BOLETIM DA CMF Nº 67 DEZEMBRO 2019 ISSN 1516-1781

SUMÁRIO

EDITORIAL, 2

REI SEBASTIÃO NA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA DO MARANHÃO, 03
Mundicarmo Ferretti

O LONGO DECLÍNIO DA CASA DAS MINAS DO MARANHÃO – UM CASO DE SUICÍDIO CULTURAL?, 20
Sergio Ferretti

ESCRITAS EXPOSTAS EM REFERÊNCIA ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRA, 15
Rosilene Martins de Lima

AS LEMBRANÇAS NAS FESTAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO (SÃO LUÍS, MARANHÃO), 27
João Leal

SÃO LUÍS DO MARANHÃO, 35
Carlos de Lima

RESUMOS, 38
GP Mina

JANELA DO TEMPO: **A LENDA DO OLHO D´ÁGUA, 40**
Fulgêncio Pinto

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

DIRETORIA 11/7/2019-10/7/2021
Presidente: Joila da Silva Moraes
Vice-Presidente: Gerson Carlos Pereira Lindoso
1º Secretário: Lilian Brito Alves
2º Secretário: Roza Maria dos Santos
1º Tesoureiro: Carolina Christiane de Sousa Martins
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 CMF nº 67 retoma nossa discussão sobre cultura popular maranhense com um artigo sobre Rei Sebastião, encantado cultuado na Mina, Umbanda, Terecô e nos terreiros de culto denominado Pajé. No Maranhão Rei Sebastião é associado a São Sebastião, razão pela qual é festejado no dia 20 de janeiro, e é associado a diversas entidades africanas recebidas em terreiros afro-brasileiros de diferentes nações: ao orixá Xapanã, festejado na mesma data na Casa de Nagô, ao vodum Azonce, filho de Acossi Sapatá e pai de Ewá (entidade para quem se canta na abertura dos rituais em muitos terreiros da capital) homenageado no mesmo dia na Casa das Minas. Assim, no Maranhão São Sebastião, Rei Sebastião, Xapanã e Azonce formam uma grande corrente integradora dos terreiros de matrizes africanas da capital e do interior, o que parece explicar porque no passado a Casa das Minas costumava receber no dia 20 de janeiro a visita de um terreiro cambinda de Codó, ligado a ela por parentesco biológico e espiritual, e à noite os voduns costumavam suspender o toque realizado na Casa e fazer uma visita à Casa de Nagô, quando costumavam cantar várias doutrinas homenageando os cambinda de Codó. Curiosamente, após a morte da última chefe daquele terreiro jeje, o único vodum que ainda pode aparecer na Casa das Minas é Ahonovissavá, que saiu de Codó para a Casa das Minas, onde foi assentado. Estaria aí a indicação de uma saída para a continuação da Casa das Minas, ameaçada de fechamento desde 1914. O segundo artigo do Boletim CMF de dezembro de 2019 trata exatamente sobre o longo declínio da Casa, a partir de 1914, quando decidiu deixar de preparar *vodunsis gonjai*.

O Boletim prossegue com um artigo enfatizando a importância da escrita nas religiões afro-brasileiras e com um trabalho sobre as lembranças distribuídas ao termino das festas do Espirito Santo realizadas em terreiros de São Luís. Apresenta a seguir um artigo sobre a cidade de São Luís, de suas origens aos nossos dias, dando também uma visão geral da história do Maranhão, atendendo a solicitações de estudantes de curso fundamental e médio da capital.

Apresenta a seguir alguns resumos de trabalhos de conclusão de cursos de graduação nem sempre publicados, um sobre conflito gerado pela distribuição de cargos hierárquicos em um terreiro de São Luís e outro sobre atividades terapêuticas de um terreiro de mina de Paço do Lumiar (MA) e sobre sabedoria de populações maranhenses afrodescendentes sobre fitoterapia.

O Boletim termina com a narrativa de uma lenda da “Praia do Olho d´Água”, por um dos fundadores da Comissão Maranhense de Folclore, que tem sido pouco lembrada pelos folcloristas que o sucederam. Segundo a lenda, a água doce que naquela praia corre dia e noite para o mar nasceu das lagrimas de uma índia apaixonada que perdeu o seu amado, levado para o fundo do rio pela Mãe d´Àgua que por ele também se apaixonou.

REI SEBASTIÃO NA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA DO MARANHÃO[1]

Mundicarmo Ferretti[2]

RESUMO

Rei Sebastião é recebido em transe mediúnico no Maranhão, em terreiros de *Tambor de Mina*, de *Pajé*/de Curador e em alguns de *Umbanda*, como um rei português encantado no ano de 1578, em Marrocos, na batalha de Alcácer-Quibir, travada contra os mouros - quando o seu corpo teria sido dado como desaparecido do campo de batalha. Nos terreiros de Mina de São Luís, o encantado Rei Sebastião é também associado a São Sebastião - mártir festejado no calendário da Igreja Católica no dia 20 de janeiro, data também em que nasceu aquele rei português -, e ao vodum Xapanã - a temida entidade africana invocada contra a peste. Acredita-se naqueles terreiros que o Rei Sebastião, depois de encantado, teria escolhido a Praia dos Lençóis, no Maranhão, para a sua morada principal, por causa de suas dunas ou 'morrarias', que lembram as areias do deserto onde ele teria desaparecido, e que, sob elas e/ou no fundo do mar, existiria um reino encantado onde haveria um grande palácio e estaria guardado o seu tesouro. Nos terreiros maranhenses, aquele encantado é representado como forte e temido, atributos pouco relacionados ao rei português, o que talvez possa ser explicado pela sua associação ao vodum Xapanã e ao santo São Sebastião, santo esse que nos terreiros maranhenses é invocado principalmente contra a peste, talvez devido a sua associação a aquela divindade africana. A associação do encantado Rei Sebastião ao temido vodum Xapanã pode também explicar a falta de interesse demonstrado nos terreiros maranhenses por seus filhos ('cavalos') e seus devotos pelo seu retorno ou pelo seu desencantamento, e pode também justificar que naquele contexto o seu retorno seja mais temido do que desejado.

Palavras-chave: Tambor de Mina; Encantaria Brasileira; Rei Sebastião.

INTRODUÇÃO

No Maranhão as religiões de matriz africanas, conhecidas por seus rituais com tambores e transes mediúnicos de pessoas a elas devotadas como 'filhas-de-santo', apresentam grande diversidade. As denominações mais antigas ganharam visibilidade fora dos 'terreiros' (casas de culto) na segunda metade do século XIX, quando códigos de postura municipais, noticias publicadas em jornais de circulação na capital e/ou no interior e documentos da policia registraram a sua presença. No inicio as diversas manifestações religiosas afro-brasileiras do Maranhão apareciam naqueles documentos, envoltas a muito preconceito, sob a denominação genérica "pajé", mas, pouco a pouco, o 'Tambor de Mina' (jeje, nagô, e outros) foi se diferenciando e se tornando menos discriminado e perseguido pela policia do que a Cura/pajelança. Nesse processo a *Casa das Minas*, consagrada ou vodum daomeano Zomadônu, foi se tornando o terreiro mais conhecido e respeitado, principalmente a partir de 1947, quando o antropólogo maranhense Nunes Pereira divulgou o seu livro *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão Dahomeano no estado do Maranhão-Brasil* (PEREIRA, 1979), foi publicado nos Estados Unidos, por Costa Eduardo, uma tese sobre aculturação do negro no Maranhão (EDUARDO, 1948) e, em 1950, um artigo por Pierre Verger sobre Nã Agontime, levantando a hipótese daquele

---

[1] Apresentado em 10/2015 no *VI Encontro Internacional de História Antiga e Medieval do Maranhão - Conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violência* (Sessão de Palestra Temática: "Sebastianismo no Maranhão").

[2] Professora Emérita da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA; Dra em Antropologia; Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão – UFMA; membro do Grupo de Pesquisa "Religião e Cultura Popular" e da Comissão Maranhense de Folclore.

terreiro ter sido fundado por ela ou por pessoa da família real do Daomé (VERGER, 1990).

A análise de noticias de jornais que circularam no Maranhão na segunda metade do século XIX e inicio do século XX mostra que o termo Pajé, foi usado inicialmente de forma genérica para designar manifestações religiosas afro-brasileiras e populares, associadas ou não a práticas terapêuticas, e que tornou-se muito conhecido fora dos terreiros antes dos termos 'tambor de mina' e 'terecô' ganharem visibilidade. O termo Pajé designava na época um aspecto da cultura popular maranhense vista de forma muito preconceituosa pelos jornalistas e bastante perseguida pela policia. Posteriormente os terreiros que se tornaram mais conhecidos como 'de Mina', como a Casa das Minas, a de Nagô e o terreiro da Turquia, foram solicitando e obtendo licença da Policia para a realização de suas festas de santo e toques de tambor, enquanto os notabilizados como 'de Pajé' eram perseguidos e "obrigados" a ocultar sua verdadeira identidade e, para serem mais aceitos por aquelas instancias repressoras da sociedade, terminavam passando a realizar rituais estranhos às suas origens (FERRETTI, M. 2015).

A partir daqueles documentos e da história contada nos terreiros, acredita-se que o encantado Rei Sebastião começou a ser recebido em transe mediúnico em comunidades de terreiro mais conhecidas como 'de Pajé' (de curador) e que tenha sido uma das primeiras entidades espirituais não africanas a ser recebida em rituais de Mina e de Cura/Pajé.

O Rei Sebastião recebido em terreiros maranhenses

O encantado Rei Sebastião, conhecido em terreiros maranhenses como o monarca português desaparecido em 1578, no Marrocos, na batalha de Alcácer-Quibir (personagem histórica), é uma das entidades espirituais mais conhecidas em terreiros de diversas denominações (de Tambor de Mina, Cura/Pajé, Terecô e Umbanda). Acredita-se que essa ênfase tenha relação com o entusiasmo com que aquele rei foi lembrado em sermões proferidos na igreja de Santo Antonio, na capital maranhense, pelo padre Antonio Vieira, o que deve ter também contribuído para o seu surgimento como entidade espiritual em rituais afro-brasileiros realizados em terreiros de São Luís. Nas religiões de matriz africana do Maranhão acredita-se que algumas pessoas, como o Rei Sebastião, podem se encantar - desaparecer do mundo dos vivos, sem morrer, passando para outro plano de existência e reaparecer depois incorporada em médiuns (pajés, pais e filhos-de-santo). Afirma-se também ali que as pessoas encantadas tornam-se invisíveis para a maioria das pessoas, mas, podem entrar em contato com a comunidade incorporadas em médiuns e ser percebidas por alguns deles, que têm o dom da vidência ou de outra percepção extra-sensorial, ou podem entrar em contato com eles em sonho.

Não se sabe, ao certo, quando o encantado Rei Sebastião começou a ser recebido em transe mediúnico naqueles terreiros, mas, no ultimo quartel do século XIX, o nome daquele monarca português aparece em notícias policiais entre as entidades espirituais recebidas no grupo de Amélia Rosa – negra alforriada cognominada "Rainha da Pajelança" processada em São Luís, no ano de 1877 (FERRETTI, M. 2004).

Nos terreiros maranhenses, embora o Rei Sebastião seja muito homenageado, não é uma entidade recebida em transe com muita frequência e/ou por muitos médiuns, tal como também ocorre com outras entidades espirituais nobres na religião afro-brasileira do Maranhão. Mas, como naqueles terreiros as entidades classificadas como caboclas

(populares) são recebidas com mais frequência do que as nobres, não é muito fácil observar o comportamento ritual daquele rei e de outros encantados nobres (ou 'gentis').

Nos terreiros do Maranhão, o Rei Sebastião é conhecido como o dono de um reino encantado existente na Praia dos Lençóis, no município de Cururupu (MA), encoberto por suas abundantes dunas de areia, onde vive com sua família, sua corte, seus vassalos e onde existe uma réplica do mundo visível (rebanhos de gado, vaqueiros, cavalos etc.)[3]. Algumas pessoas que afirmam terem visitado, em sonho, aquele reino afirmam que existe ali muita riqueza, mas nada pode ser trazido de lá. Afirma-se também que, se alguém encontrar na areia da Praia dos Lençóis uma joia ou objeto de valor que não lhe pertence e quiser sair de lá, tem que devolver, pois, se não o fizer e tiver chegado ali de barco, a embarcação não conseguirá se afastar da praia enquanto não for devolvido o que está sendo levado sem autorização.

Acredita-se que o Rei Sebastião, em noite de lua cheia, passeia a cavalo nas areias da Praia dos Lençóis e que, algumas vezes, aparece ali sob a forma de um touro negro, com uma estrela na testa. É como touro que ele pode ser desencantado. Segundo os mais velhos, para ele se desencantar tem que ser flechado na testa, mas se alguém realizar tal façanha vai provocar uma grande mudança: o mundo invisível se torna visível e o mundo visível vai para o fundo - submerge nas aguas do mar ou desaparece nas profundezas da terra - como declarado em duas versões de musica cantada em sua homenagem:

> Rei, Rei, Rei Sebastião,
> Se desencantar Lençóis
> Vai abaixo o Maranhão
> (FERREIRA, 1985, p.47).
>
> Rei, Rei, Rei Sebastião,
> Quem desencantar Lençóis
> Põe abaixo o Maranhão
> (MACHADO, 1999).

O desencantamento do Rei Sebastião, embora implique no seu retorno ao mundo visível, onde vivem os seus devotos, parece mais temido do que desejado por eles, embora na interpretação do seu mito pelo poeta maranhense Ferreira Gullar, em *O rei Encantado*, o seu desencantamento aparece como desejável e triunfal. Como disse o poeta:

> Se o povo matar o touro
> A encantação se desfaz.
> Não é o rei, mas o povo
> Que afinal se desencanta;
> Não é o rei, mas o povo
> Que liberto se levanta
> Como seu próprio senhor
> - que o povo é o rei encantado
> No touro que ele inventou.
> (Boletim da CMF, n. 46, p.17)

São Sebastião, Xapanã e o Rei Sebastião encantado

[3] No Pará são conhecidas outras moradas do Rei Sebastião: na ilha de Maiandeua, no município de Maracanã, e na ilha de Fortaleza, no município de São João de Piabas (MAUÉS e VILLACORTA. In: PRANDI, 2001, p.19)

O Rei Sebastião é representado nos terreiros do Maranhão como um encantado de muita força, o que provoca grande temor em seus devotos, mas também dá a eles muita confiança, como expresso na letra de 'doutrinas' (musicas) cantadas em rituais realizados nos terreiros:

> Quem tiver sua vista boa,
> a meia noite saia fora e venha ver
> o Rei Sebastião carregado de correntes
> fazendo a terra tremer
> (Terreiro Boa Fe/Guimarães-MA
> - MALIGHETTI, 1996).
>
> (...) ele é um touro, ele é um touro
> que faz a terra tremer.
> é maitá, é maitá,
> dentro da guma real
> (Boi Turino - MACHADO, 1999)
>
> Rei Sebastião quando baixa a coroa,
> E faz as carnes da gente tremer;
> Rei Sebastião, Rei Sebastião,
> Entra em luta para ganhar e vencer
> (MACHADO, 1999)

Nos terreiros maranhenses, o encantado Rei Sebastião é associado a São Sebastião, santo festejado no calendário católico no dia 20 de janeiro, data do nascimento do Rei Sebastião de Portugal, e, tal como aquele santo, é também associado ao vodum Xapanã, como anunciado na letra de algumas músicas cantadas em sua homenagem.

