

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E TERRITORIALIDADES

MARCELLE SCHLEINSTEIN ACHILLES DA ROCHA

MISTÉRIOS DO SAGRADO

Uma análise simbólica dos objetos de divindade na Festa do Divino Espírito Santo



Niterói
2017

MARCELLE SCHLEINSTEIN ACHILLES DA ROCHA

MISTÉRIOS DO SAGRADO

Uma análise simbólica dos objetos de divindade na Festa do Divino Espírito Santo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do Grau de Mestre. Linha de pesquisa: Mediações, saberes locais e práticas sociais.

Orientador Prof. Dr. Gilmar Rocha

Niterói
2017

MARCELLE SCHLEINSTEIN ACHILLES DA ROCHA

MISTÉRIOS DO SAGRADO

Uma análise simbólica dos objetos de divindade na Festa do Divino Espírito Santo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do Grau de Mestre. Linha de pesquisa: Mediações, saberes locais e práticas sociais.

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Gilmar Rocha (Orientador)

Universidade Federal Fluminense

Professor Dr. Wallace de Deus Barbosa

Universidade Federal Fluminense

Professor Dr. Edilson Pereira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Dedicatória

Dedico esta dissertação à Alexia Achilles e Patrice Achilles. Ao adorável Marcio dos Santos Fortes por seu amor e carinho incondicionais. À minha mãe amada, Sonia Achilles (1954-2017), que tanto me incentivou e quis ver este trabalho realizado. A ti eu presto esta última homenagem. Sem o apoio de vocês a realização deste trabalho não seria possível.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à família e amigos que compartilharam essa trajetória comigo. Agradeço, em especial, o meu orientador, o Prof. Dr. Gilmar Rocha, que tanto colaborou com este processo e me guiou por este caminho de descobertas acadêmicas.

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense, em especial as Professoras Doutoras Ana Lucia Enne, Ana Lúcia Ferraz, Christina Vital, Danielle Brasiliense, Flávia Lages, Lívia de Tommasi, Maryna Bay Frydberg, Rossi Alves, Adriana Facina, Lygia Segala, Marisa Schincariol de Mello e também aos Professores Doutores João Domingues, José Maurício Alvarez, Leandro José de Mendonça, Leonardo Guelman, Luiz Augusto Rodrigues, Luiz Guilherme Vergara, Marildo Nercolini, Wallace de Deus Barbosa e Paulo Carrano pelos ensinamentos e discussões empreendidas.

Aos profissionais do setor administrativo com quem tive a felicidade de conviver durante meus dois anos de produção acadêmica, Marcia Cristina, Silvia Campos, Denise e Dulce Terra. Aos colegas do PPCULT/UFF que partilharam comigo de momentos que ficarão para sempre em nossas memórias.

A todos os profissionais do Sesc que trabalham para tornar a cultura acessível. Agradeço por me apresentarem a Festa do Divino e suas Caixeiros! Um agradecimento especial à Christiane Caetano, Mônica Merola, Renato Salustiano, Joair Souza, Ygor Hespanhol, Daniele Ornelas e toda a equipe da Ascom.

Agradeço também às pessoas incríveis que conheci na Casa do Maranhão e que foram sempre muito carinhosas comigo. Agradeço a todas as Caixeiros e devotos da Festa do Divino Espírito Santo! Obrigada por abrirem as portas dessa Casa que é feita de pessoas queridas e amorosas. Agradeço pelo amor de vocês e por compartilharem suas lembranças! Esse trabalho é um pouquinho de vocês também. Ele é nosso!

“Qualquer que seja a sociedade na qual vivemos, estamos ligados uns aos outros, e nossos “grandes momentos” são “grandes momentos” para os outros também” (Victor Turner).

RESUMO

Esta pesquisa tem como cerne analisar os objetos simbólicos na Festa do Divino Espírito Santo, em especial a pomba e o mastro, e a relação destes com o Espírito Santo, entidade que é homenageada na celebração. Para tal, concentra-se na Festa realizada pela Casa do Maranhão, um centro cultural fundado pela Colônia Maranhense, localizada no Rio de Janeiro. Estes objetos são símbolos rituais da tradição cristã e remontam ao Cristianismo e à monarquia no Brasil. É uma Festa onde o espaço e o tempo são transcendidos, adquirindo novos significados. O mastro é do Espírito Santo e para o Espírito Santo, após o batismo, ele deixa de ser um tronco de árvore e passa a ser dotado de personalidade, um objeto transcendental que extrapola o seu significado de origem, pois é ele quem guarda o tempo e o espaço do ritual; já a pomba seria o Espírito Santo em si, conforme a tradição cristã, e que possui um sentido singular para os devotos da Festa. Os objetos, enquanto representantes simbólicos do Espírito Santo, estão inseridos em um contexto vasto de outros símbolos de conotação religiosa, mas que reunidos dentro da mesma trama constituem uma totalidade simbólica. Pomba e mastro buscam efetivar a conexão entre o céu e a Terra, tentando conectar o sagrado e o profano. Esta pesquisa se propõe a investigar estes objetos simbólicos e sua relação com a Festa.

Palavras-chave: Festa do Divino, simbolismo, ritual, pomba, mastro.

ABSTRACT

The purpose of this research is to analyze the symbolic objects in the Festa do Divino Espírito Santo, especially the dove and the mast, and their relationship with the Holy Spirit, which is honored in the celebration. To this end, it focuses on the Festa held by Casa do Maranhão, a cultural center founded by the Maranhense Colony, located in Rio de Janeiro. These objects are ritual symbols of Christian tradition and date back to Christianity and to the monarchy in Brazil. It is a celebration where space and time are transcended, acquiring new meanings. The mast is of the Holy Spirit and for the Holy Spirit, after baptism, it ceases to be a tree trunk and becomes endowed with personality, a transcendental object that extrapolates its original meaning, since it is he who saves time and the space of ritual; Already the dove would be the Holy Spirit itself, according to the Christian tradition, and which has a singular meaning for the devotees of the Festa. The objects, as symbolic representatives of the Holy Spirit, are inserted in a vast context of other symbols of religious connotation, but that gathered within the same plot constitute a symbolic totality. Dove and mast seek to effect the connection between heaven and earth, trying to connect the sacred and the profane. This research proposes to investigate these symbolic objects and their relationship with the Festa.

Keywords: Festa do Divino, symbolism, religion, dove, mast.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Casa do Maranhão no centro do Rio de Janeiro.....	32
Figura 2: Cartaz com as etapas da Festa.....	36
Figura 3: Império segue com os objetos simbólicos na Abertura da Tribuna.....	38
Figura 4: Tribuna no ano de 2015.....	42
Figura 5: Tribuna no ano de 2014.....	42
Figura 6: Mastro sendo preparado para ser erguido.....	43
Figura 7: Mastaréu no ano de 2015.....	46
Figura 8: Missa do Império (Dia de Pentecostes).....	47
Figura 9: Bandeira do Divino com o símbolo do Espírito Santo.....	49
Figura 10: Santa Crôa no templo católico.....	51
Figura 11: O símbolo do Divino, a pomba, no dia da missa.....	52
Figura 12: Ritual do machado antes da derrubada do mastro.....	54
Figura 13: Diversas mesas de bolo com a pomba.....	58
Figura 14: Ildenir emocionada durante a Festa.....	59
Figura 15: Altar da Casa do Maranhão e o sincretismo religioso.....	70
Figura 16: Devotos fazem pedidos junto ao mastro.....	78
Figura 17: Os capotes com os símbolos do Divino.....	88
Figura 18: Anjos da Festa do Divino Espírito Santo.....	90
Figura 19: Batismo do mastro.....	91
Figura 20: Mastro do Divino e hierarquias.....	105
Figura 21: Santa Crôa durante a missa de coroação do Império.....	106
Figura 22: Capote da Imperatriz e a imagem da pomba.....	116

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – Origens: a Festa, a Colônia e a Casa	25
1.1 A Festa do Divino Espírito Santo e sua origem.....	25
1.2 Associação da Colônia Maranhense do Rio de Janeiro.....	28
1.3 Festa de sentidos e o rito como símbolo em ação.....	34
1.4 A Festa e sua cronologia.....	36
1.4.1 Abertura da Tribuna.....	38
1.4.2 O Mastro e seu levantamento.....	43
1.4.3 O dia de Pentecostes.....	47
1.4.4 A derrubada do Mastro.....	54
CAPÍTULO 2 – As narrativas na formação do simbolismo religioso da Festa ...59	
2.1 O sagrado e o profano.....	59
2.2 Encantado e Divino.....	64
2.3 A obrigação de dar, receber e retribuir.....	72
2.4 A religiosidade na Festa do Divino.....	79
CAPÍTULO 3 – Os objetos simbólicos na Festa do Divino Espírito Santo88	
3.1 Introdução aos objetos do Divino.....	88
3.2 O mastro e seu simbolismo.....	91
3.2.1 O mastro como ponte para o sagrado.....	97
3.2.2 A sacralidade do mastro e o fenômeno cultural.....	102
3.3 O simbolismo da pomba.....	106
3.3.1 A imagem da pomba no imaginário da Festa.....	106
3.3.2 Uma busca pelos sentidos simbólicos da pomba.....	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128
ANEXO I Apresentação das devotas entrevistadas.....	135
ANEXO II Uma breve história mítica.....	137

INTRODUÇÃO

A Festa do Divino Espírito Santo é uma celebração tradicional do calendário cristão e tem início 50 dias após a Páscoa. A Festa homenageia a terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo, e envolve dezenas de devotos¹. Todo o ritual que envolve a Festa chega a durar 15 dias em média, pois pode variar dependendo da região. A Festa do Divino é dividida em quatro etapas (mas pode haver outras conforme a localidade). Em geral, ela engloba a Abertura da Tribuna, o Levantamento do Mastro, Pentecostes e a Derrubada do Mastro. Todas essas etapas são minuciosamente preparadas e executadas pelos devotos. Há muito envolvimento desses devotos, o comprometimento com a Festa costuma ser motivado por algum agradecimento ou pelo pagamento de promessas. Cada uma dessas etapas da celebração mobiliza um ritual específico. Há muita música cantada e tocada pelas Caixeiras (grupo de mulheres que toca caixa) na Festa do Divino, seus cânticos são invocações para exaltar o Espírito Santo.

As crianças também são parte fundamental na cerimônia, elas representam o Império do Divino, são elas as representantes da pureza divina, são elas também que buscam encenar a primeira Festa do Divino realizada pela rainha Isabel de Portugal, a quem credita-se a criação dessa homenagem. A Festa do Divino é uma manifestação católica nascida no território de Açores, Portugal, e foi trazida ao Brasil pelos imigrantes açorianos. Teve como porta de entrada o estado do Maranhão, que lá a adotou e a difundiu para todo o território maranhense. A Festa tem sua origem mítica no século XIV, onde a rainha da época, conhecida como Isabel, decidiu criar uma celebração que pudesse homenagear o Divino Espírito Santo por este ter concedido uma graça a Vossa Alteza. Desde então celebra-se esta cerimônia onde os devotos recebem alimentos de graça, representando um agradecimento pelas dádivas concedidas pelo Divino; e onde também as crianças projetam uma encenação da realeza por serem elas representantes do Divino na Terra.

Existem diversas regiões no Brasil que realizam a Festa do Divino Espírito Santo em seus territórios. O estado do Maranhão é conhecido por ser a primeira

¹ Optamos por utilizar a palavra *devotos* como nomenclatura para denominar os participantes da Festa do Divino. Portanto, sempre que mencionarmos *devotos* estaremos nos referindo tanto aos que possuem devoção ao Espírito Santo quanto àqueles que apenas frequentam a Festa por se identificarem com a mesma e participarem do seu *fazer*.

região do país a celebrar essa Festa, no século XVII. De lá ela se propagou para outras cidades do Brasil e hoje ela é realizada em quase todo o território brasileiro. No Maranhão a Festa do Divino Espírito Santo acabou por ser incorporada às celebrações dos terreiros de Mina² existentes naquela região, propiciando o sincretismo de crenças, pois a Festa é uma celebração de origem católica. Lá, a Festa é tão comum nos terreiros que alguns devotos tornaram-se seguidores do Divino ainda pequenos, quando acompanharam algum parente nas atividades dos terreiros.

A partir da década de 1950 muitos maranhenses deixaram suas terras de origem e migraram para o Rio de Janeiro em busca de oportunidades, já que o país estava mergulhado em uma recessão. No Rio, alguns desses maranhenses fundaram a *Colônia Maranhense no Rio de Janeiro* e, passados alguns anos, inauguraram o centro cultural chamado *Casa do Maranhão*, no centro do Rio, onde há 49 anos se celebra a Festa do Divino Espírito Santo na capital carioca. Desde então a Casa reúne milhares de devotos que auxiliam nos preparativos da Festa e buscam com esta celebração não só agradecer e pedir, mas acima de tudo, compartilhar, se doar, celebrar e homenagear o Divino Espírito Santo. A Festa do Divino é demoradamente preparada e ricamente carregada de cores e objetos simbólicos, como coroa, cetro, pomba, mastro, vestuário e outros. A estes objetos são atribuídos significados que são compartilhados durante a Festa, conferindo-lhes um sentido que é coletivo, onde a construção simbólica ocorre de forma simultânea e interdependente (Bourdieu, 1989).

A Festa do Divino não é apenas uma confraternização entre devotos, ela é o que é a partir dos rituais que envolvem cada uma das etapas citadas anteriormente. O espaço onde essas etapas acontecem torna-se sagrado a partir dos rituais que vão acontecendo ao longo da celebração. Este espaço permite a conexão do Céu com a Terra, do sagrado com o profano; é como se ali os devotos processassem sua própria existência. Já os objetos da Festa, enquanto representantes simbólicos do Espírito Santo, estão inseridos em um contexto que está repleto de outros símbolos de conotação religiosa, e quando todos os objetos reúnem-se em um mesmo evento

² Para mais informações sobre os terreiros Tambor de Mina ver PEREIRA, Manoel Nunes. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão Daomeano, no Estado do Maranhão-Brasil*. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948.)

que os consagra por meio de rituais, eles adquirem um novo significado; por exemplo, um tronco de eucalipto deixa de ser apenas um tronco de eucalipto, o desenho de uma pomba deixa de ser o desenho de uma pomba e passa a constituir uma totalidade simbólica quando reunidos dentro da mesma trama.

Segundo Van Gennep (1978) o ritual é necessário para separar os diversos mundos existentes, seja para separar uma sociedade rural de outra urbana, seja de uma sociedade religiosa para uma não religiosa, seja para separar o mundo profano do mundo sagrado. Para ele, mudanças de nível requerem determinados rituais que implicam sair do mundo profano e entrar no mundo sagrado, é assim com o batismo, o casamento, funeral e outras cerimônias rituais. Van Gennep estipula que os rituais de transição dos sujeitos estão entrelaçados com os da natureza já que ambos englobam etapas de transição, como as mudanças de estação, a passagem de ano, a mudança de mês etc. A Festa do Divino Espírito Santo opera no mesmo sentido, onde os rituais servem para marcar e separar um mundo profano do sagrado, mas sem afastá-los. Eles permanecem conectados entre si por meio de objetos como a pomba e o mastro, dois símbolos dominantes e muito importantes durante a Festa.

Apesar da Festa do Divino reunir outros objetos simbólicos, – símbolos católicos (pomba e mastro), símbolos imperiais (coroa, cetro, estandarte e bandeira) e símbolos alimentares (carne, pão e vinho) – podemos dizer que a pomba e o mastro são os símbolos dominantes da Festa (TURNER, 2005, p. 52), pois é em torno deles que ocorre o *cultuar* do ritual, e perto deles outras atividades desenrolam-se durante todo o rito. Segundo Turner (2005), os símbolos dominantes servem não só a um fim, mas representam valores que são fins em si mesmos. Estes símbolos dominantes são tão ricos de significados que parece impossível atribuir um único sentido.

Os símbolos [...] produzem ação, e os símbolos dominantes tendem a se tornar focos de interação. Os grupos mobilizam-se ao seu redor, cultuam-nos, desempenham outras atividades simbólicas perto deles, e acrescentam-lhes outros objetos simbólicos, frequentemente para formar santuários compostos. (TURNER, 2005, p. 52)

Estes objetos presentes na Festa do Divino Espírito Santo possuem uma forte interseção entre o campo da cultura e suas múltiplas dimensões simbólicas, tanto em termos materiais quanto espaciais, temporais, rituais e identitários, e esta

pesquisa tem como foco de análise dois destes objetos simbólicos: a pomba e o mastro. A relação da pomba e do mastro com os devotos vai muito além do objeto em si, ou seja, os objetos são imbuídos de agência, o que faz com que passem a ter outra relação com os devotos. A pomba e o mastro são símbolos dominantes por conta da percepção dos devotos e do ritual que os envolve, trata-se de um processo de transformação do profano em sagrado.

