BOLETIM DA CMF Nº 68 **JUNHO 2020** **ISSN 1516-1781**

SUMÁRIO

EDITORIAL, 02

SINCRETISMO E IDENTIDADE AFRICANA NO TAMBOR DE MINA DO MARANHÃO, 03
Mundicarmo Ferretti

SEBASTIÃO, O REI PORTUGUÊS, 07
Rosuel Lima-Pereira

ASSUNTO DE CORRESPONDÊNCIA ENTRE AUTORIDADES POLICIAIS DO MARANHÃO: O BUMBA MEU BOI NA SEGUNDA METADE DO SECULO XIX, 15
Calil Felipe Abrão

A MORTE EM CURURUPU: UM ESTUDO SOBRE O RITO FÚNEBRE E A SOCIALIZAÇÃO EM UM MUNICÍPIO DO MARANHÃO, 22
Reinaldo Freitas Soares Junior

BOI BRILHO DA ILHA: TRAJETÓRIA E ANDANÇAS, 25
Ivana Monique dos Santos Quadros

TAMBOR DE CRIOULA PARA AS ALMAS, 29
Ana Socorro Ramos Braga

RESUMO, 36
GPMina

NOTÍCIA: PROJETO NAN AGONTIMÉ - BENIN, 38
GP Mina

PERFIL DE CULTURA POPULAR: Ciro Falcão: artista plástico e arte-educador, 40
Mundicarmo Ferretti

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

DIRETORIA 2017-2019
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 Souza 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 da Comissão Maranhense de Folclore, de nº 68, de junho de 2020, apesar das dificuldades criadas pela pandemia do Covid-19, conseguiu sair, com um pequeno atraso, respeitando sua temática central: a cultura popular maranhense tradicional, especialmente o Bumba-meu-boi, o Tambor de Crioula, e as tradições religiosas do nosso estado, especialmente as ligadas ao catolicismo popular e às religiões de matriz africana. Isso foi possível graças ao apoio recebido de alguns dos nossos incansáveis colaboradores e da disponibilidade de dois textos elaborados para apresentação no segundo semestre encaminhado para publicação no número programado para o mês de dezembro: um artigo sobre sincretismo, elaborado para uma Mesa Redonda da 32ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, que deveria ter sido realizada em julho, no Rio de Janeiro, e que, devido a pandemia do Covid-19, foi realizada de forma não presencial no período de 30/10 a 6/11 de 2020, e um artigo em homenagem a Ciro Falcão, a ser publicado um ano após o seu falecimento, ocorrido no mês de novembro de 2019, que foi também incluído no Boletim CMF de Junho de 2020, no Boletim de número 68.

O número 68 do Boletim da CMF trata de vários temas de grande interesse da área de religião afro-brasileira e de cultura popular maranhense: sincretismo, sebastianismo, religiosidade do tambor de crioula, rituais fúnebres em Cururupu, bumba-meu-boi no passado e na atualidade, dança de São Gonçalo em Campo Maior (PI- próximo a Caxias), relações do Tambor de Mina do Maranhão com o culto ao vodum do Benin e com a realeza do antigo Dahomé, e termina com uma homenagem a Ciro Falcão, artista plástico e arte-educador que, muito valorizou a cultura popular maranhense e que retratou essa cultura em suas obras desde a sua infância. Ciro Falcão contribuiu também com suas aulas de educação artística e suas oficinas de artes para a formação de artistas populares e para o desenvolvimento da sensibilidade artística da juventude maranhense. Por tudo o que ele foi e o que ele fez, merece o nosso respeito e que o seu nome seja lembrado por muitos e muitos anos.

* * *

SINCRETISMO E IDENTIDADE AFRICANA NO TAMBOR DE MINA DO MARANHÃO[1]

Mundicarmo M.R. Ferretti (GPMina/UFMA)[2]

A pesquisa em terreiros afro-brasileiros tem chamado a atenção para a preservação de tradições religiosas africanas e para a existência de sincretismos com outras tradições culturais. Encarado frequentemente como imposição do colonizador, o sincretismo tem sido negado e ocultado em muitas casas de culto e muito se tem feito para a sua eliminação. Apesar do esforço para essa eliminação a presença de elementos provenientes do catolicismo e de outras tradições culturais não africanas continua forte e em muitos casos parece não abalar profundamente a identidade africana nas casas de culto. Na Casa das Minas (São Luís-MA), considerada o terreiro de Mina mais tradicional, os voduns são 'devotos' dos santos e as vodunsis, embora se orgulhem de sua origem africana e sejam apegadas as tradições herdadas de suas fundadoras, realizam rituais católicos em sua homenagem, como pretendemos mostrar nesse trabalho.

* * *

Tambor de Mina é a denominação religiosa afro-brasileira tradicional do Maranhão. Organizada na primeira metade do século XIX, adota principalmente o modelo da Casa das Minas, consagrada a Zomadônu, e da Casa de Nagô, consagrada a Xangô, ambas de chefia feminina e com entidades espirituais recebidas apenas por mulheres. O Tambor de Mina é também muito conhecido em Belém no Pará, em outros estados do norte, e em estados de outras regiões que receberam grande número de migrantes do Maranhão e do Pará, como São Paulo.

No Tambor de Mina as entidades espirituais africanas são geralmente denominadas vodum, organizadas em família e relacionadas a santos canonizados pela Igreja Católica (Santa Bárbara, São Sebastião, São Lázaro, São João Batista, São Benedito, Santa Luzia e outros). Na Casa de Nagô, além de voduns, são recebidas algumas entidades não africanas, geralmente nobres, como Dom Luís Rei de França, Rei Sebastião; Rei da Turquia, Caboclo Velho - denominado por alguns 'Rei dos Caboclos' ou conhecido como o índio Sapequara -, e outras.

Nos terreiros de Mina a integração do catolicismo ao Tambor de Mina é muito antiga, generalizada e costuma ser encarada pelos terreiros como algo natural, que não compromete sua autenticidade e sua identidade africana, inclusive porque para muitos 'mineiros' que são também devotos dos santos, a sua religião é a católica, onde foram batizados e casados; a Mina é frequentemente apresentada por eles como uma obrigação passada de geração em geração por ancestrais africanos, que não conflita com o catolicismo, embora tenha sido rejeitada muitas vezes por padres e outros membros daquela Igreja. Por essa razão as vodunsis, se não eram devotas do santo associado ao seu vodum, ao recebe-lo tornam-se devotas dele, como aconteceu com dona Lúcia, a penúltima chefe da Casa de Nagô, que era devota de Santo Antônio e que depois da vinda de Xapanã (aos 56 anos?) passou a festejar também São Sebastião. Na Casa das Minas, sua coirmã, a festa de São Benedito que até pouco tempo era realizada por dona Maria Celeste Santos, que recebia o vodum Averequete, nos oferece um bom exemplo de integração entre Mina e catolicismo e de afirmação de identidade africana por uma vodunsi católica, como veremos a seguir.

* * *

---

[1] Encaminhado para apresentação na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (virtual) – 30/10 a 6/11/2020; Mesa Redonda nº35: Sincretismos, africanismos e religiões afro-brasileiras no século XXI.

[2] Dra. Antropologia; membro da CMF.

A Casa das Minas, embora se orgulhando de sua origem africana e cumprindo suas obrigações para com os voduns, pode ser encarada como uma Casa de religião afro-brasileira "católica", não apenas porque suas vodunsis e outros membros da comunidade foram batizados naquela Igreja e praticam o catolicismo, mas também porque seu calendário ritual obedece ao da Igreja Católica, daí porque na Casa os toques de tambor e a "descida" de voduns eram suspensos durante a quaresma (por 40 dias - da 4ª feira de cinzas até o domingo de Páscoa), tempo em que as vodunsis deveriam se dedicar inteiramente ao catolicismo. Assim, em 1993, quando a Casa foi convidada para participar no Benin do festival do vodum "Ouidah 92", na delegação de Pierre Verger, dona Celeste Santos, a vodunsi que representou a Casa, teve que solicitar autorização dos voduns para viajar e que planejar detalhadamente a sua participação, pois a visita ao Benin ia ser realizada na quaresma, o que a impossibilitava de receber Averequete no Benin e a impedia de cantar a maioria das músicas de voduns da Casa das Minas. Por isso, durante a preparação da viagem, ouvimos mais de uma vez de dona Celeste e de dona Deni (que se encontrava na chefia da Casa) a seguinte explicação: "eles lá podem não ser católicos, mas nós somos".

Embora a Casa das Minas goze de elevado conceito no meio religioso afro-brasileiro, o seu catolicismo continua a ser criticado por muitos pesquisadores, líderes religiosos e militantes do movimento negro. Contudo, essa atitude parece não ter abalado a convicção de suas vodunsis que continuavam a afirmar o seu catolicismo e a sua devoção às entidades africanas e aos santos. Um exemplo dessa integração religiosa pode ser encontrado na participação de dona Celeste e do vodum Averequete no festejo de São Benedito organizado em São Luís pela Igreja Católica.

* * *

No 2º domingo do mês de agosto, quando se comemora no Brasil o *dia dos pais*, no Maranhão é também celebrada a festa de São Benedito – santo negro, canonizado pela Igreja Católica, que possui grande número de devotos na capital maranhense. O ponto alto daquele festejo é a procissão organizada por sua irmandade, que percorre as ruas do centro da cidade, acompanhada por grande número de devotos, alguns descalços, outros de roupa marrom, em pagamento de promessa. Algumas pessoas, principalmente as mais idosas ou com problema de locomoção, preferem aguardar na igreja a chegada da procissão, anunciada por palmas e foguetes, trazendo a imagem do santo em um andor ricamente decorado. Durante muitos anos nesse momento ocorria também ali a chegada do vodum Averequete, recebido por dona Maria Celeste Santos, da *Casa das Minas* - terreiro jeje fundado no século XIX por uma sacerdotisa de Zomadônu - possivelmente pela rainha Nan Agontime escravizada após a morte do rei Agonglô (1797) ou por outra pessoa ligada a família real do antigo reino do Dahomé (Benin).

Averequete é possivelmente o vodum mais conhecido e cultuado em terreiros maranhenses (de Mina, Terecô, Umbanda e de Curador/Pajé) e em terreiros do Norte do Brasil, onde é amplamente conhecido como 'devoto de São Benedito' – daí porque em muitos terreiros a festa daquele vodum é realizada no 2º domingo de agosto (dia de São Benedito no calendário católico) – e onde é apresentado como 'grande apreciador do Tambor de Crioula' - dança folclórica, realizada pela população negra do Maranhão desde a época do cativeiro-, que costuma ser dançado em sua homenagem por pessoas da comunidade do terreiro e por integrantes de grupos folclóricos convidados ou que dela participam em pagamento de promessa.

Até 2010, ano do falecimento de dona Celeste, Averequete costumava ser recebido por ela na igreja de São Benedito na chegada da procissão, o que era do conhecimento de muitas pessoas presentes que, ao perceberem a sua chegada, procuravam cumprimentá-lo beijando a mão de sua vodunsi. Após aquele cumprimento

e da benção dada pelo padre, Averequete, ainda em dona Celeste, costumava ir a pé para a Casa das Minas onde era recebido ritualmente ao entrar com água jogada na soleira da porta. Nos últimos anos, aceitando o convite do professor Ferretti (*assissi* de vodum da Casa), passou a ir de carro para a Casa das Minas, onde ele e São Benedito deveriam ser homenageados.

No dia de São Benedito, por volta das 20h, costumava ser realizada na Casa das Minas uma reza na sala de visita, diante do altar católico com imagens dos santos de devoção na Casa, tendo à frente a do homenageado naquele dia. Depois da ladainha de Nossa Senhora, cantada em latim, e de alguns hinos cantados nas igrejas ou em rituais do catolicismo popular, eram rezadas algumas orações católicas e, sempre que a reza era acompanhada por músicos contratados, a reza era encerrada com uma valsa. Após a reza católica era cantada pelas vodunsis que já estavam em transe, uma outra 'ladainha', desta vez na língua das fundadoras do terreiro, fazendo referência a voduns da Casa e a santos católicos, especialmente ao festejado naquele dia. Mais tarde, depois de servido aos presentes doces e refrigerantes e obtida a autorização dos voduns que estavam *em Terra*, ocorria na *guma*/barracão o tradicional toque de Tambor de Mina, com os voduns cantando e dançando em homenagem aos presentes e aos assentados no terreiro. Ao final, depois de cantadas as músicas de encerramento, os voduns deixavam a *guma* e se dirigiam a sala de visita do terreiro onde passavam a conversar e a cantar com os *acovilés* (outros voduns da Casa) e depois ficavam à disposição das pessoas presentes que desejassem falar com eles. Depois de algum tempo, os voduns deixavam a sala de visitas e entravam no *vandecome* (quarto de santo) e de lá '*subiam'*, deixando fora do transe as vodunsis que os receberam.

Nos últimos anos, com o falecimento de várias vodunsis, muitos rituais deixaram de ser realizados na Casa. Mesmo assim, em 2020, apesar da suspenção de atividades e do isolamento exigido, pelo combate ao Coronavírus, Averequete e São Benedito foram homenageados na Casa com uma reza e almoço ao meio dia. Infelizmente já não se ouve mais na Casa das Minas o som dos tambores e nem a 'ladainha dos voduns', pois além de suas últimas vodunsis residirem em cidades diferentes (uma em São Luís e outra no Rio de Janeiro) já não podem mais realizar suas obrigações na Casa, devido a sua idade avançada e a problemas de saúde. Mas, apesar dessas limitações, a Casa continua cultuando os voduns e a sua Festa do Espirito Santo continua crescendo, graças ao empenho do tocador chefe (*huntó*) que, após o falecimento de sua última chefe (Deni, 28/2/2015), passou a zelar pela Casa e a realizar os rituais que estão ao seu alcance.

O africanismo e o declínio da Casa das Minas

A origem africana da Casa das Minas e a sua ligação ao Benin, reconhecidas em 1985 por sacerdotes de voduns e por pesquisadores do Benin que participaram de Colóquio da UNESCO realizado em São Luís (UNESCO, 1986), foram reafirmadas em 1993 por Pierre Verger, comentando a ida de dona Celeste ao Benin, que transcrevemos a seguir:

> Entre os momentos mais comoventes que tive oportunidade de presenciar, na República do Benin, ex-Daomé, em 1993, gostaria de citar os que assisti em Ouidah, durante as celebrações realizadas neste lugar para comemorar as antigas relações estabelecidas entre a África e o Novo Mundo na época do tráfico de escravos.
>
> Entre os participantes dessa manifestação figurava Sergio Ferretti e Mundicarmo Ferretti, acompanhados de dona Celeste, da Casa das Minas de São Luís do Maranhão.
>
> Durante nossa visita ao monumento elevado, no percurso do caminho que liga a cidade à praia de embarque dos infortunados escravos, dona Celeste teve a

> inspiração de cantar certos hinos africanos conhecidos na Casa das Minas de São Luís do Maranhão.
>
> Um milagre aconteceu, pois, a gente de Ouidah conhecia essas cantigas e se juntou em coro a ela, com acompanhamento de palmas e bailados. Era o reencontro, após dois séculos, de irmãos e irmãs que foram separados.
>
> Essa manifestação só foi possível graças aos minuciosos e sábios estudos de Sergio Ferretti, o *scholar* que melhor conhece a Casa das Minas.
>
> Numerosos pesquisadores tiveram a curiosidade de fazer curtas aparições a São Luís, para estudar a Casa das Minas. Porém Sergio Ferretti teve a sorte de conviver com a gente dessa Casa durante anos.
>
> Temos assim uma visão de dentro dessa instituição que existe há quase dois séculos. Ademais, é um estudo realizado, ao mesmo tempo, com uma inteligência aguda e um coração terno, o que dá uma vida excepcional e simpática à Casa das Minas
>
> (VERGER In: FERRETTI, 1996-2ª ed.; e 2009-3ª ed. contracapa).