> Rei Sebastião, é guerreiro militar
> Ô Xapanã ele é pai de terreiro
> Ô dentro desta guma real
> (FERREIRA, 1985, p. 47).

Talvez a sua representação como forte e temido tenha a ver mais com a sua associação a Xapanã do que ao Rei de Portugal - Dom Sebastião, uma vez que tais atributos, geralmente encontrados em Xapanã, não costumam ser encontrados no perfil do rei de Portugal identificado com aquele encantado. O Dom Sebastião encantado apresenta também outra característica ausente no perfil do rei de Portugal: possui vários filhos legítimos e vários adotivos, quando o personagem histórico com o qual é identificado não deixou descendentes. Uma das filhas do Rei Sebastião, a princesa Ína, conhecida em São Luís como a dona da área do porto do Itaqui, tornou-se muito conhecida na década de 1970, quando morreram vários operários nas obras de construção do porto, o que foi interpretado como resposta daquela princesa à invasão de seu território, e o pai-de-santo Jorge Itaci, liderou a realização de um ritual a beira mar, para obter dela a devida autorização para o prosseguimento das obras (LINDOSO, 2004). Outra encantada da família do Rei Sebastião, é a princesa Jarina, uma das filhas do Rei da Turquia – o Ferrabrás de Alexandria - da obra *História do Imperador Carlos Magno e os doze pares de França* (s.d.) – muito conhecida no Maranhão e principalmente no Pará como filha adotiva do Rei Sebastião (FERRETTI, M. 1992).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A comparação do perfil do personagem histórico Rei Sebastião, do rei encantado, de São Sebastião e do vodum Xapanã mostra que o encantado se distancia em vários

aspectos do Rei de Portugal e se aproxima em outros aspectos do vodum Xapanã e do São Sebastião, já que esse santo é também associado a aquele vodum. Com efeito, nos hinos cantados para ele nas rezas católicas de terreiros maranhenses, São Sebastião é representado como protetor contra a peste, como declarado no refrão de hino cantado nos terreiros de São Luís:

> Oh! Mártir de Cristo
> Que tanto sofreste
> Meu santo Varão
> Livrai-nos da peste
> Glorioso mártir
> São Sebastião
> (...)
> São Sebastião
> Pelo vosso gozo
> E glória também
> Livrai-nos da peste
> Glorioso Mártir
> Para sempre amém.
> (Casa das Minas – São Luís-MA).

Como foi lembrado por Rosuel (LIMA-PEREIRA, 2014, p.7), São Sebastião é invocado contra a peste desde a Idade Média e foi tido como o responsável pela erradicação dessa praga em Roma, no ano de 680. Mas sua associação ao vodum Xapanã em terreiros de religião de matriz africana do Maranhão, reforça e atualiza a sua invocação como protetor contra a peste e doenças de pele. Por essa razão, o dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião no calendário católico, é dos mais festejados nos terreiros maranhenses de mina, umbanda, terecô e de pajé e naquela oportunidade se invoca e agradece a proteção de várias entidades espirituais a ele associadas, entre elas o grande rei Dom Sebastião.

BIBLIOGRAFIA

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

FERREIRA, Euclides. *Orixás e voduns em cânticos associados*. São Luís: Gráfica e Editora Alcântara, 1985.

FERREIRA GULLAR. O Rei Encantado. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, n.46, jun, 2010, p.17.

FERRETTI, Mundicarmo. *Religião afro-brasileira do Maranhão: cadernos de campo*. São Luís, 1984-1994 (manuscrito/inédito).

--------. Repensando os turcos no Tambor de Mina. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO/UFBA, n.15, abr. 1992, p. 56-70.

--------. *Um caso de policia! Pajelança religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977*. São Luis: EDUFMA, 2015.

HISTORIA *do Imperador Carlos Magno e os doze Pares de França*. Rio de Janeiro: Livraria Império, [s.d].

LIMA-PEREIRA, Rosuel. Sebastião, o santo cristão, o rei português e o encantado maranhense – 1ª parte. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, nº58, junho de 2014, p. 7-10.

LINDOSO, Gerson. *Ilê Ashé Iemowá: um estudo etnográfico-midiático sobre um terreiro de Tambor de Mina em São Luís*. 2004. MONOGRAFIA. Curso de Comunicação/Jornalismo, UFMA, São Luís.

MACHADO, Roberto e **BAIANO**, Paulo. *A lenda do Rei Sebastião*: *registros sonoros do Maranhão*. São Paulo: Rec Play Tempo Filmes, 1999.

MALIGHETTI, Roberto. *Musicas de Mina e Cura do Terreiro Boa Fe/Guimarães-MA*-1996 (inédito).

PEREIRA, Manoel Nunes. *A Casa das Minas*: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão Dahomeano no estado do Maranhão-Brasil. 2 ed. Petropolis, Vozes, 1979.

PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira*: O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

VERGER, Pierre. Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. *Revista USP*. São Paulo, n.6, p.151-158, jun./jul./ago. 1990.

******

O LONGO DECLÍNIO DA CASA DAS MINAS DO MARANHÃO – UM CASO DE SUICÍDIO CULTURAL?[4]

Sergio Ferretti

Resumo:

A Casa das Minas, terreiro tombado pelo IPHAN em 2002 e restaurado por este órgão, é um dos mais conhecidos na bibliografia sobre religiões afro-brasileiras do Maranhão. Desde 1914 não realiza, entretanto, rituais de iniciação completa e as últimas vodunsis-gonjaí que se submeteram a estes rituais morreram em inícios da década de 1970. A partir daí também não foram recebidas outras filhas de santo e os diversos rituais entraram em declínio. Embora o prestígio e a curiosidade pela Casa continuem crescendo, esta tem se

[4] Apresentado originalmente na 24ª Reunião ABA- Associação Brasileira de Antropologia – PUC/SP 02 a 05 de Julho de 2012 - MR35 Religiões afro-brasileiras – trânsitos contemporâneos. Coordenador: Vagner Gonçalves da Silva (USP), Participantes: Sergio Ferretti (UFMA), Jocélio Santos (UFBA), Marcia Contins (UERJ

recusado a aceitar inovações dos novos tempos. Durkheim analisa o suicídio relacionado a causas sociais e mudanças na sociedade moderna. Queremos discutir se o conceito de suicídio cultural é adequado ao estudo deste fenômeno aplicado ao terreiro em questão.

Importância das casas mais antigas de culto afro-maranhense.

Em São Luís há duas casas de matriz africana de grande prestígio, a Casa das Minas Jeje e a Casa de Nagô. Foram fundadas por africanos em meados do século XIX e funcionam até hoje. Outras da mesma época que se tem notícias desapareceram. Acontece que estas duas casas matrizes encontram-se em fase de acentuado declínio do número de participantes e praticamente em extinção. A primeira conta com apenas uma vodunsis com mais de 86 anos e a segunda possui quatro dançantes na faixa de 60 a 90 anos. Ambas realizam agora poucos rituais públicos. As lideranças destas Casas reclamam que hoje em dia ninguém quer respeitar as tradições do passado e aceitar as práticas mais rigorosas deixadas pelos fundadores.

Este declínio da Casa das Minas já é antigo. Bastide (1974) considerou alguns cultos afro-brasileiros como "religiões em conserva" em oposição a "religiões vivas" característica que atribuía ao Vodu do Haiti. Diz que a religião em conserva é vivida, mas não é viva, no sentido de que não evolui não se transforma com o tempo, não se adapta e tende a permanecer estática, imitando o que foi feito pelos antepassados. As poucas inovações devem se enquadrar em modelos preestabelecidos, num tipo de "volta à África". Afirma que após a independência do Haiti houve um longo período de ausência de controle eclesiástico, de contatos com a África e de luta contra a cultura européia, assim a religião do Vodu pode evoluir incorporando múltiplos elementos. Bastide considera que o Candomblé e a religião dos voduns e orixás no Brasil, tanto na Bahia e em Porto Alegre, quanto em São Luís do Maranhão são religiões em conserva.

As afirmações de Roger Bastide, com relação ao Candomblé foram criticadas entre outros por sua ex-aluna Joana Elbein dos Santos e Santos (1977:107-108) que considera a expressão "religiões em conserva" "uma denominação pouco feliz". Elbein dos Santos, "considera enganoso interpretar a fidelidade às raízes africanas como algo imutável". Bastide esteve poucos dias no Maranhão em inícios da década de 1950 e fez muitas afirmações sobe a Casa das Minas baseadas, sobretudo em informações de outros autores como Costa Eduardo e Nunes Pereira. Sua contribuição ao estudo do negro e das religiões afro-brasileiras, entretanto, é de grande importância. Suas obras foram muito difundidas e contribuíram para despertar o interesse pelo estudo deste tema, mas em relação às religiões afro-maranhenses sua importância é menor, pois ele, em grande parte divulga e interpreta informações de autores anteriores. A expressão "religiões em conserva", utilizada por Bastide, contra a qual nos posicionamos anteriormente (Ferretti 2009), hoje nos parece razoável em relação ao tambor de mina, tendo em vista que a Casa das Minas jeje em São Luís encontra-se praticamente em extinção e a Casa de Nagô provavelmente caminha no mesmo rumo. Em relação ao candomblé concordamos com Juana Elbein, que a expressão religiões em conserva não é adequada.

Em 1914, há quase cem anos, foi realizada pela última vez na Casa das Minas uma iniciação completa que preparava as vodunsis-gonjaí, que além de um vodum, recebiam uma entidade feminina infantil denominada tobossi.

As vodunsis dão algumas explicações sobre a não realização de outros barcos na Casa. Dizem que houve erros naquela feitoria, que foram feitas filhas em número maior do que o desejável, mais do que o necessário (18 em vez de 12), foram escolhidas pessoas que não deveriam ter sido; algumas foram preteridas; foram preparadas pessoas que ritualmente não deveriam ter sido. Afirma-se que em função destes erros em pouco tempo morreram diversas pessoas, como a chefe da casa, a mãe do barco e seis vodunsis-gonjaí. Por este motivo não veio mais ordem para se preparar outro barco. Mãe Andresa depois disto chefiou a casa por 40 anos e não mandou preparar outras gonjaís. Costa Eduardo (1948: 72-73) afirma que em meados da década de 1940 os rituais para a feitura de novas iniciadas eram conhecidos mas evitavam fazê-los. As gonjaís restantes viveram até inícios da década de1970 e não prepararam outras. Alguns consideram que foi por orgulho das mais velhas que não quiseram transmitir seus conhecimentos às mais novas. Também se fala que foi por falta de recursos para as despesas que são muitas. Uma vodunsi afirmou que a feitoria das tobossis era coisa muito fina e que hoje não se pode mias preparar gonjaís como antigamente, pois o povo não tem condições de aceitar as exigências de uma feitoria mina-jeje.

Com a morte das últimas gonjaís, em inícios dos anos de 1970, as vodunsi he não puderam mais ser preparadas e as filhas de santo existentes na Casa há muito tempo passaram a ser apenas vodunsi-he, que não estavam preparadas para receber tobossis. Nem todas as filhas de santo devem ser vodunsi-gonjaí que sempre foram em menor número do que as vodunsi-he, mas sem as primeiras a iniciação completa fica interrompida e não há condição da preparação de novas gonjaís e da realização de certos rituais.

Até hoje se fala muito sobre as tobossis na Casa e há fotos que as retratam. Elas usavam pano da costa africano e manta de miçangas coloridas sobre os ombros. Na cabeça usavam uma pequena trouxa de pano e brincavam com bonecas. Só eram recebidas em festas especiais que duravam vários dias e realizadas três vezes ao ano: no Natal; no Carnaval e em São João. Tinham danças e cânticos em uma língua diferente, pediam presentes, comiam e distribuíam comidas em pequenas quantidades aos visitantes. Eram elas que davam nomes africanos às novas vodunsis-he.

Na Casa de Nagô também há muitos anos, como na Casa das Minas, não há feitorias de meninas que seriam similares às tobossis e poucas pessoas entram no grupo, que também parece se caminhar para a extinção. As duas casas são muito rigorosas e não aceitam com facilidade pessoas de fora do grupo original e seus familiares. Outros terreiros de tambor de mina do Maranhão dizem que têm tobossis, fazem sua iniciação e festas em sua homenagem, mas as duas casas antigas não as reconhecem.

Segunda a tradição oral, a Casa das Minas foi fundada na década de 1840 por Maria Jesuína, devota de toi Zomadonu, que organizou do culto dos voduns do Daomé no Maranhão. A Casa teve diversas dirigentes e em inícios do século XX foi governada por cerca de 40 anos por Mãe Andresa, que se tornou muito conhecida através de alguns pesquisadores. Atualmente a Casa é chefiada por dona Deni, vodunsi de toi Lepon, iniciada por mãe Andresa.

Conforme pesquisas de Pierre Verger, a fundadora da casa teria sido a rainha Nã Agontime, mãe do Rei Ghezo (1818-1858), viúva do rei Agonglô (1789-1797), que foi vendida como escrava por divergências internas no reino e que trouxe para o Brasil o culto dos voduns da família real do Daomé.

A Casa das Minas é muito conhecida e respeitada no Maranhão e no Brasil, tem sido divulgada pela literatura específica, analisada em teses, artigos e livros de diversos pesquisadores. A Casa de Nagô é também muito respeitada, mas foi menos estudada. A comunidade religiosa destas casas é profundamente discreta, procurando ajudar aos que a procuram, sem se interessar em divulgar o que fazem. Talvez por isso seus membros sejam atualmente em número reduzido e estas Casas se encontram em processo de extinção.

Segundo Karin Barber (1989:142) de acordo com o pensamento tradicional iorubá, os orixá africanos são mantidos vivos graças à atenção que os humanos lhes dedicam. Os iorubás encaram o poder dos orixás como algo que é mantido e ampliado graças à atenção dos homens e, portanto sem o cuidado dos humanos os orixás desaparecem. Durkheim (1989: 416), já afirmava que: "... sem os deuses, os homens não poderiam viver. Mas por outro lado, os deuses morreriam, se o culto não lhes fosse prestado". Embora seja difícil prever o futuro das religiões, acreditamos que certamente elementos da Casa das Minas e da Casa de Nagô deverão continuar influenciando o Tambor de Mina, mas o culto nestas duas casas tradicionais do Maranhão dificilmente terá continuidade em poucos anos.