A imagem da pomba, representando o Espírito Santo, está muito presente na Festa do Divino, ela aparece nas lembrancinhas e bolos que são oferecidos como pagamento de promessa e agradecimento ao Divino; nos mantos das crianças; no topo do mastro; nas almofadas; na bandeira e no altar. A Santa Crôa (chamada assim pelos devotos e conforme consta em PEREIRA, 2005) – objeto em forma de coroa que carrega uma pomba dentro - também é especial, pois os devotos identificam o Espírito Santo por meio da pomba alojada dentro dela. Ela é valiosa não só no sentido material, mas também no sentido simbólico, pois possui valor sentimental para os devotos.

A imagem da pomba predomina no ambiente e por isso há a necessidade de estudá-la. A pesquisa em torno da pomba se deve ao fato dela ser pretendente daquilo que representa, pois a imagem “tem o poder de tocar o que está ausente, tornando presente aquele que está distante” (ALLOA, 2015, p. 10). A imagem tende a ser simulacro de algo e “imagens-simulacro que se curvam, se apiedam e se confundem com o que elas presumem representar [...] não contentes em simular sua dependência com o representado, a ele substituem e tornam impossível sua distinção” (ALLOA, 2015, p. 11). Aquilo que está representado na imagem não está mais presente, não está mais ao alcance.

Podemos dar o exemplo de um quadro. No momento em que um pintor retrata uma pessoa, essa pessoa esteve presente no mesmo fundo e no momento que está eternizado na tela, porém, quando o pintor termina e a tela fica pronta, nem a pessoa, nem o fundo e nem aquele momento estão presentes mais. O único rastro de que aquilo realmente existiu, de fazer aquele momento presente é o que está inscrito no quadro. Ali temos uma presença que se mostra, todavia, ausente. Por mais que a pessoa retratada refaça aquele “quadro”, o quadro na verdade se coloca em uma posição de simulacro, pois se pretende a ser aquela pessoa, naquele fundo e naquele momento. O quadro torna-se “pretendente” do ser (ser real, mas não é).

O objeto da pomba enquanto pretendente da ave branca é apenas um simulacro. Vamos dizer que a pomba bordada em uma bandeira, enquanto tecido, enquanto linha e paetê é apenas um objeto que se pretende ser *como* a pomba (e não a pomba em si), porém, na dimensão da Festa esta “pomba” é ressignificada obtendo para si um outro sentido, um sentido simbólico do Espírito Santo. E este simbolismo nós podemos entender da seguinte maneira:

Os símbolos estão essencialmente envolvidos com o processo social. [...] O símbolo ritual transforma-se em um fator de ação social, em uma força positiva num campo de atividade. O símbolo vem a associar-se com os interesses, propósitos, fins e meios humanos, quer sejam estes explicitamente formulados, quer tenham de ser inferidos a partir do comportamento observado. A estrutura e as propriedades de um símbolo são as de uma entidade dinâmica, ao menos dentro do seu contexto de ação apropriado. (TURNER, 2005, p. 49)

Já o mastro é um tronco de eucalipto que é ornamentado e batizado para a Festa. Possui um ritual específico cujo objetivo é torná-lo sagrado. Ele é erguido no primeiro dia da celebração e derrubado ao final da mesma, simbolizando o início e o fim das homenagens ao Divino. Este objeto é “guia” da Festa, ele faz a conexão do céu com a Terra. O mastro é um objeto que toma o lugar daquilo que o sujeito está simbolicamente privado, então, se o sujeito está privado do contato com Deus ele coloca um objeto para fazer esta ligação e baixar as barreiras dessa privação (ZIZEK, 2013). Os devotos creem nesta conexão e em sua sacralidade, eles afirmam que qualquer mensagem do plano espiritual é transmitida no mastro. Por exemplo, se o mastro fica torto quando em pé isso é sinal de mau presságio. As oferendas, as velas, os pedidos, as promessas são feitas no pé do mastro, pois é ele quem “encaminha” os pedidos dos devotos ao Divino.

O mastro, assim como a pomba, adquire vida durante o ritual, logo, os devotos tratam estes objetos com respeito, devoção e reverência como se estivessem recebendo a bênção mesmo de uma pessoa real porque, para eles, o mastro e a pomba adquirem feições de uma santidade, eles são personificados de tal modo que o comportamento deles é de determinado tipo em relação a estes objetos (TURNER, 2005, p. 58). O *compartilhamento* também é constante na Festa, já que o Divino solicita dos devotos o ato de *doar*, de esmolar. Isso quer dizer que, a Festa é feita de elementos diversos que, a partir de um determinado rito, reúnem-se

para formar um todo maior cujos efeitos estão para além do mundo material.

Trajetória de Pesquisa

Embora centrais na Festa, o simbolismo da pomba e do mastro parecem ainda pouco explorados, de modo que uma investigação mais específica sobre esse simbolismo deverá contribuir com os já realizados estudos sobre a Festa do Divino nos diversos campos e agora também no campo da cultura, enriquecendo os estudos sobre o ritual em seu sentido simbólico e material, já que pesquisas anteriores forneceram análises detalhadas sobre o sincretismo; a transnacionalidade; a fartura e as trocas dentro do rito da Festa; o cenário e a influência política e territorial no fazer da Festa; a questão identitária e outras abordagens que diversos pesquisadores já exploraram.

Antes de seguir é necessário fazer uma breve apresentação sobre a trajetória que culminou neste objeto de estudo final, bem como uma exposição da literatura que trata da temática da Festa do Divino. O percurso dessa investigação acadêmica teve início em 2013, quando atuava na Assessoria de Comunicação do Serviço Social do Comércio (Sesc). Proveniente da área da Comunicação, especificamente do Jornalismo, tive a oportunidade de conhecer um projeto musical gratuito idealizado pelo Sesc chamado de *Sonora Brasil*. Em 2011 o Sesc havia convidado um grupo de mulheres para excursionar pelo país mostrando, sob a forma de cânticos, as rezas que homenageavam o Espírito Santo e que representavam a cultura maranhense. Essa turnê fazia parte de uma das edições do projeto *Sonora Brasil*.

Estas mulheres, conhecidas como Caixeiras do Divino, compõem um grupo com raízes afrodescendentes que toca tambor ritual na tradicional Festa do Divino Espírito Santo de Alcântara, no Maranhão, e que se lança na missão divina de tocar caixas. O objetivo das Caixeiras é propagar os ensinamentos de toques de caixas para as próximas gerações, além de realizar o ritual sagrado da Festa sob a forma de obrigação espiritual. A Festa, que não ocorre sem a presença das Caixeiras, é toda marcada pelos cânticos que são entoados por estas mulheres, que vão puxando e rimando os versos nesta celebração repleta de simbologia. A Festa do Divino é um dos poucos rituais onde quem toca são as mulheres (já que, no

Maranhão, a Festa está associada aos terreiros e, geralmente, nos terreiros os instrumentos são tocados pelos homens, por isso a singularidade das Caixeiras no âmbito da Festa do Divino). A elas cabe a missão de eternizar o ritual da cerimônia e o conhecimento musical. É por isso que as Caixeiras se autodenominam devotas e não artistas.

O ritual da Festa tem por característica certa flexibilidade, as coisas não são fixas, elas são adaptáveis. A própria Festa vai se atualizando com o tempo, conforme a região e as necessidades de quem a realiza. A Festa compreende o movimento, representando o presente e o futuro, transmitindo aos seus devotos o significado de constante transformação e adaptação a que todos os indivíduos estão sujeitos (BARBOSA, 2012). Os elementos que dialogam diretamente com a performance das Caixeiras – a indumentária, os objetos, a iluminação – são fundamentais na construção da simbologia e do discurso referente ao sagrado e à religiosidade que estas mulheres representam.

As Caixeiras costumam ser objeto de muitas pesquisas, já que seus cânticos e ladainhas são primordiais na cerimônia. No campo das Artes, seus rituais e performances são tomados como “processo de cruzamento de valores entre esferas culturais” (BRITO, 2014), ressignificando os rituais a partir do ponto em que estas deixam suas cidades de origem para reunirem-se em prol do Divino nas festividades que homenageiam o Espírito Santo e que ocorrem pelo país afora.

A Festa mais tradicional ocorre no Maranhão, principalmente em São Luís e também na cidade de Alcântara, mas isso não impediu que ela migrasse para outras regiões do país. E foi seguindo o rastro das Caixeiras que chegamos à Casa do Maranhão, no Rio de Janeiro, e que será apresentada com mais detalhes no capítulo 1. Quando visitamos a Casa do Maranhão pela primeira vez, em 2014, era mês de junho e estava sendo celebrado o Tambor de Aleluia, mais um evento que a Casa realiza para manter a tradição maranhense e reunir amigos. Em junho conhecemos de fato a Festa do Divino Espírito Santo que, diferente da tradição maranhense, é celebrada em um clube e não em um terreiro, o que já despertava curiosidade só por este fato. Os detalhes a respeito da Casa do Maranhão e das etapas da Festa serão aprofundados no capítulo adiante.

Estado da Arte

Muitas são as pesquisas em torno da Festa do Divino Espírito Santo, seja no campo antropológico, histórico, no campo das Artes, da Comunicação, da Filosofia ou das Ciências Sociais. Algumas pesquisas no campo da História buscam elucidar o trabalho das Caixeiras do Divino Espírito Santo que se concentram nas diversas regiões do Maranhão, dando destaque ao *fazer* destas mulheres, que detêm toda a dinâmica da Festa, além de tocar o tambor ritual, que é imprescindível à cerimônia. Também se pode dizer que alguns estudos acompanham a evolução da Festa do Divino em cidades como o Rio de Janeiro durante quase todo o século XIX, analisando os diferentes significados atribuídos por seus organizadores e simpatizantes. Destaque para o trabalho de Martha Abreu (1999), que descreveu um percurso no território carioca que começou com as manifestações populares, como teatro e música (que abarcavam a Festa do Divino), e dirigiu-se, na sequência, para a influência do crescimento urbano e das políticas locais na Festa ao longo dos anos.

A Festa que ocorre em Açores, território pertencente a Portugal e berço dessa celebração, é fonte para pesquisas que investigam o local onde a Rainha Isabel deu início às homenagens ao Espírito Santo e a inserção de rituais e símbolos da monarquia na realização da Festa. Tais pesquisas analisam as variações entre as diversas Festas que acontecem dentro do próprio território açoriano, que pode concentrar até seis festividades no ano. As Festas açorianas fazem despontar dois tipos de identidade: a cultural e a religiosa. Cultural porque representa Açores e religiosa porque remete ao catolicismo.

Reginaldo Gonçalves e Marcia Contins (2008) escreveram um texto muito significativo a respeito da Festa açoriana, eles não só abordaram questões culturais e identitárias da Festa como também descreveram uma celebração tal qual acontece nos Açores, que é diferente da Festa que possui ligação com os terreiros de Mina, no Maranhão. Em se tratando de uma cerimônia rica de ornamentos, ambos vão questionar também se a beleza que envolve a Festa é apenas estética, pois ela pode ser também de ordem técnica, religiosa, moral e até mesmo mágica.

As Festas do Divino de São Luís-Maranhão costumam ser muito visadas por pesquisadores que procuram investigar os bastidores do ritual, constatando que

nessa Festa as pessoas envolvem-se por conta de “pagamento de promessa, por devoção ou exigência de uma entidade religiosa” (FERRETTI, 2005). O sincretismo da Festa do Divino diz respeito às religiões afro-brasileiras, que abarcam elementos de outras culturas como as ameríndias e católicas, sendo considerada uma celebração multicultural. Os terreiros são o mote para as pesquisas no campo da religiosidade e as mulheres, que são tão importantes no ritual, são muito destacadas, pois na Festa do Divino quem toca o tambor são elas, representadas pelas Caixeiras.

A relação da Festa com a identidade também é uma tônica, já que muitos maranhenses acabaram migrando para outras localidades do Brasil e perpetuaram a Festa no local onde eles passaram a viver. Assim, a realização da Festa passa a funcionar como estratégia para fortalecer o vínculo com as tradições maranhenses. Para tal, algumas pesquisas focam na Colônia do Maranhão, localizada no Rio de Janeiro, para descrever como se dá essa identidade por meio de seus participantes. O estudo de Carla Pereira (2005), nesse sentido, é bastante relevante, pois se propõe a investigar os maranhenses que se encontram fora do Maranhão e que realizam a Festa do Divino em outras localidades. A autora faz também uma comparação entre as celebrações que ocorrem em terreiros com outras celebrações em que não é possível este feito.

Sobre as diversas localidades no Brasil onde se realiza a Festa do Divino, destacamos as de Pirenópolis-GO, Mogi das Cruzes-SP, Paraty-RJ, Natividade-TO e Maranhão. As transformações ocorridas no espaço rural e urbano da cidade de Pirenópolis no período de 1890 a 1988 influenciaram a realização da Festa do Divino nesta localidade. A partir de mudanças internas no âmbito da Igreja Católica de Roma (chamada Romanização) e da patrimonialização da Cavalhada, etapa típica da Festa de Pirenópolis e reconhecida pelo então SPHAN (atual Iphan - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), é possível observar a importância da Festa com a construção de uma “memória coletiva local” e posterior afirmação das tradições de Pirenópolis-GO. No dia 13 de maio de 2010, a Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis-GO foi registrada como patrimônio cultural imaterial pelo Iphan, isso mostra o quão importante é a Festa para esta localidade.

A Festa de Paraty, no Rio de Janeiro, também é tão tradicional que consta de um registro de patrimonialização elaborado pelo Iphan datado de 2009-2010. Trata-

se de um inventário de uma celebração que se tornou referência da cultura e da identidade dos paratienses, conforme consta no próprio registro. Sua excepcionalidade estaria na preservação de rituais da Festa originária, “já que guarda semelhanças com as Festas do Divino que são celebradas ainda hoje nos Açores, de maneira que em Portugal continental, e em outras cidades do Brasil, essas características originais já teriam se perdido” (IPHAN, 2009). No dia 03 de abril de 2013 o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional decidiu registrar a Festa do Divino Espírito Santo de Paraty como patrimônio cultural imaterial do Brasil por considerar que “[a] Festa possui [...] relevância nacional, na medida em que traz elementos essenciais para a memória e a formação da sociedade brasileira, além de ser uma referência cultural dinâmica e de longa continuidade histórica” (IPHAN, 2009).

Já a Festa que ocorre em Mogi das Cruzes, região metropolitana de São Paulo, adaptou-se para receber o ritual que ocorre anualmente há 300 anos nesta localidade. Mesmo com as transformações e os obstáculos comuns em determinadas situações, a Festa nesta cidade manteve-se por conta da devoção de seus moradores, que são motivados pela fé e pelo pagamento de promessas. Para alguns pesquisadores, a existência de uma “religião erudita a favor da classe dominante contra uma religião popular, que através da práxis forma seu universo religioso” (CHAVES, 2010) vai nortear e influenciar as comemorações no território onde se realiza a Festa, como é o caso de Mogi.

Cidades como Natividade, em Tocantins, têm na Festa uma das maiores celebrações religiosas da região. Com viés mais católico, o ritual que ocorre nesta cidade tem suas características próprias, abarcando as seguintes etapas: o reinado do imperador, o levantamento do mastro, a Festa do capitão do mastro (que seria como uma Festa à parte) e as missas solenes. O capitão do mastro é o responsável pela realização da Festa e o seu símbolo é um mastro de madeira de seis metros de altura, onde ele e a rainha do mastro são carregados até a Igreja onde será rezada a missa da Festa.

O Maranhão, por ter sido o berço das Festas do Divino Espírito Santo, concentra o maior número de Festas do país. Segundo Ildenir Freitas, coordenadora de projetos da Casa do Maranhão, o território maranhense realiza diversas comemorações da Festa do Divino ao longo do ano, pois muitas pessoas optam por

celebrar o Espírito Santo como forma de pagamento de promessas. Lá as celebrações ocorrem em sua maioria nos terreiros, conforme veremos nos próximos capítulos. Apesar de sua relevância, a Festa do Divino no Maranhão ainda não foi registrada pelo Iphan.