Depois daquele contato com o Benin, a Casa, que há muito não preparava novas vodunsis com iniciação completa e que já vinha em declínio, perdeu várias de suas vodunsis (com idade entre 70 e 90 anos) e teve que parar de realizar toques de mina nos dias de obrigação. Depois foi deixando de fazer a obrigação de Acossi (para os voduns ligados a São Lázaro, São Roque e São Sebastiao), o *Arrambã*/Bancada (na 4ª feira de cinzas), o Tambor de Choro (ritual fúnebre) e outros rituais tradicionais. Em 2020 esse quadro se agravou ainda mais, devido ao isolamento exigido pelo combate ao Coronavírus. E, embora nos últimos anos tenha havido até um crescimento da Festa do Espirito Santo, o declínio da Casa continua acelerado, deixando mais visível o seu lado católico e a possibilidade de sua transformação em um museu de religião afro-brasileira.

Voltando à nossa questão inicial, para concluir, gostaríamos de lembrar que o declínio da Casa das Minas não poderia ser atribuído pura e simplesmente a integração do catolicismo ao culto dos voduns e nem à catolização do Tambor de Mina. Não se poderia também deixar de se reconhecer que esse declínio foi motivado por muitos fatores, inclusive pela decisão da Casa de deixar de realizar iniciações completas de suas vodunsis, analisada por Sergio Ferretti em vários de seus trabalhos, algumas vezes indagando se não se poderia encara-la como um suicídio cultural (FERRETTI, 2013).

Bibliografia consultada e referências bibliográficas:

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1971, 2v.

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na guma**: o caboclo do tambor de mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: SIOGE, 1993. 2 ed. revista, São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Sergio. “O longo declínio da Casa das Minas do Maranhão: Um caso de suicídio cultural?” In: Douglas Rodrigues da Conceição e Manoel Ribeiro de Moraes Junior, (Orgs.). **Religião no Brasil: Ciência, Cultura Política e Literatura**. Belém: Fonte Editorial. 2013.

FERRETTI, Sergio. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1977. (Coleção Brasiliana, 9).

UNESCO. **Culturas africanas**: documentos da reunião de peritos sobre "As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina". São Luís, 24-29 de junho de 1985. Paris [s.n.], 1986.
VERGER. Pierre. Uma rainha mãe-de-santo em São Luís. São Paulo: **Revista USP**, n.6, p. 151-158. jun-ago. 1990.

* * *

SEBASTIÃO, O REI PORTUGUÊS

Rosuel LIMA-PEREIRA[3]

Este texto faz parte de uma trilogia: "Sebastião, o Santo cristão, "Sebastião, o Rei português" e "Sebastião, o Encantado maranhense". A primeira parte, "Sebastião, o Santo cristão" foi publicado no *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, nº 58, junho de 2014, p. 7-10.

Introdução

Em 20 de janeiro de 1554, dia da festa de São Sebastião, nasce o Infante Sebastião de Avis aquele que o povo português chama antes mesmo do seu nascimento de " Rei Desejado". Segundo a Prof.a Diva Cunha, "*O Desejado é o primeiro epíteto que recebe, levando-o a conscientizar-se desde a primeira infância do papel que talharam para ele de salvador do Império português*". O Infante Sebastião, filho de Dom João Manuel, Príncipe do Brasil, e de Dona Joana da Áustria, recebe o nome do seu santo protetor já que ele nasce no dia da festa do mártir romano. O príncipe Dom João Manuel morre alguns dias antes do nascimento do Infante, o que deixa Portugal em um alvoroço visto que Dom João Manuel era o único filho sobrevivente dos nove filhos que o rei Dom João III tivera. Em junho de 1557, aos três anos de idade, após a morte do seu avô e rei, o Infante ascende ao trono. Durante sua menoridade são regentes a sua avó, Dona Catarina da Áustria e depois o seu tio-avô, o Cardeal Dom Henrique. Em janeiro de 1568, aos catorze anos de idade, Dom Sebastião recebe, no Palácio dos Estaus, os Selos do Estado e a transferência de poder. Após o beija-mão iniciado pela rainha Dona Joana da Áustria, o agora rei Dom Sebastião assume o governo manifestando grande fervor religioso e militar. Um dos primeiros atos de seu reinado foi escrever ao papa Pio V, anunciando-lhe a sua maioridade e pedindo-lhe que rogasse "*ao Rei dos Reis e Senhor dos Senhores, Deus Omnipotente, para que aderece minhas tenções e ações, conforme aos meus desejos, pelo caminho da justiça*".

I – A educação do Infante Sebastião

A rainha viúva, Dona Catarina da Áustria, seguindo a suposta vontade do rei defunto, é declarada regente e responsável pela monarquia portuguesa. Além disso ela tem sob a sua responsabilidade a custódia e a educação do Infante Sebastião com quem ela tem muitos desentendimentos. Com efeito, o vínculo entre o neto e

[3]Rosuel Lima-Pereira é doutor em Estudo Ibéricos e Ibero-americanos pela Universidade Montaigne-Bordeaux, França. Atualmente é professor adjunto de Civilização brasileira, no Departamento de Letras e Ciências Humanas, na Universidade da Guiana, França ultramarina.

a avó fora objeto de polêmicas devido ao excessivo zelo protecionista da rainha regente. Também a educação dada pelos padres da Companhia de Jesus torna-se questão polêmica entre os cronistas e estudiosos da vida do futuro rei Dom Sebastião. Na verdade, os preceptores insistem em estabelecer um certo distanciamento da avó para que houvesse um melhor amadurecimento e independência afetiva do Infante. A partir do século XVIII, na história de Portugal, os Jesuítas passam a ser responsabilizados por muitos dos fracassos do reino, em função do poder que adquiriram à revelia da Coroa. Muitos historiadores concordam em dizer que o preconceito contra os Jesuítas em Portugal pode ter contribuído para a construção de uma memória do rei Dom Sebastião que atribui à educação religiosa que recebeu, a culpa da misoginia e de sua obstinação pela invasão do norte da África em nome da fé católica.

A educação jesuítica vinha seguramente ao encontro do desejo de se criar um futuro monarca voltado para as questões da religião e do resgate das glórias passadas, entre elas possivelmente a da Guerra Santa. O historiador português Antônio Machado Pires explica esse período nesses termos:
"*Quiseram dar ao rei uma educação portuguesa, sentia-se a necessidade de intensificar o sentimento nacional numa época com sintomas de decadência, por isso mesmo uma época em que se levantaram mais altas as vozes de exaltação do passado. Era, como se pensava, uma hora que reclamava patriotismo: intrigas palacianas, corrupção, lutas coloniais, sintomas vários de decadência. O programa do jesuíta Dom Luís da Câmara baseava-se no sentimento nacional, na exaltação do passado e no estimulo aos grandes feitos [...]*"

Enfim, a natureza exaltada do Infante Sebastião, o entusiasmo que mostra perante as empresas bélicas que lhe narravam principalmente as dos seus antepassados em África, iam crescendo no seu íntimo o desejo de imitá-los, através de odisseia que gerassem glória. Ele os queria exceder inclusive com maior grandeza. Pode-se remarcar aqui a influência do seu antigo aio, Dom Aleixo de Menezes, que tinha começado muito novo uma carreira em África. Em suas anotações, o jovem rei escreve uma série de "pensamentos" que deveriam constituir uma norma de sua conduta régia. Diz ele com ingênua e cândida fé:
"*Terei a Deus por fim de todas as minhas coisas, e em todas elas me lembrarei d'ele*".
"*Trabalharei por dilatar a fé de Cristo, para que se convertam todos os infiéis*".

E ele tudo faria especialmente para:
"*Conquistar e povoar a Índia, Brasil, Angola e Mina*".
"*Fazer mercês a bons e castigar os maus*".
"*Tirar os pecados, mandando para isso homens letrados e que temam a Deus*".

Quanto ao estado de solteiro do novo monarca, historiadores e biógrafos procuraram todo tipo de razões para justificar a sua presença na jornada africana pondo em perigo a sua vida sem se preocupar em deixar herdeiros. Antes de tudo pode-se dizer que o rei Dom Sebastião se rendia à sua obsessão. Os seus projetos grandiosos não tinham limites nem ordem. No século XIX, o historiador espanhol Juan Cortada faz o seguinte comentário: "*Fizeram-lhe entender (os seus educadores)*

que uma das mais louváveis virtudes de um cristão era a castidade. E por isso, com o fim de libertá-lo do poder que as mulheres exercem sobre todos os homens, fugia delas e até tomou a resolução de se manter solteiro, esquecendo-se de que uma das primeiras obrigações de um monarca é dar à sua pátria herdeiros de sangue".

II – O rei Dom Sebastião rumo à batalha de Alcácer-Quibir

A piedade religiosa do rei Dom Sebastião se manifesta desde criança, por influência da avó e continua por influxo de seu instrutor e confessor, o padre jesuíta Luís Gonçalves da Câmara. O jovem rei ouvia missa diariamente e comungava com muita frequência. Insistia em querer jejuar na Quaresma e fazer sacrifícios e privações por amor de Deus. Na dedicatória de um livro que oferece a uns padres da Companhia de Jesus, ele escreve o seguinte: "*Padres, rogai a Deus que me faça muito casto e muito zeloso de dilatar a Sua santa fé por todas as partes do mundo*". Ao assumir na maioridade os poderes do reino, Dom Sebastião preocupa-se com a conversão dos infiéis nas colônias. Como exemplo, vejamos o que ele diz a Dom Luís de Ataíde ao nomeá-lo Vice-Rei das Índias: "*fazei muita cristandade, fazei justiça, conquistai tudo quanto puderdes, tirai a cobiça dos homens, favorecei aos que pelejarem, tende cuidada da minha fazenda*".

O reinado de Dom Sebastião a partir de sua maioridade foi de apenas 12 anos. Politicamente seu reinado esteve envolvido por duas questões significativas que acompanham a política da Casa de Avis. A primeira questão é a tentativa de dominação do Marrocos e a união dos reinos ibéricos, Portugal e Espanha, mediante a política de casamentos. A outra questão é o problema religioso com suas duas vertentes: a primeira vertente refere-se aos Judeus, agravada com a expulsão espanhola de 1492; a segunda vertente é a ameaça moura, em especial para os reinos cristão da Península Ibérica. A maior parte do seu reinado, Dom Sebastião ocupa-o em querer reconquistar o norte da África. Para ele, essa questão torna-se um ponto de honra e até mesmo uma obsessão. A população divide-se em dois campos em relação a esse projeto. A elite, especialmente a Nobreza, acostumada aos saques resultantes desse tipo de invasão era favorável ao restabelecimento do controle do Marrocos.

Em 1572, o rei Dom Sebastião faz sua primeira tentativa de partir, sem sucesso, pois uma tempestade destrói os navios abordados nas margens do rio Tejo e com isso os seus sonhos de conquista e de luta contra os muçulmanos. Dois anos depois, em 16 de agosto de 1574, o rei Dom Sebastião parte de Cascais para o Algarve e embarca secretamente para o Norte de África. Ele conseguiu levantar o dinheiro necessário para uma segunda expedição, graças também à "compra" de uma bula papal de Gregório XIII que o autoriza a suspender o confisco, por dez anos, dos bens dos Novos-cristãos. A sua estada em Ceuta e Tânger é marcada pela expectativa de um ataque do califa de Fez, Moulay Mohammed Al-Moutaouakil, que fora destronado pelos seus tios, Moulay Abd al-Malik e Aboul-I Abbas Ahmed. Dom Sebastião passa o tempo fazendo exercícios militares, caçando e escrevendo. Para explicar o seu regresso a Portugal, os historiadores apresentam várias explicações. Para Sales Loureiro, foram os argumentos de Pêro de Alcaçava, aliado político de Dona

Catarina, que convence o rei a regressar a Portugal: "*faça exército digno de um tão poderoso Rey, e que possa ser capaz de uma tamanha conquista*". Ele aconselha o rei português a contentar-se por ora, em fazer um reconhecimento dos locais para depois os conquistar mais facilmente. Para Queirós Velloso, o regresso do rei Dom Sebastião a Portugal deve-se à interrupção do abastecimento alimentar fornecido pelo seu tio, Dom Filipe de Espanha, bem como a falta de apoio do soberano espanhol para um eventual assalto do rei português.

Em 1576, o sultão Moulay Mohammed Al-Moutaouakil é expulso do trono pelo seu primo Moulay Abd al-Malik. O sultão pede ajuda e proteção ao rei Dom Filipe II da Espanha. Segundo Pierre Berthier, o rei espanhol está constrangido com este pedido e ansioso por descarregar no rei Dom Sebastião de Portugal o incômodo problema colocado pelo pedido do sultão destronado. Dom Sebastião vê nesta ocasião a justificação e a concretização dos seus projetos marroquinos: retomar lugares estratégicos, conquistar a Terra Santa e difundir a fé cristã entre os infiéis. A partida para o Norte da África estava marcada para o início do verão de 1577, mas a estada foi adiada devido a dificuldades orçamentárias e de recrutamento. Em janeiro de 1578, Dom Sebastião anuncia a sua vontade de fazer uma expedição aos membros da família real, em primeiro lugar à rainha Dona Catarina e ao cardeal Dom Henrique. Ambos se opõem totalmente a esse empreendimento arriscado e aparentemente não lucrativo. No mês seguinte, em fevereiro, o rei Dom Sebastião convoca prelados católicos e grandes senhores para informá-los de sua decisão de se mudar para a África. "*Saibam*", disse-lhes, "*que não os fiz vir aqui para que pudessem me dar sua opinião ... mas para que estabeleçam o procedimento a seguir para reunir a tropa, a frota, provisões e outros suprimentos que são necessários para o exército que devo criar*". Contra todos os conselhos e obstinado pelo empreendimento régio, o rei Dom Sebastião parte, aos 24 anos, para a África, acompanhado por cerca de dezessete mil combatentes, entre os quais cinco mil mercenários estrangeiros.

Os dezessete mil homens que Dom Sebastião reuniu com o sultão Moulay-Mohammed para conquistar o Marrocos, são arrastados para a planície de Alcácer-Quibir pelos setenta mil homens da infantaria e cavalaria que foram reagrupados pelo usurpador Moulay Abd al-Malik. A derrota acontece no calor arenoso de 4 de agosto de 1578. Neste dia, à tarde, da luz se fez escuridão e três reis desaparecem: Moulay Abd al-Malik morre de cansaço, o sultão Moulay Mohammed afoga-se no rio Mocazim durante a fuga e, entre os cadáveres das vítimas portuguesas, não é encontrado o corpo do jovem rei Dom Sebastião. Só o desaparecimento pôde, pois acabar com o desejo invencível de conquistas do jovem rei, neto do imperador espanhol Dom Carlos V e do rei português Dom João III. A chamada batalha dos Três Reis ou batalha de Alcácer-Quibir custou a independência do reino de Portugal já que Dom Sebastião desaparece sem deixar herdeiros diretos. Em dezembro de 1640, Portugal recupera enfim sua independência graças aos restauradores e sob a liderança do Duque de Bragança, Dom João. A guerra de Restauração põe fim a 60 anos de Dominação espanhola conhecida também como União Ibérica, União das Duas Coroas ou Dominação Filipina.

III – O "Rei Encoberto" e o Sebastianismo português.

O desaparecimento do jovem monarca Dom Sebastião como que por mágica, durante a expedição o torna, segundo a crença de muito de seus súditos, o "Rei Encoberto", ou seja aquele que está escondido e que vai se revelar. Esta crença tem como uma de suas base as *Trovas* messiânicas do sapateiro e profeta português Gonçalo Annes Bandarra. Segundo suas predições, o "Rei Encoberto" há de vir e estabelecer um reino universal de prosperidade sob o comando de Portugal. O desaparecimento do monarca português dá origem a um movimento sociopolítico misturado a traços religiosos. Esse movimento, chamado Sebastianismo, é a manifestação de um sentimento coletivo, que tem as suas origens no nome do rei e afeta todos os estratos sociais; seu pico dura 60 anos e corresponde à época do jugo espanhol (1580-1640). A crença diminui durante a Restauração e à ascensão ao trono da casa de Bragança e continua até o século XIX.