Suicídio cultual

Tomando conhecimento da situação de declínio da Casa das Minas, alguns pesquisadores indagam se não se trata de um caso de suicídio cultural, tendo em vista a não mais realização da feitoria das tobossis, a diminuição dos rituais, o declínio do número de participantes pela morte das mais idosas e a não renovação de participantes do grupo de culto. Fora dos casos conhecidos de suicídio comuns em determinados grupos étnicos, como entre os japoneses, os indus e em certos grupos ameríndios ou de suicídios coletivos praticados entre grupos religiosos, o suicídio cultural parece fenômeno raro e pouco debatido. A obra Clássica de Durkheim (2003) não trata deste tema. José Jorge de Carvalho (1987, p. 41) referindo-se ao Xangô de Pernambuco, mas refletindo sobre as religiões afro-brasileiras em geral, considera que há uma estratégia de suicida no fato dos velhos líderes do culto não passarem adiante todos os segredos que conhecem.

Até há alguns anos acreditávamos que o reduzido número de participantes e a não ampliação do grupo de culto constituía-se numa estratégia de sobrevivência da Casa. Hoje, tendo em vista que a Casa das Minas praticamente conta com apenas uma vodunsi, consideramos que se trata de fato de um caso de declínio deliberado. Quanto a considerar tal fato um caso de suicídio cultural é outra questão. As vodunsis não falam que querem fechar a Casa. Dizem que não foram elas que fundaram a Casa e não vão saber como fechar. Parece-nos que a Casa das Minas enfrenta um longo período de declínio, mas não temos certeza se podemos falar em suicídio cultural.

Causas do declínio:

Os jovens envolvidos com o movimento negro de modo geral não se interessam muito por religião e quando se interessam, na maioria das vezes preferem os terreiros considerados mais modernos de candomblé. Alguns até valorizam os terreiros tradicionais em alguns aspectos, mas na prática preferem freqüentar e participar dos

terreiros de candomblé. Mas parece que esta não é uma razão direta do declínio das casas tradicionais como a Casa das Minas e a Casa de Nagô.

Creio que a intransigência em certas práticas como, por exemplo, não aceitar que homens sejam preparados como vodunsis, entrem em transe e dancem foi uma das razões do declínio das casas mais antigas. Outra razão é a preservação dos segredos. O hábito de não contar os mitos e as histórias das casas, de não falar sobre os voduns, de não gostar e não permitira que os cânticos sejam gravados para serem repetidos em outras casas, os costumes muito rígidos de não permitir que os participantes freqüentem ou assistam festas em outros terreiros, tudo isso foi afastando muitas pessoas. A não renovação da iniciação das tobossis desde a preparação do último barco na Casa das Minas em 1913/14, há cerca de um século, contribuiu para o declínio dos rituais. A pobreza financeira das vodunsis e o fato de não conseguirem a colaboração de pessoas de outras classes sociais como ocorria no passado, a ausência de mães de santo de grande prestígio como mãe Andresa, tudo isto contribuiu para o declínio da Casa.

Atualmente no Maranhão o crescimento do interesse pelos rituais do candomblé e em parte da umbanda também contribuem para este enfraquecimento do tambor de mina. Outro fator que pode influenciar é o crescimento das religiões pentecostais, sobretudo entre negros e membros das classes marginalizadas. As perseguições aos terreiros e rituais de culto afro-brasileiros pelas religiões pentecostais, assemelham-se às perseguições que no passado eram feitas aos terreiros pela igreja católica e pela polícia.

Mas me parece que esta não é a causa principal do declínio da Casa das Minas. Creio que o problema é anterior. Porque desde 1914 não foram mais preparadas na Casa filhas de santo completas, que recebiam uma tobossi e se tornavam mãe de santo? As vodunsis-he, que não são vodunsi-gonjaí e não recebem tobossi, foram preparadas assim e podem preparar outras vodunsi-he, mas quase não o fizeram. Após o falecimento das últimas gonjaís em inícios da década de 1970, quando começamos a freqüentar a Casa das Minas, praticamente não entrou mais ninguém no grupo de culto. Na Casa de Nagô a situação é semelhante. Enquanto há outros terreiros de tambor de mina que possuem grande número de filhos e filhas de santo, estas duas casas antigas, como algumas outras em estilo tradicional, possuem número reduzido de participantes.

Parece que o estilo mais tradicional do tambor de mina, derivado da Casa das Minas e, sobretudo da Casa de Nagô que se difundiu pelo Maranhão não atende mais as aspirações dos pretendentes a filhos de santo no tambor de mina. As casas que são mais mescladas com a umbanda e com o candomblé, que possuem homens como filhos de santo, que paramentam os orixás, que realizam rituais de iniciação mais elaborados, são as que estão se desenvolvendo e conseguindo mais devotos.

Algumas vodunsis dizem que na década de 1960, dona Manoca, que era gonjaí, queria fechar a Casa. Teria passado na Bahia para procurar quem pudesse ajudá-la, mas não encontrou ninguém. Ela tentou mudar o ritual do arrambã na quarta-feira de cinzas substituindo a distribuição de frutas por flores, mas dizem que os voduns não concordaram. Dizem que ela teria mandado cortar galhos da cajazeira sagrada que estavam batendo no telhado. O homem que cortou os galhos disse que viu crianças saindo da árvore. Dona Leocádia, que assistia, disse para ele ficar calado. Pouco depois ele e Dona Manoca faleceram.

Dizem que como ninguém sabe como a casa foi assentada não podem fechá-la. Dizem que quando não tiver mais ninguém que cuide da Casa, ela vai ficar para o Estado e se transformar numa escola ou num museu. Falam também que a Casa das Minas e a Casa de Nagô são muito próximas. Se numa delas não houver mais filhas de santo a outra irá tomar conta. Falam também que dona Amância, a primeira vodunsi-he que chefiou a Casa após a morte das últimas gonjaís, queria fechar a casa e teria tentado vender um dos prédios para a Prefeitura instalar uma escola. Destruiu mantas de miçangas e panos da costa que eram usados pelas tobossis.

Sempre houve muitas disputas na liderança da Casa. Quando o número de vodunsis era maior haviam disputas. Octávio da Costa Eduardo que estudou a Casa em 1944 e redigiu tese de doutorado orientada por Herskovits, nos disse, em depoimento pessoal que na época de sua pesquisa (em meados da década de 1940), haviam muitas disputas entra as mais velhas que dirigiam o grupo em companhia de mãe Andresa. Quando restavam apenas duas vodunsis na Casa constamos que as disputas continuavam e agora se continuam entre a chefe e o tocador chefe. Estas disputas se referem a questões de interpretação da ortodoxia e acusações de vários tipos e constituem uma das características da Casa das Minas como de outros terreiros de culto afro-brasileiro.

Outra característica do comportamento dos membros do grupo é não quererem que os filhos recebam voduns e participem do grupo. Existe a tendência de muitos membros da mesma família pertencerem ao grupo. Temos notícias de família em que sete mulheres irmãs participaram como vodunsis e três irmãos como tocadores e nenhum de seus descendentes participa da Casa. Sabemos de outros casos de participação no grupo de parentes mas em menor número. Mas existe uma tendência antiga dos membros do grupo não quererem que seus descendentes participem do grupo de culto. Dona Amélia, que recebeu seu vodun em 1914, tinha o pai como tocador, a avó e uma tia como vodunsis gonjaí. Afirmava que o pai dela não queria que ela participasse das festas da casa para não receber vodum. Este comportamento é encontrado até hoje na atual chefe que tem netas e bisnetas e faz questão que elas não participem. Temos notícia de fato semelhante na Casa de Nagô. São conhecidos também casos de pessoas que faziam um pacto com a entidade para que uma pessoa não recebesse vodun. A explicação destes costumes é que o transe com o vodun é algo difícil e que se possível deve ser evitado.

Constatamos assim que a Casa das Minas encontra-se em declínio há muito tempo. Este declínio se acentuou após a morte das últimas gonjaí na década de 1970. Mas como desde 1914 não foram preparadas outras gonjaí, podemos concluir que desde esta data se inicia praticamente o declínio da Casa, embora tenha havido períodos com maior número de participantes no grupo de culto. Possuímos menos informações sobre a Casa de Nagô mas parece que a situação é semelhante. Se considerarmos que um grupo que decide não ter continuidade como um caso de suicídio cultural, parece-nos que estamos diante deste fato, embora se diga que eles não querem fechar a Casa, pois não foram eles que a abriram e não sabem como fechá-la. Talvez se trate mais de um caso de declínio contínuo do que propriamente de suicídio cultural.

Um fato que temos também constatado na Casa das Minas e em parte na Casa de Nagô é a tendência a continuação da Casa mediante a realização de festas do catolicismo e da cultura popular. As festas do Divino que sempre foram importante nas duas Casas, continuam ativa e tem crescido mesmo com o desaparecimento da maioria das vodunsis. Há sempre nas Casas, pessoas amigas das antigas organizadoras que têm interesse em manter esta festa que é muito popular. Da mesma forma, algumas festas de

santo do catolicismo popular como a queimação das palhinhas do presépio continua sendo organizada com ladainha e mesa de doces. Algumas outras festas de santo como no dia de Reis ou no dia de São Benedito, de Cosme e Damião, continuam sendo organizadas. É também comum em algumas destas festas ocorrer apresentações de grupos de Tambor de Crioula ou de Bumba-meu-boi que comunicam que irão se apresentar nas Casas.

Curiosamente, a Casa das Minas e a Casa de Nagô que eram bastiões tradicionais da religiosidade de origem africana no Maranhão, hoje se continuam praticamente realizando rituais do catolicismo e da cultura popular, o que não deixa de ser curioso e contraditório, mas ao mesmo tempo compreensível, pois mesmo sendo casas de culto afro-brasileiro, ambas sempre foram marcadas pela forte presença do catolicismo e da cultura popular como se constata com a festa do Divino que há muito tempo é importante na Casa.

Assim constata-se uma tendência da realização de festas da cultura popular nestas duas Casas tradicionais que talvez se transformem numa espécie de centro ou de pólo de cultura popular. Aproveita-se o prestígio das Casas antigas e o local torna-se um pólo de atração cultural, pois costuma receber visitas de pessoas de fora que querem conhecer o lugar. Autoridades locais acabam dando algum apoio aos organizadores destas manifestações. Talvez seja uma forma das casas tradicionais não desaparecerem completamente. Outra forma de sua continuidade é através dos estudos e documentações que foram elaborados e reunidos por pesquisadores.

REFERÊNCIAS:

BARBER, Karin. (1989), Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes dos yorubás com o Òrìsà. In: C. E. M. Moura. *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EDICON/ EDUSP.

BASTIDE, Roger. (1974), *As Américas negras*. São Paulo: DIFEL.

CARVALHO, José J. de. (1987), A força da nostalgia. A concepção de Tampo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais. In: Religião e Sociedade. N° 14/2 p 36-61.

DURKHEIM, E. (1989), *As formas elementares da vida religiosa: (o sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Ed. Paulinas.

_____. *O Suicídio.* São Paulo: Martin Claret, 2003.

EDUARDO, Octávio da Costa.*The Negro in Northern Brazil: a study em acculturation*. Nova York: JJ Augustin Publisher, 1948.

FERRETTI, Sergio F. (1995), *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP.

_____. (2009), *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Paulo: PALLAS, 3º ed.

SANTOS, Joana E.; SANTOS, Descoredes M. (1977), Religion y cultura negra. In: M. Moreno Fragnals. *África em America Latina*. México: UNESCO.

VERGER, Pierre. (1990), Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. In: *Revista USP. N. 6* São Paulo, p. 151-158 (Orig. 1952).

ESCRITAS EXPOSTAS EM REFERÊNCIA ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Rosilene Martins de Lima[5]

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo perceber a presença de escritas que remetem ao universo da religiosidade de matrizes africanas em diversos espaços a fim de compreender os discursos, formas e circulação, para além dos terreiros religiosos. Através da garimpagem de imagens pelas redes sociais e do trabalho do artista paulistano Hugo Negrini que produz esculturas com a temática dos orixás, pensou-se as dimensões políticas e poéticas, produzidas nas intersecções dos processos de referências culturais ao mundo afro-religioso. Busca-se mostrar, com isso que as escritas também são partes fundamentais da comunicação do povo de santo. Ao perceber a exposição de escritas com referências a afrorreligiosidade observou-se que elas pertencem ao uso cotidiano. Para ilustrar as discussões abstratas elencou-se três formas destas exposições: as composições de música popular brasileira, o comércio de artigos religiosos e os espaços culturais. Por fim, cada uma destes exemplos apresentou um nexo de leitura que trazem consigo a necessidade de olhar para os modos de circulação afrorreligiosas.

Palavras-chave: Escritas expostas; Religiosidade de matrizes africanas; Referências culturais.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo tem por objetivo perceber a presença de escritas, que remetem ao universo da religiosidade de matrizes africanas em diversos espaços, a fim de compreender os discursos, formas e apropriações para além dos terreiros religiosos.

A motivação para este trabalho foi uma instigante atividade de colecionismo visual que experimentei como exercício do seminário *Culturas Escritas: texto, imagem e materialidade no mundo pré-moderno e moderno* ministrado pelos Professores: João Luís Lisboa e Ângelo Cattaneo no Curso de Doutoramento em História da Arte que compartilhei diariamente na rede social Instagram através da hastag "*#escritasexpostas*"[6] tornei minhas observações cotidianas em arquivo de imagens disponibilizado a mais pessoas, cujo roteiro era olhar para os lugares e ver além deles, a partir do diálogo entre a escrita percebida na cidade e o que se discutia em sala de aula, estive sensível a compreender de forma mais sistemática que meu objeto de tese - Imaginária afro-maranhense – também está envolto de uma escrita até então invisível para mim, mas que agora revelo neste ensaio as primeiras descobertas e reflexões.

2. O AFRO-RELIGIOSO EM ESCRITAS EXPOSTAS

Um dos principais argumentos para explicar o porquê de as religiosidades de matrizes africanas terem sobrevivido ao processo da diáspora África/Brasil foi a manutenção de suas memórias a partir do recurso da oralidade que os africanos utilizavam para a transmissão de conhecimento.

Os saberes dos terreiros (vocabulário, cura, tecnologia artesanais, comidas e crenças e etc.) entre africanos e descendentes pautavam-se na convivência e observação.