A Festa do Divino Espírito Santo guarda em si uma peculiaridade que é a transnacionalidade. Por conta de sua transferência para outras culturas, principalmente a brasileira e a norte-americana, ela acaba adquirindo um caráter multi e trans por não encontrar barreiras que a impeçam de se transmutar. Foi a partir da emigração dos açorianos para diversos países que a Festa se estabeleceu em locais como Nova Inglaterra (EUA) e São Luís-MA. A mistura com as culturas locais fez dela uma Festa de misturas étnicas e religiosas, despertando o interesse dos pesquisadores nessa “nova” Festa do Divino enquanto ritual transnacional.

O simbolismo da Festa - em estudos que se voltam para o campo das Artes – fundamenta-se em três conjuntos simbólicos como ponto de partida para a investigação acerca do ritual da Festa. Estes seriam os “símbolos do conjunto alimentar (pão, carne e vinho), símbolos do culto católico (pomba e mastro) e os símbolos do conjunto imperial (Império, coroa, cetro, estandarte e bandeira)”. A partir destes símbolos, a Festa adquiriria seu próprio significado e um dos significados seria o de “coesão social e de aglutinação de diversos povos” (MESSIAS, 2011). Esta é uma cerimônia que funciona como instrumento de “comunicação social”, pois ela une as pessoas em prol de uma mensagem comum a todos: a chegada do Espírito Santo.

Considerando essa multiplicidade de estudos e as dificuldades logísticas colocadas para o estudo das Caixeiros, optamos por estudar o simbolismo da pomba e do mastro tendo em vista a importância desses objetos simbólicos na constituição da Festa. Assim, encontramos na Colônia Maranhense do Rio de Janeiro a possibilidade e oportunidade de realizar esta pesquisa na capital carioca. Esta colônia fundou o que ficou conhecido por Casa do Maranhão e a elegemos como campo para a nossa investigação. O primeiro contato com a Casa do Maranhão deu-se em 2014, quando tivemos a oportunidade de participar da Festa, com envolvimento ainda que tímido, mas de vital importância. Desde então viemos mantendo contato com a Casa do Maranhão e conversando com os devotos que participam e organizam a celebração.

Após o período da Festa, passamos a nos concentrar na bibliografia do tema. Em 2015 seguimos com essa agenda em torno das referências de leitura. Mergulhados que estávamos na bibliografia, lendo sobre as manifestações da Festa do Divino Espírito Santo realizadas no Brasil, nos Estados Unidos e nos Açores (Portugal), e analisando as pesquisas sobre os mais variados aspectos: comida, Caixeiros, música, dança, cenografia, mitologia, religião, performance e outros notamos que um tema de primordial importância fugia a quase todas essas pesquisas: o próprio Espírito Santo. Foi essa lacuna que nos permitiu observar com mais detalhe a importância da pomba e do mastro nessa relação com os devotos e com o Espírito Santo.

A partir das leituras, fomos conhecendo um pouco mais do universo do Divino, que nos presenteia com inúmeras possibilidades e diversos caminhos para seguir, tanto que pesquisas e artigos os mais variados já foram escritos por pesquisadores de diferentes áreas de conhecimento. Uma infinidade de pesquisas e ainda um mundo para ser desvendado na Festa do Divino. Tudo serve de mote para uma investigação mais detalhada: as roupas, as danças, as músicas, os alimentos, o sincretismo, a história mítica, o viés católico, o viés afro, os objetos simbólicos, as trocas, os devotos, o Império etc. A Festa do Divino nos fornece ensaios inesgotáveis.

Pressupostos Teórico-Methodológicos

Esta pesquisa se propõe a fazer uma análise simbólica da Festa do Divino Espírito Santo organizada pela Casa do Maranhão, bem como seus símbolos dominantes, a saber, a pomba e o mastro. Este estudo nasceu do interesse inicial de entender como as pessoas ressignificavam a representação da pomba no Espírito Santo. Qual era a relação do mastro com a pomba e o porquê destes objetos serem tão importantes para o *fazer* da Festa? Buscando informações nos estudos existentes sobre a Festa e participando da celebração realizada pela Casa do Maranhão, compreendemos que a pomba e o mastro são os elementos simbólicos mais importantes da Festa. O mastro dá início aos trabalhos ritualísticos e invoca a pomba, ou seja, o Espírito Santo, para receber a homenagem e abençoar a celebração e seus integrantes. É como se o mastro edificasse ou arquitetasse

simbolicamente o mundo para a experiência do Divino, mediado pela pomba.

Este estudo será feito partindo-se da análise do simbolismo da pomba, conforme as ideias apresentadas por Gruzinski (2006) e também de um ponto de vista do simbolismo em Victor Turner (1974; 2005), este último autor, além da questão do simbolismo, enriquecerá esta pesquisa com a abordagem ritualística, já que todo o processo ritual da Festa gira em torno da figura da pomba e do mastro. O objetivo desta pesquisa é investigar a relevância destes dois elementos dentro do ritual da Festa e como eles comunicam-se com os devotos e compartilham o discurso de fé.

O Divino também se apoia no rito da troca, e uma das características da Festa está no ato de esmolar. Por este motivo, torna-se relevante para este estudo o trabalho de Marcel Mauss (2013), que considera a troca a partir de um tipo de mercado que “não é alheio a nenhuma sociedade conhecida -, mas cujo regime de troca é diferente do nosso” (MAUSS, 2013, p. 11) e que, no âmbito da Festa do Divino Espírito Santo, é muito comum, pois as trocas ocorrem não pelo dinheiro e tampouco pelo valor monetário atribuído a algo, mas, sim, pelo ganho espiritual e pelo prazer em colocar-se à disposição do Divino. A pomba e o mastro parecem expressar, de alguma forma, o mistério do sagrado, então, esta pesquisa se propõe a investigar os fragmentos desse mistério.

Para investigar a dinâmica da Festa e essa relação da pomba e do mastro com o Espírito Santo e como o olhar dos devotos tem influência no modo como estes símbolos se formam, se alteram e se fixam buscamos abordar no **primeiro capítulo** uma descrição a respeito da origem da Festa do Divino Espírito Santo; o surgimento da Casa do Maranhão e as etapas que envolvem a Festa do Divino. A partir dessa apresentação, elucidamos onde se situam e como se comportam os símbolos da pomba e do mastro, e detalhamos o ritual da Festa. No **segundo capítulo**, será analisada a visão do devoto, ou seja, a maneira com que o ritual da Festa e seus símbolos dialogam com os fiéis, entrecruzando com o debate dos autores que trazemos para esta pesquisa. No **terceiro capítulo** faremos uma abordagem mais analítica em torno do simbolismo da pomba e do mastro, seus poderes, sua agência e sua dimensão religiosa. Nos dois primeiros capítulos apresentamos um estudo de caráter etnográfico, com observação participante, com uso de imagens e entrevistas. Já no terceiro capítulo, o estudo assume um caráter

mais analítico a respeito da pomba e do mastro.

As visitas ao campo ocorreram durante um período de 6 meses entre os anos de 2016 e 2017, além da observação que começou em 2014. Os entrevistados acabaram por ser em sua maioria do sexo feminino, pois o nosso contato acontecia, principalmente, por meio das oficinas de caixa que ocorriam na Casa do Maranhão e, durante essas oficinas, as devotas ficavam à vontade para discorrer sobre suas experiências enquanto devotas do Divino. Isso nos trouxe um olhar feminino sobre as etapas da Festa. Os encontros eram marcados por músicas entoadas ao toque de caixas, entremeadas por conversas, memórias de infância, risadas e um amigável café da tarde.

Boa parte dessas devotas são senhoras que se encontram aposentadas, mas ainda assim gostam de se envolver com os preparativos da Festa, seja fazendo artesanato, organizando churrascos para angariar fundos ou mesmo participando das oficinas de caixa. Foi a partir do depoimento dessas devotas que compreendemos um pouco a respeito do simbolismo da Festa do Divino e a maneira como o Divino atua na celebração a partir das experiências de vida delas.

As devotas, identificadas com seus nomes, funções e histórias de vida, são apresentadas no Anexo I (p. 135). As entrevistas foram de extrema importância para esta pesquisa e nos ajudaram a visualizar a Festa do Divino Espírito Santo sob um olhar menos profano. O lado místico da celebração, reforçado pelos testemunhos dessas devotas e suas experiências com a encantaria, com o sobrenatural foi sendo perscrutado aos poucos, já que em um primeiro momento havia certa resistência para se discutir sobre o tema. A Festa do Divino Espírito Santo da Casa do Maranhão é uma celebração singular devido à mistura de crenças e também por não ser realizada em um terreiro, conforme a tradição maranhense, tornando-se relevante estudá-la.

CAPÍTULO 1

ORIGENS: A FESTA, A COLÔNIA E A CASA

1.1 A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO E SUAS ORIGENS

Ao que tudo indica, a Festa originou-se em Portugal, em meados de 1300, e normalmente é celebrada 50 dias após a Páscoa, no dia de Pentecostes. Ela teve início com a Rainha Santa Isabel, conhecida como a santa milagreira dos pães e rosas, isso porque, muito devota e caridosa, gostava de ajudar os mais humildes, atitude que provocava a desaprovação de seu esposo, o rei de Portugal, D. Dinis. Isabel gostava de sair às escondidas pela porta dos fundos do palácio disfarçada de mulher do povo para ir em auxílio dos mais necessitados. Sua atitude conquistou a simpatia dos que esmolavam e ela logo ficou conhecida como a “Rainha Santa”. Diz a lenda que, certa vez ela saiu com pães escondidos em seu avental quando deparou-se com seu esposo. Este, ao indagar o que ela carregava consigo, admirou-se quando ela respondeu que levava apenas rosas. Desconfiado, ele pediu para ver o avental e tal qual foi a sua surpresa quando ao chão caíram-lhe rosas. De acordo com Gonçalves e Contins (2008),

Ao narrarem as origens da Festa os açorianos a inserem na história portuguesa, situando-as miticamente no reinado de Dom Diniz (1261-1325). Os mitos de origem situam a fundação da Festa ainda no século XIV, obra da rainha Santa Isabel (1271-1336), esposa de Dom Diniz, a qual teria realizado uma promessa ao Divino Espírito Santo para que cessassem as guerras entre seu esposo e seu filho. O pagamento dessa promessa seria feito na forma de uma ampla e generosa distribuição de alimentos e bebidas aos pobres. (GONÇALVES; CONTINS, 2008, p. 73)

Em uma outra versão, foi em Vila de Alenquer, Portugal, que a Rainha Isabel deu início à sua Irmandade do Espírito Santo, em 1296, sendo autora de novos milagres. Nos idos de 1290, sua sogra teria iniciado a construção da Igreja do Espírito Santo em Alenquer, porém, esta ficara inacabada até que Isabel retomou as obras e, tendo depositado rosas vermelhas no altar diariamente em homenagem ao Divino Espírito Santo, estas se transformaram em ouro, que foi revertido em verba para terminar a construção da Igreja, tendo sido finalizada em 1305. Logo em

seguida, Isabel deu início às celebrações em homenagem ao Espírito Santo, uma Festa rica em simbolismos religiosos e místicos, como o Império do Espírito Santo, representado por crianças que interpretam o personagem do Rei e da Rainha.

As crianças representavam o rei e a rainha e recebiam destes a coroa e o cetro, as crianças eram o símbolo da pureza e da inocência. O imperador era seguido de perto por três pajens e duas damas de honra. O festejo era acompanhado de uma tourada e distribuição de carne aos pobres, seguido por um banquete ou bodo, com pão, bolo, carne e vinho. Com as navegações e posterior imigração do povo português, a Festa espalhou-se para diversos países como Brasil, EUA, Canadá e outros. É possível encontrar alguns relatos antigos de missionários jesuítas que testemunharam a celebração ao Espírito Santo, como neste registro do século XVI do jesuíta Fúlvio de Gregori, em que envia carta de Goa - na Índia - à Itália contando como era a realização da Festa a bordo das Naus do Brasil e das Armadas da Índia:³

Costumam os portugueses eleger um imperador pela Festa de Pentecostes e assim aconteceu também nesta nau S. Francisco. Com efeito, elegeram um menino para imperador, na vigília de Pentecostes, no meio de grande aparato. Vestiram-no depois muito ricamente e puseram-lhe na cabeça a coroa imperial.

Escolheram também fidalgos para seus criados e oficiais das ordens, de modo que o capitão foi nomeado mordomo da sua casa, outro fidalgo foi nomeado copeiro, enfim, cada um com seu ofício, à disposição do imperador.

Entraram nisto até os oficiais da nau, o mestre, o piloto, etc. Depois, no dia de Pentecostes (ou Páscoa do Espírito Santo), trajando todos a primor, fez-se um altar na proa da nau, por ali haver mais espaço, com belos panos e prataria.

Levaram, então, o imperador à missa, ao som de música, tambores e Festa e ali ficou sentado numa cadeira de veludo com almofadas, de coroa na cabeça e ceptro na mão, cercado pela respectiva corte, ouvindo-se, entretanto, as salvas de artilharia. Comeram depois os cortesãos do imperador e, por fim serviam toda a gente ali embarcada, à volta trezentas pessoas. (DOMINGUES, 2015)⁴

³ No Brasil, “[...] José Bonifácio preferiu o título de ‘imperador’ ao de rei por aquele ser mais conhecido e amado pelo povo, no hábito do imperador do Divino” (CASCUDO apud FERRETTI, 2005, p. 11).

⁴ DOMINGUES, Frei Bento. *Não vos conformeis com este mundo*. Portugal: 2015. Disponível em <https://www.publico.pt/sociedade/noticia/nao-vos-conformeis-com-este-mundo-1694334>. Acesso em: 30 maio 2015.

Um outro registro, agora relativo ao Brasil, pode ser encontrado no livro de José Alexandre Filho (1901):

Até o ano de 1855, nenhuma Festa popular no Rio de Janeiro foi mais atraente, mais alentada de satisfação geral.

Na época em que fazemos esta Festa (1853-1855), em três freguesias desta capital armavam-se Impérios e coretos: [...] na do Espírito Santo, na de Mataporcos, na de Santana, no campo do mesmo nome, e na Lapa do Desterro, que representava a freguesia da Glória.

As músicas de barbeiros, que eram compostas de escravos negros, recebendo convites para as folias, ensaiavam dobrados, quadrilhas, fandangos...

O povo, prelibando delícias infalíveis, passeava no campo, assistindo à edificação das barracas, à construção do Império e dos coretos, à colocação das bandeiras e das arandelas, e ao orlamento do copinho de cores, com que fantásticamente iluminava-se a frente da Igreja de Santana.⁵

A origem com a Rainha Isabel é uma das muitas versões que a Festa possui. Outras versões creditam sua origem ao druidismo, religião dos povos celtas. Já outras a atribuem a São Martinho de Tours e suas folias. Há também os que acreditam que a Festa tenha se iniciado com a Ordem dos Hospitalários, que albergavam idosos e enfermos. Outros alegam que sua origem foi na Alemanha, com o imperador Otão, nos séculos XII-XIII. Por sua vez, credita-se que a origem ao culto do Espírito Santo seja judaica e que o culto, como é celebrado em Portugal, não estaria ligado a templos e imagens, mas sim a ramadas e cabanas, tal como ocorre no calendário hebraico.

O Império, formado pelas crianças, nos fornece uma espécie de rito de inversão, onde os mais humildes são exaltados e os mais exaltados são rebaixados. Fato é que, no Brasil, a porta de entrada da Festa foi o estado do Maranhão, e foi trazida pelos colonos açorianos e seus descendentes no século XVII, época em que chegaram àquela localidade. “Em meados do século XIX, a tradição da Festa do Divino estava firmemente enraizada entre a população da cidade de Alcântara-MA, de onde teria se espalhado para o resto do Maranhão, tornando-se muito popular entre as diversas camadas da sociedade, especialmente as mais pobres” (ABREU; GOUVEIA; PACHECO, 2005, p. 2). O Maranhão realiza uma das maiores Festas do

⁵ FILHO, José Alexandre Melo Morais. *Festas e tradições populares do Brasil (1901)*, Rio de Janeiro, 1888, aumentada na edição de 1901. Anotada por Luís da Câmara Cascudo na edição de 1946, Briguiet, 1946.