Segundo a crença sebastianista, com o retorno deste rei Salvador, um reino de paz e prosperidade será finalmente restaurado. A crença na volta do rei Dom Sebastião serve para amenizar a dor do povo português, pois o seu desaparecimento permanece duvidoso na memória das pessoas, visto que o seu corpo não foi encontrado. A ausência do corpo do rei, evidência material, torna seu desaparecimento inexplicável. Daí nasce uma mística de carácter messiânico que permitirá ao povo português exprimir uma certa consternação, um sentimento de ausência misturado de esperança enganosa. Esta esperança terá momentos de exaltação a cada aparecimento dos sinais de alerta que se traduzem na erupção, em Portugal mas também na Europa, de falsos Sebastião pretendentes ao trono português.

Após a Restauração, Bandarra torna-se um autor de grande autoridade cuja obra vem logo a seguir à Bíblia, tendo ainda honras no altar da Igreja da Sé de Lisboa, no primeiro aniversário do Advento em 1640. Os escritos do sapateiro de Trancoso servem como meio de atestação do desígnio divino perante a sociedade portuguesa e estrangeira. O compromisso do Padre Antônio Vieira também se enquadra nesta mesma perspectiva, visto que considera Bandarra um profeta da mesma forma que os profetas do Antigo Testamento. Os escritos proféticos do padre jesuíta Antônio Vieira não são nem representação, nem manifestação isolada, nem produto de um doente mental. "*Foram produzidos em consonância com outros textos, teológicos e políticos, inspirados em objetivos comuns: legitimar a nova dinastia e consolidar a independência do reino*", sublinha o historiador brasileiro Valmir Francisco Muraro. Embora todos busquem "legitimar a nova dinastia", as opiniões divergem quando se trata de explicar o sentimento patriótico e messiânico de grande número de portugueses. Alguns veem o rei Dom João IV da Casa dos Bragança como o "Rei Encoberto", já prefigurado nas *Trovas* de Bandarra; os outros o veem apenas como o precursor do retorno do rei Dom Sebastião. Além disso, vislumbrar o retorno do rei Dom Sebastião com mais de 80 anos é uma imagem bastante simbólica. Caso ele voltasse, esse retorno seria visto como o cumprimento do propósito divino para o reino e a figura do monarca português vista como o rei Salvador.

Com a Restauração, as *Trovas* de Bandarra, na pessoa do Padre Antônio Vieira, passam por uma nova interpretação, face aos acontecimentos ocorridos em Portugal. Por um lado, ele se preocupa com os problemas sociais, políticos e religiosos do reino; por outro lado, ele é um homem da Igreja católica, um crente, convencido da força divina e de sua manifestação por milagres, prodígios e profecias. Quando ele vai à Corte no final de abril de 1641, acompanhando o filho do Marquês de Montalvão, Vice-Rei do Brasil, para apresentar a moção de adesão da América portuguesa à Casa de Bragança e o novo rei Dom João IV, o Padre Antônio Vieira chega à metrópole convencido de que uma nova era começa em Portugal. Muito rapidamente, o púlpito torna-se para ele o instrumento de palco para transmitir sua mensagem messiânica. A sua primeira pregação na capela real, em 1642, no seu *Sermão dos bons anos*, mostra claramente que muda o conteúdo do seu discurso face às suas homilias no Maranhão, adapta-se ao seu novo público, mais culto e responsável. da nova situação sócio-política no reino. A partir de agora pode apresentar, apoiado na Sagrada Escritura, as suas convicções sobre o futuro glorioso do reino de Portugal. Para Hernani Cidade, no prefácio de *Obras Selecionadas do Padre Antônio Vieira*, tal sermão em que "*se busca atrair para o trono vacilante do fundador da dinastia Bragança, o apoio daqueles que continuaram a colocar no retorno de Dom Sebastião toda a esperança de salvação nacional*". Por fim, no *Sermão do bons anos*, o Padre Vieira confirma uma nova era para o reino e, além disso, mostra-se, na pessoa do rei Dom João IV de Bragança, o guia dos libertados.

Os sermões do Padre Antônio Vieira costumam ter conotações ofensivas, seja quando ele defende os índios do Maranhão o que atrai a hostilidade de grande número de colonos, seja quando prega a unidade do reino e dos seus súditos em torno do restaurador, Dom João IV, com o objetivo de manter a independência de Portugal. A questão da independência está intimamente ligada ao problema da sucessão ao trono português e surge de forma preocupante várias vezes durante a vida do Padre Vieira. Ele está convicto de que a independência política do reino português supera as esperanças sebastianistas ligadas ao regresso do rei Dom Sebastião. Em consequência, ele subirá com frequência ao púlpito para demonstrar que o esperado "Rei Encoberto" não é outro senão Dom João IV. Portanto, era responsabilidade do novo rei dissipar a crença dos sebastianistas. Em suma, a autonomia política e a sua preservação por parte de Portugal são uma das razões pelas quais Padre Vieira muda o tom das suas intervenções. Suas ideias sempre permanecem messiânicas em substância, mas na forma, elas se distanciam dos sebastianistas.

O Sebastianismo é feito de mito e história, e tem procurado na cultura escrita várias figuras da monarquia portuguesa para encarnar o "Rei Encoberto" e cumprir as profecias relativas ao Quinto Império. Vimos que logo após o desaparecimento do rei Dom Sebastião, nas areias do Marrocos, os sebastianistas assumem a defesa dos falsos reis Sebastião que apareciam. Os defensores do Sebastianismo estruturaram e interpretaram os escritos proféticos da Bíblia e de Bandarra. Destacaram o retorno do rei Dom Sebastião como o cumprimento de sua crença messiânica, recorrendo às estrelas e à cabala enquanto aguardavam um sinal para identificar o

"Rei Encoberto". O Sebastianismo, ao longo dos séculos, acolhe patriotas, Novos-cristãos e judeus. Transforma-se, em Portugal, num movimento simbólico de resistência ao domínio dos inimigos do reino, perseguições inquisitoriais e espoliações. E, por fim, é na pessoa de Padre Antônio Vieira que o sentimento patriótico mesclado de Sebastianismo encontrará seu mais eminente defensor. Foi ele quem, até o fim da sua vida, em 1697, defende o seu sistema universal e profético. Ou seja, profético ou espiritual do ponto de vista religioso, e nacionalista e humano, do ponto de vista político, para explicar o destino divino do rei e do reino português.

Estabelecido no inconsciente coletivo, o Sebastianismo não se deixa destruir pelas provações da vida. Mesmo que a expectativa nem sempre seja atendida, ela permanece viva, o que permite que os partidários do Sebastianismo sejam preservados de desespero e desencanto. Nem o restabelecimento da soberania portuguesa, nem a morte do rei Dom João IV em 1656, fizeram desaparecer o movimento sebastianista, que manteve o seu vigor após o desespero de cada tribulação. A crença sebastianista em torno da volta do rei encontrará nas colônias portuguesas, principalmente no Brasil, terreno favorável para sua expansão. O elemento espacial, o Novo Mundo, adiciona um caráter escatológico à crença sebastianista. Seu lado apocalíptico está enraizado no cumprimento dos tempos, cuja base se encontra em uma certa corrente da teologia da história. Segundo a interpretação desta corrente de pensamento em Portugal, os dois acontecimentos, a descoberta do Novo Mundo e o regresso do "Rei Encoberto", correspondem ao desfecho do desígnio divino pretendido pela Providência para Portugal e depois, para o Brasil.

Conclusão

Durante o século XVI, a vida de Dom Sebastião, segundo a titulatura régia portuguesa "*Pela Graça de Deus, Rei de Portugal e dos Algarves, d'Aquém e d'Além-Mar em África, Senhor da Guiné e da Conquista, Navegação e Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia etc.*", é um fato incontornável que marca indelevelmente a história da formação e da afirmação da identidade portuguesa, especialmente perante uma Espanha invasora. Criado em um espírito religioso e cavalheiresco, seu sonho é recuperar as antigas glórias de seu reinado e retomar os portos comerciais na África. O rei Dom Sebastião desaparece durante a batalha de Alcácer-Quibir causando a União das duas Coroas ibéricas e a consolidação do ardor patriótico. A partir deste acontecimento, uma expectativa messiânica se desenvolve e surge a crença no retorno do "Rei Encoberto", o sentimento messiânico e patriótico conhecido como Sebastianismo. Aos olhos dos portugueses o "Rei Encoberto", Dom Sebastião, depois de regressar numa manhã de nevoeiro para retomar o seu reino, será coroado de mil anos de felicidade.

A Restauração portuguesa em 1640 e a ascensão ao trono do duque de Bragança, Dom João coincide com a evangelização do Brasil e a presença do missionário jesuíta Padre Antônio Vieira na colônia e, mais precisamente, sob as terras do Maranhão. Padre Vieira é o grande defensor da unidade do reino português, arauto

das crenças sebastianistas e do papel teleológico de Portugal para com as outras nações. A colonização da América portuguesa e consequentemente a sua evangelização inscreve-se no movimento de busca do homem europeu do Paraíso Perdido descrito nas Santas Escrituras. Ao desembarcar no litoral brasileiro, os portugueses encontram índios Tupi-guarani que buscam chegar à "Terra sem Mal", um "Lócus amenos", cheio de fartura e felicidade, segundo suas crenças profética.

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a mistura étnica entre índios, brancos e negros contribui na origem e no desenvolvimento da crença no retorno do rei Dom Sebastião no Brasil. Gradualmente, a imagem do jovem monarca desaparecido assume um caráter sagrado e imortal. O mito sebastianista da volta do "Rei Encoberto" expande-se em uma colônia marcada por superstições e religiosidade exacerbada. O deslocamento do mito sebastianista da esfera do imaginário português para a construção do imaginário brasileiro provoca, consequentemente, uma transformação ou ampliação da representação simbólica da pessoa do "Rei Encoberto". Essa mudança pode ser vista não apenas em termos de ideias, mas também em termos de linguagem. Na verdade, ocorre uma mudança nos significados e isto se aplica ao discurso, ao enunciado. Hoje, é possível dizer que a cultura brasileira responde ao mesmo modelo arquetípico lusitano outrora presente em Portugal, ou seja, uma religiosidade marcada por uma expectativa messiânica. Porém, a cultura brasileira, por sua vez, formula um discurso e imagens diferenciadas graças ao elemento étnico e espacial que permite a formação da identidade nacional. Alguns séculos depois, é neste mesmo espaço geográfico, o Estado do Maranhão que encontramos viva, mas de forma sincrética, a crença num mundo melhor que surgirá com o regresso do rei Dom Sebastião. Este Sebastião é o mesmo que, antes de nascer recebe o cognome de o "Rei Desejado", ao desaparecer na batalha no Marrocos, torna-se o "Rei Encoberto" e hoje é o "Rei Encantado", segundo a Encantaria maranhense. Mas esse é um outro assunto...

Bibliografia

BAÑOS-GARCÍA, Antonio Villacorta. *D. Sebastião, Rei de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2006.

CUNHA, Diva Macedo. *D. Sebastião: a metáfora de uma espera*. Natal: UFRN, Ed. Universitária, 1980.

LIMA-PEREIRA, Rosuel. "Mythogenèse, syncrétisme et pérennité du sébastianisme dans l'identité brésilienne du XXème et du début du XXIème siècle (l'État du Maranhão et ses manifestations socioreligieuses)". *Thèse de doctorat*. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2012. https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-00802219

LIMA-PEREIRA, Rosuel. "O papel do *Espelho de Príncipes* na educação dos soberanos portugueses: O caso do rei Dom Sebastião de Avis". *História Antiga e Medieval. Conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violência*. São Luís: UEMA, vol. 7, 2019. https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02338265

LIMA-PEREIRA, Rosuel. "Le sébastianisme dans le Brésil contemporain, simulacre d'une réalité métalinguistique". *Fascinatia formei. Colectia Aletheia. Alin-Sebastian Tat, Ciprian Valcan (org), n° 31, editura Napoca Star, Timisiora*, pp.96-120, 2006.

https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02902408

Retrato de Dom Sebastião I
Pintor: Alonso Sánchez Coello, 1562.

* * *

ASSUNTO DE CORRESPONDÊNCIA ENTRE AUTORIDADES POLICIAIS DO MARANHÃO: O BUMBA MEU BOI NA SEGUNDA METADE DO SECULO XIX.

Calil Felipe Abrão[4]

Nesse artigo volto a examinar a perseguição ao Bumba-meu-boi de São Luís na década de sessenta do século XIX, a diferença é que na primeira visita, privilegiei a documentação hemerográfica e aqui a ênfase recai na utilização de fontes policiais encontradas no Arquivo Público do Maranhão (APM). Os Jornais e a interlocução com os trabalhos acadêmicos, no entanto, não foram abandonadas. Novamente o trabalho parte de um mesmo artigo publicado em São Luís em 1869 no jornal "SEMANARIO MARANHENSE", onde o autor afirmava que durante "sete longos anos", de 1862 até 1868, a brincadeira de Bumba Boi foi banida das ruas de São Luís. A literatura acadêmica tem citado esse artigo escrito por Sacramento na primeira semana de julho de 1869, levantando dúvidas sobre a afirmação do autor. Realmente, no texto o autor faz uma ressalva: "se não me falha a memória..." Nesse trabalho procuro preencher essa lacuna, encontrando os brincantes, muitos deles escravos, no seu dia a dia, nas ruas da "cidade do Maranhão". Procurei rechear esse artigo com documentos históricos, para o leitor perceber que um texto com documentos pode ser tão ou mais saboroso do que a escrita de um historiador contemporâneo.

[4] Pesquisador de Bumba-meu-Boi. Graduado em História pela UnB – *Universidade de Brasília, especialista em História pela UESPI e aluno Extraordinário do Mestrado em História da PUC-Goiás.

Metodologicamente o artigo se fundamenta na análise dos documentos encontrados no APM. Dos Códicxes tive acesso as correspondências entre o Chefe de Polícia com diversas autoridades não subordinadas a sua secretaria, entre 1859 até 1867. Dos avulsos utilizei a correspondência entre o Chefe de Polícia com Autoridades Militares: com o Comando do Corpo de Polícia de 1861-1885, com o Estado Maior (1861-1881), com o Capitão Superior (1865-68), com Comandantes de Destacamentos (1861-1883), com os Oficiais (1864-1873), com os Delegados (1851-1888) - que corresponde a maior parte dos documentos consultados, com os Subdelegados (1871-1888), com Chefes de Polícia de Diferentes Províncias (1861-1862) e com o Presidente da Província (1861-1885). Essa documentação policial, ainda não foi revisada e publicada pelo Arquivo, o que não invalida a sua utilização nesse trabalho. Consultei as coletâneas "Um Caso de Polícia" (FERRRETTI, 2015) e "Notícias sobre o negro e festas populares em jornais Maranhenses entre 1858 e 1938" (FERRETTI, 2014), a relação sobre pedidos de licença da Emanuela Souza Ribeiro e Códigos de Postura de São Luís, principalmente o de 1866.

Tracei um quadro da conjuntura em que o brinquedo foi proibido em outro artigo publicado pela Comissão Maranhense de Folclore (ABRAO, 2017) e aqui me limito a reforçar que o Bumba-meu-Boi Maranhense foi um dos alvos preferidos de uma imprensa dita liberal, que impregnada de valores modernizantes, via no "velho costume" um empecilho ao desenvolvimento da civilização, na sua maneira de ver a realidade, uma grande parte da intelectualidade Maranhense, percebia um descompasso entre o crescimento material da província e seus costumes bárbaros e sintonizada com a nova realidade da Corte Imperial, onde o chamado "Gabinete da Conciliação", e principalmente o legislativo municipal, tomava a iniciativa moralizante em relação as festas populares, clamava via jornais por uma ação enérgica do aparelho policial, que inibisse essa brincadeira de escravos.