---

[5] Professora do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Maranhão- IFMA; Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular - GP-MINA; Bolsista da FAPEMA-Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Maranhão. E-mail: rosemdelima@gmail.com

[6] A hastag escritas expostas está disponível em: https://www.instagram.com/marvore/.

Com o passar dos tempos, esse modo de transmitir e aprender conhecimento configurou-se como uma herança cultural ancestral, uma tradição importante para a cultura religiosa e a manutenção de valores mas principalmente para a sobrevivência do povo negro no Brasil.

Em meio às discussões das condições políticas em que os povos africanos chegavam ao Brasil, envolto no sistema de escravidão, eram tido sobre o julgo de que eram povos ignorantes, pelos escravagistas, que os mantiveram subjugados como primitivos ou mesmo selvagens. Assim perduraram os processos de aceitação de que se tratava de povos desprovidos de conhecimento letrado, porém (Chiesa 2011: 2 *apud* Castillo, 2008) diz que:

> A busca pela pureza, pelo autêntico, traz consigo a valorização da oralidade, da transmissão oral do saber religioso e a consequente rejeição da escrita textual, entendida pelos estudiosos como um elemento constitutivo da modernidade impura, sincrética e contaminadora. Nota-se também um tipo de discurso que associa de maneira indevida, ou ao menos ingênua, esse ideal de pureza à suposta pobreza e à dificuldade de acesso à educação escolar dos possíveis praticantes dessa religião.

Deve ficar claro que, esse foi discurso que se propagou como verdade por muito tempo, mesmo durante os séculos de escravidão em que foram mantidos. Embora, essa condição foi também vista pelo próprio africano como uma alternativa para que eles pudessem também se proteger da situação em que se encontravam e suportar o lento processo de organização em os vários e distintos povos africanos que no Brasil se encontravam, criasse seus códigos e condutas, compartilhados nos locais de culto como os terreiros ou barracões.

3. NOTAS ICONOGRÁFICAS SOBRE A FACHADA DE UM TERREIRO

Para falar de terreiros como espaço de sociabilidade dos afrodescentes ilustro, esta fala, como uma imagem fotográfica, cuja imagética diz muito sobre como configuram-se as religiões de matrizes africanas no Maranhão.

Figura 1: A Mãe de Santo Silvia Maria da Silva Tenda São João

Essa imagem encontra-se em reportagem veiculada no Jornal O Globo em 2014, cujo título era *Codó, no Maranhão, é a terra dos pais de santo.* A notícia apresenta a cidade de Codó no interior do estado do Maranhão, um dos nove estados da região Nordeste brasileiro, como o lugar que tem mais “Pais de Santos” no Brasil. Fala da

existência local de mais de 300 terreiros nas religiosidades do Terecô, Tambor de Mata e Umbanda, a pequena Codó[7] ficou afamada pelo seu filho ilustre Wilson Nonato de Souza mais conhecido como *Mestre Bita do Barão de Guaré*[8] (1933-2019), Pai de Santo, famoso e respeitado era também proprietário do Terreiro Palácio de Iansã que se destaca entre os demais da localidade por ser grande, rico e ter obtido fama, especialmente atribuída a seus clientes de destaque no cenário político brasileiro, em vida atendia pela alcunha de *"Barão de Guaré"* nome que referenciava a seu guia espiritual.

A denominação de *"terreiros*" é atribuída ao grupo de pessoas que se congregam tanto na umbanda quanto no candomblé, sobre a liderança de um pai ou mãe de santo, em sua maioria trata-se de pequenas casas, simples e de poucos recursos materiais, como a demonstra a fotografia acima (Figura 1), que apresenta uma singela casa, de alvenaria, localizada em cima de um moro em Codó/MA. Para Prandi (2004: 7):

> Embora se cultivem relações protocolares de parentesco iniciático entre terreiros, cada um deles é autônomo e auto-suficiente, e não há organização institucional eficaz alguma que os unifique ou que permita uma ordenação mínima capaz de estabelecer planos e estratégias comuns na relação da religião afro-brasileira com as outras religiões e o resto da sociedade.

Na fotografia observa-se a Mãe de Santo Silvia Maria da Silva, na época da reportagem com 41 anos de idade, falou sobre as dificuldades financeiras, do caráter filantrópico das atividades que exercia. Ela é a líder da casa "*Tenda São João*", e foi iniciada na religiosidade desde cedo, como a maioria dos pais e mães de santos. pai ou mãe de santo são médiuns que recebem seus encantados e voduns, eles também podem ser diplomados pela Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros nos Estados com o diploma de Babalorixá, para: (Cunha, 2011: 3) "encantados são espíritos de pessoas que um dia viveram, mas não morreram".

Quanto aos aspectos iconográficos da fotografia, trata-se da frente de uma pequena casa, onde funciona o terreiro, nela têm-se dois textos escritos, que interessa a este ensaio: o primeiro aspecto observado é o nome do terreiro – ao analisar a composição da escrita exposta na parede, chama atenção a presença de elementos que referenciam, ao histórico da composição do culto, ou seja, que o mesmo foi criada a partir de duas ou mais religiões.

Outro aspecto está no centro da composição, em meio ao nome da tenda tem-se a imagem de São João[9], santo pertencente à imaginária cristã, sua presença na composição da tenda é justificada pois, quando comparados os santos católicos aos encantados ou orixás – entidades do panteon afro faz-se uma referência simbólica relacionando pelas suas funções.

Cabe ressaltar ainda que os santos católicos possuem referência imagética, retratados sempre por uma figura humana e suas alegorias, enquanto os encantados e orixás não possuem imagética denominada a eles, pois são energias telúricas naturais no

---

[7] Codó localiza-se ao leste maranhense, segundo senso em 2010 a população era de 118.030 habitantes. Instituto Brasileiro de Geografia Estatistica – IBGE. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/codo/panorama. Acesso: 09/04/2019.

[8] Durante a escrita deste ensaio, o Pai de Santo "Bita do Barão" faleceu precocemente e foi velado na Tenda Espírita Rainha Iemanjá, na cidade de Codó-MA, por uma multidão de fies.

[9] Na literatura católica São João Evangelista era a mais jovem dos apóstolos de Jesus.

planeta onde seus cultos são louvores a natureza, porém, posto em comparação os santos católicos e as entidades africanas são referenciados uns aos outros.

Pode-se citar como exemplo a imagética de São João que aparece na fotografia cujas características emocionais e simbólicas também são de Xangô, um dos orixás do panteon afro-brasileiro, o Xangô cujas referências remetem à São João Batísta é o Xangô Ayrá, ele veste branco e suas contas são azuis, Ayrá é o Xangô ainda menino, intrépido, essas relações foram muito importantes pois contribuíram para a sobrevivência e preservação das religiosidades de matrizes africanas.

O orixá Xangô é encontrado em vários pontos do Brasil, seu nome reina e sua visualidade percorre a produção dos artistas. Como por exemplo essa trabalho de representação de Xangô do artista Hugo Luiz Negrini, na figura 2- Xangô Aganju.

Figura 2: Escultura de Xangô de Hugo Negrini[10]

Para Lody (2006: 130):

> Xangô espraiou-se pelo país, notadamente na região Nordeste, nominando inclusive um modelo ritual que compreende os estados de Sergipe, Alagoas e Pernambuco. Nos candomblés baianos é quase sempre o patrono das roças ou a ele são consagrados monumentos especiais.

A força desse orixá o coloca em posição privilegiada é o patrono das roças ou a ele são consagrados símbolos característicos. Quanto a sua representação, segundo Cunha (2011: 25):

> [...] Muitas vezes representados de forma pouco convencional, como uma bandeira, uma flor ou um navio, os encantados se materializam em desenhos pintados nos barracões. Sem uma iconicidade direta, somente os iniciados ou pessoas da comunidade são capazes de fazer a relação entre a figura e o significado.

[10] Hugo Negrini, natural de Araraquara/SP, está com de 66 anos de idade é xilógrafo e escultor, concebe esculturas feitas a partir de molde de resinas seguido de um minucioso e artesanal trabalho de aplicação de materiais, a temática que o motiva é da religiosidade de matrizes africanas, imagens de orixás, inicialmente atribui-se a esta preferência a sua iniciação ao Candomblé, sua obra está exposta no acervo do Museu Afro Brasil e em coleções particulares.

Durante quatro séculos (XVI ao IXX), os africanos que desembarcaram no Brasil, no processo violento de escravização, além de seus corpos trouxeram seus deuses, estes se misturaram aos santos católicos, numa espécie de camuflagem, comumente chamada de sincretismo religioso. Segundo Carreiro; Ferretti (2012: 290):

> As relações entre sincretismo e correspondências simbólicas derivam do fato que símbolos são coisas que, por analogia, substituem, evocam ou aparenta coisas. Trata-se de uma representação convencional, alguma coisa que significa outra como a cruz em relação ao cristianismo. Correspondências simbólicas são muito frequentes nas representações religiosas. Nas religiões afro-brasileiras, quando se diz, por exemplo, que São Pedro representa Xangô, que Santa Bárbara representa Iansã ou que São Jorge ou Santo Antônio representam Ogum, está se fazendo uma comparação ou uma representação simbólica, ou um paralelismo de uma entidade africana com outra católica.

Ainda na fotografia (Figura 1), observa-se também as instruções do espaço escrito nos terreiros, trata-se um enunciado de costume "*proibido entrar de shorts ou bermudas proibido fumar dentro da tenda".* O que se observa neste enunciado é toda a essência do significado do espaço como um local sagrado, reservado a cerimônias, local em que o frequentador assíduo ou visitante esporádico, precisa-se comporta-se com mansidão, respeitando os códigos sociais daquele grupo em que o casa/terreiro/tenda está inserido, usar vestes de costume, não fumar – significa que o sujeito ao adentrar o ambiente, porta-se em cerimônia, sem vícios de prática mundana, seus corpos precisam obedecer aos códigos do lugar, trajarem-se adequadamente ao ambiente.

4. ESCRITA EXPOSTAS EM PUBLICIDADES

A escrita vai se fazendo presente de várias formas no universo da religiosidade, na (Figura 3) abaixo, há um exemplo de uso pela publicidade com o objetivo de atrair seguidores, no destaque trata-se de um evento organizado por um Pai de Santo, não é comum este tipo placa, é uma das poucas que existe na região, apesar da quantidade expressiva de terreiros na cidade de Codó e tipos diversos de religiosidades de matrizes africanas.

Para Prandi (2004: 5 *apud* Pierucci, 2001):

> Umbanda e candomblé são religiões mágicas. Ambas pressupõem o conhecimento e o uso de forças sobrenaturais para intervenção neste mundo, o que privilegia o rito e valoriza o segredo iniciático. Além do sacerdócio religioso, a magia é quase que uma atividade profissional paralela de pais e mães-de-santo, voltada para uma clientela sem compromisso religioso.

Figura 3: Placa divulgando eventos[11]

A seguir na (Figura 4) observa-se, porém, e chama atenção o discurso institucional da administração do município "*Codó-MA* sobre a letra *"Cidade de Deus" Seja Bem Vindo*" a inscrição desta frase faz alusão as igrejas evangélicas presente no município, ao mesmo tempo em que tenta desvincular a imagem da cidade dos títulos, ou formas de referências que o município adquiriu ao longo dos anos, como por exemplo *"capital da magia negra", "meca da feitiçaria"* entre outros. Prandi alerta que (2004: 7) Umbanda e Candomblé sempre tiveram suas arenas de disputas, e que por vezes disputa com outras religiosidades também:

> Concorrem entre si e concorrem com os outros. Por fim, foram deixados em paz pela polícia (quase sempre), mas ganharam inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendores que fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, o que se pode testemunhar tanto no recinto fechado dos templos como no ilimitado e público espaço da televisão e do rádio.

Figura 4: Placa Institucional

A presença da religiosidade de matrizes africanas no Brasil se manifesta das mais diversas formas, cuja complexidade e riqueza acompanha ao longo de sua existência e são capazes de desenhar seus próprios caminhos e construir suas identidades, a livre expressão de crede é um direito assegurado na Declaração Universal dos Diretos Humanos (1948) e na Constituição Brasileira (1988).

Entretanto, ainda é um espaço de convivência minado por interesses políticos, sociais e culturais, a produção de religiosidades constitui um legado importante para a manutenção da identidade brasileira, as origens da população e principalmente o futuro da nação. Para Hall (2015, p. 9):

> O próprio conceito com o qual estamos lidando - identidade - é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto a prova, como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas.

Desse modo, por muito tempo essas identidades foram objetos de barganha, negociadas ou silenciadas como forma de pensamento.

5. ALGUMAS NOTAS DAS ESCRITAS EXPOSTAS

[11] Disponível em: https://www.google.com/search?q=terreiro+de+bita+do+barao&client=firefox-b-d&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjL_uis96nhAhW3BGMBHcMnBe4Q_AUIDigB&biw=1366&bih=664#imgrc=K7ESqQCuNcUNcM Acesso em: 09/04/2019.

Na ordem prática reporta-se a três exemplos de exposições do imaginário afro-religioso: nas composições de música popular brasileira, no comércio de artigos religiosos e terapêuticos em feiras e mercados populares e por último, junto corpo, no formato de fitas ou *survenir*. Essas exposições revelam o encontro com o sagrado como nos ensina Carreiro; Santos; Ferretti (2012: 5).

> Espaços do corpo, do discurso, dos símbolos, das instituições, das crenças, dos rituais, dos sacerdotes, dos fiés, das subjetividades, dos conflitos e das (des) esperanças. As religiões no Brasil ocupam territórios que ultrapassam as fronteiras do próprio limite do que seja o religioso, *invadindo* o político e o cultural, permeando as relações sociais e definindo atitudes e visões de mundo.

É importante compreender as relações das pessoas com a religiosidade para então estabelecer um receptivo e perceptivo das formas como este universo permeia a cultura, suas razões e redes, as escolhas políticas e estéticas que criaram nexos entre o campo da religiosidade e da cultura, como trata Amaral; Silva (2006: 195) ao observar as composições da Música Popular Brasileira – MPB[12] que abordam em seus versos a temática, as problemáticas e por vezes os idiomas africanos. A autora fala sobre a composição, trecho abaixo, de Gastão Vianna e Pixiguinha, intitulada de "Yaô":

> Akikó no terreiro / Tem uma adié / Faz inveja a essa gente / Que não tem muié / No jacutá de preto veio / Há uma festa de yaô / Lá tem nega de Ogum / de Oxalá, de Iemanjá / Mocamba de Oxóssi (Ê caçador!) / Ora, viva Nanã, Nanã Borocô! / Ki ô, Ki ô / No terreiro de preto veio, Iaiá / vamos saravá / A quem meu pai? / Xangô.