Divino Espírito Santo no país, pois lá as pessoas celebram a Festa quase o ano inteiro em virtude de promessas feitas ao Divino:

Ildenir: Todo o estado do Maranhão faz a Festa do Divino [...] e todo domingo você tem uma Festa do Divino que a pessoa vai. Sem contar os particulares, que não são casas de santo mas fazem Festa do Divino. (Ildenir Freitas, coordenadora de projetos da Casa do Maranhão, maranhense radicada no RJ desde a década de 50)

Muitas cidades adotaram a celebração ao Espírito Santo como uma tradição a ser realizada ano após ano, sofrendo adaptações ao longo dos tempos. “Na literatura específica constata-se sua ausência em vários estados, sobretudo no Nordeste, na região que vai do Sergipe ao Piauí, talvez em função do tipo de ação missionária desenvolvida no passado” (FERRETTI, 2005, p. 9). No que se refere à Festa da Casa do Maranhão, no Rio de Janeiro, pode-se dizer que alguns rituais foram sendo transformados e adaptados à realidade da Casa, sendo, portanto, diferente das Festas realizadas pelas comunidades açorianas que existem no Rio de Janeiro⁶. A Festa da Casa do Maranhão envolve quatro etapas de extrema importância: o Levantamento do Mastro, Abertura da Tribuna, Pentecostes e Derrubada do Mastro. Etapas que iremos descrever mais detalhadamente ainda neste capítulo.

1.2 ASSOCIAÇÃO DA COLÔNIA MARANHENSE DO RIO DE JANEIRO

Na década de 1950 um número significativo de maranhenses deixou sua terra natal e migrou para o sudeste do Brasil em busca de melhores condições de trabalho, concentrando-se principalmente nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro (PEREIRA, 2005, p. 31). Conhecido como “Anos Dourados”, este período pós-Segunda Guerra assistiu a inúmeras transformações na cultura, na política e na

⁶ Em outras localidades, como Alcântara-MA, outras etapas são inseridas na celebração, como a Visita dos Impérios, que consiste em um cortejo para visitar as crianças que compõem o Império; e o Roubo do Império, um cortejo que é feito pelas ruas da vizinhança, antes do derrubamento do mastro, em busca de objetos da Festa que foram “escondidos” em determinadas casas. A procissão ocorre com as Caixeiros entoando cânticos nos lares que elas adentram e em troca recebem algum donativo para o festejo. As etapas da Festa tiveram de ser reconfiguradas e adaptadas à realidade de cada região, muitas dessas etapas foram suprimidas com o tempo devido às mais diversas dificuldades, sejam elas financeiras ou de ordem pessoal (ABREU; GOUVEIA; PACHECO, 2005, p. 17; 20).

economia. A indústria cultural do cinema, da música e o surgimento da televisão estavam em sintonia com as mudanças de comportamento dos jovens, das feministas e dos grupos étnicos, fomentando o consumo e o individualismo. No Brasil, a TV Tupi acabava de ser inaugurada, em setembro de 1950, sendo o primeiro canal de televisão na América-Latina, e em 1951 era inaugurada a I Bienal Internacional de Arte de São Paulo; Tom Jobim e Vinicius de Moraes tornavam-se ícones da Bossa Nova. O Brasil ainda era um país predominantemente rural, não havia muito progresso tecnológico e infraestrutura. Aqui se experimentava o governo de Getúlio Vargas, que implementou diversos avanços, principalmente no campo trabalhista onde foi criada a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT).

Embora o país testemunhasse um desenvolvimento econômico e a criação de empresas estatais como a Petrobrás, Companhia Vale do Rio Doce, Eletrobrás e outras, a classe dominante não apoiou a implantação de tais progressos, pois a criação destas empresas voltavam-se para a classe trabalhadora. Após o governo de Getúlio Vargas, que se matou em 24 de agosto de 1954, o país teve alguns presidentes interinos até que o mineiro Juscelino Kubitschek assumiu a presidência definitivamente. Este último tinha um plano político-econômico voltado para as indústrias e criou o plano de metas (voltado para a modernização da educação, alimentação, transportes, energia e indústria), mas o seu grande legado foi a construção de Brasília. Com grandes investimentos e a criação de novas indústrias a partir dos Governos Vargas e JK, teve início um êxodo rural no país, pois as condições de vida em regiões como Norte e Nordeste fizeram com que muitos deixassem suas cidades para migrar rumo ao Sudeste, Sul e Centro-Oeste, já que os investimentos eram maiores nestas regiões.

Boa parte dos integrantes da Casa do Maranhão mudou-se para o Rio de Janeiro em busca de melhores condições de trabalho, já que o Maranhão experimentava um período de estagnação econômica e falta de emprego, e a infraestrutura prejudicava a vida dos muitos cidadãos que lá viviam. Segundo Ferretti (1995), o declínio ocorrido no Maranhão na segunda metade da década de 50 deveu-se ao encerramento de algumas fábricas de tecido, o que provocou não só uma recessão no estado, mas também em outras regiões do Norte e do Nordeste gerando declínio também nos terreiros de Mina. Por conta do desemprego, que se acentuava no Maranhão, alguns integrantes que hoje fazem parte da Colônia

Maranhense no Rio mudaram-se para a cidade carioca em busca de novas oportunidades.

Aqui no Rio de Janeiro estabeleceu-se seu Manoel Colaço (*in memoriam*), maranhense radicado na comunidade Parque União, em Bonsucesso, que havia fundado um terreiro em que se realizava a celebração ao Espírito Santo. Parte dos imigrantes que fundaram a Casa do Maranhão tinha uma estreita relação com os terreiros de Mina maranhenses. O terreiro de seu Manoel Colaço era frequentado por políticos e artistas da época. Ele foi um dos primeiros desta Colônia Maranhense a realizar a Festa do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro e foi em seu terreiro que os integrantes da atual Casa do Maranhão se conheceram.

Ildenir: Ele [*Manoel Colaço*] era pai de santo e ele que fundou, no dia 16 de maio de 1967, a Festa do Divino aqui no Rio. [...] Essa Festa foi fundada por esse pai de santo que morava no Parque União. Mas ela é fundada por uma pessoa do povo, simples, ele tinha bons contatos e dizem que era muito bom pai de santo. Alcione frequentava a casa dele, várias personalidades maranhenses frequentavam, então, a primeira Festa foi um sucesso. E foi muitos anos até ele ir embora...

Com o falecimento de seu Manoel Colaço, em 1969, dois anos após a primeira Festa, os integrantes do terreiro sentiram a necessidade de se criar um grupo que cuidasse dos interesses da Festa, foi então que se formou a Associação da Colônia Maranhense na cidade do Rio de Janeiro. No ano seguinte, em 1970, conseguiram um convênio com a ASCAER (Associação dos Servidores Civis da Aeronáutica), clube localizado no bairro da Ilha do Governador, para que a Festa fosse realizada neste local. De 1970 a 1972 este era o espaço onde o Espírito Santo era homenageado. Após 1972, a Festa passou a ser realizada em outros locais, mas logo retornou para o clube da Ilha do Governador e tem sido este o local da Festa do Divino desde então.

Ildenir: Gercy... Antônia não sei se tava junto, seu Elesbão, que é o presidente hoje da Casa, são as pessoas presentes, vivas ainda da fundação da Casa. E a Iracema era mais ou menos igual a mim assim, atirada. Ela trabalhava no INSS, então ela agitou tudo e eles fundaram a Festa, mas a Festa era pra ter acabado com a morte dele [*de seu Manoel Colaço*], mas aí um grupo, acho que foi seu Pedro Albino: "não, não pode acabar. Nós vamos levar essa Festa!". Já há 20 anos quase ela está na Ilha do Governador.

Segundo documento em posse da Colônia, consta o dia 1º de maio de 1967 como a data da primeira reunião realizada no terreiro de seu Manoel Colaço para tratar dos assuntos pertinentes à primeira Festa, realizada por esta Colônia Maranhense na comunidade Parque União, tendo sido a Festa celebrada no dia 16 de maio de 1967, além de outras informações conforme:

No dia 01/05/1967, reuniram-se um grupo de senhoras e senhores maranhenses radicados no Rio de Janeiro, na residência do festeiro Sr. Manoel Colaço, residente no Parque União, com o firme propósito de trazerem para o Rio a Festa do Divino Espírito Santo com as tradições religiosas e folclóricas, decidindo que a 1.ª Festa fosse no dia 16/05/1967, data que será da fundação, e o primeiro Imperador, o menino George Ferreira Costa e a primeira Imperatriz a menina Sandra Silva, que as despesas da Festa serão rateadas pelos festeiros e colaboradores. Tomaram parte da reunião as senhoras: Vitória Neles Guimarães, Maria Rita Melo Rocha, Gercy Sá Oliveira, Iracema Ferreira Costa, Filomena Silva e Maria Belfort. Os senhores: Pedro de Sousa Albino, Benedito Plácido Pinheiro, Manoel Colaço, Elesbão Oliveira, José Isidoro Reis da Silva, sendo assim os fundadores da Festa do Divino Espírito Santo da Colônia Maranhense no Rio de Janeiro. (PEREIRA, 2005, p. 51)

Por muito tempo a Colônia não possuía uma sede própria, foi quando uma das integrantes do grupo, Ildenir Freitas, que trabalhava na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro, começou a batalhar por um local que fosse possível destinar à Colônia:

Ildenir: Eu trabalhei na Câmara dos Vereadores muitos anos, então, eu tenho muito acesso a essas pessoas. Daí que eu consegui esse espaço da época em que eu trabalhava com Cesar Maia, então, num jantar lá em casa eu levei a Colônia Maranhense pra ele conhecer e ele se encantou! Ele: “gente, vocês têm que ter uma sede! Vocês vivem pela casa dos outros pedindo pra ficar?”. Ele, Cesar Maia, é apaixonado pela Casa do Maranhão e nos deu o espaço. Ele nunca veio aqui, já convidei... na realidade é ele quem autoriza [...] a assinar a doação da casa. E aí conseguimos a sala!

Passados muitos anos, em 10 de setembro de 2011, o desejo da Colônia era realizado com a inauguração da Casa do Maranhão, no centro histórico da cidade do Rio de Janeiro, um sobrado localizado à Rua Senador Pompeu, no número 34, atrás da Central do Brasil (Figura 1, p. 32). Inclusive, neste endereço há ainda o que é considerado o primeiro cortiço do Brasil, com cerca de 120 anos, e que foi recuperado e tombado pelo Patrimônio Cultural do Município. A parte que cabe à

Colônia hoje funciona como uma espécie de centro cultural e oferece oficinas de caixa, de ladainha, de bordado e mantém suas portas abertas para aqueles que se identificam com a cultura maranhense.

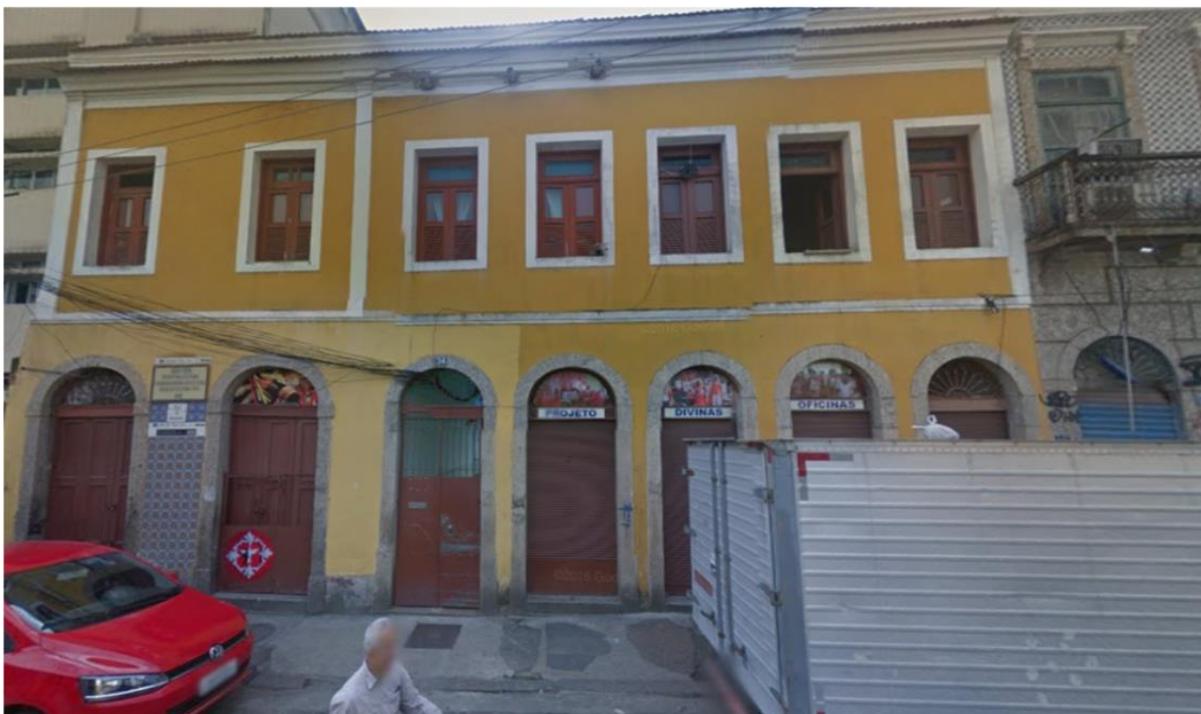


Figura 1: Casa do Maranhão no centro do Rio de Janeiro.
Fonte: Arquivo pessoal.

A Festa do Divino Espírito Santo que a Colônia Maranhense realiza há 49 anos no Rio já passou por muitos altos e baixos, mas manteve-se mesmo após o falecimento de seu Manoel Colaço (em 1969), e mesmo diante das dificuldades que seus integrantes enfrentam todos os anos para realizar a Festa.

Ildenir: Então vai fazer 50 anos que nós fazemos essa Festa aqui no Rio, bodas de ouro! 50 anos de resistência, não da minha parte, porque quem começa frequentando é minha mãe. A irmã dela de criação foi fundadora dessa Festa, falecida Iracema. [...] Eu quero fazer esses 50 anos igual que foi com os batedores da Marinha... E eu quero que Deus me dê saúde e que eu possa fazer isso, sabe? Porque agora é uma Festa de resistência, porque é muita luta pra botar essa Festa na rua.

O espaço onde hoje é a Casa do Maranhão é um local pequeno, pois trata-se de dois cômodos tipo loja que não se comunicam, ou seja, para passar de um

cômodo a outro é preciso sair na rua. No primeiro cômodo, temos uma pequena sala seguida de uma cozinha e um banheiro, há um pequeno mezanino onde são guardados objetos da Festa, como os capotes antigos, almofadas e alguns instrumentos. Já no segundo cômodo, há um salão onde fica o altar do Divino e as caixas das Caixeiras, além de um banheiro. Neste segundo cômodo é onde ocorrem as oficinas oferecidas pela Casa do Maranhão.

Apesar de hoje possuir uma sede própria, a Colônia Maranhense do Rio de Janeiro ainda depende do espaço da ASCAER, pois a rua e os cômodos da Casa do Maranhão não comportam as mais de 500 pessoas que frequentam a Festa do Divino. A Colônia conta com cerca de 3.200 associados e os recursos para manter a Casa funcionando vêm dos próprios devotos, mas também de projetos de incentivo à cultura dos quais a Casa participa.

Ildenir: Nós não tínhamos sede, a nossa Festa aconteceu em vários lugares do Rio. Já há 20 anos quase ela está na Ilha do Governador, mas ela ficava em vários lugares porque a gente dependia de pedir, porque o Divino ele esmola, ele pede... E aí era uma panela da casa de um, os pratos da casa de outro... Então, o Divino finalmente, depois de estar na casa de um e de outro [...], conseguiu sua sede, mas a gente continua precisando de espaço maior pra fazer a Festa, porque a Festa agrega muita gente.

Atualmente, quem gerencia as atividades da Casa do Maranhão é a coordenadora de projetos, Ildenir Freitas, já que o presidente, seu Elesbão, reside em Araruama, interior do Rio de Janeiro. Devido à idade de muitos devotos da Festa e por conta da distância entre a Casa do Maranhão e suas residências, quem costuma estar presente no local é dona Ildenir. Embora Ildenir tenha atuado com vereadores por muitos anos, nenhum participou da Festa, apesar dos diversos convites feitos. Cesar Maia foi quem mais auxiliou a Colônia Maranhense tendo doado o espaço para que os devotos pudessem ter uma sede, hoje conhecido como Casa do Maranhão. Apesar das dificuldades, a Festa do Divino realizada pela Casa do Maranhão completará 50 anos em 2017 e isso representa não só a fé desses devotos, mas também o compartilhamento de traços culturais que são perpetuados por meio desse ritual e seus símbolos.