Algumas dessas críticas da imprensa ao Boi, provavelmente obtiveram resultados imediatos, como essa do jornal "O Imparcial" de 15 de junho de 1861, que antecedeu a longa proibição da década de sessenta:

> Quando uma grande parte da população se empenha por fazer desaparecer os busca-pés, por serem fatais, concede-se licença para o estúpido e imoral folguedo de escravos denominado bumba-meu-boi, incentivo para os busca-pés, e admira-se mais que isto aconteça, quando há anos a presidência ordenou a polícia que não consentisse esse folguedo, por ser oposto à boa ordem, a civilização e a moral. Quando por causa do bumba meu boi não aparecem cacetadas e mesmo facadas, é causa de uma enorme algazarra que prejudica o silencio perturba o sossego que deve haver para o sono, sossego que cumpre à polícia manter. Nós esperamos que a polícia reconsidere no passo irrefletido que cometeu, para não ser responsável perante a opinião pública, do mal que houver por causa do bumba meu boi". (SALLES, 1994 p. 345)

Não raramente, os reclames da imprensa Maranhense foram encampados pelas autoridades municipais, como na "Postura Municipal" de 25 de agosto de 1876, um acréscimo ao Código de Posturas de 1866, onde o que antes fora apenas sugerido, ao legislar sobre o silencio noturno, a circulação de pessoas, o uso de bebidas, agora ficava explicito, facilitando a ação policial. Repare que a postura sancionada em 1876 que proibia o "bumba' regularizava sobre casas de curandeiras. A Postura Municipal legislava que:

> Foi sancionada e já está publicada a lei nº 1.138 de 21 de agosto de 1876, sobre casas de curandeiras, que é do theor seguinte: Art. 1º Ninguém poderá receber em sua casa, no recinto dessa capital, pessoas acommettidos de moléstias contagiosas. Os doentes nessas circunstancias deverão ser tratados nos hospitais ou casas destinadas pelo presidente da província. Na falta porem, de prédios este mister, será permitido tratal-os em casas situadas nos subúrbios da cidade e com assistência de médicos responsáveis pelos factos que ocorrerem, e não por curandeiros. Aos contraventores a multa de trinta mil reis e oito dias de prisão. Art.2ª Ficam proibidas nesta capital as danças denominadas vulgarmente de caboclo, congo, bumba, chegança e outros folguedos populares da mesma espécie sem previa licença da câmara municipal da capital. Aos contraventores a multa de seis mil reis, o dobro na reincidência e oito dias de prisão (FERRETTI, 2015, p. 177 – 178)

Aqui a pesquisa sobre pedidos de licença para brincadeiras desenvolvida por Emanuela Ribeiro nos foi extremamente útil. Seus resultados estão de acordo com a data da publicação da postura. Emanuela não encontrou nenhum pedido de licença para brincar Boi anterior a 1876 (RIBEIRO, 1998). Constatou 59 pedidos de licença entre os anos de 1876 a 1913, uma média de 1,6 pedidos por ano. Mas o termo licença já era usado antes da postura ser acrescida ao Código de Postura de 1866. Sacramento afirma que o delegado Norato deu licença para o boi brincar em 1869, "na berraria sim, eram todos grandes e fortes abusando ob e sub-repticiamente da licença da autoridade policial" (SACRAMENTO, 1869). Provavelmente antes da publicação da postura em 1876, não era necessário fazer nenhum registro, bastando a autorização verbal do delegado. E a volta do Boi parece ter animado também a rapaziada do ciclo Natalino, vinte e uma detenções foram registradas em janeiro 1870 por brincarem sem licença policial, num total de 39 presos o que que corresponde a mais do que metade dos presos desse mês de janeiro, lembrando que os presos temporários ficavam alojados no mesmo pavilhão dos condenados por assassinatos, a medida em que os anéis da cadeia inspirada no modelo da corte eram construídos (LIMA, 2012). Na leitura da correspondência do Chefe de polícia de São Luís em 1862 pode se perceber que as festas Juninas preocupavam as autoridades policiais, mesmo que os meus dados necessitem de uma maior sistematização, percebes se um aumento no número de detenções sob a justificativa dos infratores desrespeitarem o silencio noturno, embriagues, desordens, escravos que circulavam fora do horário permitido sem autorização por escrito dos seus senhores. Mesmo que o Boi não tenha brincado nesse período como afirma Sacramento, os fogos continuaram a desafiar as autoridades. "Ofício ao comandante de Polícia relatando que um número significativo de escravos se reúnem para acender fogos de artificio e solicita a prisão dos que forem pegos em ação. Maranhão, 16 de junho de 1864" (Correspondência ao Chefe de Polícia com Diversas autoridades, APM). E os fogos persistiram. Segundo o delegado de São Bento "antes que os negros desse início a apresentação, uma matula de amotinados lançou uma quantidade de bombas e busca-pés sobre o folguedo", o que não impediu que brincantes que continuassem no folguedo do Bumba (Delegacia de Polícia de São Bento, 24 de junho de 1869). Antes da grande proibição da década de sessenta informada por Sacramento, só encontrei uma referência a prisão de brincantes, mas o motivo aqui foi a indumentária utilizada, num ofício do delegado de Polícia de Itapecuru Mirim "comunicando a prisão e posterior soltura de dois pretos brincando de bumba meu boi por usarem sintas de escarlate parecidas com bandas de oficiais da guarda nacional" (Delegacia de Polícia de Itapecuru Mirim, 29 de junho de 1861). Importante observar que essa foi uma das raras vezes em

que o folguedo foi denominado de Bumba meu boi. O delegado teria estudado em Pernambuco ou um texto clássico como do padre e político pernambucano Lopes Gama já circulava, mesmo que de forma restrita no Maranhão? Ao que parece, a maneira Maranhense e Piauiense de se referir ao que o poeta Boieiro Mario de Andrade classificava como "Dança Dramática" era simplesmente Boi. A proibição não parece ter acontecido de forma simultânea em todo estado. Em São Bento a justificativa para a licença baseava se no "costume". Ofício do delegado de Polícia de São Bento "comunicando que tem concedido permissão para alguns negros brincarem o folguedo do Bumba, como é costume nesta Província na véspera do dia de São João" (Delegacia de Polícia, 24 de junho de 1869).

Sacramento está correto também em relação a troca de comando na polícia. No Catálogo dos Registros Gerais do APM, encontrei a cópia do decreto de nomeação de Júlio César Bésenguer de Bittencurt como o chefe de polícia da província no dia 25 de junho de 1961 (Catálogo dos Registros Gerais, APM, p. 230). Em julho do mesmo ano, constato a nomeação de um Manuel Maria do Amaral como juiz da Comarca de Carolina. Minha cabeça de pesquisador apaixonado por toadas e pelas índias do Bumba-meu-boi do Maranhão, fica tentada a imaginar que trata se do antigo chefe de polícia de São Luís que permitia a realização do brinquedo em São Luís, na opinião Sacramento de "gloriosa chefatura", "oh Manuel dos meus pecados, que saudades eu tenho de ti! " (SACRAMENTO, 1869). O novo chefe chegou em São Luís em pleno São João e deve ter ficado espantado com o que viu e logo no São João seguinte um ofício do delegado de Polícia da capital expondo os trabalhos realizados por sua delegacia chamava a "atenção para o avultado número de escravos de ambos os sexos que se entregam a ociosidade e as festanças com competências dos seus senhores" (Delegacia de Polícia da Capital, 12 de junho de 1862). No ano seguinte o Boi não saiu mais do curral.

A alteração da conjuntura política do império no final da década e a resistência dos escravos abriram caminho para a volta do brinquedo. A primeira metade da década de sessenta quando o boi foi proibido, corresponde ao crescimento das exportações de algodão do Maranhão para a Inglaterra para suprir sua indústria têxtil, substituindo os Estudos Unidos da América como fornecedor dessa matéria prima. Impossibilitados de comprar novos escravos em virtude do fim do tráfico transatlântico em 1850 e a concorrência das províncias do Sudeste por braços escravos no tráfico interno, restou aos fazendeiros aumentarem a carga horaria e o ritmo de trabalho de seus escravos, o que acarretou num aumento do número de fugas, crimes, rebeliões e na formação de quilombos pelos escravos, espalhados desde de Viana na baixa Maranhense até a divisa com o Pará. Em Oficio do subdelegado de Polícia do Urubu, informa que os escravos da fazenda do Dr. Roberto Achiles Frebrorg, estavam desobedientes indisciplinados aos seus superiores, "os mesmos questionavam dos horários de serviços até 12 do dia, para 9 horas, privando-os de seus divertimentos e dos santos do qual não se trabalham mais com gosto". (Subdelegacia de Polícia de Urubu, 27 de junho de 1873).

Podemos encontrar indícios de que o boi foi para a rua novamente um ano depois do artigo de Sacramento no oficio do delegado de Polícia da Capital do Maranhão, comunicando que "foi recolhido à prisão, o preto Antônio, escravo de D. Dulce Ribeiro, por furto de uma porção de couros de veado". (Delegacia de Polícia da Capital de Maranhão, 27 de maio de 1870). O couro de veado é usado na confecção de Tambores, inclusive no Tambor Onça, instrumento muito utilizado nos bois da região. Encontrei outra referência indireta ao tambor num oficio do delegado de Polícia da

Capital do Maranhão, levando ao conhecimento da semana, que foi "morto o preto velho livre, escravo do Vicente Miranda com um tiro nos ouvidos no sítio do Tambor; foi capturado no sítio Santo Antônio o criminoso de morte o mulato Thomas, escravo de Manoel Francisco de Azevedo". (Delegacia de polícia da Capital do Maranhão, 14 de dezembro de 1870).

A questão do silencio noturno era tema recorrente nos Jornais de São Luís em 1876. O boi era considerado um brinquedo "zoento", mesmo se comparado a outros folguedos, o que fica evidenciado em artigo publicado pelo jornal Diário do Maranhão denominado "Dança dos Caboclos":

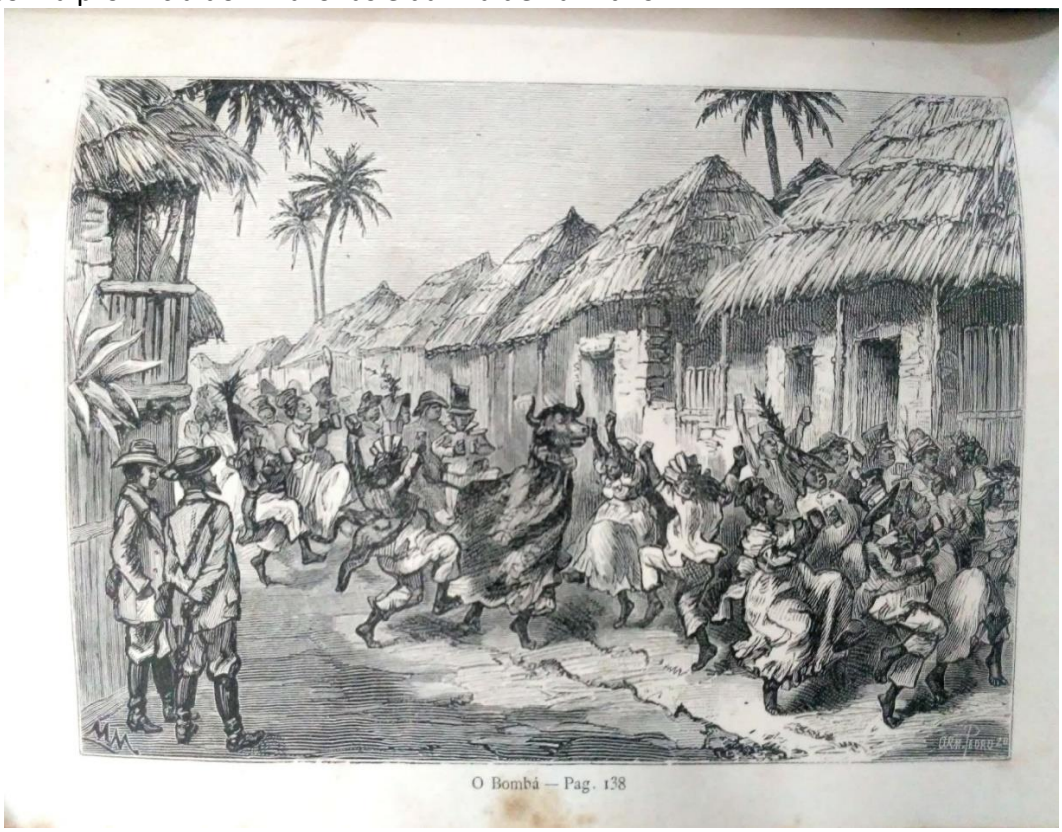
> Dança dos caboclos- tem sahido á rua e a dançar em casas de particulares um grupo de indivíduos, em numero de vinte e tantos; vestidos e caracterizados a representar os nossos índios; há entre eles alguns typos bem imitados. Trabalham em boa ordem, conservando uma disciplina entre si, estejam ou não trabalhando, que lhes faz honra. Acompanha-os como é costume, muito povo, que fica na rua quando eles entram nas casas para exibirem suas danças, que não são destituídas de interesse pela originalidade, sendo de bonito efeito as colunas que fazem, equilibrando-se uns sobre os outros. Deve permitir-se ao povo divertir-se e este gênero e aceitável, porque não uzão de cantorias como a chegança e o **boi**, que atormentam os ouvidos de uma cidade inteira. (FERRETTI, 2015, p. 178 – 179, grifo nosso)

O cargo de delegado de polícia não era remunerado no império, mas era estratégico no jogo político. O delegado não fazia parte dos quadros do Corpo Militar, mas tinha autoridade sobre os membros da corporação. Era um agente civil escolhido pelo presidente da província e o contingente de praças sob seu comando, era cedido pelo comandante da corporação militar. Os aliados políticos do presidente da província, eram nomeados para a chefia de polícia, para o cargo de delegado e subdelegado e contribuía para uma relação favorável com o corpo da polícia militar e controlar a polícia era essencial para a permanência de um grupo no poder. Importante frisar que só a lei de 1870 que separou a força policial e o poder judiciário, retirou o poder de "juiz" da polícia, poder que permitia a polícia julgar e condenar indivíduos presos sem autorização judicial. Não era necessário ser alfabetizado para integrar a polícia (SIVA, 2016). Os policiais eram recrutados nos mesmos segmentos sociais dos brincantes. Oficio do subdelegado de polícia de Carolina informando a "participação de três soldados na festa denominada Bumba, juntamente com outros escravos, os quais soltavam busca-pés, ocasionando ferimentos em diversas pessoas". (Subdelegacia de Polícia de Carolina, 14 de julho de 1884). Pedidos de licença não raramente causavam discórdia no seio da própria corporação. Ofício do Delegado de Polícia de Chapada, informando que as licenças às reuniões são sempre dadas pela polícia e justificava que o havia suprimido as licenças devido aos "frequentes desatinos de escravos arrojados na crise atual em que se acham incutidos de ideias revolucionarias, vendo-se os escravos sem licença recorrem ao subdelegado e este concedeu-lhe para tambor". (Delegacia de Polícia da Chapada, 25 de novembro de 1867).