Amara: Silva (2006: 195) aduz que:

> [...] Esta música, gravada num período em que as religiões afro-brasileiras eram reprimidas até com violência, refere-se a uma festa de iaô (cerimônia iniciática do candomblé) aludindo à sociabilidade que se estabelece nos terreiros. Usa para isso termos africanos como *iaô* (iniciada), *akikó* (galo), *adié* (galinha), *jacutá* (terreiro) e nomes de orixás e outras entidades espirituais como Oxalá, Ogum, Preto-velho, Xangô etc.

Trata-se de um discurso, de uma evocação da presença da religiosidade no cotidiano das pessoas ou de determinadas pessoas, como a autora sugere, as que se refugiam para exercer suas práticas religiosas e por vezes são persuadidas com atos de intolerância religiosa.

A diversidade de religiões brasileiras não é garantia de liberdade ao culto como determina a Constituição Brasileira de 1988 no seu *"é inviolável a liberdade de consciência e de crença,* sendo assegurado no artigo **VI: "o** *livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias"*.

O amparo das legislações é um passo grande para a manutenção e liberdade de credos, porém a manutenção dos cultos e credos é uma luta constante que exige dentre outras coisas compreender as diversas matrizes culturais do mundo que formam o Brasil, observa-se que a Constituição, Carta Magna do país, também é um lugar de assentamento de escrita da temática afroreligiosa.

---

[12] O gênero musical MPB – Música Popular Brasileira surgiu no Brasil nos anos 1960 "começou com um perfil marcadamente nacionalista, mas foi mudando e incorporando elementos de procedências várias, inclusive pela pouca resistência, por parte dos músicos, em misturar gêneros musicais" (LIMA. p.326. 2014).

No catálogo *A estética do terreiro*: *materialidade e agencialidade nos tambores de minas e pajés do Maranhão*, Cunha (2011) faz registro escrito de um canto ouvido, cujo verso assevera: *"Sou uma moça encantada/ Nas ondas do mar/ sou cigana/ E vim passear",* neste trecho da letra feita pela autora do que ela ouviu, do que não estava escrito, observa-se que o significado das palavras, está no universo da religiosidade, na simbologia do culto e dos lugares que ele remete.

Observar a atualidade da discussão está para além da diversidade artista brasileira, atravessa a ingênua ideia do contato estético e sentimental por ocasião do trâmite em que as palavras foram postas, todavia ocupa-se especialmente de querer perceber quais fissuras culturais se abrem a partir do pensamento do artista, dos temas que lhes interessa representar, para então compreender a atualidade dessa discussão e percebê-la como capital simbólico, como definiu (Bourdieu, 2012: 14), adquirido nesses encontros.

> O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar e de transformar a visão de mundo e, desse modo, ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico de mobilização que só exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário.

As religiões afro-brasileiras na sua estrutura revela um diálogo plural, as observações ensaiadas neste texto é uma tentativa de registrar, de perceber o espectro da produção que atravessa a oralidade e se assenta na escrita e na produção de artistas, assim como nos terreiros dos Candomblés[13], que dissolve escrita na estética da religiosidade, marcando em registros a escrita que lhe foram negada durante séculos.

Além das composições brasileiras e dos documentos oficiais do país, as formas de escrita com referência ao imaginário religioso estão presentes também nas feiras e mercados populares, rotulando garrafas[14] que são expostas à venda, que são retiradas do cotidiano das pessoas que fazem parte das suas necessidades e constituem seu sistema de sentidos e pertencimento.

Os espaços em que as escritas são apresentadas ao público nas cidades são diversos, aos frequentadores de feiras e mercados populares, verdadeiros centro culturais espalhados pelo país, os produtos locais são lançados aos olhos, mexe com a imaginação das pessoas.

No estado do Maranhão tem-se *a Casa das* Tulhas à conhecida Feira da Praia Grande, localizada no Centro Histórico de São Luís que comercializa artigos do imaginário afrorreligioso. Outra feira imponente é o Mercado do Ver - o - Peso[15], o maior a céu aberto da América Latina, localizada na região norte do país na cidade de Belém/PA, famoso pelo comércio de loções (Figura 5) segue uma tradição geracional e atende a todos, são nomes curiosos compostos a partir dos desejos populares, a maioria relata

---

[13] Segundo Sant'Anna (p. 3) "O terreiro de candomblé, tal como o conhecemos, é a criação, nas condições adversas da escravidão, de uma nova instituição e de um novo modelo de culto, adaptadas as circunstâncias encontradas no Brasil".

[14]Imagens da internet. Disponível em: https://www.google.com/search?q=pega+marido+mercado++ver+o+peso&client=firefox-b-d&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiK-eXuwITiAhU-J7kGHUrQB-0Q_AUIDigB&biw=1366&bih=664#imgrc=FGkC12rgkyDufM. Acesso: 04/05/2019.

[15] Disponível em: http://g1.globo.com/globo-reporter/noticia/2013/12/globo-reporter-visita-o-ver-o-peso-maior-feira-ceu-aberto-da-america-latina.html. Acesso em 04/05/2019.

ansiedades e angustia amorosa das pessoas expressões como: *Banho de amor, Talismã, Chama freguês, da sorte "chega-te a mim".*

As exposições dos produtos (Figura 6) também mexem com o imaginário do desejo das pessoas, os pequenos vidros, contendo liquido coloridos são enfileirados num barbante e expostos nas bancas a venda, são promessas que estampam os rótulos*: "chora nos meus pés', 'pega e não me larga', 'faz querer quem não me quer', 'vai buscar quem está longe', 'queira ou não queira, tem que me querer" e*xpostos em meio a imagens religiosas esse comércio é tradicional

Figura 5: Banhos de cheiros

Figura 6: Poções

As feiras e mercados populares são comuns em todos os estados do Brasil, trata-se de museus a céu abertos, que reúne a cultura local a partir das pessoas, dos produtos e saberes que ali são compartilhados diariamente, convém destacar ainda, que nos mercados e feiras reunem-se pessoas vindas de todos os lugares, de diversos credos, em consequência disso, verifica-se a diversidade de discursos:

> O que faz sucesso no Ver-o-Peso é o kit de ano novo, que vem com duas garrafas, uma com o banho de descarrego e outra com o banho cheiroso, carregado de energias positivas. "O banho de descarrego tira o 'olho gordo', 'mau olhado' e os aborrecimentos. O banho cheiroso atrai sorte, abre os caminhos da felicidade, chama dinheiro e atrai tudo de bom" (Beth Cheirosinha).[16]

As feiras e mercados são centros culturais, que traduzem mais adequadamente o jeito de viver nos lugares, expressados nas circunstâncias do tempo e das pessoas. O costume de vender "poções mágicas" ou outros artigos dessa natureza é uma atividade comercial do segmento específico de artefatos artesanais e naturais, portanto alimenta um mercado que teve uma notável expansão nos últimos anos, advinda da abertura de novos terreiros e de novas adesões às religiões afrodescendentes.

Há várias explicações para o legado étnico-cultural e estão relacionados ao sacerdócio e a mitologia das religiões afro-brasileiras, tem no modo e feitura dos elementos, sejam eles imagens, poções; escritas e demais tipologias existentes, a estética das religiosidades invocam identidades, que a vinculam os povos e suas línguas.

A produção de objetos da fé é tão remota quanto à própria fé, ante a concepção liberal, guiado pela lei da oferta e da procura, nesta perspectiva a afrorreligiosidade brasileira possui identidade sobrevivente ao longo da história do país: à imposição do processo de colonização, ciclo financeiro, poderio da igreja e entidades religiosas.

---

[16] Depoimento da feirante publicada 31/12/2012 08h00 - Atualizado em 31/12/2012 08h18 "Banho de cheiro do Ver-o-Peso atrai sorte e amor para o Ano Novo" Disponível em: http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2012/12/banho-de-cheiro-do-ver-o-peso-atrai-sorte-e-amor-para-o-ano-novo.html. Acesso em: 04/05/2019.

Pensar sobre a presença da escrita na religião afro-brasileira é pensar como seu culto produz vestígios da memória coletiva (Halbwachs, 2004) que engloba diversos aspectos, e muitas estratégias no decorrer do tempo, além disso, as escritas são tábuas fixas importante na religiosidade afro-brasileira.

Há também as populares *Fitas do Senhor do Bonfim* (Figura 7) um fenômeno que se espalharam por diversos eventos religiosos, criada para ser uma lembrança da religiosidade cristã no Brasil, elas estão em todas as festas religiosas, de custo baixo, o devoto ou não, pode adquiri-las em quantidades variadas, presa ao corpo, ela garanti a realização de um desejo por fita, numa confissão de fé, a pessoa mentaliza um desejo e a prende à seu corpo, costuma ser o braço, zelando por ela, que se soltará em sinal de que o pedido for atendido, mas também são usadas como amuletos especialmente em chaveiros, para proteção de bens materiais como automóveis e residências. A simbologia cristã as fitas do Senhor do Bomfim remete também aos orixás por meios das cores que simbolizam, cada fita carrega uma frase que começa sempre com a inscrição *Lembrança + nome do santo (a):*

Figura 7: Fitas do Bonfim[17]

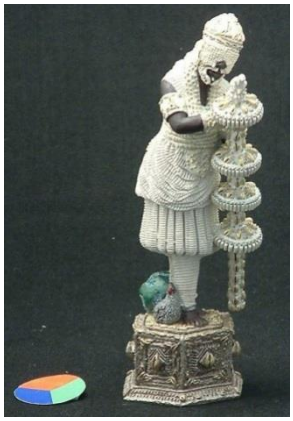

Figura 8: Oxalá – escultura de Hugo Negrini.

As *Fitas do Senhor do Bonfim* é um veículo de escritas expostas entram em circulação, o viajante leva como lembrança, presenteia aos amigos e familiares, agrega a si, em seu próprio corpo, Oxalá (Obatalá) (Figura 8) é o orixá que corresponde ao Senhor do Bonfim.

A última imagem que trazemos nesse ensaio é do Centro Cultural Mestre Amaral (Figura 9), localizado no centro administrativo da cidade de São Luís, prédio era ocupado por um das maiores referências do Tambor de Crioula do Estado, que deu seu nome ao uso que fazia da habitação que ocupava com essa atividade, mas atualmente a estrutura física foi demolida devido as fortes chuvas do período invernoso na cidade, que vem o último registro da presença de escrita expostas neste artigo. Trata-se de uma saudação a São Benedito um dos poucos santos negros na iconografia cristã, seu correspondente nos cultos afro é o orixá da cura e das plantas sagradas Ossain:

[17] Fitas no corpo: Disponível em: https://www.google.com/search?q=fitas+do+bonfim&client=firefox-b-d&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwja_duU_ITiAhXUGbkGHQIlDTAQ_AUIDigB&biw=1366&bih=664#imgrc=WcFl028cedor1M:

Figura 9: Centro Cultural mestre Amaral. Fotografia: Danillo Barata[18]

Reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro em 2007, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, o Tambor de Crioula do Maranhão possui sede própria na capital, e movimenta a cena cultural e artística local no espaço, segundo o Portal da Secretaria de Cultura do Maranhão.

> "A Casa é um espaço para fortalecimento do processo de salvaguarda da manifestação. Tem caráter museológico, antropológico e sociológico, bem como de um centro de pesquisa, memória e documentação da história dos afrodescendentes, além de ser um local de difusão da manifestação"[19][20].

Trata-se de uma dança que reúne percussão de três tambores artesanais, chama atenção o código linguístico em torno de brincadeira: *parelhas* que é conjunto de tambores, dispostos no centro de roda são tocados por homens, a *punga* é um cumprimento entre duas dançantes no centro da roda, o principal é trata-se de uma brincadeira, de base religiosa, oferecida à São Benedito protetor dos negros na forma de promessa a bença concedida, a oração, de que trata a imagem, reverência o Santo, descreve a brincadeira e salda o lugar, é uma declaração de gratidão, de reverencia e respeito a história do povo negro.

CONSIDERAÇÕES

A reflexão proposta neste artigo apresentou alguns lugares onde há presença de escrita exposta remetendo ao universo afro-sagrado e suas formas de interpretações: histórica, artística e religiosa.

Destacou-se imagens em que a memória da encantaria forma as raízes que refletem das práticas religiosas de matriz africana, incorporadas em saberes ancestrais de produção de imagens que circulam na forma de escritas como nos diz Cavalcante (2009: 5):

> [...] Entre os diferentes processos culturais que caracterizam a História da Escrita está a presença do humano e suas potencialidades interpretativas, que aparecem ligadas não só ao suporte de

[18] Professor Danillo Barata (BA) em visita ao Maranhão em 2015.

[19] Casa do Tambor de Crioula do Maranhão. Disponível em: http://www.sectur.ma.gov.br/casa-do-tambor-de-crioula-do-maranhao/#.XORpjdh7nDc . acesso em: 21/05/2019.

> registro, mas, prioritariamente ao conteúdo e aos fenômenos que movem a conjunção de fatores que os definem ou orientam.

As escritas expostas guardam em si um conjunto de reflexões sobre a centralidade e percurso em contextos multiculturais, deixando evidente que há uma produção de escritas na fé afro-religiosa que faz com que ela circule e tenha recepção na sociedade sobre várias formas e condições, de acordo com a sua especificidade está ligada à economia como um todo.

Para Baxendall (1972) a recepção esta condicionada essencialmente ao modo como se olha para ela, parte importante do processo de produção, e que de imediato possibilita compreender os mecanismos de apropriação por ela veiculada, a situação e as condições da produção. Enquanto para Foster (2014) a recepção é afetada por duas questões, a primeira, a qualidade estética em oposição à relevância política e a segunda, é forma versus o conteúdo.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita; SILVA, Wagner Gonçalves. (2016). Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. *Afro-Ásia*, n. 34, 189-235.

BAXANDALL, M. (1972). *Radical Perspectives in the arts*. Harmondsworth: Pelican.

BOURDIEU, Pierre. (2012). *O Poder Simbólico.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CARREIRO, Gamaliel da Silva; FERRETTI, Sérgio F.; SANTOS, Lyndon de A. (org.). (2012). *Missa culto e tambor*: os espaços da religião no Brasil. São Luís: EDUFMA/FAPEMA.

CAVALCANTE, Lídia Eugenia. (2009). Cultura escrita: práticas de leitura e do livro impresso. *Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação*, Florianópolis, jan./jun. **Disponível em:** https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/viewFile/1518-2924.2009v14nesp1p1/19829**. Acesso em: 01 abr. 2019.**

CHIESA, Gustavo Ruiz**.** *Usos e percepções da escrita nos candomblés da Bahia.* Relig. soc. vol.31 no.1 Rio de Janeiro June 201. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100010. Acesso em: 12/02/2020.

CUNHA, Ana Stela. (2011). *Estética do terreiro* (Catálogo).

FOSTES, Hal. (2014). *O retorno do real:* a vanguarda no final do século XX. Tradução Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac e Naify.