1.3 FESTA DE SENTIDOS E O RITO COMO SÍMBOLO EM AÇÃO

O ritual que ocorre durante a Festa permite transmutar e atribuir poder aos objetos, tornando-os dotados de efeitos místicos. Isso é possível graças à performance que envolve o *fazer* da Festa, cuja eficácia é garantida por conta de sua própria realização. Em Peirano (1973) podemos acompanhar uma investigação sobre a diferença entre rituais e comportamentos.

Como esta analogia tem força convencional, ela é a base da ação ritual que pode, então, ser classificada, segundo Austin (1962) como um “ato performativo” - isto é, ele produz resultados em virtude de ser realizado. Assim, atos rituais não são apenas “representações”, mas eles têm um propósito que se “realiza” através de um mecanismo analógico de eficácia simbólica. (PEIRANO, 1993, p. 3)

A autora identifica que rituais sempre estiveram muito atrelados ao estudo religioso, porém, existe uma necessidade de se diferenciar um ritual de um comportamento social, ou seja, para determinada sociedade, agir de maneira diferente pode denotar um comportamento que, para um forasteiro, pode ser interpretado como um ritual, mas isso não passa de um comportamento que identifica aquela sociedade específica.

O ritual localiza um determinado grupo fora do ponto de convergência, ou seja, podemos encontrar grupos dentro de uma comunidade que, apesar do comportamento que é comum a todos, agem de maneira ainda mais diferente dos demais, como ocorre com os imigrantes maranhenses que fazem parte da Casa do Maranhão e realizam a Festa do Divino Espírito Santo. “A questão é saber-se o que deve existir na conduta de um indivíduo ou grupo para que ela seja classificada como ritual e não meramente como uma manifestação dos modos de agir aprovada pela sociedade” (PEIRANO, 1973, p. 2).

Ainda segundo Peirano (1973), os rituais são comportamentos que fogem ao comportamento padrão e que se utilizam de representações simbólicas como validador da conduta ritual. Além disso, a comunicação utilizada dentro de um ritual é uma comunicação estruturada e que segue uma linguagem própria. Podemos dizer que Festas religiosas são um comportamento comum em diversas sociedades, porém, a Festa do Divino pode ser vista como um ritual na medida em que combina

Caixeiras que tocam para evocar o Divino; um mastro que precisa ser batizado e preparado para a celebração, o Império representado por crianças; objetos como pomba, coroa e cetro etc. Todos estes elementos fazem da Festa uma reunião de símbolos que ajudam na comunicação com o Espírito Santo e validam a sacralidade do ritual.

Estes objetos são de extrema importância para a Festa, pois eles são retirados de seus contextos usuais e transferidos para outros onde eles adquirem um caráter simbólico. “A exemplo da análise de mitos, a compreensão da linguagem ritual é fundamental para nos informar sobre o sistema social onde ela ocorre” (PEIRANO, 1973, p. 3), e essa linguagem da Festa do Divino realizada pela Casa do Maranhão nos diz muito a respeito do ritual e dos devotos, pois ela opera na linha dos terreiros e também na linha do templo católico, e essa confluência de crenças é o que torna a Festa da Casa do Maranhão tão singular.

O ritual⁷ expande as características de um determinado grupo, como seus valores e expressões, e por este motivo pode ser de diversos tipos (religioso, profano, informal etc), mas o que é importante notar nos rituais não é exatamente o conteúdo que está revelado, mas o que está por trás dele, como a forma, convenção, repetição e outros (PEIRANO, 2003, p. 8). Os rituais que ocorrem na Festa do Divino, além de marcarem uma iniciação - quando se tem início o tempo do Divino -, marcam também a mudança de nível entre mundos cósmicos e também pontuam momentos de separação, de margem e de agregação, conforme veremos adiante.

⁷ Os rituais fazem parte da vida dos seres humanos desde o nascimento até a morte. A explicação, segundo Van Gennep (1978), é que “para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer” (VAN GENNEP, 1978, p. 157). Lévi-Strauss (2011) delimita o ritual em conjunto com o mito, onde o ritual seria “o modo como as coisas são ditas” e os mitos aqueles que dizem as palavras. Veremos nos próximos capítulos que o mito reforça as narrativas dos que vivem o sagrado, e é nestas águas que os devotos se banham para marcar um período onde eles podem vivenciar sua própria essência mística.

1.4 A FESTA E SUA CRONOLOGIA



1º de maio Levantamento do Mastro {Ilha do Governador}
13h Almoço Maranhense . 17h Abertura da Tribuna . 18h Levantamento do Mastro
19h Ladainha *Clube da ASCAER - Praia de São Bento, 271 - Ilha do Governador*

15 de maio Coroação dos Impérios {Centro e Ilha do Governador}
11.30h Missa na Igreja de Santa Rita de Cássia (*r. Visconde de Inhaúma, Centro*)
12.30h Entrega de Donativos (na Igreja) . 13h Procissão e Cortejo dos Impérios
(*Praia de São Bento, Ilha do Governador*) . 13.30h Coroação dos Impérios, seguido
de Ladainha e Toque de Caixa . 15h Almoço dos Impérios . 16h Almoço para o
público . 18h Tribuna com Ladainha e Toque de Caixa na Sala dos Impérios

**16 de maio Derrubamento do Mastro com Passagem do Trono
{Ilha do Governador}**
19h Derrubamento do Mastro . 20h Jantar Maranhense . 21h Passagem do Trono,
Posse dos novos Impérios e fechamento da Tribuna . 22h Distribuição dos botos e
doces dos Impérios no dia da Missa na Igreja.



Figura 2: Cartaz com as etapas da Festa do Divino.

A Festa organizada pela Casa do Maranhão começa sempre em um domingo, é o dia em que ocorre o levantamento do mastro e a Abertura da Tribuna; 15 dias depois comemora-se Pentecostes, também em um domingo. Esse é o dia principal

da Festa. No dia posterior, uma segunda-feira, faz-se a derrubada do mastro. Na Abertura é servido um almoço e no encerramento é servido um jantar; no dia de Pentecostes, um almoço. O alimento é conseguido por meio de doações junto ao comércio ou mesmo com os próprios devotos. Tudo o que é conseguido de graça é oferecido para a comunidade também de graça. Como diz Ildenir (coordenadora de projetos da Casa do Maranhão), a Festa é feita a partir de doações dos devotos.

Ildenir: Eu saio pedindo, peço a um e peço a outro. Eu vou a políticos, eu vou a restaurantes, porque a gente dá comida pra mais de 500 pessoas. Você foi lá e viu! Tudo de graça! E a roupa de Império que, às vezes, os pais não têm condição de vestir e a Casa ajuda? E a gente vai tentando sobreviver, né?

Quem participa da Festa do Divino recebe a graça de almoçar e jantar de graça, pois o Divino reside na doação, na troca. E tudo o que é feito na Festa, desde o alimento até mesmo a decoração vem de doações, seja material ou de mão-de-obra. E são muitas as tarefas a serem feitas. Boa parte dos devotos ajuda de boa vontade, pois para eles não é só uma Festa, mas um encontro entre amigos e também um tempo para celebrar. Para entender um pouco como ocorre a relação dos devotos com os rituais da Festa, apresentamos a seguir cada uma das etapas dessa celebração.

1.4.1 ABERTURA DA TRIBUNA



Figura 3: Império segue com os objetos simbólicos na Abertura da Tribuna.
Fonte: Site Casa do Maranhão (Claudia Ferreira).

A Tribuna (Figuras 4 e 5, p. 42) é o espaço onde se realiza a homenagem ao Divino, é o local onde fica o altar e as cadeiras ornadas que vão receber as crianças do Império. Suas cores são devidamente escolhidas em conformidade com o encantado da casa. Um encantado é uma entidade espiritual, muito cultuada nos terreiros de Mina do Maranhão. Cada terreiro possui um patrono, ou seja, um encantado que é o “chefe” daquele terreiro. A Casa do Maranhão, embora não seja um terreiro, possui um patrono espiritual, que é seu Légua Bogi Buá. Isso acontece porque seu Manoel Colaço, que foi o fundador da Festa da Casa do Maranhão, tinha um terreiro em Bonsucesso e esse encantado era patrono do terreiro dele. Hoje seu Légua acompanha dona Antônia, que é mãe de santo e Caixeira-mor da Festa da Casa do Maranhão. Como dona Antônia frequentava o terreiro de seu Manoel Colaço, vez ou outra, seu Légua aparece durante a Festa acompanhando dona Antônia.

Ildenir: Então, essas Festas, geralmente lá no Maranhão, elas têm um patrono da Festa que, no caso, eu vim saber agora que aqui é seu Légua Bogi Buá porque quem fundou [*Manoel Colaço*] era pai de santo, e ele que fundou a Festa do Divino aqui no Rio. [...] Aí a parte espiritual eu soube hoje por dona Antônia, porque ela é mãe de santo, que é do seu Légua Bogi Buá, mas eu não sabia. Até então a Festa não tinha um protetor, mas ela devia se dar muito com seu Manoel, então, a Festa é da família de Légua.

Os patronos dos terreiros costumam opinar em alguns detalhes da Festa do Divino, como a cor, por exemplo. A seguir, um diálogo entre quatro devotas a respeito de como é feita a escolha da cor pelo encantado:

Claudia: Aqui, por exemplo, muda a cor. Ano passado foi verde, ano retrasado foi azul, esse ano ia ser rosa, né? (Claudia Brito, também maranhense, devota do Divino e frequentadora da Casa do Maranhão. Mãe da atual mordoma-régia)

Marcia: Tem alguns chefes de terreiro que fazem Festa do Divino e aí eles jogam pra saber qual vai ser a cor. Aqui quem define? (Marcia Mochel, maranhense, também devota do Divino, é Caixeira da Casa do Maranhão)

Maria do Socorro: A Festa do Divino é ligada à encantaria aqui e lá em São Luís. (Maria do Socorro, maranhense, frequenta a Festa da Casa do Maranhão desde os 40 anos. Sua devoção tem mais de 20 anos)

Claudia: Mas por que a Casa do Maranhão é assim também se ela não é ligada à encantaria?

Maria Socorro: Aqui também!

Ildenir: [...] O encantado dele [*de seu Manoel Colaço*] que pediu.

Claudia: A cor a gente joga e pede?

Maria do Socorro: Tem alguém que joga, que eu não sei quem é, que vê qual vai ser a cor daquele ano. É quase isso aí.

Na Tribuna fica um altar muito bem decorado, onde cadeiras revestidas com veludos e panos coloridos simulam a realeza e a imponente de Sua Majestade para receber o Divino. “Diante da Tribuna, realizam-se diversos rituais importantes como Abertura, encerramento e saudações aos Impérios, com a participação das Caixeiras, bandeireiras e toda a corte do Divino” (FERRETTI, 2005, p. 11). A Tribuna é um lugar sagrado, ninguém entra e senta lá a não ser as crianças, que foram “selecionadas” pelo Divino para representar o sagrado na Terra. Aquele espaço retangular, delimitado se assemelha a um templo que Ricoeur (1995) explica como

sendo um espaço onde a delimitação indicaria a passagem do profano para o sagrado. A Tribuna funciona como o templo da Rainha Isabel.

O ritual de *Abertura* da Tribuna serve para sinalizar que está aberto o “Tempo do Divino”. “A Tribuna é um espaço-tempo, um canal de comunicação pelo qual o Divino participa da Festa e a leva para o céu” (BARBOSA, 2002, p. 32). É na Tribuna que fica o Império. O Império é o protagonista da Festa, pois ele evoca as memórias de Santa Isabel e D. Dinis, é por isso que ele é composto por crianças que fazem o papel de imperador e imperatriz (ou rei e rainha), seguidas dos mordomos-régios, mordomos-mores e mordomos-de-linha. As crianças representam os anjos de Deus; conforme a Bíblia, as crianças serão o reino dos céus (Mateus, 19:14). O Império seria uma representação em torno da época da Rainha e do ritual que ela havia celebrado para homenagear o Espírito Santo. Uma memória que é reconfigurada para os dias de hoje a cada nova comemoração anual.

Geralmente os devotos oferecem uma criança para se sentar ao trono, às vezes isso é feito como pagamento de alguma promessa, às vezes porque a própria criança deseja. A família da criança que se senta na Tribuna é identificada como madrinha da Festa, sendo responsável por contribuir com os preparativos, seja doando dinheiro, alimento ou mesmo ajudando no ritual. Algumas crianças se emocionam, outras acham cansativo.

Ildenir: Eu segui todo o séquito do Divino... tem o reinado do Divino, então, eu fui anjo, mordoma, imperatriz, cheguei ao posto máximo quando criança [...] mas eu fui uma vez e achei cansativo... Eu até tinha trauma de ter que ficar sentada no Império horas ali! É cansativo.

Gercy: [...] já botei meus filhos, já botei meus netos... O resto já tá tudo velho e não dá mais. O meu [*neto*] caçula não quis, de 17 anos... o de 18 já foi aqui, já foi em Seropédica... [*Ele já foi*] quatro vezes! Até em São Paulo ele já foi! Aí ele disse: “vó, só falta o Maranhão”. Aí eu disse: “calma meu filho! Agora tu já tá homem”. [*Ele*] gostava! Com 9 anos ele foi imperador em São Paulo. (Gercy de Oliveira, Caixeira-régia. Está na Colônia desde a sua fundação no Rio de Janeiro)

Claudia: A Ildenir que convidou e ela [*Tainara*] que quis, porque, no final das contas, é um aluguel, né? Eles ficam horas sentados lá. Não é toda criança que topa isso não!

Tainara: Eu chorei muito! (Filha de Claudia, é a mordoma-régia da Festa de 2017)

O dia de Abertura da Tribuna pode variar de região para região, mas na Casa do Maranhão a Tribuna é aberta no mesmo dia em que o mastro é erguido, e quinze

dias antes de Pentecostes, dia em que será realizada a missa do Império. O ritual é realizado com a presença dos três mordomos e das três mordomas, do imperador, da imperatriz, os três anjos que representam a fé, a esperança e a caridade, o bandeireiro e as crianças que levam a bandeira branca da paz, a do Brasil, a do Rio de Janeiro e a do Maranhão, além das Caixeiras com suas caixas. Este ritual é oferecido para que os objetos mais simbólicos da Festa - a coroa, a pomba, o cetro e as bandeiras - sejam postos em seus devidos lugares no altar. Todo o ritual da Festa será analisado detalhadamente adiante.

A tradição revela que a Tribuna deve ser aberta no dia de Aleluia, mas em algumas localidades essa tradição pode ser alterada, como é o caso da Festa realizada pela Casa do Maranhão. Algumas barreiras acabam por modificar algumas etapas, como dissemos anteriormente. Como a Casa do Maranhão realiza o ritual em um local que não é próprio e, sim, alugado (ASCAER), então, foi necessário juntar duas etapas em um dia só, logo, a Abertura da Tribuna e o Levantamento do Mastro são feitos em um único dia.

Gercy: Tem a Abertura no dia de Aleluia, né? Mas nós não temos porque nós não temos casa assentada. Porque a Festa é na Ilha do Governador. Casa assentada é assim como Itaparandi, como minha mãe... minha mãe tinha casa assentada porque na casa dela que era a Festa. Aí vem quinta-feira da ascensão e levanta o mastro.

Durante a Abertura da Tribuna, as crianças se vestem com roupa normal, elas não usam capotes (mantos), vestidos e nem fardas, pois a atenção é voltada para os objetos reais que serão finalmente alocados em seus devidos lugares no altar. As Caixeiras cantam e tocam em todas as etapas do ritual. Seus cânticos são importantes e servem de chamamento para o Divino. As crianças, apesar da pouca idade, ficam muito concentradas e realizam com autonomia a encenação da monarquia. No final da Festa é visível seu cansaço, mas mesmo assim algumas ficam tristes quando têm de passar a coroa para a próxima criança. Para algumas crianças, a tradição da Festa do Divino Espírito Santo faz parte do cotidiano delas, vide o neto de dona Gercy, que integrou o Império por quatro vezes. A Festa faz parte da vida desses devotos desde o nascimento e vai acompanhando-os ao longo da vida até o momento em que já não é mais possível separar devoção e tradição.