Para sair às ruas, os Bois precisavam retirar uma licença junto à secretaria de polícia. No trabalho de Emanuela Ribeiro a quantidade pedidos de licença para o Boi brincar parece ser significativo, porque só para Festa do Divino foram encontrados uma quantidade superior de pedidos de licença, mesmo sendo o Boi o Brinquedo mais perseguido na história da cultura popular do Maranhão. Para Mathias Assunção, as autoridades estavam mais preocupadas com as revoltas de escravos do que com o

“fetichismo” dos negros, mas em períodos de intranquilidade, ordenavam o fechamento dos batuques e a destruição dos tambores. (FERRETTI, 2007)

Influencias entre regiões são inerentes as migrações e a Cultura popular que o diga. O teatrólogo Arthur Azevedo, acreditava que o “Bumba meu boi maranhense tem algo do bahiano, porque lá está a mãe (não tia) Catharina, a quem pergunta cantando, outra figura: Mãe Catharina, onde você vae? - vae na Itapariga, na função de rapariga. Sobre as relações do Bumba Maranhense com o Piauiense, já tive oportunidade de discorrer aqui nesse Bolem em duas outras oportunidades (ABRAO, 2016, 2017). O tráfico de escravos interno, não ficou restrito a exportação para o sudeste, e o Maranhão foi uma das poucas províncias que nesse período, comprou mais escravos do que vendeu para o seu vizinho Pará. (BEZERRA NETO, 2010). Os autores Paraenses são praticamente unanimes em afirmar que o folguedo do Boi migrou do Maranhão em direção ao Pará, e podemos acrescentar que as preocupações quanto ao potencial de insubordinação da Festança também. Na gravura mais antiga que se tem notícia sobre o Boi no Brasil, publicada em Portugal por Frias em 1883, e que Vicente Salles popularizou no Brasil, pode se notar a presença da polícia em primeiro plano acompanhando todo o deslocamento da boiada na atual cidade de Santarém, quase divisa com a província do Amazonas e da ilha de Parintins:



(FRIAS, 1883, p. 138)

Percebe se que em meados da década de sessenta, um aumento no porcentual de escravos presos em São Luís no período Joanino, por andarem depois do toque de recolher sem licença dos seus senhores. Aqui trata se de uma pesquisa em andamento, a elaboração de gráficos talvez venha a confirmar essa hipótese. Parece que Sacramento estava certo ao afirmar o período de inatividade do Boi. É preciso considerar que o Código de Posturas foi progredindo no sentido de cercear o brinquedo, e que os

motivos alegados pela autoridade variaram com o tempo. É impossível verificar com exatidão o que esses escravos estavam fazendo na rua durante esse tempo festivo, andar depois do toque de recolher só gerava detenção provisória e multa, não gerava um processo criminal, mas a multa era inibidora para esses homens pobres em sua maioria escravos.

No artigo "Bárbaro Brinquedo", conclui que críticas e perseguições ao Bumba meu Boi, são, portanto, parte de uma "crítica mais geral a cultura e religiosidade dos negros e mestiços de São Luís. A história do Bumba Boi é uma forma de encontrarmos mecanismos pelos quais as classes subalternas tentam se impor frente as tentativas de disciplinamento das classes superiores" (ABRAO, 2017).

Só foi feita uma análise mais minuciosa da documentação disponibilizada pelos funcionários do ACM a quem agradeço a atenção afetuosa e competente auxilio, quando suas informações aproximavam se do nosso objeto de estudo. No entanto um quadro geral do período fica sugerido. Para 1859, os crimes apontados em sua maior parte, fazem referência a conflitos entre os próprios escravos, como os casos de agressões as mulheres negras, 1860 e 1861, um provável aumento no número de casos suspeitos de escravização ilegal e infração de posturas. Para 1862, um aumento de ocorrências policiais onde os senhores carentes de mão de obra tentam proteger seus escravos que cometeram pequenos delitos e casos de suspeita de escravização de libertos, para 1863 a tônica recai sobre a prisão de escravos fugitivos pela polícia e doenças contagiosas acometendo os escravos, para 1864 a documentação sugere a formação de novos quilombos e a tentativa de coibir o tráfico ilegal de escravos para o sul, para 1865 o desenvolvimento de quilombos e a escravização de libertos, para 1866 a questão dos escravos foragidos e para 1867 a retomada da iniciativa do governo para prender os escravos foragidos. Em todo esse período aparecem casos de fuga ou suspeitas de escravização ilegal principalmente com as províncias vizinhas do Pará e Piauí. O no último contato que tive em um maio de 2019, o APM prometeu a publicação em breve dessa documentação, que vai impactar não só o estudo da Cultura popular como a história do Maranhão na segunda metade do século XIX, um alento aos novos pesquisadores, não só a nível de monografias, mas certamente na elaboração de dissertações e teses que utilizem esse recorte temporal. A história do Maranhão na segunda metade dos oitocentos vai receber novas visitas.

BIBLIOGRAFIA

ABRÃO, Calil Felipe Souza, Priscila de Moura, **O Meu Boi Morreu**: o Ritual de Morte do Bumba meu Boi "Rei da Boiada". Boletim da CMF, n 60, junho, 2016, p. 17-22).

_____**Apropriações e tradições**: O Bumba meu Boi do litoral do Piaui. Boletim da CMF, n. 62, junho 2017, p. 6 -13.

_____**Bárbaro brinquedo**: O Bumba meu boi do Maranhão no século do progresso. Boletim da CMF, n. 63, dezembro 2017, p. 12-20.

ABREU, Martha. **Festas Religiosas no Rio de Janeiro**: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. In: estudos históricos, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, 1994, p. 183.

_____**O império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

AZEVEDO, Arthur. **O Bumba meu Boi**. In: Revista Kosmos, n.1, janeiro, 1906

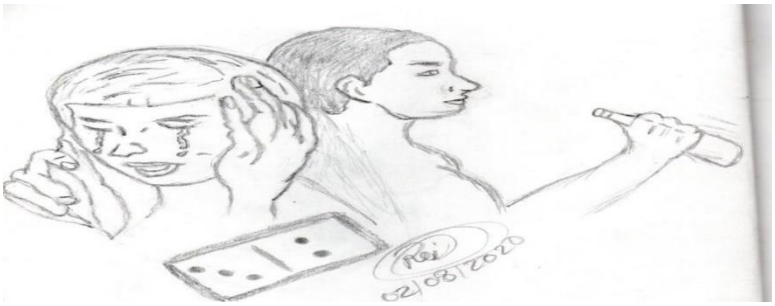
BEZERRA NETO, José Maia. **Migrantes do cativeiro.** O tráfico entre províncias e os escravos ingressos no Pará, no século XIX In **Migrações na Amazônia** (orgs). CANCELA, Cristina D. e CHAMBOULEYRON. Belém: Açaí, 2010.
Catalogo de Registros Gerais. Registros de atos e da correspondência do Reino e do Governo de Maranhão 1822-1885. APM
Código de Postura de São Luís 1866.
Correspondências do Chefe de Polícia. APM.
FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977**. – São Luís: EUFMA, 2015.
FERRETTI, Sergio. **Preconceitos contra Religiões e Festas populares no Maranhão**. In: **Simpósio da Associação Brasileira das Religiões, 9**. Viçosa, MG, 2007.
_____ (Org.). **Notícias sobre o negro e festas populares em jornais maranhenses entre 1858 e 1939**. São Luís: UFMA, 2014.
LEAL, Luís Augusto Pinheiro**. Amolando as Gambias:** significados e práticas da capoeira em Belém (1840-1853). Monografia. Belém: UFPA, 1997.
LIMA, Marcos Melo. **A Vadiagem e os Vadios**. Controle social e repressão em São Luís (1870-1882). São Luís, UFMA, 2012.
MENEZ, Bruno. **Boi Bumbá** (Auto Popular). Belém: H Barra, 1958.
MARTINS, Ananias Alves. **A Mobilidade da ordem urbana na São Luís do século XIX**. Florianópolis: UFSC, 2005.
MOTT, Luís. **A inquisição no Maranhão**. In: Semana de História na Universidade Federal do Maranhão. São Luís, UFMA, 1993.
RIBEIRO, Emanuela Souza. **Pedidos de Licença para realização de festas populares em São Luís – 1873- 1933**. São Luís, UFMA, 1998.
SACRAMENTO, João Domingos Pereira do. Chorica Interna. In: **Semanário Maranhense**. São Luís, 5 jul., 1868.
SALLES, Vicente. **Épocas do Teatro no Grão-Pará ou Apresentação do Teatro de Época**, tomo 2. Belém: UFPA, 1994.
SILVA, Raimundo Nonato da Polícia e Política: o corpo militar de polícia do Pará e os grupos políticos no final do século XIX. In **Militares, Poder e Sociedade na Amazônia**. (orgs) FARIAS, William Gaia e Souza, Sueny Diana Oliveira de. Belém: Açaí, 2016.
VIEIRA FILHO, Domingos. Os escravos e o código de posturas de São Luís.in **Revista Maranhense de Cultura**. São Luís: FUNCMA, II, jan-jun. 1978, 2, p.16-21.
QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilizações e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1973.

* * *

A Morte em Cururupu: um estudo sobre o rito fúnebre e a socialização em um município do Maranhão

Reinaldo Freitas Soares Junior[5]

[5] Mestre em Ciências Sociais pelo PPGSOC da UFMA; Especialista em Linguística pelo IESF/ Cururupu – MA; Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela UFMA, graduando do Curso De filosofia licenciatura da UEMA/ EAD e membro do GPMINA.



Residindo em Cururupu já a dez anos, dentre todos os tipos de participação social, em nenhuma fui mais presente que nos velórios, inclusive de meus próprios avôs maternos. Primeiro o da minha avó em 2011 período que comecei a morar no município, e em 2019 o ano que faleceu meu avô. Entre esses anos fui a muitos velórios até do avô de uma ex-namorada.

O que me chamou a atenção é a forma como são tratados os falecidos, desde o velório até o sepultamento e principalmente o tipo de interação social que se desenvolve nesse tipo de acontecimento. Quando a pessoa falece o corpo é velado por familiares, amigos e pessoas solidarias é um momento de muita socialização. Eles passam um dia e uma noite velando o corpo, recebendo parentes e amigos, nesse momento há um revezamento dos parentes e amigos e pessoas solidárias em atender os visitantes e curiosos que desejam ver pela última vez o falecido. No entanto, tal acontecimento divide-se em três momentos: de tristeza, jogo e bebida.

A tristeza se concretiza no momento que os familiares se deparam com o mal irremediável que é a perda da vida, mas nada podem fazer, a não ser consolar-se mutuamente e receber a solidariedade dos que os visitam desejando os pêsames e recordando de como era a pessoa e a prestigiando nesse último momento.

O outro momento seria o do jogo, pois em todo velório que pude participar há no mínimo uma mesa de dominó para as pessoas ficarem jogando a noite toda, até o amanhecer. É preparado muito café, tanto que já tive a oportunidade de levar em alguns velórios café, açúcar e leite, tudo isso para que as pessoas não durmam, principalmente no período da noite. Se você começa a acuchilar espanta-se ao ouvir os sons altos que são emitidos pelos dominós batendo na mesa, e o barulho é muito maior quando alguém ganha uma partida.

Geralmente os jogadores ficam na frente da casa, alternando de acordo com quem ganha ou perde as partidas, se a cassa possui varanda eles podem ficar em uma parte da varanda, deixando as outras livres para os visitantes e familiares. Se não houver cômodo para todos, alguns ficaram na frente da residência, ou no quintal se assim te ver a casa.

Outro elemento ou momento importante nesses velórios é a cachaça. Essa bebida é bem consumida, garrafas de 51, caninha do engenho são percebidas circulando de mãos em mãos. Eles bebem na chegada e na saída do corpo do falecido(a) e quando levam o ataúde. Há um instrumento de madeira chamado *paviola* pelos cururupuenses, onde é posto o caixão encima, é feito de taboas ou ripas, ele é usado para facilitar a alternância das pessoas no momento de carregar o falecido até o cemitério.

Uma jovem do município disse-me que um dos motivos do uso da bebida alcoólica estaria relacionado em uma espécie de imunização que a bebida daria aos indivíduos que carregam o caixão até o sepultamento, contra bactérias por conta do cadáver, mas segundo ela, os apreciadores desse tipo de bebida, sabem que é certo ter em um velório.

Nossa interlocutora nos disse que quando perdeu o avô, seu pai gastou mais de 700,00 R$ com bebida, fora a cachaça, principal bebida comprada para este tipo de

acontecimento social, também tinha conhaque São João da Barra, e a mesma nos relatou que não pode dormir porque ficou praticamente a noite toda passando café.

Essa tradição ou costume é tão forte que mesmo no atual período de pandemia, por conta do COVD19, ainda pude ver neste ano na frente de uma casa, uma mesinha de madeira com dois bancos, e dois senhores sentados jogando dominó, ambos usando mascarás. O horário era umas 5:30 horas da manhã, estava indo à padaria para comprar pães para o dejejum e não pude deixar de notar o que estava ocorrendo naquela residência.

Não tive dúvida que se tratava de um velório, e quando me aproximei mais percebi a porta aberta e no meio da sala o caixão com pessoas arredor dele. Embora com um número reduzido comparado a outros tempos. Ainda pude notar como é importante aos cururupuenses manterem seus costumes sociais.

Com o que foi descrito acima, é difícil não lembrar da análise do Hertz sobre a morte enquanto um acontecimento social:

> No entanto, levantam-se questões a propósito da morte que o sentimento é incapaz de resolver pelo fato de ignorá-las. Até mesmo para os biólogos, a morte não é um dado simples e evidente, mas um problema a ser abordado por uma investigação científica. Entretanto, ao tratar-se de um ser humano, a morte não se resume aos fenômenos fisiológicos: ao acontecimento orgânico, acrescenta-se um conjunto complexo de crenças, emoções e atos que lhe conferem seu caráter próprio. Observa-se a vida que se extingue, mas esse fato é expresso em uma linguagem particular: é a alma – diz-se – que parte para outro mundo no qual vai juntar-se aos antepassados. O corpo do defunto não é considerado como o cadáver de um animal qualquer: impõe-se fornecer-lhe determinados cuidados e uma sepultura regulamentar, não simplesmente por medida de higiene, mas por obrigação moral. Enfim, para os vivos, a morte abre um período lúgubre durante algum tempo, são impostos deveres especiais; sejam quais forem seus sentimentos pessoais, durante algum tempo, eles devem manifestar sua dor, mudar a cor da roupa e modificar seu gênero de vida habitual. Assim, para a consciência social, a morte apresenta determinada significação, torna-se objeto de uma representação coletiva que não é simples, nem imutável: existem motivos para analisar seus elementos e pesquisar sua gênese. (HERTZ: 2016, p.17)

O pesquisador da escola francesa percebe que a morte para o homem não é apenas um fim de uma existência, mas faz parte de uma estrutura social, fruto de uma representação coletiva, que comporta uma serie de significações por meio de obrigações e rituais como as próprias exéquias, ou seja, ritos fúnebres, já realizada na cultura cristão, pelos que estão vivos, mantendo assim, por um período menor ou maior de acordo com a sociedade ou cultura, não apenas o corpo do ente querido, mas a ideia de alma ou do sujeito, indivíduo que pertencia ao grupo.

Norbert Elias (2001) em *A solidão dos moribundos* revela-nos uma analise semelhante em alguns pontos com a do Hertz:

> A morte é um problema dos vivos. Os mortos não tem problemas. Entre as muitas criaturas que morrem na Terra, a morte constitui um problema só para os seres humanos. Embora compartilhem o nascimento, a doença, a juventude, a maturidade, a velhice e a morte com os animais, apenas eles podem prever seu próprio fim, estando cientes de que pode ocorrer em qualquer momento precauções especiais – como indivíduos e como grupos – (Elias, 2001, p.10)

Podemos perceber como os autores, embora compartilhe da ideia que a morte é uma condição a todo ser vivo. Também percebem que somente o ser humano vivência de forma diferente essa experiência, o homem não é apenas levado a refletir sobre essa condição, mas compartilha com os demais, por meio da dor, bebida ou jogo, seja os que possuem um laço de parentesco com o morto ou não.