HALL, Stuart. (2004). *A identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: Lamparina.

LODY, Raul. (2006). *O povo de Santo:* religião história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclo**.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.

PRANDI, Reginaldo. (2004). O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos avançados,* São Paulo, v.18, n. 52, set./dez.

AS LEMBRANÇAS NAS FESTAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO (SÃO LUÍS, MARANHÃO)

João Leal[21]

Este artigo incide sobre uma categoria de objetos rituais – as lembranças (ou lembranças do Divino) – que, embora tenham sido pouco estudadas, têm uma grande importância nas festas do Divino Espírito Santo em São Luís (Maranhão). [22] Começarei por localizar esses objetos no contexto ritual em que eles se apresentam – a distribuição de bolos e lembranças que ocorre no final da festa do Divino – para em seguida me concentrar nos seus modos de produção. No final proporei algumas reflexões sobre os processos criativos associados à confeção das lembranças.

As lembranças na festa

As festas do Divino em São Luís – cidade onde realizam cerca de oitenta festas por ano – têm maioritariamente lugar em terreiros de Tambor de Mina e caracterizam-se por um conjunto de traços comuns.

As festas resultam tanto da devoção ou de promessa ao Divino Espírito Santo do pai ou da mãe de santo do terreiro, como do pedido de um encantado que simpatiza com a festa ou é devoto do Divino. Embora algumas festas tenham lugar por ocasião do domingo de Pentecostes, a maioria realiza-se ao longo do ano, muitas vezes em associação com a festa de um santo (ou santa, ou invocação de Nossa Senhora) cultuado pela casa.

As festas estão organizadas em torno de um conjunto de símbolos religiosos que incluem a coroa, a bandeira do Divino e o pombo. Durante os festejos, estes símbolos são instalados numa tribuna montada na casa que está promovendo a festa. Esta, tal como o salão onde se encontra instalada, é objeto de uma decoração sofisticada. As festas dão também grande protagonismo ao mastro: este, para além do seu valor religioso, assinala também o local de realização dos festejos.

---

[21] Centro em Rede de Investigação em Antropologia (NOVA FCSH)

[22] O presente artigo resulta de uma pesquisa sobre festas do Divino em terreiros de Tambor de Mina de São Luís, que decorreu entre 2011 e 2014, num total de nove meses de trabalho de campo (ver Leal 2017). Essa pesquisa foi suportada por financiamentos da Fundação para a Ciência e Tecnologia (Portugal) e da FAPEMA (Maranhão, Brasil) Agradeço a Maria do Socorro Aires a leitura e comentários à versão pré-final deste artigo, as suas valiosas sugestões e a partilha da sua própria experiência com as lembranças do Divino.

No centro das festas encontram-se os Impérios: um conjunto de crianças e pré-adolescentes de ambos os sexos que desempenham os cargos de imperador e imperatriz, mordomo e mordoma régio(a), e mordomo e mordoma mor. Geralmente o desempenho destes cargos resulta de uma promessa feita ao Divino Espírito Santo por um familiar da criança (ou de um pedido feito por um encantado a esse familiar). Durante os festejos, os Impérios – além de símbolos vários da realeza – usam roupas "reais" especialmente confecionadas para o efeito, sentam-se na tribuna e são também os protagonistas principais dos vários cortejos e procissões que integram a sequência ritual das festas.

A condução e o acompanhamento musical dos festejos estão a cargo das caixeiras: grupos de oito ou mais mulheres, dirigidas por uma caixeira régia, que tocam caixa e entoam cânticos apropriados, que ora contêm indicações relativas aos vários segmentos rituais da festa, ora louvam o Espírito Santo e outras figuras do panteão católico (santos ou santas, invocações de Nossa Senhora, etc.).

As festas envolvem um conjunto diversificado de rituais, que se podem estender por mais de duas semanas. A abertura da tribuna, o buscamento e o levantamento do mastro assinalam o início dos festejos. O dia da festa prevê a ida dos Impérios à missa e um almoço em que podem participar centenas de convidados. O encerramento da festa, por fim, compreende o derrubamento do mastro, o fechamento da tribuna e o repasse das posses dos Impérios. Muitos destes segmentos rituais – em particular os relacionados com o mastro e o almoço do dia de festa – contam com grande participação popular, fazendo com que as festas do Divino se configurem como a mais importante festa católica em São Luís. [23]

É justamente no quadro dos rituais relacionados com o encerramento da festa que têm lugar – logo a seguir ao encerramento da tribuna – as distribuições de doces (ou bolos) e de lembranças do Divino de que este artigo se ocupa.

Os bolos são idênticos aos bolos usados em festas de aniversário ou de casamento e são ricamente decorados, com fitas, arranjos florais e símbolos religiosos alusivos à festa. Ao lado de bolos mais simples, muitos podem ter três e quatro "andares". Quanto às lembranças – geralmente entre vinte a trinta – são objetos semi-artesanais cujas dimensões oscilam entre os 5 cm de altura e 2 cm de diâmetro e os 30 cm de altura e 10 cm de diâmetro. São geralmente construídas em torno de símbolos associados à festa ou de outros símbolos religiosos e apresentam graus variáveis de elaboração estética. Tanto os bolos como as lembranças são colocadas em mesas ricamente decoradas, que por vezes surgem associadas a dispositivos de iluminação sofisticados.

Estas mesas são em número variável (geralmente entre cinco e sete). Uma das mesas mais importante é a mesa do dono da festa. No caso de festas do Divino realizadas em terreiros de Tambor de Mina, esta mesa é geralmente financiada e montada por alguma filha ou filho de santo ou por um(a) "simpatizante" da casa. Mas a maioria das mesas é assegurada pelos familiares das crianças que, nesse ano, bancaram os cargos dos Impérios.

O custo envolvido na montagem destas mesas é elevado. Segundo Socorro Aires – uma antropóloga que durante três anos foi "madrinha" da mesa do dono da festa no terreiro de Dona Elzita (bairro de Sacavém) – "tudo custou R$ 1,600 assim distribuídos: R$ 200 para o material do bolo, R$ 600 para as lembranças, R$ 400 de mão-de-obra para o bolo e para as lembranças e R$ 200 para tecidos e enfeites para a mesa" (extrato do meu

[23] Para uma descrição mais detalhada das festas do Divino em São Luís, ver Ferretti (1995: 167-188) e Leal (2017: 227-268)

Diário de Campo). [24] No caso das mesas dos Impérios os valores envolvidos são variáveis, de acordo com o cargo exercido e com as possibilidades financeiras da família da criança. De uma forma geral as famílias procuram que a mesa seja o mais rica possível e podem ser despendidos valores superiores aos referidos por Socorro Aires. Há quem afirme que, nalguns casos, essas despesas – motivadas por um espírito de ostentação – são excessivas. Muitas pessoas vão mesmo ao ponto de contrastar o "luxo" das lembranças de hoje com a simplicidade das lembranças do passado. Entretanto, em casos de famílias com mais dificuldades económicas, são procuradas soluções mais poupadas, tanto no tocante à decoração da mesa e do bolo, como no tocante à sofisticação estética das lembranças. De qualquer forma, a mesa dos bolos e lembranças representa sempre – em conjunto com os trajes rituais que as crianças devem usar durante a festa – um esforço financeiro muito significativo, tanto mais que os Impérios são maioritariamente bancados por famílias de baixa renda.

As mesas são montadas na véspera do dia que põe termo à festa, numa sala reservada especificamente para o efeito. Durante o dia – particularmente mais perto do horário previsto para o encerramento da tribuna – são objeto da curiosidade e da admiração dos visitantes. Muitas são também fotografadas e as pessoas que as montaram – que geralmente ficam perto delas – respondem a eventuais perguntas e comentários dos visitantes e agradecem os elogios que são feitos.

A distribuição dos bolos – previamente cortados em fatias – e das lembranças obedece a alguns critérios mais ou menos constantes. A prioridade é dada às caixeiras e aos Impérios. Mas outras pessoas são também beneficiadas: parentes e amigos dos adultos que bancaram os Impérios ou, no caso da mesa do dono da casa, as filhas e filhos de santo da casa, alguns simpatizantes desta ou visitas de mais prestígio.

No caso das caixeiras, os bolos e as lembranças podem ser vistas como uma espécie de contra dádiva que retribui o trabalho ritual que elas asseguram por intermédio dos seus toques e cânticos. O mesmo se passa com as ofertas feitas às filhas e filhos de santo da casa, particularmente daqueles que se investiram mais na realização da festa. As ofertas entre Impérios são, por sua vez, uma forma de reconhecimento mútuo da cooperação ritual existente entre as crianças e suas famílias ao longo da festa. Quanto às ofertas feitas a parentes e amigos das pessoas que bancaram os Impérios tanto podem retribuir a ajuda prestada por alguns deles no decurso da festa como fazerem parte de redes mais permanentes de trocas de favores e presentes. Finalmente, os bolos e lembranças oferecidos pelo dono da festa a simpatizantes e visitas de prestígio visam solidificar relações de proximidade que essas pessoas têm com a casa. Em qualquer dos casos, a linguagem da dádiva (Mauss 1983 [1923/34]) é a linguagem dominante das distribuições de bolos e de lembranças.

De que é feita uma lembrança?

As lembranças podem ser definidas – como ficou atrás sugerido – como objetos rituais semi-artesanais de dimensões e graus de sofisticação variáveis. Os materiais usados são materiais industriais – como isopor, acrílico, EVA – mas a sua confecção assenta em bases artesanais: são feitas à mão e peça a peça.

Geralmente possuem uma cor principal, que corresponde à cor – variável de ano para ano – dominante em cada festa. Essa cor – geralmente combinada com outras cores

[24] O desempenho do cargo de madrinha da mesa da festa do Divino de Dona Elzita por Socorro Aires inseriu-se numa pesquisa de mestrado sobre a festa (ver Aires 2014).

secundárias, em particular com o dourado – fornece a base para as várias decorações da festa: desde a tribuna aos enfeites do salão onde esta é montada, dos trajes rituais dos Impérios aos bolos e lembranças.

As lembranças organizam-se em torno de três tipos de símbolos. Por um lado, símbolos religiosos diretamente ligados à festa, como a coroa do Divino ou o pombo ou o santo (ou santa) que é simultaneamente homenageado na festa. Pela minha experiência é este o tipo dominante de símbolos na maioria das lembranças. Um segundo grupo tem a ver com símbolos religiosos que não têm uma relação explícita com a festa: imagens de santos (não necessariamente ligados à festa), da Bíblia ou da Sagrada Família. Finalmente, num terceiro grupo encontram-se simbolizações dos Impérios, figurados através de pequenas bonecas.

Recorrendo a esta simbologia, as lembranças configuram-se como objetos quase-religiosos. Embora se organizem maioritariamente em torno de imagens religiosas, estas não são objeto de culto e – nos casos que pude apreciar – funcionam mais no registo do *bibelot*, tanto quando se encontram dispostos nas mesas, como quando são guardados pelas pessoas a quem foram oferecidos. São literalmente "lembranças" – no sentido de "recordações" – de uma festa precisa, funcionando numa lógica idêntica à de algumas lembranças oferecidas em festas de aniversário.

Partindo destes símbolos, as lembranças assentam num trabalho minucioso de enriquecimento estético assente na utilização de elementos decorativos vários. Alguns desses elementos têm uma função aparentemente mais utilitária, como é o caso dos suportes, bases e outras peças de conexão que sustentam os símbolos religiosos atrás referidos. Estes elementos são geralmente feitos em isopor ou em acrílico. Por vezes, as bases podem ser substituídas por taças de champanhe em acrílico (usadas de forma invertida). Não obstante a sua função mais prática, estes elementos são objeto de um tratamento estético que pode ser mais ou menos elaborado, sendo pintados e decorados com aplicações diversas.

Outros elementos que entram na composição das lembranças têm um papel sobretudo estético. É o que se se passa, por exemplo, com os resplendores e grandes bolas espelhadas – que simbolizam "o mundo" – usados em muitas lembranças. Mas é também o que se passa com as fitas e flores de organza, continhas de aljofre, bolas de natal, cabelo de anjo, glíter, bolas espelhadas, pedrinhas, travessões de cabelo, etc., que são aplicadas nos diferentes elementos de cada lembrança.

É em grande medida a partir da quantidade destes elementos estéticos – assim como da qualidade da sua combinação e da escala usada – que é possível diferenciar entre lembranças mais "elementares" e lembranças mais "sofisticadas" (a terminologia é minha). Um bom exemplo de uma lembrança do primeiro tipo – que me foi oferecida em 2012 numa festa no Angelim (bairro de São Luís) – é um pequeno copo com cerca de 5 cm de altura por 2 cm de diâmetro repleto de cabelo de anjo azul, no qual repousava um pequeno pombo pintado de branco. Mas outros exemplos poderiam ser dados. Por exemplo, na mesa da imperatriz da festa do Divino de 2012 na casa de Pai Wender (bairro da Liberdade), a maioria das lembranças era constituída por pequenas bonecas em dourado – representando a imperatriz – decoradas com fitas de várias cores. Um exemplo de uma lembrança mais "sofisticada" – que me foi oferecida em 2014 na festa do Divino de Pai Wender – é o de uma coroa em isopor de cerca de 15 cm de altura por 10 cm de diâmetro, decorada com tecido azul, laços de fita e aljofre, assente numa elaborada armadura em isopor de cerca de 15 cm de altura, decorada e pintada em várias cores e

assente numa base de isopor também ela decorada e pintada. Creio, entretanto, que um número considerável de lembranças se situa entre estes dois extremos.

Seja como for, as lembranças podem ser vistas como uma assemblagem destes diferentes elementos: símbolos religiosos, bases, suportes e outros elementos de conexão, elementos decorativos diversificados.

Como e onde adquirir uma lembrança?

No processo de produção e confecção das lembranças desempenham um papel central duas lojas de produtos para festas – Festa Center e Viva Manegal – existentes em São Luís. Estas lojas situam-se no centro da cidade – na Rua de Santana ou na sua proximidade – onde repartem o espaço com lojas consagradas à venda de artigos religiosos, tanto católicos como afro-brasileiros.

Ambas as lojas vendem uma gama de artigos mais variados para "todo o tipo de festa": desde festas de aniversário a festas de primeira comunhão, de festas de quinze anos a festas de carnaval. Mas nas duas lojas, tanto a venda de lembranças já feitas como a venda de materiais para a sua confecção "em casa" ocupam um lugar de grande importância.

Essa importância reflete-se tanto no espaço que as lembranças ocupam em montra e nos mostruários situados no interior da loja, como no seu peso no volume de vendas das lojas. Este último decorre diretamente da existência de uma procura contínua de lembranças (ou de materiais para a sua confecção), resultante tanto do elevado número festas do Divino em São Luís como do facto de elas se realizarem ao longo de todo o ano.

