-se as agencias dos seres espirituais (caboclos e encantados) que possuem caráter importante na composição dos fluxos, circulações de símbolos, afetos e narrativas que alargam as experiencias religiosas de herança e devoção sobretudo a partir das festas juninas. Através do olhar sobre as dimensões das vivencias do tambor de mina e da brincadeira do bumba-meu-boi bem, os preparativos dessa brincadeira para as festas juninas e das narrativas e percursos de brincantes, mineiros e entidades é possível compreender os do festejar e a presença de encantados e caboclos que transitam entre as duas manifestações ampliando as possibilidades da experiencia religiosa do tambor de mina para além dos espaços dos terreiros. Esse trabalho pretende demonstrar as formas nas quais o tambor de mina e o bumba-meu-boi se entrecruzam, evidenciando outras sociabilidades, afetos, agencias de um múltiplo universo religioso: o afro-brasileiro.

TESE

VENÂNCIO, Sariza Oliveira Caetano. Os encantados na Umbanda no norte do Tocantins. Tese DR. PPG em Antropologia Social. UNICAMP/IFCH, Campinas, 2019.

RESUMO

O presente trabalho pretende compreender a configuração d entidades denominadas como encantadas na Umbanda no norte do Tocantins, em especial na cidade de Araguaína. Para tanto a pesquisa foi, de forma mais detalhada, realizada em dois terreiros, Tenda Espírita Umbandista Santa Joana D'Arc e Centro Espírita Santa Bárbara, que tem Valdeci Pereira Reis e José Nazareno Oliveira Aguiar como respectivos dirigentes. Estas casas foram selecionadas, dentre outros motivos, pelo fato de que nelas é possível perceber com maior clareza a diferenciação entre aquelas entidades encantadas e as demais. A presença de entidades consideradas encantadas nestes terreiros parece estar ligada a história da região e da Umbanda na cidade que foram constituídas por diversos fluxos migratórios de grupos advindos de diversos estados, em especial Maranhão e Pará. Nestas localidades se desenvolveram religiões como o Terecô, o Tambor de Mina e a Pajelança, dentro das quais a presença dos encantados é marcante, diferente do que ocorre na Umbanda no centro-sul do Brasil. Apesar de nenhuma das duas casas mencionadas se denominar como participantes destas religiões, o que percebemos é que a chamada Umbanda praticada por eles tem mais daquelas religiões do que gostariam de afirmar, como é o caso dos encantados.

* * *

PERFIL DE CULTURA POPULAR

JOSÉ ITAPARANDI ALMEIDA AMORIM E O TERREIRO PEDRA DE ENCANTARIA – ILÉ AXÉ OTÁ OLÉ[27]

Nordman André Oliveira[28]

José Itaparandi Almeida Amorim se diz possuidor de "varias historias de vida". Como cidadão comum vem de família católica outrora residente no centro da Cidade de São Luis, tem cinco irmãos por parte de pai e quatro irmãos por parte de mãe é formado em Turismo é casado e tem uma filha. Na política foi vereador do município de Paço do Lumiar e também atuou com secretario de cultura. Já na religiosidade afro-maranhense esta a frente do Terreiro Pedra de Encantaria – Ilé Axé Otá Olé.

José Itaparandi nasceu em São Luis-MA no dia 29/07/69 e conta que ainda no ventre de sua mãe – a enfermeira Maria Helena Almeida Amorim – a mesma foi abordada por sua vizinha, dona Neuza Everton, frequentadora da Casa de Nagô que no

---

[27] Endereço Do Terreiro Pedra de Encantaria – Ilê Axé Otá Olé: Avenida 14, quadra 09, casa 09. Fone: 3237-2424 - Bairro Maiobão, Município de Paço do Lumiar/MA. 65130-000

[28] Psicólogo, Graduando em Ciências Sociais – UFMA e membro do Grupo de Pesquisa em Religião e Cultura Popular GPMina.

momento estava *atuada* por seu "caboclo *Corre Beirada"* e disse-lhe "que seu nascimento seria aquele dia e encheu sua barriga de contas". Itaparandi conta que "antigamente os curandeiros, pessoas místicas cuspiam peças" e "cuspiu essas contas e cruzou a barriga" de sua mãe dizendo que essa criança "seria deles" e "profetizou que essa mesma criança teria Terreiro que essa era sua missão na terra". Se fosse um menino se chamaria José Itaparandi (pedra que brilha) e se fosse menina deveria se chamar "Jaciara" ou "Jandiacira".

Tem suas primeiras manifestações aos cinco anos de idade onde diz que sofreu muito preconceito da parte de outras crianças que o "chamavam de doente". Foi iniciado por Mundica mais conhecida como Mundica da Vila Passos aos 11 anos época que começou a frequentar a religiosidade afro maranhense. Foi neste Terreiro onde fez seus primeiros "remédios" e ficou 40 dias recolhido.

Dona Mundica que era de Barbara, Rei Sebastião, Cigana do Egito e Caboclo Tombacê, foi sua primeira referência espiritual, a segunda foi Pai Euclides Talabyan, fundador da Casa Fanti Ashanti, casa onde renovou seus preceitos logo após a morte de Dona Mundica. Houve uma terceira pessoa na sua formação que foi "Seu Moraes" Maranhense que morava em João Pessoa. Com "Seu Moraes" diz que "tinha mais abertura para conversar sobre assuntos diversos" - o mesmo era de Nagô e recebia o Caboclo de Pindaré e Rosa Linda. Foi através deste que lhe passou todo um procedimento para lhe "dar" o jogo de cartas já que Itaparandi tem a capacidade de ver através destas.