> Não só meios de comunicação ou padrões de coerção podem diferir de sociedade para sociedade, mas também a experiencia da morte. Ela é variável e especifica segundo os grupos; não importa quanto natural e imutável possa parecer aos membros de cada sociedade particular: foi aprendida. (Elias, 2001, p.11)

E é por essa razão que mesmo em tempos de COVID 19, percebemos indivíduos tentando manter os mesmos procedimentos que fazem parte de sua lógica cultural. Por que assim, foram ensinados seus pais, avós e com certeza os pais de seus avós. Por essa razão, embora saibamos que há apreciadores do álcool no município, não deve ser esse motivo considerado como fator determinante para os indivíduos irem a um velório, mas pode-se perceber uma obrigação social para com aquele que deixará de estar presente entre seus parentes e conhecidos para sempre.

> O fato bruto da morte física é insuficiente para consumar a morte nas consciências: a imagem daquele que morreu recentemente ainda faz parte do sistema das coisas desse mundo; ela só vai desprendendo-se disso aos poucos, mediante uma série de rupturas interiores. É impossível pesarmos o morto como morto de imediato; ele participa demais de nossa substância, acabamos nos envolvendo de mais com ele; a participação da vida social cria vínculos que não se rompem em um dia. (HERTZ, 2017, p.89)

É por essa razão necessário compreender a representação social de cada grupo, para não cairmos no equivoco de uma erronia interpretação das ações pessoais. Não isentamos a possibilidade do vício do jogo e álcool entre os moradores do município, mas como na análise do Hertz a morte física não é suficiente para a pagar o ente ou pessoa querida com quem convivemos. Pois em muitos desses velórios pude presenciar filhos dos falecidos bebendo cachaça[6], até o momento do sepultamento, mas após este último instante com o falecido, o membro familiar entra no período de luto sem inclusive frequentar as festas muito apreciadas no município.

Referências:

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer** – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001

HERTZ, Robert. **Contribuição para um estudo sobre a representação coletiva da morte**. Sociologia religiosa e folclore: coletânea de textos publicados entre 1907 e 1917, - Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. – (coleção Antro).

* * *

Boi Brilho da Ilha: trajetória e andanças

Ivana Monique dos Santos Quadros[7]

O Boi Brilho da Ilha nasceu no bairro do Ipase em São Luís/MA, em 27 de junho de 1992. Fundado a partir de uma promessa feita por José Serra Sampaio, natural de Cajapió/MA. Atualmente é comandado por Cláudio e Cláudia Sampaio, que são também o cantador e a personagem Mãe Catirina do boi, ambos são filhos de José, herdaram o

[6] Embora a cachaça faça parte dos velórios de Cururupu, nem todos os parentes do falecido(a) bebem, geralmente é mais comum os homens que as mulheres, e o outro fator que não leva alguns a beberem é a estrema tristeza pela perda.

[7] Estudante do Curso de Ciências Sociais/UFMA, membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular – GP Mina.

boi e continuaram mantendo-o através da estrutura familiar que organiza o grupo Boi Brilho da Ilha.

Neste ano de 2020 o boi completou 28 anos com uma trajetória de esforço e trabalho coletivo. São 150 componentes no total, entre músicos e dançarinos. O boi é sotaque de orquestra, mas, como companhia de folclore, inclui outros sotaques (sotaque da baixada, sotaque de zabumba e outros) em suas apresentações como forma de homenagem aos outros grupos, no Brasil e no exterior. Se definindo como o grupo folclórico que encena e representa o auto do bumba boi, o grupo Brilho da Ilha exprime em suas toadas o respeito e amor à natureza, aos santos católicos ligados ao São João e canta também a beleza da cidade de São Luís.

O Boi Brilho da Ilha é marcado pelas cores amarelo, laranja e vermelho; tons vibrantes que dão um colorido especial à estética das apresentações. As indumentárias são idealizadas pela presidente; as inspirações surgem de forma natural, e são confeccionadas anualmente, na sede do boi e, conta com uma esquadra de costureiras e bordadores que são também brincantes do boi. O processo de confecção é intenso e esse é um momento de união entre os membros do grupo, que estabelecem laços afetivos através dessa preparação e reforçam a participação de todo o grupo na manutenção do boi.

Fonte: extraída do site Imirante.com em 28 de julho de 2020

Fonte: Junior Penha (fotógrafo)

Fonte: extraída do site Imirante.com em 28 de julho de 2020

O Boi Brilho da Ilha realiza uma interpretação peculiar do Bumba-meu-boi e faz uma encenação de aspectos da lenda em suas apresentações, nas quais introduziu inovações como, por exemplo, uma charrete que circulava nos palcos durante suas exibições nos arraias de São Luís/MA. A introdução desse elemento foi pensada na forma diferente de locomoção da Mãe Catirina, desvencilhando-se do tradicional. A alegoria aproximou os personagens e o enredo do público de forma dinâmica.

O grupo também produziu revistas ilustradas com a história do auto do Bumba-boi para arrecadar fundos para a manutenção do boi. Essas atuações demonstram que o grupo inova em muitos elementos, por isso, diferencia-se de grupos considerados tradicionais, como Boi da Maioba e Boi de Maracanã, por exemplo.

Segundo o cantador e representante atual do Boi Brilho da Ilha Cláudio Sampaio "todos os grupos devem se unir, não existe um melhor que outro". Essa afirmação é recorrente entre os integrantes do boi, o que demonstra que diferenciam-se desses grupos, mas ao mesmo tempo aproximam-se, na medida em que se organiza, enquanto representação do bumba boi. Cláudio costuma discorrer sobre a importância da valorização da cultura popular e folclórica do Boi Brilho da Ilha, que perdeu viagens por falta de apoio e verbas e, por isso, o referido boi precisa de colaboradores e projetos de incentivo.

O grupo é reconhecido pela sua receptividade, acolhe todos que o procura. A escolha dos brincantes é realizada a partir de um criterioso processo de seleção que ocorre nos primeiros meses do ano. Buscam avaliar esforço, agilidade, postura, carisma, ginga e outras características necessárias ao grupo folclórico que ficou conhecido por encenar e representar o auto do boi em diversos festivais de grupos folclóricos. E além de representar o Bumba Boi apresenta também outras ritmos brasileiros nessas viagens que realiza, como o samba, o tambor de crioula e o carnaval de rua.

O grupo Brilho da Ilha viajou para o Brasil e ainda 22 países, entre eles, Portugal, Espanha, Alemanha, França, Holanda, Bélgica, Eslováquia, Hungria, China, Dubai, Eslovênia, Itália, Croácia, México, Áustria. Ganhou dois prêmios inéditos para o Brasil - pela primeira vez um grupo folclórico maranhense premiado -, o primeiro de melhor música em 2003; o que se refere ao conjunto de todas as toadas apresentadas, e o segundo pela sua originalidade em 2005, ambos conquistados na Itália.

O primeiro prêmio de Música foi na cidade de Agrigento, na Itália, no ano de 2003, no Festival Sagra Mardorlo e Fiore. O segundo foi o de Originalidade de instrumento, na cidade de Gorizia, também na Itália, em 2005 no Festival Mondiale del Folklore Castello de Girizia. As viagens foram financiadas pelo Governo do Estado nos dois anos, em 2003, 20 brincantes integraram o grupo naquela oportunidade, enquanto em 2005, foi

possível um número maior de 25 brincantes. O Boi se apresenta em um formato reduzido no exterior em decorrência do valor alto das passagens.

Fonte: Yajing Xue (membro da organização do festival de folclore de Pequim)

O Boi Brilho da Ilha, desde a sua formação, tem uma forte relação com a Igreja Católica. Executa o ritual da etapa do batismo com reverência, e suas exibições são marcadas pela encenação de muita clemência perante os santos juninos, São João, São Pedro, Santo Antônio, São Marçal. No ano de 2005, o Boi Brilho da Ilha esteve no Vaticano e foi recebido pela Santidade o Papa Bento XVI. Em 2018, em sua última e mais recente viagem à Itália, foi acolhido e abençoado pelo Papa Francisco. Esses encontros reforçaram a relação do Grupo Brilho da Ilha com o catolicismo, como demonstram a estampa do bordado do coro de um de seus bois, cujas imagens fazem alusão a esses encontros

Fonte: Edigleison Vieira (ex-integrante do Boi Brilho da Ilha)

Chamado de "boi viajante" em uma de suas canções, o Grupo Boi Brilho da Ilha iniciou suas andanças pelo exterior em 2001. No último Festival Internacional de São Luís ocorrido em 2019, além de participar do festival o grupo recebeu, dia 24 de Setembro, no Viva Ipase, onde se situa a sua sede, outros grupos folclóricos e parafolclóricos que vieram dos Estados Unidos, Itália, México, e ainda, Santa Catarina e Pará, no Brasil. Mostrando assim uma importante parceria com outros grupos que representam manifestações de comunidades e grupos tradicionais.

O Boi Brilho da Ilha, através da sua diretoria, é responsável pelo Festival de Folclore e Turismo de São Luís/MA, que visa reunir grupos de cultura popular de diferentes países na capital maranhense. A realização do Festival que foi criado no ano

de 2014, acontece sempre no período de 20/09 a 01/10, em locais públicos, como escolas, praças, teatros e ruas, totalmente gratuito e acessível à todos os públicos. Segundo a presidente do boi, a criação do festival surgiu com o desejo de dar oportunidade aos maranhenses de poder sentir um pouco do que o grupo vivenciou em suas viagens pelo mundo.

O Boi Brilho da Ilha consolidou-se, assim, como um dos importantes grupos folclóricos do Maranhão. Apresenta-se o ano inteiro com o espetáculo maranhense do auto do Bumba-boi, fazendo em média 60 amostras no período de São João, tanto em São Luís como nas cidades do interior do Estado, bem como em festivais de diversas cidades.

* * *

Tambor de Crioula para as almas

Ana Socorro Ramos Braga[8]

No município de Vargem Grande a motivação para a realização de Tambor de Crioula é o pagamento de promessa para as *almas* - almas milagrosas, todas as almas, alma de um/uma parente. Mas também são realizadas pagamento de promessas para São Benedito e outros santos e santas católicos(as) com a realização de *tambô*, como assim se referem os pagadores de promessa que, em grande parte das vezes, são também *batedores ou tambozeros*, *dançaderas*[9] e *cantadores*, como se autodenominam os praticantes. Neste artigo, abordo uma etapa inicial da pesquisa de campo nesse município, que depois se estendeu para outros municípios circunvizinhos, acompanhando a dinâmica das inter-relações dos praticantes entre si. Destaco entre esses praticantes o meu encontro com José Ribamar da Conceição, mais conhecido como Zé Hemetério, que se tornou o principal informante desta etapa, contribuindo para que eu construísse as tabelas que resultaram na primeira camada de entendimento sobre o Tambor de Crioula para as almas, alterando o traçado inicialmente planejado no projeto de doutorado.

Iniciei a pesquisa pela identificação dos praticantes de sobre Tambor de Crioula no município de Vargem Grande, que está situado a 170 km da capital do Estado do Maranhão, na mesorregião Norte Maranhense, na microrregião Itapecuru Mirim, conforme pode ser visualizado na Figura 1. O número estimado de habitantes deste município é de 55.841 pessoas[10]. O mesmo faz fronteira com o município de Nina Rodrigues, antiga vila da Manga do Iguará, que fica ao norte, e sua sede urbana fica distante 7 km de Vargem Grande. O acesso é feito pela estrada estadual MA-020 que liga os dois municípios. E com o município de Presidente Vargas, localizado também ao norte.

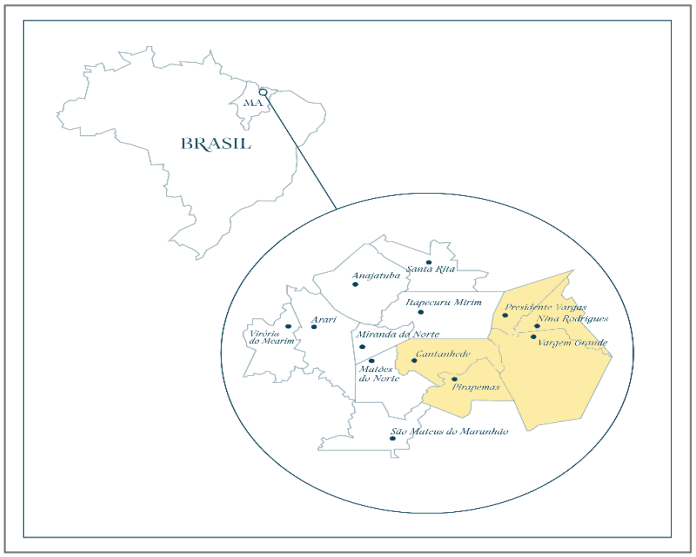
Figura 1 – Mapa de Localização do município de Vargem Grande (MA) na região do Itapecuru

---

[8] Doutora em Teatro. Professora do Departamento de Artes Cênicas (UFMA) E-mail: ana.socorro@ufma.br

[9] Utilizo o termo *tambô* para preservar a sonoridade da palavra tal como é pronunciada pelos praticantes, bem como, pelo mesmo motivo, utilizo mais adiante a grafia *dançadera*, ressaltando desse modo o português falado nessa região do Maranhão, bem como do vocabulário associado ao Tambor de Crioula.

[10] De acordo com a projeção para o ano de 2018, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2018).



Fonte: Arquivo da autora, 2019.

Como mencionei anteriormente, nesse município, a principal motivação é o pagamento de promessa para as almas - almas milagrosas, alma de um/uma parente ou mesmo todas as almas. A *ajuda* é como eles se referem à reciprocidade de participar do *tambô* de outrem contando que este participará do seu. Esta motivação difere daquelas mencionadas pela maioria dos estudos até então realizados sobre o Tambor de Crioula, dentre os quais se destaca Ferretti (1979;1995) e Ramassote (2006). O primeiro elenca um conjunto de situações que motivam sua realização "[...] promessa para São Benedito, festa de aniversário, chegada ou despedida de parente ou amigo, comemoração pela vitória de um clube de futebol, nascimento de uma criança, matança de bumba-meu-boi ou mesmo para reunir os amigos em noite de lua cheia num final de semana" (FERRETTI *et al*, 1995, p. 50). Embora Ferretti tenha relatado um pagamento de promessa para uma alma milagrosa no município de Rosário, este motivo não obteve continuidade de outras pesquisas, prevalecendo como motivos o divertimento e pagamento de promessa para São Benedito, e também conforme constatou, a transformação do Tambor de Crioula em espetáculo para apreciação dos turistas. Na pesquisa coordenada por Ramassote (2006) com dirigentes de grupos de Tambor de Crioula, São Benedito prevalece como santo de devoção dos praticantes, bem como uma grande dos grupos pesquisados em São Luís são dedicados e ele, inclusive dando nome ao grupo, tais como: Lírio de São Benedito, Proteção de São Benedito. Reconhecendo, entretanto, que se "reverencia o Divino Espírito Santo, Acóssi, Nossa Senhora da Conceição, Preto Velho, Entidades cultuadas nos terreiros de Mina, e [...] pode variar de terreiro para terreiro, de sujeito para sujeito, de promessa para promessa.

Como se pode perceber, são variados os motivos elencados para a realização de Tambor de Crioula, sendo este artigo uma contribuição nesse sentido, ao tempo em que se ressalta a necessidade de mais pesquisas nos municípios maranhenses, uma vez que grande parte tem se concentrado em São Luís.

José Ribamar da Conceição, o informante

Em dezembro de 2016, fui em busca de José, que eu havia visto no *tambor* de Raimunda Conceição no povoado Moisinho em julho daquele mesmo ano e,

anteriormente, em vários outros tambores. Dirigi-me ao bairro São Miguel, onde encontrei um senhor que se apresentou como Muruca, a quem solicitei informação. Ele então concluiu que se tratava do *Zé tambozero*. Solícito, S*eu* Muruca se dispôs a me levar à casa de José em outra oportunidade, já que naquele dia este não se encontrava lá. Retornei na semana seguinte, novamente na companhia de *Seu* Muruca quando o encontrei. Na conversa, falei para José sobre a pesquisa e mostrei-me interessada em conversar com ele em outros momentos sobre Tambor de Crioula para saber quando ocorreria, demonstrando interesse em participar dos tambores que por ventura viessem acontecer. Antes de sair, dei a ele as minhas referências de endereço, deixando o espaço aberto para a troca de informações.