Figura 4: Tribuna no ano de 2015.
Fonte: Site Casa do Maranhão.



Figura 5: Tribuna no ano de 2014.
Fonte: Arquivo pessoal.

1.4.2 O MASTRO E SEU LEVANTAMENTO



Figura 6: Mastro sendo preparado para ser erguido.
Fonte: Site Casa do Maranhão (Claudia Ferreira).

Passado o dia de Aleluia, vem o dia do Levantamento do Mastro, mas que na Casa do Maranhão será feito no mesmo dia da Abertura da Tribuna. Geralmente o mastro é feito de tronco de eucalipto. Durante a pesquisa de campo acompanhamos a dificuldade que é para encontrar e transportar um tronco de árvore. Com as novas leis ambientais, tornou-se difícil para os devotos arrancarem qualquer árvore e de qualquer maneira. Há casos em que a poda é feita de maneira clandestina em algum matagal que tenha o tronco de eucalipto e o transporte feito de modo irregular, em caminhão velho com o assoalho gasto, aparecendo o asfalto. Na Casa do Maranhão, o tronco é adquirido das matas que ficam ao redor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no campus do Fundão, na Ilha do Governador. Os devotos levam uma autorização até a prefeitura universitária para que a poda possa ser feita de maneira correta, depois o tronco é transportado para a ASCAER e fica lá até o dia em que será enfeitado e batizado.

Ildenir: Aqui no Rio é eucalipto porque é mais fácil, é uma árvore mais adequada. Ela não tem o tronco nem muito grosso e nem muito fino. A prefeitura do fundão parece que cede essa madeira. Nós temos até uma proposta de não se cortar mais esse mastro. Esse ano nós vamos aproveitar porque já vem o lado do meio ambiente. Em maio já está se providenciando [o mastro]. No início de maio a Fátima e seu Elesbão [presidente da Casa] já vão atrás, na Ilha do Governador.

Marcia: Eucalipto é uma árvore de reflorestamento, então não tem problema, é diferente.

Gercy: Minha mãe eu ouvia dizer que ia até de barco. Um pau enorme que eles tiram de dentro do mato, virgem, que não foi usado pra nada. Isso lá no Maranhão! Aí vinha as Caixeiras tocando, tinha música, mocotó, aquela feijoada para aquele dia, aí na quinta-feira da ascensão levantava o mastro, aí eles fincam ou raspam, bota murta, coco, cana, banana, aí fica tudo arrumadinho, vinho e bota a bandeira lá em cima e a gente canta.

O mastro, que representa o início da Festa⁸ e a conexão do céu com a Terra, é primeiramente ornado com vinho, folhas de eucalipto e frutas, depois o Império se põe a caminhar ao redor dele, dando três voltas ao todo. Durante o cortejo, a imperatriz carrega a coroa com uma pequena pomba (chamada de Santa Crôa) enquanto o imperador carrega o cetro. Em seguida, é o momento de seu batismo, onde são feitas algumas preces e depois água benta e vinho são lançados sobre o mastro para que ele possa ser erguido posteriormente (PEREIRA, 2005, p. 96).

É obrigação dos devotos da Casa do Maranhão fazer a seguinte invocação ao Espírito Santo: “Divino Espírito Santo desça sobre nós agora, amém”. É como se fosse um mantra repleto de poder espiritual. Tudo ao som do toque de caixa das Caixeiras, que entoam preces em forma de cânticos para reverenciar o Espírito Santo enquanto o mastro é erguido. Como a Casa do Maranhão não é uma casa assentada, ou seja, um local onde se possa fazer tudo em um mesmo lugar, então, acaba que o mastro tem que ser erguido no mesmo dia da Abertura da Tribuna.

Gercy: Então eu digo assentada assim, tudo parte daquela casa. Lá no Maranhão é geralmente a Festa naquela casa, só nós aqui que não temos... Vai buscar o mastro e levanta, mas aqui, como nós não temos casa assentada, a gente arruma o pau, vem, aí enfeita e levanta ele depois da quinta-feira da ascensão porque todo mundo trabalha. Aí eles levantam o mastro, as mulher bate e os homens é que faz força.

⁸ Muito embora a Abertura da Tribuna ocorra anteriormente ao Levantamento do Mastro, os devotos consideram o dia do Levantamento como o *início* da Festa. Para os devotos, é neste dia que começa, de fato, o tempo do Divino.

Depois que é batizado, as Caixeiras continuam cantando e tocando enquanto ele é posto de pé e fincado em um buraco feito no chão de cimento do clube. Os devotos, assim como os organizadores da Festa, passam a tocar o mastro como se este fosse uma espécie de imagem santa dotada de poderes milagrosos. Ali eles fazem seus pedidos e agradecem. Na ponta do mastro é fincada uma pequena bandeira, chamada de *mastaréu*, com a imagem de uma pomba branca (Figura 7, p. 46). O *mastaréu* é tão importante que possui padrinhos e madrinhas para adorná-lo e pintá-lo a cada ano em que se mudam as cores. Ser padrinho do *mastaréu* é o primeiro passo para quem quer entrar na hierarquia da Festa. Ser responsável pelo *mastaréu* é prepará-lo para a celebração.

A Festa do Divino Espírito Santo conta com uma grande circulação de objetos. Este feito ocorre também em algumas outras Festas do Brasil, como a Folia de Reis, por exemplo. Destacamos aqui algumas semelhanças entre a Festa do Divino e a Folia de Reis, principalmente na presença de bandeiras, Bitter elucida que bandeiras e estandartes já eram usados em períodos antigos e a eles eram atribuídos um certo tipo de *mana*. Estes objetos ganham em protagonismo de acordo com o meio em que eles circulam, pois é a partir do compartilhamento de determinados códigos e valores que eles adquirem o sentido a que lhes são atribuídos. Uma necessidade de transgressão ao real, comutado para um mundo imaginário a partir do simbólico.

O costume de se usar bandeiras ou estandartes em cortejos e procissões rituais no Brasil é uma herança portuguesa das corporações de ofícios medievais, irmandades religiosas e companhias militares. De modo geral, as irmandades religiosas e os santos padroeiros têm suas bandeiras representativas (CASCUDO, 1999). O autor nota que a palavra bandeira vem de “bando, bandaria, grupo sob o mesmo símbolo”. (CASCUDO apud BITTER, 2010, p. 104)

Por isso a Festa do Divino também possui suas bandeiras, não só as bandeiras dos estados do Rio e do Maranhão, mas principalmente a bandeira do Divino, que vai à frente do cortejo e sempre ocupa posição de destaque. Além de identificar o ritual, esta bandeira pode ser considerada como *agenciadora*, dotada de *mana*, já que os devotos dão atenção especial a ela e a reverenciam assim como se reverencia uma imagem santa. Folia de Reis e Festa do Divino possuem muitas

semelhanças por conta da ligação com as religiões, mas não nos prolongaremos na Folia de Reis visto não ser o objeto dessa pesquisa.



Figura 7: Mastaréu no ano de 2015.
Fonte: Site Casa do Maranhão.

Retomando a Festa do Divino e a etapa do Levantamento do Mastro, o que podemos dizer é que o mastro é do Espírito Santo e para o Espírito Santo, após o batismo, ele deixa de ser um tronco de árvore e passa a ser dotado de personalidade, um objeto transcendental que extrapola o seu significado de origem. O mastro torna-se uma entidade sagrada, a referência que indica que os tempos são do Divino; é a entidade onipotente, onipresente, onisciente, pois de sua altura é possível ter a visão dos quatro pontos cardeais. “Os mastros votivos são reminiscências dos cultos agrários, homenagem propiciatória às forças vivas da fecundação” (CASCUDO apud FERRETTI, 2005, p. 11), ele é o elemento masculino que simboliza a potência, o poder e o desejo de ascender.

O mastro, que geralmente é feito de tronco de eucalipto, por vezes recebe o nome de Oliveira, por conta de uma associação com passagens bíblicas, onde se

conta que uma pomba branca pousou após um dilúvio na oliveira, árvore sagrada (FERRETTI, 2005, p. 14; PEREIRA, 2005, p. 95). É ele quem guarda o ritual. Após o levantamento, um jantar é oferecido, primeiramente, às crianças do Império; as Caixeiros cantam e tocam durante toda a refeição do Império. Elas só se sentam para jantar quando o Império todo termina. Em seguida, o jantar é servido aos demais devotos. Sobre as funções do mastro e seus significados simbólicos, iremos explorar com maior riqueza no capítulo 3.

1.4.3 O DIA DE PENTECOSTES



Figura 8: Missa do Império (Dia de Pentecostes). Coroação e a Santa Crôa.
Fonte: Site Casa do Maranhão (Claudia Ferreira).

A Festa em si está ligada ao feriado da Páscoa, que é um outro evento temporal e simbólico altamente religioso e que orienta as celebrações da Festa do Divino Espírito Santo, pois esta move-se de acordo com o evento pascal, iniciando-se 50 dias após a Páscoa, comemorando-se em Pentecostes. Este último celebra a descida do Espírito Santo e está relacionado com o festival da colheita no calendário judaico.

Gercy: Pentecostes eu já te expliquei, é Deus, é nosso senhor, aí que nós vamos festejar Pentecostes. Os Impérios vão pra igreja ser coroado. É uma hierarquia, e eles vão representar como um reinado. Ali é um reinado. É como se fosse uma família, né? Do Divino.

Estes outros ritos temporais que mencionamos (Páscoa, colheita judaica etc), tornam-se expressivos quando nos direcionamos para a Festa do Divino (Turner, 2005), pois notamos que este não é um evento isolado que, dentro de sua singularidade, ele se expande para um todo maior adquirindo novos sentidos quando ampliamos nosso campo de visão em torno de tais acontecimentos como os da Páscoa e o de Pentecostes, casualidade não é o caso aqui, pois, sendo um evento altamente ritualizado, a Festa multiplica seu sentido de existência e torna-se ainda mais eficaz para os devotos.

Ildenir: Todo o [...] Maranhão faz a Festa do Divino, todo o estado. É assim... o grande dia do Divino é quando nós aqui no Rio fazemos, é o domingo de Pentecostes, então, aqui no RJ nós fazemos no domingo de Pentecostes, que é móvel, né? E no Maranhão, na Casa de Tambor de Mina, na Casa das Mina, fazem no domingo de Pentecostes... e a Casa de Nagô também faz. A tradição é no domingo de Pentecostes. [...] O mundo inteiro hoje está em Alcântara, na Festa do Divino. Eu quero tirar um ano para ir em Alcântara, mas dizem que é muita gente de fora, do Brasil todo, muito gringo. Eu nunca fui, dizem que é muito bonito. Não dá pra andar! É uma única Festa que me parece que acontece em Alcântara e que é no domingo de Pentecostes também. Mas é muito grande! Agora deve ter vários projetos ajudando porque as Caixeiras de lá também eu conheci uma, conversei muito com ela quando estive com ela há três anos e ela tava bem velhinha, com 90 anos, mas batia uma caixa como ninguém.

Esta etapa, que é considerada a principal etapa da Festa do Divino, é a que mais requer dedicação, pois é onde ocorre a missa, a coroação do Império na igreja (Figura 8, p. 47), a procissão, almoço e a ladainha feita pelas Caixeiros. É quando o Império, vindo da procissão, finalmente assume o trono na Tribuna. Neste dia a vestimenta do Império é o que mais chama a atenção. Vestidos com roupas nobres, tais quais um rei e uma rainha, eles levam consigo o Espírito Santo estampado em seus capotes que deve, obrigatoriamente, estar representado nas vestes. Além de “vestir” a pomba branca, a imperatriz também traz junto de si a coroa com o símbolo do Divino dentro – Santa Crôa (Figura 8, p. 47), já o imperador carrega o cetro. Durante a procissão, a bandeira com a pomba branca é uma das mais importantes, tanto que ela vem à frente do Império durante a procissão e é chamada de bandeira do Divino Espírito Santo (Figura 9, p. 49.). Esta coroa, por vezes, recebe a denominação de “santo” por representar o Divino.



Figura 9: Bandeira do Divino com o símbolo do Espírito Santo (pomba). É a mais importante da Festa. Fonte: Site Casa do Maranhão.

A coroação do Império durante a missa simboliza a hierarquia da monarquia, é como se ali um novo rei e uma nova rainha estivessem assumindo o trono. Este ritual visa efetivar a escolha dos novos imperadores e imperatrizes que foram eleitos no ano anterior.

Então coroam-se as crianças, elas vêm com o cetro e passam a ser naqueles dias os imperadorezinhos da festa do Divino. Ao serem coroadas, as crianças assumem simbolicamente naquele período o poder do Divino Espírito Santo. A ênfase em crianças aponta para a dimensão ritual de renovação do mundo. (GONÇALVES, CONTINS, 2008, p. 94)

Atualmente a missa é realizada na Igreja de Santa Rita de Cássia, no centro do Rio, mas já passou por diversas outras igrejas cujos padres não aceitavam a celebração com tamanha receptividade. Nessa paróquia as Caixeiras têm permissão para tocar dentro da Igreja. A coordenadora da Casa do Maranhão, Ildenir Freitas, nos conta que o padre da Igreja de Santa Rita é um admirador da Festa do Divino Espírito Santo e que aceitou com alegria o convite para celebrar a missa do Divino, já que os devotos vinham passando por experiências frustrantes em relação à convivência dos padres com as Caixeiras durante a missa.

Ildenir: A gente vai em igrejas que cobram mais barato e que aceitem o tipo da Festa que é, porque nós fazemos a missa, nós pagamos uma missa... e nessa igreja, que é de Santa Rita de Cássia, aqui na Visconde de Inhaúma, nós descobrimos o padre... Fico muito emocionada porque a primeira missa do Divino aqui no Brasil foi realizada na Igreja de Santa Rita de Cássia e ele se apaixonou pela questão... Ele agora faz questão que a missa seja celebrada lá, então, nós temos outros convites de outras igrejas, mas agora ficamos. É um padre jovem que é responsável por toda essa arquidiocese aqui do centro... Ele era da igreja São Jorge e ele fica assim muito emocionado e deixa que as Caixeiras façam os rituais delas dentro da igreja, que não acontecia em outras igrejas, e é muita emoção!



Figura 10: Santa Crôa no templo católico (no altar). Coroação do Império.
Fonte: Site Casa do Maranhão.

Depois da missa, há a entrega de donativos para uma instituição de caridade e o Império segue para a ASCAER em um ônibus alugado para celebrar o dia de Pentecostes junto com os devotos – o aluguel do ônibus é pago com apoio de devotos e de Ildenir Freitas, que às vezes consegue apoio com algum vereador, que cede sua verba de gabinete. Chegando na ASCAER, na rua em frente, o Império, as Caixeiras, a banda e os devotos seguem em procissão até a entrada do clube; a bandeira do Divino segue à frente, logo atrás vem o Império e depois as Caixeiras tocando e cantando, seguidas dos devotos.

Ao entrarem no clube todos dão três voltas ao redor do mastro. O *três*, fortemente ligado ao ritual, é um número simbólico ligado à mediação do tempo nas mais antigas culturas e que foi apropriado ao longo dos séculos por algumas religiões. Está ligado não só ao calendário, mas também à designação das pessoas da trindade. O calendário seria uma projeção espacial do tempo, assim como o relógio, assim como o mastro em dia de celebração ao Divino. Ele serviria para delimitar onde começa e onde termina um ciclo e é no levantamento e no derrubamento do mastro que vemos os dias da Festa se esvaírem num vaivém cíclico. É como se ali o sujeito fosse dono de seu tempo, tranquilizando-se das fatalidades do devir.



Figura 11: O símbolo do Divino, a pomba, no dia da missa.
Fonte: Site Casa do Maranhão.

O mastro seria análogo ao calendário que “pressupõe, sob uma forma mais ou menos explícita, uma criação nova... uma repetição do ato cosmogênico’, ou seja, a abolição do destino enquanto fatalidade cega. O novo ano é um recomeço do tempo, uma criação repetida” (DURAND, 2012, p. 283), ou seja, é como se o mastro fosse um calendário que marca o início e o fim de uma nova era e que se repete anualmente. A tríade vai conduzir a narrativa de alguns mitos que chegarão a se condensar em três deuses diferentes apresentando-se “assim, como uma soma dramática de diferentes fases como o esboço de um mito teofânico da totalidade” (DURAND, 2012, p. 288). A própria Bíblia católica revela a existência de três Marias que receberam o anúncio da ressurreição de Cristo. Conforme o livro de Marcos (16-1-11), eram Maria Madalena, Maria Cleófas e Maria Salomé, ratificando a mística do número três. Também a Santíssima Trindade, da qual o Espírito Santo é a terceira pessoa, infere que o três está relacionado com essa medição do tempo e à expectativa de um retorno.