Itaparandi afirma que acumulou bastante dinheiro quando nos anos 90 jogou muita carta nas feiras exotéricas que sua irmã o ajudou a frequentar. Essas feiras eram realizadas no CEPRAMA, no Shopping Tropical e no Multi-Center SEBRAE de São Luis. Na sua passagem por essas feiras ganhou considerada notoriedade e prestigio onde consegui adquirir também muitos admiradores e amigos que até hoje frequentam a sua Casa e lhe pedem conselhos e reverenciam seus encantados em dias de festas.

Itaparandi é Filho do vodun Badé Zorogama seu nome de fundamento é: C*ó Obá Gito*. Na Mina recebe Rainha Rosa e Dom Luis Rei de França. Na Cura recebe pajés, a Cabocla Mariana (sua princesa de cura), a qual tem uma passagem de Cura muito procurada no seu Terreiro, e dona Terezinha, entidade muito aclamada por fazer atendimentos gratuitos às quintas-feiras e ter ajudado a curar muitas pessoas.

A Pedra de Encantaria - *Ilê Axé Otá Olé* – é um Terreiro que tem ligações e sua origem vinculada a Casas tradicionais em São Luis - a Casa de dona Mundica, da Vila Passos, descendente do Terreiro do Justino, da Vila Embratel. O terreiro possui vários filhos de santo em São Luis: Terreiro de Mina Chave de Ouro, da Mãe Nizau; Terreiro de Mina Viva Deus, do Pai Emilio; Terreiro Jardim de Encantaria, do Pai Clemente Filho; Terreiro de Mina Águas Verdes e Ilê Axé, do Pai Neri, e também em outros estados, como um de Belém e um de Manaus.

O Terreiro Pedra de Encantaria tem seu nascimento em 1987, na casa da mãe do Itaparandi, onde o mesmo já fazia toque de tambor e pajelança. A inauguração na Avenida 14 do Maiobão se deu no ano de 1995, onde foi feito toda determinação do encantado, que queria que fosse trazido os assentamentos na cabeça, como em uma procissão, da casa antiga para a nova.

A hierarquia do Terreiro Pedra de Encantaria se dá da seguinte forma: Itaparandi como o zelador da casa, Mãe Nizau como guia do Terreiro, Pai Emilio como Pai pequeno, Mãe Kátia como contra guia, Mãe Sonia como mãe criadeira - pessoa encarregada dos que ficam recolhidos para os preceitos nos horários determinados, Dona Concita - cozinheira do axé, responsável pela comida sagrada, Zezé de Xangô que

é marcada para assumir, para ser a contra-guia, na falta da primeira, Beto de Xangó *Obarangi*, o tocador chefe dos tocadores, *Ogum Degi*, Natinho cabaceiro, que é também *axogun* da Casa, e Gorge de Ogum - responsável pelos rituais internos. Badé Zorogama é a principal entidade da Casa, depois dele vêm os encantados que falam pelos voduns. Assim temos: o senhor Rompe Mato, Seu Olho D'água, Dona Terezinha, que é também uma farrista, a Cabocla Mariana e Menina Rosinha.

O Terreiro faz trabalhos filantrópicos onde faz doações de alimentos e brinquedos e possui parcerias com hospitais, como o Aldenora Bello e a Casa da Passagem, no bairro Fé em Deus, onde são cuidadas crianças com HIV. Tem vínculos culturais e espirituais com o Boi da Maioba, onde Itaparandi é diretor, com os Bois do Itapera do Maracanã e com o Boi Upaon-Açu. Tem atendimentos em algumas quintas-feiras por dona Terezinha, quando é cobrada uma pequena taxa para aqueles que podem pagar. Seu calendário de festas e obrigações se funde com a do catolicismo popular, que acontecem em todos os meses do ano, com as seguintes atividades festivas religiosas:

CALENDÁRIO DE 2019
(ILÉ AXÉ OTÁ OLÉ)

- **Janeiro**: Xapanã, Rei Sebastião e Oxossi, Mocambo, Queimação de Palhinhas.

- **Fevereiro**: Obrigação para Acossi (São Lazaro)

- **Março**: Bancada das Tobossis (ano sim, ano não), Tambor de Aleluia.

- **Abril:** Obrigação para Ogum

- **Maio**: Cabocla Mariana, Obrigação para Mãe Maria, Festa para Cabocla Mariana

- **Junho**: Mastro de Caboclo Rompe Mato, Choro de Xoroquê, Toque para Rompe Mato, Obrigação para Badé – dono da Casa e senhor de Itaparandi

- **Julho**: Obrigação para Oxum, Vó Missã (Nanã)

- **Agosto**: Ossanhe e Averequete, D. Luis Rei de França, Tambor de Rainha Rosa,

- **Setembro**: Cosme e Damião; brinde para as crianças, e Xangô

- **Outubro**: Aniversário de Terezinha de Légua

- **Novembro**: Obrigação dos Ancestrais, Tambor de Oxalá, Homenagem a Caboclo Olho D'Água, Festa do Divino

- **Dezembro**: Homenagem a Maria Barbara, Homenagem a Iemanjá e Oxum, Navê Zuarina