Nas conversas subsequentes com José Ribamar Almeida da Conceição, à época com 43 anos, popularmente conhecido como Zé Hemetério[11], Zé *tambozero* ou Zé *pescador*, suas respostas não favoreciam a identificação dos praticantes de Tambor de Crioula, porque as pessoas mencionadas por ele pareciam para mim muito dispersas geograficamente entre a cidade e a zona rural, mas não para ele. E as ocorrências que ele mencionava pareciam ocasionais, distantes uma das outras. Isso ocorria, talvez, porque estivéssemos no início do ano, período de inverno, no qual, em função das chuvas, se realizam poucos tambores. Tive então a ideia de pedir ao Zé Hemetério que falasse daqueles que ocorreriam naquele ano de 2017[12], que se iniciava. Ele mencionou, com alguma dificuldade, o *tambô* da Neuza, que é sua vizinha de bairro e do qual ele é responsável pela organização dos *tambozeros* que *batem* para ela, que festeja São Benedito no mês de Dezembro. Mencionou alguns outros que, segundo ele, têm data fixa, pois ocorrem anualmente, independentemente do dia da semana. Em seguida, comentou com mais firmeza sobre o seu próprio *tambô* que realiza anualmente no mês de setembro para uma alma de nome Brígida, no Cemitério das Cruzinhas - localizado nos arredores da cidade, próximo da sua casa à beira de uma estrada que dá acesso ao povoado Ourives, localizado às margens do rio Iguará.

No dia seguinte, ele foi até minha casa para falar daqueles que havia esquecido de mencionar. Acrescentei as novas informações à lista que havíamos feito no dia anterior, e depois a organizei de fevereiro a dezembro com a intenção de elaborar uma agenda que facilitaria visualizar o meu planejamento de viagens. De antemão, valendo-me daquelas informações, comuniquei a ele que eu participaria dos Tambores de Crioula entre fevereiro e maio; depois, do final de novembro em diante. Também comentei que gostaria de visitar o Cemitério das Cruzinhas, onde fomos dias depois na companhia do *Seu* Muruca. Eu pedi a ele que me contasse a história de Brígida, a alma de sua devoção e como realizava o seu *tambô*. Considerei que havia estabelecido um laço de confiança e, que dali para frente, poderia contar com a parceria de José.

Organizando as informações de Zé Hemetério

[11] Sendo este nome uma referência ao nome de seu pai Hemetério da Conceição. Sua mãe, Raimunda Nonata Almeida da Conceição, também era conhecida como Raimunda Leonora, sendo este último o nome da avó de José. Como se pode perceber, esta é uma estratégia social que tem possivelmente a finalidade de garantir a lembrança de seus antepassados.

[12] Dividi a pesquisa de campo em vária etapas. A primeira, entre os anos de 2015 e 2016, foi de levantamento e de observação. A etapa seguinte, que denominei de circulação, foi realizada em dois períodos: de novembro de 2017 a abril de 2018; de junho a dezembro de 2018. Considero que esta foi a etapa de intensificação de pesquisa de campo em que eu me coloquei como aprendiz de dançadera, experiência que abordei em outro artigo intitulado "Unzunzotas: as mulheres com quem ando não me deixam só" a ser publicado na Revista Iaçá: Artes da Cena, da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

A intenção inicial foi elaborar uma agenda que facilitaria visualizar não apenas os meses de maior ocorrência, mas fazer o meu planejamento de viagens. Depois, tendo como referência o "quadro de caracteres pertinentes a um conjunto de agentes ou instituições" (BOURDIEU, 2002, p. 29), ocorreu-me também de organizar as informações para caracterização das ocorrências de Tambor de Crioula quanto a intenção, identificando-o do seguinte modo: a) quem faz; b) onde/localização; c) a data de realização; e d) os comentários de José acerca de cada ocorrência[13]. A compilação pode ser vista no Quadro 1:

Quadro 1 – Quadro de ocorrências de Tambor de Crioula, conforme José Hemetério

QUEM FAZ	ONDE	DATA	COMENTÁRIO DO JOSÉ HEMETÉRIO
José Hemetério	Cemitério das Cruzinhas	17 de setembro; todo ano, nesse mesmo dia.	Uma alma que o nome é Brígida "Vô pro cemitério às 4 da manhã. Chegando lá vô acender o fogo pra esquentar o *tambô*. Dá 5h, a gente bate três jornadas de *tambô*. Às seis tem a reza. Às sete, começa de novo [o *tambô*] até às dez horas da manhã. Aí vem lá pra casa. Tem almoço pra todo mundo. Aí continua de novo. (Na porta ou nos fundos?) É no quintal. Bate até umas 3 horas. Esse ano quero bater até umas cinco horas mais ou menos".
Dona Neuza	Na casa dela (Rua César Viana)	15 a 23 de dezembro	"A promessa dela é pra São Benedito". "Ela bate *tambô* no levantamento ou na derrubada do mastro".
Ana Maria	Bairro Santo Antônio	-	"É festa de dança (Getúlio?) No levante e na derrubada do mastro e no dia da festa tem *tambô*". "No Caminho que vai pra vacaria do Seu Nato" "Festeja Santo Antônio"
Camarão	"Bate na estrada"	Dia 02 de novembro	"Pra alma". "Tem a cruz lá na beira da estrada". "Promessa que faz pra uma alma. Todo ano. É antigo. De muitos anos essa alma lá" "Passa o Soldado (riacho)".
Luís Pureza	Cemitério da Mariquita	Agosto	"Fica na Caetana". "Faz todo ano o tambô no cemitério da Mariquita".
Compadre Pinto	Na sua casa na Rua do Sol, Bairro do Açude	Maio	"Ele tem um comércio na Vila do Sol, mas mora no Cascavel [Bairro de Fátima]". "No levantamento do Mastro e no encerramento da festa. No mês de maio". Festejo de Santa Maria. Mês todo.
Lúcia	Cemitério dos Alemães	Novembro	"Promessa pras almas. Todo ano."
Maria Macambira	Cemitério, perto da casa	"Parece que é em setembro"	"Quem faz é ela mesma no povoado Autolino, onde ela mora. Entra antes da Ponte do Guará, passa da fazenda do

[13] A tabela com as informações de José Hemetério foi feita com base em três conversas, de um total de 4 a 5 encontros, no período de 04 a 14 de fevereiro de 2017.

	dela (Pov. Altolino)		João Batista. Depois, passa pelo Mardacarú, fica chegando na beira do rio. É no cemitério.
Zé Félix	Av. São Raimundo	Dia 04 de outubro	"Começou ano trazado. Disse que vai ficar fazendo todo ano".
Marciana	Tambô de São Francisco, sede	-	"Mulher que festeja São Francisco. Primeira noite levanta o mastro, bate tambô. Faz um bocado de ano que ela festeja"
Chico Gomes	Manga (atual município de Nina Rodrigues)	"Acho que é dia 23 de novembro"	"Aqui da Manga é o do Chico Gomes. Todo ano o *tambô* dele. Vou sempre bater pra ele. Vai mais (gente) daqui de Vargem Grande, os do canto da Capoeira e o Luís Pureza. Esse lá é de tradição. Muitos anos que ele faz". "Bate umas jornadas no cemitério, depois na casa"
-	-	-	"Tem o do São Benedito mesmo que eu não sei quando é"
Marcelo Manso	Cemitério Veado Branco, Localidade Bacuri	-	"Tem uns amigo que faz lá no Bacuri. Esse tá com uns três a quatro ano que eles bate. Esse ano de 2016 nóis fomo pra lá [...] eu e os companheiros: Galdino, João, Carlos Henrique (que mora aqui), Jocimar (que mora aqui), Luís Pureza, Pureza." [...] Esse que faz (*tambô*) no Bacuri é o Marcelo Manso. Parece que é promessa. O nome do cemitério é Veado Branco. Na estrada, que vai pra Bela Vista. É do lado direito de quem vai daqui pra lá."

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

É possível perceber na coluna 1, 2 e 3, do Quadro 1 que: a) homens e mulheres realizam Tambor de Crioula para pagamento de promessas; b) promessas estas que são realizadas para santos católicos e/ou para almas, dentre as quais se incluem promessas para uma alma milagrosa, alma de um parente, ou a pedido de um parente, ou ainda para todas as almas; c) As promessas se realizam na casa e, nesse caso, a porta da casa, ou no cemitério; d) em algumas promessas, como é o caso do *tambô* de Chico Gomes[14], a reza é feita no cemitério e depois na casa; e) quanto à distribuição das ocorrências de *tambô* ao longo do ano, apenas 1(uma) foi registrada no primeiro semestre, no mês de maio; enquanto nos meses de agosto, dezembro e outubro contam com 1(uma) ocorrência cada mês, setembro com 2 (duas) e novembro com 3 (três).

Já na coluna 4, foi possível identificar que os termos utilizados por José Hemetério para se referir a tocar é *bater* e a pessoa que executa esta função é o *batedor*. No dicionário de língua portuguesa, a diferença entre estes dois verbos tocar e bater é uma questão de intensidade. Enquanto *tocar* significa pôr as mãos ou dedos em algo, apalpar, ou mesmo tirar sons musicais de um instrumento; *bater* é dar uma pancada com alguma parte do corpo, tocar violentamente, agredir. De modo literal, os três tambores, que formam a chamada *perêa* de *tambô*, são *batidos* com as duas mãos; o couro que cobre uma de suas extremidades é batido com a força de uma *murrada* (soco de mão aberta ou fechada), de modo alternado para extrair o som desejado. Mas José também utiliza esse termo no sentido de fazer *tambô*. De modo que o sentido de uma ou outra ação se altera a partir de sua inserção no contexto da frase.

[14] Escrevi sobre este tambor no artigo "Unzunzotas: as mulheres com quem ando não me deixam só" a ser publicado na Revista Iaça: Artes da cena.

Para melhor visualização dessas motivações de promessa, reelaborei as informações do Quadro 1 no Quadro 2, buscando relacionar os locais de realização com a motivação, conforme abaixo.

Quadro 2 – Ocorrências mencionadas por José Hemetério: motivo e local de realização

NOME	PROMESSA	CASA	PORTA DA CASA*	ESTRADA	CEMITÉRIO	OUTRAS
José Hemetério	Alma de Brígida	X			X	
Neuza	São Benedito	X	X (LM ou DM)			
Camarão	Alma			X		Br 222
Luís/ Pureza	Alma da Mariquita				X	
"Pinto"	Santa Maria	X	X (LM)			
Lucia	Todas as almas				X	
Maria Macambira	Pras almas				X	
Chico Gomes	Todas as Almas	X	X		X	
Marcelo Manso	Todas as Almas				X	
Marciana	São Francisco		X (LM)			
Zé Félix	-		X			
Ana Maria	Santo Antônio		X (LM)			
-	São Benedito		X			

Nessa coluna, além do "X", indicando a ocorrência, encontram-se também as siglas LM, indicando o levantamento do mastro, e DM, indicando a derrubada do mastro[15].
Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

A partir do Quadro 2, é possível perceber que ele mencionou 13 (treze) ocorrências, das quais 07 (sete) são realizadas com objetivo de pagar promessas para as almas. Destas 07 (sete), 06 (seis) são realizadas em cemitério. E, por fim, dentre essas 06 (seis), duas são batidas *jornadas* no cemitério, quando também se realiza a reza, e depois o *tambô* é acontece, de fato, na casa do dono da promessa ou de um parente próximo. Apenas 01 (uma) promessa para alma é realizada na beira da estrada, a BR 222, onde existe uma capelinha ao lado de uma cruz. Os outros 05 (cinco) *tambor*es restantes são realizados para pagamento de promessa para santos católicos, distribuídos de acordo com a devoção do promesseiro entre os seguintes santos: 02(duas) para São Benedito; 01(uma) para Santa Maria; 01 (uma) para São Francisco; 01 (uma) para Santo Antônio. Sobre os

[15] O *mastro* é um pau alto e liso retirado da *mata* e levado para a casa do dono da promessa, sinalizando a existência de um festejo.

três últimos Tambores de Crioula elencados no Quadro 2, José Hemetério ofereceu poucas informações. Por dedução, calculei que se realizam na casa do dono da promessa, porque ele mencionou que se faz levantamento ou derrubada do *mastro*[16] (que indiquei na tabela com as letras LM e DM). O levantamento do mastro indica a realização de um festejo dedicado a um santo de devoção. No caso do tambor do Zé Félix, mencionado na antepenúltima linha, deduzi que se trata de promessa a um santo católico, porque José Hemetério citou a rua onde o *tambô* é realizado, indicando por meio do endereço que o mesmo se realiza na casa do dono da promessa e do *tambô*. Entretanto, como se pode perceber, os tambores realizados na porta da casa podem ter se iniciado antes no cemitério, indicando que mesmo tambores dedicados a santos e santas católicos podem estar relacionado com as almas, ou ser feito a pedido da alma de algum parente falecido.

Participei do levantamento do *mastro* realizada na casa de Raimundo César da Silva, conhecido como o Pinto, mencionado por José Hemetério, que também o chama de *compadre*. Tratava-se do início do período festivo para Santa Maria, quando realiza reza em sua casa no mês de maio. No dia da abertura deste mês, ele convidou os moradores da rua e do bairro para participar da procissão em que o *mastro* foi trazido para a porta de sua casa. Antes de ser fixado no chão, ele foi enfeitado com frutas e encimado por uma bandeira com a imagem da santa homenageada. Para mim, não ficou claro se a passagem pela rua de uma Banda Fanfarra Escolar foi ocasional ou a propósito, mas isso ressaltou o levantamento do *mastro,* abrilhantando aquele momento. O próprio dono da promessa jogou no buraco um pouco de bebida, o São João da Barra, fazendo uma espécie de benzimento ou batizado, ou ainda, uma entrega à Santa Maria. Ao ser fixado, ele mostrando-se alegre, finalizou com os pés a fixação do *mastro* no chão, anunciando com isso a conclusão de uma etapa importante do início do seu festejo.

Depois do levantamento do mastro, houve uma reza diante de um altar montado no alpendre da casa. As rezadeiras da comunidade comandaram este momento, que teve a participação de Pinto junto ao altar, sempre acompanhado por Marciana, uma rezadeira também pagadora de promessas de Tambor de Crioula, sendo que ela faz o *tambô* para São Francisco. Logo depois da reza para Santa Maria, houve algumas jornadas de *tambô*. Conforme fui informada, a derrubada do *mastro,* que ocorreu após o dia 31 de maio, sinaliza o final do período festivo. Algumas pessoas batem *tambô* no levantamento do mastro, como foi o caso mencionado, outras, no dia do santo ou santa para o/a qual se faz o festejo. Esse é o caso de Neuza da Conceição, que faz seu tambor para São Benedito no mês de dezembro, encerrando o festejo no dia 23 desse mesmo mês com Tambor de Crioula, sendo este, realizado na porta de sua casa localizada no bairro São Miguel. Ocorre que, em outros anos, ela fez o *tambô* no levantamento ou na derrubada do mastro, a data depende do dia da semana ou de sua disponibilidade financeira.

A consistência das informações de José Hemetério me remete para suas múltiplas funções. Além de *batedor* de tambô grande, ele circula por muitos tambores como uma espécie de organizador/articulador, ou guia dos outros *batedores* e *cantadores,* os quais considera seus companheiros, mostrando que essas funções de *batedor*, *cantador*, articulador e devoto das almas são interdependentes.