Assim, de acordo com D. Marilena – proprietária da loja Viva Manegal e minha interlocutora principal para este segmento da pesquisa – as lembranças são "uma atividade para todos os dias do ano. Todo o dia, todo o ano. Em janeiro é que esfria mais. Mas é uma atividade regular". Ou, como afirmou D. Maria dos Humildes – proprietária da Festa Center – em entrevista à antropóloga Beatriz Pimentel, tem festa "o ano todinho. Quando pensa que está terminando, vem outra. Final de novembro é que dá aquela parada. Janeiro começa tudo de novo" (*in* Pimentel 2009: 197).

Esta procura contínua de lembranças pode ser quantificada. De facto, se multiplicarmos o número anual de festas em São Luís – oitenta – pelo número de mesas existentes em cada festa – tendencialmente sete – e pelo número de lembranças requerida por cada mesa – tendencialmente vinte – a procura potencial pode ser estimada em 11.200 lembranças por ano (ou o correspondente material para a sua confecção). Mas, provavelmente, a procura é maior, uma vez que – de acordo com D. Marilena – as lojas também são procuradas por pessoas ligadas a festas que têm lugar no "interior", isto é, fora de São Luís. Vale também a pena sublinhar que a procura ligada às festas do Divino não se cinge às lembranças, uma vez que inclui também a venda de tecidos e de outros adereços para a confecção das mesas, das decorações para os bolos e se estende, por fim, à confecção e venda de pombos e das coroas usadas pelo imperador e imperatriz.

O *modus operandi* das lojas apresenta alguns pontos em comum. O abastecimento de materiais é feito maioritariamente por fornecedores de São Paulo, embora, no caso dos pombos, estes possam ser encomendados e adquiridos junto de artesãos de São Luís. Por exemplo, os pombos usados por D. Marilena para a confecção de lembranças são adquiridos a um artesão local residente em São José de Ribamar: "ele confecciona para

mim e vem pra cá e eu só coloco os olhinhos, pinto os biquinhos, pinto ele para ficar mais branco, jogo o glíter para ficar assim bonitinho".

Quanto ao negócio em si, repousa – como ficou indicado atrás – tanto na venda direta de lembranças feitas nas próprias lojas, como na venda de materiais para a confecção das lembranças "em casa". Segundo D. Marilena, "além da gente fazer, nós vendemos o material para a pessoa confeccionar em casa".

A venda direta de lembranças tem duas modalidades principais. A primeira é a compra de lembranças de acordo com os modelos expostos. A segunda é a aquisição de lembranças em loja mediante sugestões de quem está comprando. Em ambos os casos as lojas cobram-se tanto dos materiais empregues como da mão-de-obra necessária para a confecção das peças. Esta é geralmente assegurada por alguém da loja – no caso da Viva Manegal por D. Marilena – ou em regime de subcontratação a artesãos locais.

A compra em loja de lembranças de acordo com modelos disponibilizados por cada loja é feita com base em mostruários próprios. Cada loja tem em exposição algumas dezenas de modelos, que procuram abarcar todas as bolsas, desde lembranças – mais simples – vendidas a R$ 15 a peças vendidas a $ R35. A compra destas lembranças é geralmente feita por encomenda, sendo que por vezes – de acordo com D. Marilena – as pessoas chegam a encomendar com cinco a seis meses de antecedência, podendo pagar a prestações – à medida que as peças vão sendo feitas.

Quanto à aquisição de peças em loja mediante sugestões de quem está comprando, é geralmente feita com base em modelos que as pessoas gizaram, como, mais frequentemente, com base em sugestões de rearranjo e/ou acrescentos aos modelos disponíveis em loja. Segundo D. Marilena "eu faço, do jeito que a pessoa pede, […] as pessoas dizem como é que querem e aí eu monto". Nasce assim uma nova peça, cujos "direitos de autor" ficam, entretanto, com D. Marilena, que – como anotei no meu Diário de Campo – "pode criar uma lembrança a pedido para uma festa e vendê-la para outra festa". Seja como for, nestes casos, a peça final é o resultado de uma negociação estética entre a artesã – que é também a vendedora – e o comprador (mais usualmente uma compradora) – que é um(a) devoto(a) do Divino. É um processo de personalização (*customizing*) assente no diálogo entre a artesã e a devota do Divino.

A venda de materiais para a confeção de peças "em casa" assenta também em duas modalidades principais. Na primeira é o próprio devoto do Divino – ou alguém da sua família – que faz a montagem final das peças. Nesse caso, D. Marilena pode fornecer um conjunto de orientações:

> eu ensino a pessoa. Às vezes, eu faço uma peça na frente da pessoa para a pessoa aprender e tem gente que me recrimina. Ah, tu tá passando a tua [arte]. Mas eu tenho que passar, eu não posso ficar só para mim e eu tenho que passar para a pessoa aprender também. Geralmente, quem quer fazer é pessoa mais [pobre]".

Noutra modalidade, é um artesão – que se cobra em geral mais barato do que nas lojas – que faz esse trabalho. É o caso de D. Roxa, filha de santo da casa de Dona Elzita e grande devota do Divino, que se especializou na confecção dos diferentes itens rituais requeridos pelas festas, desde a roupa para os Impérios a bolos e lembranças. No caso destas últimas, os materiais são adquiridos na loja de D. Marilena:

> ela passa o material para mim, às vezes até deixa eu fotografar a peça que me interessa. Às vezes eu invento, às vezes eu copio, é assim… [Mostrando uma lembrança] Essa aqui eu copiei, porque a dona dos enfeites ela foi lá [na loja],

> e olhou, só que lá saía trinta e cinco reais uma peça. Ela veio aqui falar comigo e achou que se eu comprasse o material saía um pouco mais barato. E realmente saiu. Eu fiz para ela vinte e cinco, na loja é trinta e cinco. E aí, as pessoas preferem fazer comigo por isso… na loja vai já tirar, é o dinheiro do material, o dinheiro do funcionário, a diária…

Lembranças e criatividade

Independentemente destas modalidades. o trabalho de design e confeção das lembranças apresenta algumas regularidades. O trabalho é manual e, dependendo da habilidade de cada um e da complexidade da peça, é demorado. Envolve em primeiro lugar, o corte de materiais que não vêm cortados à medida – isopor, acrílico, EVA – com recurso a máquinas de corte – nas lojas – ou a um estilete – no caso das lembranças confeccionadas "em casa". Alguns desses materiais têm que ser também pintados. Segue-se um trabalho de montagem dos diferentes elementos que compõem a peça, com recurso a cola, mas também a palitos de madeira, por forma que as peças fiquem bem "soldadas". Finalmente, são colocadas as diferentes aplicações: contas de aljofre, fitas, glíter, etc.

Este trabalho envolve dois tipos distintos de criatividade. Um primeiro – dominante nas lojas – envolve a criação de novos modelos. Estes – embora possam ser construídos de raiz – são geralmente recombinações feitas a partir de modelos anteriores. Um segundo – dominante nas encomendas mais personalizadas feitas à loja ou no trabalho das pessoas que trabalham "em casa" – assenta em inovações pontuais relativamente a modelos pré-existentes.

Na entrevista que me concedeu, D. Marilena referiu-se repetidamente a esta dimensão criativa do seu trabalho, à qual emprestou – como em muitos outros casos – a aura de um "dom", por definição inato e sem explicação: "eu aprendi sozinha da minha criatividade". Mas, nas suas falas, a criatividade ganhava uma expressão mais precisa, enquanto qualidade instrumental constantemente posta à prova no seu trabalho de design e confeção das lembranças.

Essa qualidade era ilustrada sobretudo por referência ao trabalho de recombinação dos diferentes elementos de que cada lembrança é composta:

> esses desenhos e esses enfeites tudo é criatividade minha, cada ano eu vou mudando. Se você não quiser essa peça põe outra peça. Cada peça que você coloca fica uma coisa diferente. Vai muito da criatividade da pessoa.

Jonathan Friedman distinguiu entre dois tipos de criatividade: "a verdadeiramente descontínua" e a criatividade "transformativa" (2001: 46). Esta última seria uma forma de criação em que "a novidade pode ser uma questão de encontrar novas combinações, novas formas [*gestalt* no original inglês] que não existiam previamente, mas em que novas combinações se configuravam como um potencial" (2001: 47). É esse o tipo da criatividade presente nos trabalhos de D. Marilena.

Esta, em certos casos, aproxima-se também da *bricolage* lévi-straussiana. De facto, para Lévi-Strauss, o *bricoleur* é não apenas alguém "que trabalha com as mãos" (1976 [1962]: 38), mas que o faz a partir de conjuntos de "objetos *heteróclitos* que constituem seu tesouro" (1976 [1962]: 39; os itálicos são meus). No caso de D. Marilena, essa capacidade de colocar em diálogo não apenas diferentes objetos, mas objetos heterogéneos entre si, é sobretudo evidente no trabalho de transferência de elementos vindos de outros universos festivos – festas de aniversário e de casamento, de natal, etc.

– para o universo das festas do Divino. É o que se passa com os bouquets de flores, com as fitas para prendas de aniversário, com as bolas e outras decorações de natal. Mas é também o que se passa com a utilização nas lembranças de símbolos religiosos – Bíblia, Sagrada Família, algumas imagens de santo(a)s – não necessariamente conectados com o Divino Espírito Santo.

Definida como o *modus operandi* subjacente ao seu trabalho com as lembranças, a criatividade alimenta-se – no caso de D. Marilena – de diferentes fontes de inspiração. Por vezes, ela provém da observação de soluções disponíveis, por exemplo, em imagens "olhadas" na internet:

> cada vez que eu olho numa coisa assim, quando eu olho, eu já estou mentalizando aquela peça que eu vou fazer, assim que eu faço. E minhas peças são totalmente diferente dos outros, daí, porque cada um tem um modo, uma linha que eles pegam, né? Eu peguei mais nessa linha aqui.

Em muitos casos, porém, ela assenta no próprio trabalho material de fazer as lembranças: "eu (vou) pegando o material e fazendo. Experimentando". Como no caso do artesão estudado por Tim Ingold, também neste caso, a criação "acompanha e responde continuamente aos fluxos dos materiais com que se trabalha" (Ingold 2013: 6).[25]

O barroco visual

No seu livro consagrado ao carnaval carioca, Maria Laura Cavalcanti enfatizou não apenas a primazia da visualidade nas composições carnavalescas, mas também o modo de expressão barroco dessa visualidade (Cavalcanti 1995: 59, 154). Como sugeri noutro lugar (Leal 2017: 60, 152), esse barroco visual é a linguagem predominante das festas do Divino. Elas implicam de facto várias formas de produção estética associadas tanto à decoração da tribuna e de outros espaços rituais como aos trajes dos protagonistas dos festejos, que podem ser descritas a partir de alguns dos termos usados por Severo Sarduy a propósito do barroco latino-americano (2010 [1972]). Como neste, o "brilho teatral", (2010 [1972]: 270), a "dispersão e pulverização" visuais (2010 [1972]: 271) ou a "febril proliferação" (2010 [1972]: 278) de símbolos e decorações são também algumas das caraterísticas dominantes da estetização das festas do Divino. O facto destas composições barrocas se realizarem em casas e em bairros onde as condições materiais de vida não são necessariamente as melhores, mostra como a capacidade de criação de beleza pode afirmar-se em situações de adversidade.

As lembranças fazem parte desta afirmação expressiva de beleza. Definidas pela sua portabilidade, indecisamente situadas entre o objeto quase-religioso e a recordação, produto de processos criativos de contínua recombinação, as lembranças, depois de integrarem as cenografias sofisticadas das festas do Divino permitem que cada um leve para sua casa um vestígio material desse "luxo" brilhante que as caracteriza.

Referências

Aires, Maria do Socorro, 2014, *Festa de Sant'Ana e Divino Espírito Santo no Terreiro Fé em Deus: As Relações do Pesquisador no Campo*, São Luís, UFMA (dissertação de mestrado).

[25] Para a abordagem de processos criativos similares, mas relacionados com a confecção das roupas rituais usadas nas festas do Espírito Santo dos Açores, ver Silvano (2015)

Cavalcanti, Maria Laura, 1995, *Carnaval Carioca. Dos Bastidores ao Desfile*, Rio de Janeiro: Edições UFRJ – MINC FUNARTE.

Ferretti, Sérgio, 1995, *Repensando o Sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*, São Paulo, EDUSP/FAPEMA.

Friedman, Jonathan, 2001, "The Iron Cage of Creativity: an Exploration", Liep, John (ed.), L*ocating Cultural Creativity*, London, Pluto Press, 46–61.

Ingold, Tim, 2013, *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, New York, Routledge.

Leal, João, 2017, *O Culto do Divino. Migrações e Transformações*, Lisboa, Edições 70

Lévi-Strauss, Claude 1967 [1962]), *O Pensamento Selvagem*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Mauss, Marcel, 1983 [1923/24], "Essai sur le Don: Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaïques", *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 145–279.

Pimentel, Beatriz, 2009, *Festas do Divino no Estado do Maranhão (Brasil): Diferentes Cenários Para a Reconstrução de uma Prática Ritual com Origem Portuguesa*, Lisboa, FCSH-UNL (dissertação de mestrado).

Sarduy, Severo (2010 [1972]), "The Baroque and the Neo-Baroque", Zamora, Lois Parkinson e Monika Kaup (eds.), *Baroque New Worlds. Representation, Transculturation, Counterconquest*, Durham – London, Duke University Press, 270-291.

Silvano. Filomena, 2015 "As Costureiras, as Queens e os Seus Mantos. Desterritorialização, Cultura Material e Construção do Lugar", *Finisterra* L (100), 133-142

******

SÃO LUÍS DO MARANHÃO

***Carlos de Lima*[26]**

Localizada na margem ocidental da ilha do mesmo nome, a cidade de São Luís do Maranhão fica na foz dos rios Anil e Bacanga, gozando de clima quente e úmido, suavizando brisas frescas que sopra constante, vida do mar.

Fundada a 8 de setembro de 1612 por Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardiére, a mando da Regente Maria de Medici, reinando na França o menino Luís XII.

Contando com a amizade dos tupinambás, sob as ordens do Chefe Japiaçu, conquistada em quase duas décadas de fraterna convivência de Charles Devaux, trouxe La Ravardiére, em três naus – Regente, Charlotte e Saint'Anne – 500 homens, soldados e religiosos.

As tentativas até então ensaiadas pelos portugueses para a colonização das terras do Maranhão resultaram infrutíferas com os naufrágios dos primeiros donatários e a má sorte dos que por terra a pretenderam.

Com os franceses implantou-se a cruz, fundou-se a cidade e a benção solene foi dada à nova terra, sob os disparos dos canhões da artilharia de forte recém construído, chamado de São Luís, em memória do rei menino.