Durante o ritual, as Caixeiras rezam por meio de suas caixas e cânticos para saudar a terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo. Após este ritual, que dura em torno de uma hora, as crianças do Império seguem para um almoço que é preparado na cozinha do clube pelos componentes da Colônia Maranhense, que se doam em prol do Espírito Santo. Enquanto as crianças almoçam, as Caixeiras ficam em torno da mesa tocando sem parar até que o último integrante do Império termine sua refeição. Somente após o Império terminar de comer e se levantar é que as Caixeiras podem almoçar, bem como os demais participantes da Festa. Este é o momento em que todos deixam um pouco a sua obrigação de lado para apreciar a Festa, conversar com os amigos, dançar e descansar. Às dezoito horas as Caixeiras se reúnem para tocar a melodia final, chamada de *Alvorada*, para encerrar os trabalhos daquele dia. E assim se encerra a etapa de Pentecostes.

Alvorada

Minha amiga foliã

Me diga que horas são
Se já deu Ave Maria
Eu quero tomar bênção

Ave Maria já deu
Ave Maria está dando
Meu Divino Espírito
Santo
Nos botai vossa bênção

É seis horas, é seis
horas
Hora de Cristo rezar
Maria traz o tapete
Pros anjos se ajoelhar

Já se vai o belo dia
Já se vem a triste noite
Meus senhores e senhoras
Deus vos dê uma boa noite

Boa noite, boa noite
Boa noite nos dê Deus
Salvação pra nossa alma
Graças pra servir a Deus

Já se vai o sol embora
Deixando o mundo sem luz
Aí peço que não me deixe
Sem a chaga de Jesus

O sol posto tá doente
Se não sangra ele morre
O sol posto é como sangue
Que por toda veia corre

1.4.4 A DERRUBADA DO MASTRO

Figura 12: Ritual do machado antes da derrubada do mastro.
Fonte: Site Casa do Maranhão (Claudia Ferreira).

A cerimônia de derrubada do mastro significa não só o fim da Festa, mas de um tempo, o tempo do Divino. Muitos devotos se emocionam neste dia, pois o Divino se vai e durante um ano ele fica “interrompido” para retornar no ano seguinte. A celebração tem início às 18 horas da segunda-feira após Pentecostes (domingo). Durante a derrubada, o Império e alguns devotos batem com um pequeno machado três vezes no mastro fazendo três pedidos. Esta machadada significa a interrupção cósmica entre o céu e a Terra, que somente será retomada no próximo ano.

O ritual começa com as Caixeiras cantando e tocando para o Divino. Este é também o dia em que o trono é passado para os imperadores e imperatrizes do ano seguinte. Assim como no dia da Abertura da Tribuna, na derrubada do mastro as crianças do Império também são as primeiras a iniciar as refeições. As Caixeiras tocam e só param quando a última criança termina de comer. Após todos jantarem começa uma procissão rumo ao mastro, que fica no pátio da ASCAER. Ali, diante do mastro, todos dão três voltas ao redor dele e começam a dar machadadas em número de três também.

Quem deseja participar do ritual do machado, deve entrar em uma fila. As frutas, os vinhos e as folhas de eucalipto que ornavam o mastro passam a ter significado sagrado para os devotos, que os recolhem para “manter” a energia do Espírito Santo em seus lares (PEREIRA, 2005, p. 129). Após este ritual, todos retornam para o salão principal onde se dará a passagem do trono. Acompanhados do som das Caixeiras, imperador e imperatriz transferem o seu trono para o mordomo-régio e a mordoma-régia, respectivamente. Por fim, ocorre a distribuição dos bolos, doces e lembrancinhas doados por cada integrante do Império e que é distribuído entre os participantes da Festa.

María do Socorro: passa o seguinte, no dia da derrubada do mastro tem o jantar e tem a passagem de trono. O que significa isso? A que foi imperatriz este ano vai passar toda a sua vestimenta, vai se despir de tudo para essa outra assumir o lugar dela.

Essa troca de posições que ocorre ao longo do ritual da Festa, pode ser enquadrada nos três estágios que Turner (2005) tomou emprestado de Van Gennep: o de separação, o de margem (ou limiar) e de agregação. Transpondo de forma prática para a Festa do Divino, cabe aqui exemplificar essas três fases das quais ele

menciona: 1) as crianças que fazem parte do Império e que representam a monarquia, em seu dia-a-dia, são apenas crianças, porém, no dia da Festa ocorre um distanciamento dessa condição de ser apenas um ser pueril para, simbolicamente, assumir seu outro eu: o de imperador/imperatriz. 2) Na fase limiar, tais crianças, no rito de coroação, não são nem crianças e tampouco imperador e imperatriz. 3) Após assumir o trono, volta-se ao estágio “estável”, ou seja, de agregação, sua condição agora não é mais ser criança e, sim, representante do Império, passa-se então a uma posição onde assume-se direitos e obrigações como novo imperador/imperatriz.

Assistimos, em tais ritos, a um "momento situado dentro e fora do tempo", dentro e fora da estrutura social profana que revela, embora efemeramente, certo reconhecimento (no símbolo, quando não mesmo na linguagem) de vínculo social generalizado que deixou de existir, e, contudo simultaneamente tem de ser fragmentado em uma multiplicidade de laços estruturais (TURNER, 1974, p. 118).

O próprio ritual de derrubar o mastro com pequenas machadadas pelo Império e Caixeiros traduzem uma liminaridade, uma passagem de morte e vida, de início e fim. É tão importante este rito que a Festa começa e termina com ele: o mastro. A Festa segue uma hierarquia de passagens, onde para se chegar a imperador/imperatriz há que se ter passado pelos cargos de mordomo(a)-régio(a), mordomo(a)-mor e mordomo(a)-de-linha, seguindo toda uma transitoriedade em que uns vivenciam os cargos dos outros. A liminaridade na Festa do Divino começa com o levantamento do mastro e é seguido de uma série de rituais que vão culminar com o derrubamento do mesmo.

Gercy: Enquanto ele tá ali, o mastro significa a Festa do Divino... Vai buscar o mastro do Divino primeiro; tem o dia de levantar e depois da Festa do Divino. Na segunda, tira os meninos do trono cantando e bota os outros, é como uma fila, vai saindo o [Império] que serviu e entra outro. É uma hierarquia. Tira tudo que o outro tem e vai cantando, tudo com a cantiga.

Esses rituais que marcam toda a Festa do Divino Espírito Santo servem para distinguir o momento da celebração dos acontecimentos cotidianos, por meio de uma performance coletiva, que têm como finalidade inaugurar o tempo do Divino e

conectar os devotos através do desenrolar de uma série de eventos ordenados que estruturam a própria Festa. Essa estrutura perpassa pela eficácia, que influencia os devotos durante o ritual, já que “a sociedade não é um ser nominal e de razão, mas um sistema de forças atuantes, e a eficácia das ideias e crenças precisa ser incluída na análise [...] para que se identifiquem os mecanismos de movimento e de reprodução da sociedade” (PEIRANO, 2002, p. 23). É na sociedade que se tem as representações coletivas, cujos cultos - rituais - funcionam como um instrumento de coesão social e possuidores de eficácia. “O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente; é o meio pelo qual ela se cria e se recria periodicamente. Consistindo em operações materiais ou mentais, ele é sempre eficaz” (Durkheim 1996: 460)⁹

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos; 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo]. (PEIRANO, 2003, p. 9)

⁹ Ver DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

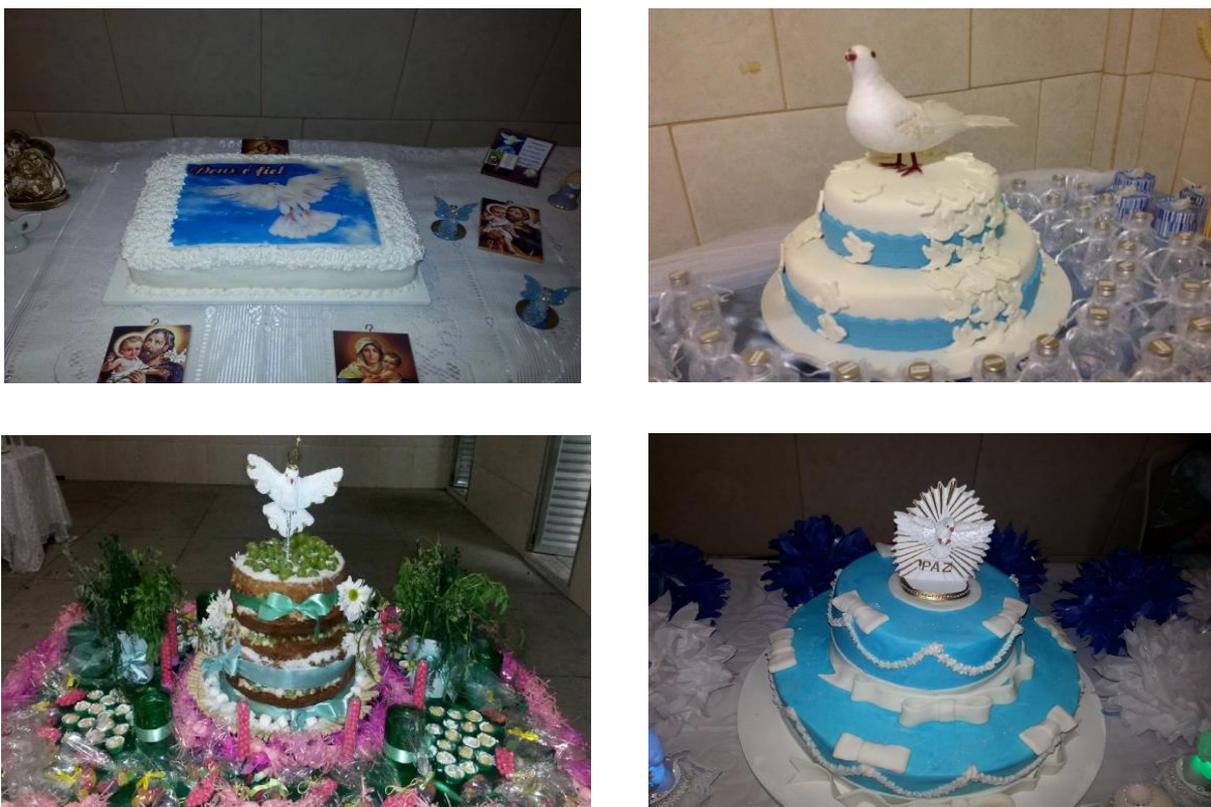


Figura 13: Diversas mesas de bolo com a pomba. São oferecidas como pagamento de promessas.
Fonte: Site Casa do Maranhão.

Como pudemos observar, o ritual da Festa do Divino se traduz em um sistema cultural que é praticado no Maranhão e funciona como um meio de comunicação simbólica entre os indivíduos que partilham dessa comunicação enquanto imigrantes maranhenses. Podemos englobar a atuação das Caixeiras como um sistema de performance que diz algo a respeito desse ritual cuja Festa permite aos devotos experimentar uma diversidade de meios de comunicação e os situa segundo valores que são inferidos durante a performance da Festa. A performance, ou seja, a ação ritual permite dotar os objetos que aqui estamos analisando, a pomba e o mastro, de certa eficácia simbólica. Para visualizar como opera esta eficácia, motivada pela vivência dos próprios devotos, passemos ao capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2

AS NARRATIVAS NA FORMAÇÃO DO SIMBOLISMO RELIGIOSO DA FESTA



Figura 14: Ildenir Freitas (coordenadora) emocionada durante a Festa.
Fonte: Site Casa do Maranhão.

2.1 O SAGRADO E O PROFANO

Embora tentemos por vezes nos afastar desse mundo místico, o fato é que a existência humana está atrelada à crença no sagrado. À medida em que vamos vivendo em um mundo repleto de tecnologia e avanços no campo científico, vamos também nos distanciando do mundo do sagrado, cujos templos tornaram-se descartáveis. Porém, mesmo que a ciência avance nas discussões sobre a origem do mundo, ainda assim resquícios de um mundo místico insistirão em permanecer e a Festa do Divino permite aproximar os devotos desse mundo místico instalando a heterogeneidade do espaço-tempo, rompendo com o ordenamento instituído pelo nosso cotidiano.

As pessoas modernas não têm mais um espaço sagrado, um centro, um *templum*, uma montanha sagrada, ou um *axis mundi*. Sua existência é descentrada, excêntrica, a-centrada. Faltam Festas, o tempo é homogêneo como seu espaço. [...] O que se chama de "resíduos" ou "traços" do sagrado pode não ser digno de sobrevivência como tal. No entanto, essas expressões degeneradas e substitutivas são os sintomas de alguma coisa. O quê? Penso que é o fato de que o degenerado sagrado e a ideologia científico-tecnológica constituem uma configuração cultural única. E essa configuração cultural é a do niilismo. A ilusão cientificista e o recuo do sagrado em seus próprios fantasmas particulares juntos pertencem ao esquecimento de nossas raízes. De duas maneiras diferentes, porém convergentes, o deserto está se espalhando. E o que estamos em meio à descoberta, ao contrário da ideologia científico-tecnológica, que é também a ideologia militar-industrial, é que a humanidade simplesmente não é possível sem o sagrado. (RICOEUR, 1995, p. 61; 64)

Vivemos de rituais sagrados desde o momento em que nascemos até o momento em que morremos, de modo que parece impossível separar determinados eventos cotidianos da sacralidade que nos cercam. É como se, ao separá-los, o mundo se tornasse banal. É possível imaginar a Festa do Divino sem o mastro e seu batismo, ou sem a presença da pomba? Sendo estes objetos tão importantes para o ritual, parece impossível separar uns e outros, já que eles ligam-se ao sagrado pelo ritual que gira em torno deles. Conforme Ricoeur (1995), o simbolismo religioso e a palavra de fé são constantemente renovados pela filosofia religiosa, que atualiza os mitos que deram origem a tal simbolismo. Talvez seja por isso que os devotos ressignifiquem o Espírito Santo na pomba, visto que boa parte deles possui alguma ligação religiosa, seja com o catolicismo, seja com os terreiros de Mina do Maranhão.

O que ocorre é que, ao longo dos anos, essas religiões foram se atualizando com o apoio dos mitos, que precisaram ser reciclados para a realidade da sociedade atual, o que permitiu que a pomba enquanto símbolo do Espírito Santo fosse mantida por todos esses anos, cooptando cada vez mais devotos para a causa e, mais uma vez, se utilizando de um simbolismo religioso em conjunto com a palavra de fé. Qualquer referência que se faça ao sagrado torna difícil a aproximação de um estudo mais apurado visto se tratar de uma experiência mística, e experiências místicas não se encaixam na ordem do discurso, ou seja, as palavras não são suficientes para se descrever a profundidade desses rituais sagrados. O sagrado se apresenta em termos de manifestação, ou seja, ele existe e pronto. O sagrado opera por normas próprias que não encontram suporte na palavra.

Para nós, a manifestação não é necessariamente ligada à linguagem. A palavra "sagrado" pertence ao lado da manifestação, não ao lado da proclamação, porque muitas coisas podem ser sagradas sem ser um texto: uma árvore pode ser sagrada, a água pode ser sagrada, e lemos em Eliade que é o Cosmos que é sagrado. E, portanto, se existe apenas a palavra para mediar esta sacralidade, é precisamente porque medeia algo que não é da natureza da palavra, mas da natureza da aparência. A manifestação não é verbal por origem. (RICOEUR, 1995, p. 71)

Quando nos propusemos a realizar esta pesquisa nos deparamos com situações em que as palavras não eram o bastante para expressar o que estávamos a observar durante o ritual da Festa do Divino Espírito Santo. Situações de incorporação são difíceis até mesmo para os devotos relatar e lidar, pois notamos que existe um conflito interno entre os devotos que recebem os encantados. Alguns possuem certa dificuldade para lidar com esta questão. É difícil até para o pesquisador compreender o sincretismo durante a Festa, pois apesar de ser uma celebração de origem católica, a Festa do Divino adquiriu outro caráter quando se instalou no Maranhão, sendo adotada pelos terreiros de Mina.