Como síntese, os quadros 1 e 2 revelam que a principal motivação para a realização de Tambor de Crioula no município é sua realização como promessa para as *almas* e, que essas promessas estão relacionados a dois espaços principais, a casa, mais especificamente a porta da casa, e o cemitério. Observo que existem diferenças quando o tambô é feito no levantamento e derrubamento do *mastro*, neste último caso, ele demarca o início ou fim de um período ou ciclo ritual, o festejo. No caso do *tambô* realizado em

[16] Este levantamento ocorreu no dia 30 de abril de 2017, no bairro Vila do Sol. Pode ser visualizado no seguinte endereço: https://www.youtube.com/watch?v=lleqfyQ4zHI&t=2s.

Cemitério, próximo a catacumba ou cova, para a alma de um ente falecido, ou próximo ao Cruzeiro, para todas as almas, o *tambô* é o próprio ritual, que por sua vez, se relaciona à passagem do tempo e com a continuidade das relações de ancestralidade, entre este mundo e o outro mundo, de modo que, cada *tambô* tem sua narrativa que o caracteriza e o diferencia dos demais, e que lhe dá sentido.

Referências

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. (5 ed)

FERRETTI, S. F. *et al*. **Tambor de crioula**: ritual e espetáculo. 2. ed. São Luís: SECMA; Comissão Maranhense de Folclore; LITHOGRAF, 1995.

MOTA, C. de F. S. Ligações. *In:* RAMASSOTE, R. M. (Coord.). **Tambores da Ilha**. São Luís: IPHAN, 2006.

RAMASSOTE, R. M. (Coord.). **Tambores da Ilha**. São Luís: IPHAN, 2006.

* * *

RESUMO
GPMina

TESE

BRAGA, Ana Socorro Ramos. ELES/ELAS ESTÃO *UNZUNZOTO*: vida, morte e transmissão de saberes incorporados no tambor de crioula em Vargem Grande, Maranhão. TESE. Programa de Pós-Graduação em Teatro da Universidade do Estado de Santa Catarina. Orientadora: Profª. Drª. Tereza Mara Franzoni. Co-orientadora: Profª. Drª. Márcia Pompeo Nogueira. 2019.

RESUMO

A intenção inicial deste trabalho de investigação foi conhecer o tambor de crioula a partir da visão de quem o realiza, com o intuito de propor possibilidades para promover o seu fortalecimento. Parti do pressuposto que seria necessário compreender as relações nele estabelecidas, assim como compreendê-lo como parte da ancestralidade Africana no Brasil. Primeiramente, realizei um estudo do tambor de crioula em São Luís, capital do estado do Maranhão, focalizando como este foi institucionalizado e patrimonializado.
Depois, relatei a pesquisa de campo, partindo da identificação do *tambor*, conforme denominam as pessoas com quem pesquiso e outras categorias importantes para elas como o *batalhão*, a *ajuda* e a *promessa*. Daí em diante, identifiquei que os *batalhões* são formados pelos deslocamentos das pessoas entre os *terreiros* (frente da casa) e os cemitérios, lugares onde se realizam os *tambores*. A motivação é o pagamento de promessa para São Benedito e outros santos católicos, e para as *almas* - almas milagrosas, todas as almas, alma de um/uma parente. Utilizei, dentre outros, os conceitos de *performance* (ritual e jogo), *motriz afro-brasileira* e *memória incorporada* para constituir um entendimento das relações das pessoas entre si e destes com seus parentes falecidos entre o mundo dos vivos e o outro mundo, por isso defendo que o tambor de crioula é uma prática ritual ancestral através do qual se aprende e transmite-se saberes/conhecimentos incorporados. A transmissão é ativada pelo ato de dançar, cantar e bater tambores, que se faz indistintamente e ininterruptamente no decorrer de uma noite

em que eles e elas permanecem *unzunzoto*, em relação. Isso, por sua vez, faz de seus praticantes mestres na preservação e transmissão dos saberes incorporados, bem como guardiães das memórias ancestrais. Por fim, narrei como me tornei aprendiz de dançadera, e relatei também as etapas iniciais de um processo de facilitação que chamei de "roda de ação", inspirada nas formulações sobre teatro na comunidade. A "roda de ação" incluiu estratégias e atividades para recuperação e transmissão de saberes intergeracionais nos contextos sociais que chamei de roteiros, sendo estes os seguinte: quilombos Rampa e Piqui da Rampa, situados geograficamente na fronteira do município de Vargem Grande com os municípios de Cantanhede e Pirapemas; quilombo Pução, situado na fronteira com o município de Presidente Vargas; e na sede urbana dos municípios de Nina Rodrigues e Vargem Grande, Maranhão.

SOUSA, Késsia Rosária de. A PRODUÇÃO CULTURAL DO BUMBA-MEU-BOI DE MARACANÃ EM SÃO LUÍS-MA. Tese de DOUTORADO São Luís: UFMA - Ciências Sociais, 2020. Orientador: P**aulo Fernandes Keller**

RESUMO:

A presente tese tem como foco a discussão sobre a produção cultural do Bumba Meu Boi em São Luís do Maranhão, em especial, o Boi de Maracanã, um dos grupos mais antigos do estado. Analisando o processo sociocultural de elaboração de conhecimentos, categorias e práticas, assim como as relações sociais e culturais que são dadas nessa produção, e tomando como base os estudos de autores da Sociologia e da Antropologia, o seguinte estudo de caso apresenta o contexto histórico do Bumba Meu Boi no Maranhão, que deixou em seu passado a posição de perseguido pela política e pela elite colonial e alcançou um dos mais altos espaços de representação de poder no estado, que enquanto manifestação híbrida, gerada no berço da cultura popular, é dinâmica e imbuída de criatividade própria, que não se mantém restrita ou isenta do contexto produtivo, gerado a partir dos variados atores e processos, da incorporação e manifestação da arte, da cultura e da religiosidade maranhense. Tais eixos se arrolam e formam uma pluralidade artística em que os papéis e as relações construídas são múltiplas e ultrapassam a esfera da celebração.

DISSERTAÇAO

SILVA, Márcio Douglas de Carvalho. PROMESSAS E MILAGRAS NA DANÇA DE SÃO GONÇALO: etnografia de uma devoção. Dissertação de mestrado em Antropologia. UFPI, 2018. Orientador: Dr. Alejandro Raul Gonzalez Labale.

RESUMO

A Dança de São Gonçalo, muito frequente na zona rural do município de Campo Maior-PI, apresenta-e como um ritual de pagamento de promessas realizado na forma de dança e cantoria. O Trabalho se propõe descrever um ritual de pagamento de promessas realizado na forma de dança e cantoria. O trabalho se propõe descrever o ritual, assim como analisar como se dá a relação entre os devotos, o santo e a comunidade estabelecida a partir do contrato da promessa pelo qual, tanto o santo quanto o devoto ficam encarregados de cumprir obrigações específicas. A orientação teórica fundamenta-se nos conceitos de Mauss (2003), Durkheim (1996), Turner (2005) e (2013), Geertz (2015) e Brandão (1986); a coleta dos dados engloba a observação participante nos rituais, entrevistas com os devotos, captura e uso de fotografias e a analise de conteúdo dos versos das cantigas do ritual.

NOTÍCIA:
PROJETO NAN AGONTIMÉ - BENIN

Mundicarmo Ferretti[17]

Em novembro de 2020 deverão ser realizadas em Agbangnizoun-Benin uma serie de atividades culturais voltadas para a reabilitaçao da memória de Nan Agontimè – mãe do rei Guezo (1818-1858), vendida como escrava em disputas entre membros da familia real e considerada no Brasil a fundadora da "Casa das Minas". Como foi noticiado pela "Agence Bénin Presse", para a realizaçao do evento foi assinado no Benin, em março de 2019, um acordo de cooperação entre autoridades administrativas, autoridades tradicionais, representantes da familia real do rei Guezo, da Associação Hwendomabou-Guézo, e a presidente da Ong "ANDIA", a Sra. Agnès Bogacki, coordenadora do projeto.

No final de 2019 foi realizada por *Agnès Bogacki* e por *Daa Guezo Sossouhueta*, administradores no Benin de um centro de proteção à criança em situação de risco, uma visita as cidades de Salvador e de São Luís, importantes centros brasileiros de religião de matriz africana, objetivando divulgar o evento e reunir bibliografia e objetos para a realizaçao de uma exposição sobre a trajetoria de Nan Agontimè. Em São Luís os beninenses entraram em contato com a "Casa das Minas", fundada por Maria Jesuina, sacerdotiza de Zomadônu, que acredita-se ser Nan Agontimè usando outro nome, onde são cultuados voduns da familia real do Danxomè; com o grupo de pesquisa da UFMA "GP Mina", fundado por Sergio Ferretti, autor de "Querebentã de Zomadônu", importante obra publicada sobre a Casa das Minas; e com o fotógrafo Marcio Vasconcelos que estive no Benin e realizou várias exposições sobre a "Casa das Minas" e as relações do Maranhão com o Benin.

Durante a visita a São Luis, os beninenses participaram de um reunião organizada por Marcio Vasconcelos e pelo pai-de-santo Neto de Azile, dirigente da "Casa do Tambor de Crioula", uma das principais expressões da cultura negra do Maranhão, que contou com a participaçao de pesquisadores, pais-de-santo, artistas e de lideres do movimento negro. Os beninenses participaram também de reunião do grupo de pesquisa "GP Mina", ocasião em que receberam publicações do grupo e sobre a religião afrobrasileira do Maranhão e foi discutida a importancia de uma cooperação mais efetiva entre beninenses

[17] Antropóloga - GP Mina/UFMA-Brasil

e brasileiros, iniciada com a vinda de Nan Agontimè para o Maranhão e fundação da Casa das Minas, onde aquela rainha, no seu papel de sacerdotisa, instituíndo o culto aos ancestrais reais de Danxomè no Brasil, foi uma figura emblemática da resistência negra atraindo a atenção de literátos e de pesquisadores.

No Brasil, nas casas de culto de matriz africana mais antigas ou consideradas mais tradicionais, ao contrário do que ocorre em muitos outros contextos sociais, a mulher tem posição bastante elevada e, há muito, se apregoa a existência de um matriarcado em *candomblés* da Bahia e em terreiros de *mina* do Maranhão. Mas, apesar da situação vantajosa das mulheres nos terreiros afro-brasileiros do Maranhão, o lugar destinado às entidades espirituais femininas no "Tambor de Mina" (religião de matriz africana organizada no século XIX) não tem o mesmo destaque. Embora as vodunsis mais antigas, daquele terreiro recebessem em transe mediúnico um vodum (entidades masculinas ou femininas) e uma tobossi (entidade feminina infantil), estas deixaram de ser recebidas ali desde 1970, com o falecimento da última vodunsi com iniciação completa. E, nos últimos anos, Abê era o único vodum feminino recebido na "Casa das Minas".

Da fundação aos nossos dias, a Casa das Minas teve nove mães na chefia do terreiro e um zelador (um huntó/tocador de tambor assumiu a chefia do terreiro): 1) Maria Jesuína, africana, de Zomadônu (a fundadora); 2) Luísa Ferreira, também africana de Zomadônu; 3) Hosana, crioula, de Sepazim (que realizou a última feitoria de tobossis); 4) Andresa Maria de Souza Ramos, de Poliboji, que chefiou a Casa por 40 anos (entre 1915 e 1954) e foi entrevistada por muitos pesquisadores; 5) Leocádia Santos, de Nagono Toçá; 6) Filomena Maria de Jesus, de Toi Poloboji; 7) Amância Evangelina de Jesus Vieira, de Boça (a primeira chefe sem iniciação completa); 8) Amélia Vieira Pinto, de Dossu, avó de Euzebio (huntó chefe que passou a zelar pela Casa após o falecimento da sucessora de sua avó); 9) Deni Prata Jardim, de Lepon, falecida em 2016 (a última vodunsi a chefiar a Casa das Minas).

A Casa das Minas tem sido apontada como a grande responsável pela posição elevada ocupada pela mulher nos terreiros de "mina", pela postura nobre de suas entidades femininas e pela postura reservada de suas vodunsis. E, em 2002, em reconhecimento por seu valor historico, cultural e religioso, foi tombada pelo IPHAN - Patrimônio Histórico e Artístico Federal.

PERFIL DE CULTURA POPULAR:
Ciro Falcão: artista plástico e arte-educador
Por: Mundicarmo Ferretti antropóloga

No dia 9 de novembro de 2019 faleceu em São Luís, aos 67 anos, o artista plástico e arte-educador Ciro Falcão, causando muita tristeza a seus colegas, alunos, amigos e familiares. Ciro deu em suas obras um destaque especial à cultura popular maranhense, participou de várias exposições artísticas no Maranhão, no Rio de Janeiro e em outros estados como: "Janela Colonial", "Conexão Maranhão", "Carne de Carnaval", apresentando pinturas, máscaras, esculturas e realizando oficinas de arte, como as promovidas por ele na Casa dos Artistas, na Praia Grande, onde morou. E mais recentemente nos brindou com o CD "Beira de Canto: música regional maranhense", patrocinado pelo Banco do Nordeste, atuando como compositor e interprete de três músicas – "Homenagem a São Luís", "Ponta d´Areia" e "Barbaçueira".

Era muito ligado à sua família, que o apoiou em sua produção artística e colaborou em vários dos seus trabalhos. Ainda criança Ciro desenhou o caboclo Tapindaré, recebido por sua avó; mais tarde pintou a sua mãe com o encantado Corre Beirada; sua irmã foi sua parceira em trabalho literário intitulado "Guará", premiado pela Fundação Cultural e seus sobrinhos deram algumas pinceladas ou traços em alguns dos seus desenhos encomendados por amigos.

Era muito focado em seu trabalho, mas parecia não ter muita pressa para concluí-lo. Uma vez, quando já era professor de artes e estava montando com seus alunos uma peça de teatro sobre o guará, encontrando em minha casa algumas penas daquele pássaro recolhidas por mim em caminhadas realizadas aos domingos na praia da Marcela, me pediu algumas para usar na réplica daquele pássaro que estava produzido para aquela brincadeira. Em outra visita, me pediu cópia de uma foto por mim realizada de monumento de uma praça em Bruxelas onde havia uma sereia, dizendo que gostaria de se inspirar nela em um quadro que pretendia realizar sobre Iemanjá.

O encontrei muitas vezes no campus da UFMA, no Bacanga, no CEB Velho, quando era aluno do curso de Artes e eu professora de Psicologia. Estava sempre desenhando, às vezes num pedaço de papelão, de pergaminho ou em algo que encontrara pelo caminho. Alguns desses desenhos, abandonados por ele e guardados por mim, foram devolvidos a ele anos depois e devem ter sido retomados em outras obras, como um sobre candomblé, que parecia ser um estudo para um mural, que disse pretender utilizar num quadro e oferecer a um amigo que gostava muito de Candomblé, possivelmente a alguém da Casa Fanti-Ashanti, a que, às vezes, se referia como "a sua casa".

Em 1984, quando aluno de Educação Artística interessado em pesquisa folclórica, Ciro esteve ligado a minha pesquisa como bolsista de trabalho. Essa colaboração ocorreu após a divulgação de seus trabalhos na exposição "Lendas e histórias de São Luís e Alcantara", realizada em 1993, no Palácio Gentil Braga, em que ele dava uma ênfase especial a uma temática que eu estava também abordando em meus trabalhos de pesquisa. Depois desse encontro, Ciro ilustrou dois livros meus: "Terra de Caboclo" (1994) e "Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias" (2000), o primeiro com dez desenhos em bico de pena e nanquim, e o segundo com 17 desenhos aquarela, lápis cera ou pastel. Nesse último livro, nos desenhos "Chegou Dona Rosalina" (1994), "Bancada de Princesas" (1995) e "Menina do Maracujá" (1995), se inspirou em narrativas sobre encantados elaboradas por mim a partir do trabalho de campo realizado em terreiros maranhenses de mineiros e curadores/pajés do Maranhão, pelo que sou eternamente grata a ele.