[26] Historiador; folclorista; membro da Academia Marahense de Letras, do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, e da Comissão Maranhense de Folclore.

Logo, porém, Portugal abriu os olhos. Sob o governo de Gaspar de Souza, uma pequena expedição comandada por Jerônimo de Albuquerque chega ao lugar chamado Jericoaquara e ergue o forte de Nossa Senhora do Rosário. Mais tarde, constrói-se outro, próximo à ilha, sob a invocação de Santa Maria. Finalmente, trava-se a batalha, obtendo os portugueses a vitória, graças à ajuda de uma mulher de manto resplendente que transforma em pólvora a areia do chão - Nossa Senhora da Vitória.

Firma-se um armistício durante o qual adversários da véspera se mostram cavalheiros. Daniel de La Touche manda o seu médico ao campo inimigo tratar os feridos e recebe em resposta "beijo-vos as mãos", com a afirmativa de que "na guerra melhor às vezes que na paz se acham os remédios"...

Fracassados os entendimentos na França e na Espanha, Alexandre de Moura e Jerônimo de Albuquerque sitiam os franceses e a 3 de novembro de 1615, dá-se a capitulação do fidalgo Frances e a entrega do forte, logo rebatizado de São Felipe.

Em 1641, nova invasão sofre a cidade: 18 navios holandeses desembarcam 2.000 homens na praia do Desterro que saqueiam São Luís. O governador é preso, os frades percorrem as ruas, de rosário nas mãos, pedindo misericórdia e toda a população é obrigada a jurar fidelidade à bandeira flamenga. Só um homem se nega a obedecer, homem de uma só palavra, já empenhada à coroa portuguesa – o biscaínho Pedro S. Dessaias.

Às margens do riacho Cutim são derrotados os invasores, expulsos finalmente em 1644. Após a expulsão, São Luís desfruta uma fase de tranquilidade, muito embora a normalização da vida tenha sido difícil e quase nenhum progresso se tenha experimentado.

Eis quando nos chega o Pe. Antônio Vieira, "nossa gloria e nosso tormento", cuja oposição ao cativeiro índio, aliada ao ressentimento do povo contra o monopólio da Companhia de Comércio do Maranhão, iria provocar a revolta de Bequimão. Senhor de engenho, reúne seus confrades e amigos, igualmente descontentes, no quintal de Santo Antônio e se levantam movidos pelo sentimento de liberdade, pelo preconceito escravagista e pelo interesse comercial. Prende-se o governador, constitui-se uma junta de clero, nobreza e povo, um procurador vai a el-rei.

Iniciada com grande entusiasmo em 1684, morreu por si mesma a revolução, com o desinteresse e debandada dos participantes, tornados aos seus engenhos do interior, com a rotina do exercício do poder, com as divergência dos correligionários, até que, com a execução, na força, de Bequimão e Jorge Sampaio, encerrou-se o capítulo com as palavras do mártir: "pelo povo do Maranhão morro contente".

Retoma a cidade seu ritmo, mas chega o século XVIII e ela está em posição de inferioridade em comparação com outros centros do país.

Com Pombal vem um vigoroso impulso, cria-se nova companhia de comércio do Gão-Pará e Maranhão, responsável pelo desenvolvimento da província do último quartel do século XVIII até a década de 20 do século XIX. Há uma rápida expansão da produção algodoeira, constrói-se o Palácio do Governo, experimenta-se a cultura do bicho-da-seda, começa-se a cultivar o arroz de Carolina, inicia-se a exportação e a Província alcança expressiva posição na economia brasileira a ponto de socorrer financeiramente a de São Paulo. Um surto de enriquecimento, que os altos preços que o excelente algodão

maranhense alcança nos mercados internacionais, traduz nas edificações de melhor estrutura arquitetônica que se estendem da praia do Caju ao Desterro, no eixo Portugal/Estrela, Giz e Palma, até Santana, Grande e Afogados.

A transferência da Corte portuguesa para o Brasil influi poderosamente na vida social, política e econômica do país, tornando a Independência um fato absolutamente natural. Mas, no Maranhão, mandavam os portugueses, donos das principais fortunas e ocupantes dos cargos públicos. Separada das outras províncias do Estado do Brasil, as relações de realizavam diretamente com Portugal. Por isso a adesão ao movimento emancipador demoraria um ano para vencer a resistência e a repressão das autoridades "puças"

Vindo do Interior, o surto independente dobrara em Caxias as forças de Fidié, passara a Itapecuru e já se encontrava, vitorioso, em Rosário, portanto a submeter a capital, quando, a 26 de julho de 23, chega Lord Cochrane para "fazer" a independência, aposentando-se de todas as propriedades portuguesas, da dívida pública, dos escravos, de 2.970 arrobas de pólvoras, além das mercadorias encontradas na Alfândega. Nenhuma resistência lhe foi oposta (e como? Se os navios se conservava na barra, de fogos acesos) conforme lhe fez patente a Junta provisórias, não se justificando, pois, considerar o pirata inglês o Maranhão como "boa presa" ou "cidade conquistada". A importância que deu o Lord a esse protesto foi a de levar ainda os escravos fugidos e, não satisfeito, voltar, no ano seguinte, para reclamar as "presas" no valor de 424 e exigir e pagamento de mais 106 contos de reais.

Algum tempo depois, o descontentamento popular com as autoridades municipais despóticas e injustas redundaria na revolução conhecida como a "Balaiada", cujo chefe foi Manoel Francisco dos Anjos Ferreira – o Balaio.

As tentativas de sufocação da revolta se sucediam sem êxito, até que a ação do Duque de Caxias pós-fim à rebelião, o que assinala um novo período de paz e desenvolvimento, com o incremento da produção agrícola e da pecuária. Além disso, florescem as artes e as letras, grangeando-lhe o título de Atenas Brasileira, até o final do século XIX, quando se verificam uma significativa transformação, iniciando-se o inicio industrial, com a criação de mais de uma dezena de fábricas dando emprego direto a 3000 operários, numa população de 45.000 alma e uma força de trabalho oscilando entre 8 e 9 mil pessoas.

"Com a realização da ligação rodoviária com o Nordeste e abertura de vias de acesso às áreas que dos vales do Itapecuru e Mearim demandam o Turi e o Tocantins, o sistema industrial de transportes sofre profunda reorientação com perda de peso da via fluvial ao favor da via terrestre, aquela toda dirigida para o porto de São Luís que assim desempenhava naturalmente a função de capital econômica do Estado. Desconcentra-se essa função e surgem no Interior novos polos de comercialização como Pindaré/Santa Inês, Bacabal, Pedreiras, Coroatá, Codó, Caxias, Imperatriz, Chapadinha. A função monopolista de comercialização de São Luís desaparece. A vida econômica da Capital perde ímpeto e a função administrativa passa a ser a predominante, quer pela presença dos órgãos federais (DEER, EFSIT, DNERU, CEM, etc.) quer pela expansão da burocracia estadual e municipal".

A cidade, todavia, ai está, no dizer de Odylo Costa Filho, "o núcleo central, mal tocado, aqui e ali deturpado pelo mau gosto do poder público, mas no conjunto resistindo às incompreensões do tempo e da fortuna, vencendo as horas adversas como estranha flor

de azulejos e telhados, varrida dos ventos do mar, iluminada pelas cores das velas do porto, preservada, milagrosamente, pela força do povo (ah: um dia no Largo do Carmo ou na Praia Grande) para os que nasceram em São Luís, ou porque o ar pela primeira vez lhe tenha penetrado nos pulmões, ou porque, vendo-a e sentindo-a, as puseram a ama-la do mesmo amor que não pede correspondência e é como se ali seus olhos se tivessem aberto para a luz de mundo, nesse novo e definitivo nascimento da alma".

Bibliografia

- Historia do Maranhão – Barbosa de Godois.

- São Luís, Cidade dos Azulejos – Mário M. Meireles.

- Maranhão: São Luís e Alcântara – Renée Lefêvre – Odylo Costa Filho.

- Guia Histórico e Sentimental de São Luís do Maranhão – Estolfo Serra.

- Informativo de Departamento Estadual de Estatística – Síntese Histórica da Formação Urbana de São Luís – José Tribuzi Pinheiro Gomes.

- Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão – César Augusto Marques.

- Enciclopédia dos Municípios Brasileiros – IBGE.

- Altar-Mor da Sé – Antônio Bezerra do Bonfim.

- Palácio dos Leões – Departamento de Cultura do Estado.

****

RESUMO

GP MINA

DISSERTAÇÃO

SILVA, Márcia Andrea Teixeira da. MEMÓRIA E UMBANDA: uma análise da trajetória de José Cupertino em São Luís. Programa de Pós Graduação em história, ensino e narrativas. São Luís-MA, UEMA, 2016. Orientadora: Tatiana Raquel Reis Silva.

RESUMO

Este estudo tem como objetivo analisar a trajetória de José Cupertino, vereador, radialista, curador e umbandista maranhense através das conjecturas do processo de inserção das manifestações umbandistas nos terreiros de São Luís na década de 1960. A análise das memorias de familiares, amigos de Cupertino e adeptos da umbanda oferece suporte para abordar a construção dessa narrativa histórica que aponta desde a face embrionária da religião ate os primeiros registros do culto em São Luís. A pesquisa ressalta o estreitamento das relações entre alguns setores religiosas com o cenário político nacional e local que compreende a participação de pastores evangélicos e pais de santo, respectivamente. O Trabalho de Stuart Hall, a identidade Cultural na Pós-modernidade (2005) corrobora bastante ao estudo, pois é possível fazer uma relação do vereador com o processo de descentramento do sujeito curador, atividade coibida pelos órgãos de segurança, para o deslocamento de sua identidade religiosa da Cura para a Umbanda, exatamente no contexto em que esta pratica é reconhecida institucionalmente enquanto religião no cenário nacional, demarcando, portanto, um panorama das práticas de apropriação, representação e ressignificações. No campo da religiosidade afro-brasileira em São Luís.

MONOGRAFIA

REIS ROSA, Erick Ângelo. ENTRE DEUSES, ENTIDADES E 'PECADORES': hierarquia, conflito e sociação na Tenda Espírita Estrela de Aruanda. Monografia. Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-brasileiros. São Luís-MA, UFMA, 2019. Orientadora: Dra. Cidinalva Silva Câmara Neris.

RESUMO

Este trabalho objetiva analisar as sociações geradas a partir dos conflitos produzidos pela hierarquia de cargos em um terreiro de religião de matriz africana. Para tal recorremos ao suporte teórico de Georg Simmel e sua sociologia do conflito, a fim de percebermos como as relações conflitantes em nosso *lócus* de pesquisa podem servir para agregar ainda mais ao grupo, bem como reafirmar as relações de poder existentes internamente e externamente. Da mesma forma, buscamos em Max Weber nosso aporte teórico para nos fundamentarmos quanto às concepções de dominação. Metodologicamente, para esta pesquisa foi utilizada a observação participação, onde como membro e parte do objeto a ser pesquisado, o pesquisador insere-se como um sujeito ativo no processo de construção da trama e da análise e sobre o objeto da pesquisa. Ao abordarmos o conflito como categoria de analise, buscamos construir referencias para uma categoria que, durante um largo tempo, ficou à margem das pesquisas, sendo colocada como objeto dispensável de analise, seja por convicções ideológicas ou teórico-metodológicas ou teórico-metodológico de análises.

OLIVEIRA, Nordman André. TRATAMENTOS E CURAS NAS PRÁTICAS RITUAIS DE MATRIZ AFRICANA: notas etnográficas sobre a sabedoria e o conhecimento de encantados. Monografia. Curso de Ciências Sociais. São Luís-MA, UFMA, 2019. Orientadora: Dra. Marilande Martins Abreu.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre tratamentos e curas a partir da religiosidade de matriz africana em um Terreiro localizado em Paço do Lumiar/MA. O *Terreiro Pedra de Encantaria – Ilê Axé Otá Olé* oferece tratamentos em suas dependências. Nossa pesquisa buscou compreender e interpretar sua dinâmica e particularidades dos atendimentos e aconselhamentos terapêuticos existentes neste Terreiro de *tambor de mina*, que é procurado por pessoas para tratamento. Fizemos estudo do seu *Babalorixá* e sua história como pessoa dedicada à religiosidade e as terapias oferecidas na Casa de culto. O trabalho discorre também sobre a experiencia de campo no projeto *Minha Folha, Minha cura*, que prioriza ações terapêuticas associadas aos remédios fitoterápicos, organiza espaços coletivos dessas práticas em *Terreiros* da ilha de São Luís. Esse projeto demonstra a diversidade da relação que as comunidades tradicionais de *ancestralidade africana* têm com as plantas.

JANELA DO TEMPO
GP Mina

A LENDA DO OLHO D'ÁGUA[27]

por
Fulgêncio Pinto[28][29]
da
Comissão Maranhense de Folclore

Olho d'água, a hoje florescente cidade balneária do Maranhão, foi, no século XVII, aldeiola de índio, situada entre bosques e florestas farfalhantes e dirigida pelo principal Itaporana.

Da tradição popular veio-nos uma lenda indígena, das mais belas, donde originou-se, talvez, a denominação de "Olho d'água".

Eí-la: A filha de Itaporana apaixonou-se por um seu irmão de raça. A Mãe d'água também se enamora do noivo da cunhatã formosa, e traiçoeiramente, certo dia, arrebata-o para o fundo do rio, deixando a pobre noiva triste e desolada.

Afligida pela dor, a moça saiu pela praia à ermo, soluçando e clamando pelo bem amado desaparecido de surpresa, e, cheia de saudade, foi para a borda do oceano interrogar as vagas debruçadas de espumas.

Cega de tanto chorar, assentou-se ao chão e ali permaneceu muitos dias sem comer, até extinguir-se-lhe a vida, entregando o corpo moreno às areias que o sepultaram.

Tupã compadecido pela virgem, fez então brotar dos seus olhos sem luz, duas nascentes de águas cristalinas que começaram a correr dia e noite para o mar.

Daí então a história romântica, conservada pela tradição oral, daqueles vertentes, que são os olhos cegos, rasos de lágrimas da filha do caçique que morreu de amor.

Ibecc/Cnfl/Doc. 210. de 13/11/52
C O M I S S Ã O N A C I O N A L D E F O L C L O R E
DO
Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura
I B E C C
(Comissão Nacional da UNESCO).

Sede: Palácio Itamaraty – Rio de Janeiro, DF. – Brasil.

[27] Comunicação à CNFL localizada por Clícia Gomes (MS em Ciências Sociais/UFMA); editada por Mundicarmo Ferretti mantendo a ortografia original.
[28] Membro fundador da Comissão Maranhense de Folclore.