Sabemos que muitos dos devotos frequentavam esses terreiros por conta dos pais, porém, quando indagados a respeito da religião afro a negativa é quase sempre uma tônica. Embora eles convivam com uma Festa que possui um viés afro-religioso eles se identificam em sua maioria como católicos. É uma Festa que tem tambor ritual, algumas Caixeiras tocam em Festas realizadas em terreiros no Rio de Janeiro, mas ainda assim elas se identificam como católicas. Nem todos os devotos se sentem à vontade com a questão dos encantados. Extrair informações a respeito da sensibilidade espiritual dos devotos foi uma experiência delicada, já que havia certa relutância por parte deles em revelar este lado místico e a experiência deles como cavalos (pessoa que recebe o encantado).

Ildenir: Ele [*o encantado*] já vem te acompanhando quando você nasce. Você já é escolhida pra ser o corpo que ele vai utilizar. Não é querer. E tem gente que gosta, quer e acontece de pegar, mas, especificamente, o encantado é muito pra essa região do Maranhão, Pará, Amazonas, mas o grande forte do encantado é o Maranhão. Maranhão cultua muito a encantaria. [...] Ele [*o encantado*] vem na dona Antônia. Ele é muito normal. Você não diferencia uma pessoa da outra, no caso, o cavalo do encantado. Ele bebe, ele come, ele é uma pessoa normal. Mas seu Léguas tá sempre na dona Antônia na Festa. Ela [*a pessoa que recebe o encantado*] já vem escolhida, não é você querer. [...] Quase todo mundo [*tem ligação com encantado*]! A dona Vitória mesmo, ela não gosta, mas o encantado dela pegava ela no grande dia da Festa. Vitória já não era mais Vitória. Falando, você já conhecia que não era mais Vitória. Vitória era a nossa Caixeira-

régia. Ela ficou na coordenação dessa Festa depois que os antigos se foram. Ela é da mesma época que seu Manoel Colaço. [...] A filha do Elesbão agora o encantado tá pegando ela direto. É uma moça que não gosta, ela já frequentou Casa de Mina porque os pais vão, mas nunca se envolveu, mas agora o encantado pega ela.

Retomando os objetos da Festa, podemos considerar que, crer na imagem da pomba é crer no Espírito Santo, essa crença que os devotos depositam nesta imagem é a certificação de que a representação do Espírito Santo na pomba é eficaz. A crença, a fé no Espírito Santo está inscrita fora dos limites da razão. A pomba foi apropriada pela Igreja de outras mitologias e transformada no símbolo do Espírito Santo. Ao longo dos anos a Igreja foi disseminando em suas pregações públicas a história do herói chamado Jesus Cristo, que se sacrificou para salvar a humanidade e retornou em Espírito, representando morte e vida. Este herói passa a ser visto como um ideal a ser seguido e seu Espírito é venerado até hoje sob o símbolo da pomba. O Espírito Santo passou a ser visto como o símbolo da bonança, da bondade, da boa-nova e da esperança. Esses códigos e mensagens são compartilhados pelos devotos da Festa do Divino, que também vivem da esperança de uma vida próspera, com saúde, repleta de boas-novas.

Esse imaginário criado pela Igreja, a princípio, ainda hoje influencia as pessoas, que vão atualizando o mito de Jesus Cristo e se renovando junto com as narrativas cristãs, buscando significados em objetos a que são atribuídos algum sentido sagrado para que a fé tenha validade e a esperança continue existindo. “Pelo Espírito Santo nós podemos dizer que “Jesus é o Senhor”, quer dizer, para entrar em contato com Cristo é necessário ter sido atraído pelo Espírito Santo. O Espírito Santo é a conexão das pessoas com Jesus, é o mediador, aquele que conecta”¹⁰. Para Ricoeur (1995) as histórias sagradas, ou histórias místicas, criam um mundo consciente que lhe é próprio, onde o devoto será impactado por este mundo e em resposta irá retribuir criando outras histórias místicas que estarão sujeitas a mudanças conforme o consciente coletivo.

¹⁰ Retirado do site ACI Digital - Agência Católica de Informações -, uma agência de notícias católica, fundada em 1980 com sede no Peru. Ver mais em: <http://www.acidigital.com>.

Ildenir: Eu sempre digo que coincidências não existem. Eu sempre fui à missa no domingo de Pentecostes. Aí mamãe ficou cega, parou de ir e foi aí que eu parei de ir mesmo. Só que na década de 90, no início, eu to indo pra um passeio e nesse passeio eu passo na porta da Igreja de São José, ali na rua Primeiro de Março e vejo aquela missa linda, missa cantada, Igreja lotada. Aí falei pro meu marido na época “vamos entrar aqui? Missa bonita!”. Quando eu entro, eu vi que era a missa do Divino Espírito Santo e várias pessoas que me conheciam por conta da mamãe me viram e disseram “Ildenir, que bom que você tá aqui!”. [...] Mamãe depois que ficou cega não quis mais ir. Ficou muito triste, então o pessoal “ah que bom que você veio”... Moral da história: eu to frequentando essa Festa desde 1995.

Há relatos de crianças que sentam na Tribuna e passam mal, alguns devotos não quiseram se identificar para contar a respeito dessa experiência, mas o que eles contam é que quando foram imperador/imperatriz ainda pequenos eles passaram mal e uma mãe de santo teve de realizar um trabalho espiritual por conta da aproximação de seus encantados, pois eram crianças nascidas no santo, como dizem. Elas nascem prometidas ao santo, há casos em que foi preciso mandar “prender” o encantado da criança, pois se tratava de alguém muito jovem para receber a aproximação da entidade. Este encantado ficou “preso” durante muitos anos até que o devoto decidiu por conta dos acasos da vida soltá-lo e assumir sua vida no santo.

Como pudemos observar, a experiência de alguns devotos é bastante singular e mística, mas de difícil explicação, pois conforme dito por Ricoeur (1995), o próprio sagrado opera por uma linguagem que é sozinha, mesmo os devotos compartilhando de um determinado discurso religioso e das experiências orais em torno das histórias míticas de Jesus que foram passadas através dos tempos. O compartilhamento de tais ideias e histórias impacta cada devoto de uma maneira específica, e vai ao encontro das vivências que ele traz junto a si e, durante a Festa, todos compartilham dessas experiências e acrescentam um tijolinho nessa história mítica em torno do sagrado, e colaboram com o discurso de fé que todos ali na Festa dividem.

2.2 ENCANTADO E DIVINO

Segundo Weber (2004), o mundo moderno é um mundo que aprisionou em grades de ferro a magia, por isso ele fala em desencantamento do mundo como expressão de um mundo racional, explicado pela ciência. “O desencantamento em sentido estrito se refere ao mundo da magia e quer dizer literalmente: tirar o feitiço, desfazer um sacrilégio, escapar da praga rogada, derrubar um tabu, em suma, quebrar o encanto” (PIERUCCI, 2003 p. 7). A ideia de encantamento, de certa forma, está muito relacionada à teoria animista, onde os objetos e seres são animados, têm alma. Para Weber (2004), a religião e a ciência seriam responsáveis por essa perda de magia do mundo, pois ambas tentam dar ao mundo e aos acontecimentos da vida explicações um tanto mais plausíveis que não dependem da fantasia, tal qual um conto de fadas. Neste sentido, o mundo deixaria de lado sua versão “magística”, voltando-se para os fenômenos da natureza não mais como acontecimentos sobrenaturais. Em um de seus estudos sobre o Confucionismo e o Taoísmo, Weber identificou o que ele chamou de *Jardim Encantado*, que seria uma espécie de mundo onde quase tudo era atribuído a alguma entidade espiritual e, portanto, merecia algum tipo de tratamento mágico.

Viver nesse jardim encantado era viver na crença de atribuir poder aos espíritos a tal ponto que, até mesmo as construções de qualquer tipo, precisavam de cuidados mágicos. Aquilo que fosse feito precisava passar pelo olhar da magia, para que não se provocasse a ira dos espíritos. (CARDOSO, 2014, p. 110)

A magia, conforme Weber, era validada por meio do *ritual*, pois isso significava a perpetuação daquelas religiões, como uma espécie de tradição, ou seja, a tradição permitia manter a magia, o encantamento.

Daí poder dizer que estar neste jardim encantado é estar num jardim no qual vigora o monismo mágico que apresenta os deuses, os espíritos, os seres humanos, e tudo mais numa “pura imanência” de um homogeneizado jardim de energias anímicas “povoado” de espíritos, onde quase tudo aí é ser vivente, uma vez que há sempre um ser “divino” que se encanta em algum elemento mineral, como na água, na pedra, no raio. (CARDOSO, 2014, p. 111)

Segundo Weber, esse desencantamento provocado pelas religiões teria início com o surgimento dos profetas, que retirou da magia a responsabilidade de alcançar os deuses. Neste sentido, os profetas pregavam que para chegar a Deus não era necessário nenhum tipo de magia ou encantamento. Nestes termos, o autor entende o desencantamento do mundo como “a eliminação da magia como meio de salvação” (WEBER, 2004, p. 106). Podemos colocar a Festa do Divino como um desses processos que caminham no sentido contrário, cujos *rituais* permitiriam aos devotos adentrar numa espécie de jardim encantado.

Ao nos aprofundarmos no simbolismo da Festa, foi possível visualizar a complexidade com que é realizado cada um de seus rituais de exaltação ao Divino. À primeira vista, a Festa parece ser um evento onde os maranhenses se reúnem para perpetuar uma celebração realizada no Maranhão, mas a complexidade da Festa está justamente no interior da própria Festa, ou seja, em sua essência. A partir dos dados coletados em entrevistas realizadas enquanto estávamos em campo, interpretamos que a celebração seria como um espelho e ela reflete aquilo que cada um quer ver, porém, a essência da celebração está para além do próprio espelho, algo acontece naqueles rituais que não são vistos a olho nu. O que notamos foi que as pessoas da Casa do Maranhão não veem um espelho normal, para elas é como se fosse um espelho mágico, onde elas enxergam e presenciam um outro mundo através dele.

Como existe uma ligação com o mundo místico e alguns devotos chegam a receber encantados (espíritos), o ritual da Festa parece representar uma espécie de vértice espiritual. A complexidade ocorre no momento em que espiritualidade e materialidade se confundem, é difícil separá-los durante a Festa, diríamos mesmo que seria impossível. Para quem acaba de conhecer a Festa é mesmo custoso vivenciar o que os maranhenses vivenciam, a começar pelas questões que envolvem terreiros.

No Maranhão, a Festa possui uma estreita relação com os terreiros, que por sua vez possuem muitos rituais. O Tambor de Mina, principal influência religiosa no Maranhão, é uma religião de origem africana e muito difundida naquela região. A seguir, dois relatos sobre a origem dos terreiros de Mina, um do pesquisador Ferretti e outro da coordenadora da Casa do Maranhão, Ildenir:

Tambor-de-Mina, ou simplesmente Mina, é uma denominação da religião afrobrasileira surgida no Século XIX, na capital maranhense, onde continua sendo hegemônica. Além de muito difundida no Pará, é encontrada em outros Estados do Norte e do Nordeste e em grandes cidades brasileiras (como Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília) para onde foi levada principalmente por migrantes do Maranhão e do Pará. Na Mina as entidades espirituais africanas são genericamente denominadas “voduns”, o que mostra a influência recebida da Casa das Minas, terreiro jeje fundado em São Luís por membros da família real do Daomé, considerado o mais antigo. [...] O terreiro mais antigo, a Casa das Minas [...] é de origem daomeana. Nele são tocados três tambores de uma só membrana, só se entra em transe com vodum e se canta a noite toda em língua fon. O outro, também fundado por africanas, é a Casa de Nagô. Nele são tocados dois tambores de duas membranas, suspensos sobre cavaletes – os abatás -, são recebidos e cultuados voduns e orixás, gentis (entidades nobres, como Dom Luís), caboclos, e se canta principalmente em língua africana. (FERRETTI, 2006, p. 90-92)

Ildenir: Porque a Mina vem de uma cidade da África chamada Daomé, então, esses escravos dessa cidade desembarcaram no Maranhão, no porto, e lá eles fundam o terreiro de Mina pra lembrar a religião deles. Depois eles vão fundar na Bahia, que é a Casa de Jeje, aí tem os voduns que, no candomblé, são os orixás... Eu encaro os voduns como orixás. Eles não misturam, eles fazem aquela parte da África deles só de orixá, quando entra o encantado aí já mistura, aí já não sei muito como a coisa acontece. E na Casa das Minas tinha a parte da encantaria, o encantado seria como um mensageiro dessa parte dos voduns, que fala, que traz o recado, né? O vodun não falava né, ele transmitia as mensagens. No final, misturou com encantaria... Hoje as duas Casas acabaram [*Casa das Minas e Casa de Nagô*] porque ninguém mais foi iniciado. Hoje, no Maranhão, tem candomblé, aí eles dizem que é Mina, mas não é bem assim não. Casa das Minas hoje só festeja Festa do Divino e Bumba meu boi. [*O Itaparandí*] tem um terreiro de Mina... Ele preserva, mas com algumas diferenças, não é como era Casa das Minas e como era Casa de Nagô, porque você vai se adaptando ao moderno, né? Tem o vodun, tem o encantado, tem outras coisas... [*Ele*] preserva, mas não é a raiz como deveria ser.

A Casa das Minas e a Casa de Nagô são duas casas muito tradicionais e conhecidas dos devotos maranhenses que hoje vivem no Rio de Janeiro. Boa parte dos devotos que entrevistamos frequentou ou conheceu uma dessas Casas. Outros terreiros do Maranhão que frequentemente apareceram durante as entrevistas foram a Casa de Mãe Elzita e o Terreiro de Pai José de Itaparandi, ambos terreiros de Tambor de Mina.

Marcia: São as casas que, a partir delas, geraram toda a história do Tambor de Mina do Maranhão. Casa das Minas Jeje e a Casa de Nagô. Elas existem até hoje, mas como as senhoras que fundaram e suas descendentes não estão mais, elas funcionam quase como museus. Elas não são mais aquele espaço religioso como era não, mas elas ainda mantêm a Festa do Divino.

Não iremos nos aprofundar nessa questão do Tambor de Mina visto ser um tema bastante abrangente e também porque não é o foco desta pesquisa, para tal, o trabalho de Manoel Pereira (1948), *A Casa das Minas*, apresenta um rico estudo sobre o assunto. Como os terreiros realizam as Festas do Divino mais destacadas do Maranhão, então, alguns devotos tiveram seu primeiro contato com a Festa por conta dessas celebrações dos terreiros ou mesmo porque algum parente frequentava o terreiro e acabava envolvendo filhos, sobrinhos ou netos no ritual.

Algumas crianças já nascem prometidas aos encantados (entidades espirituais) e por este motivo elas iniciam nos rituais do terreiro ainda pequenas e a Festa acaba sendo mais um desses rituais que elas vivenciam anualmente. Mas há casos também em que a família se autodenomina católica e frequenta a Festa do Divino realizada pelos terreiros, mas isso se deve mais pelo compromisso que o devoto tem com o Espírito Santo e não com o terreiro, neste caso, o que pode acontecer é alguém fazer uma promessa e prometer uma criança ao Divino. E assim aquela criança tem seu primeiro contato com o Divino.

A Festa realizada pela Casa do Maranhão é um ritual onde alguns devotos possuem um vínculo espiritual, mas isso não significa que eles não se divirtam, isto é, a parte da obrigação está no momento em que cada um está a executar a tarefa que lhe fora incumbida, como é o caso das Caixeiras que, durante os cânticos, ficam muito concentradas, algumas até entram em transe por conta da proximidade dos encantados. Mas quando elas param de tocar, sentam-se juntas para comer algo e neste momento elas se descontraem, dão risadas e alegram-se por estarem tocando e reencontrando os amigos.

Dona Antônia da Costa, que é uma das Caixeiras mais antigas na Casa do Maranhão, além de tocar caixa, é também mãe de santo e possui um terreiro Tambor de Mina, em Nova Iguaçu. Por herança da mãe ela também realiza a Festa do Divino em seu terreiro desde a década de 1970, no Rio de Janeiro, mas está na iminência de encerrar a Festa devido às dificuldades de apoio. Dona Antônia mudou-se para o Rio ainda menina e, quando sua mãe faleceu, viu-se na obrigação de assumir não só os rituais do terreiro, mas também os da Festa do Divino Espírito Santo.

Sua celebração ocorre no mês de julho, quando a Festa do Divino já aconteceu na Casa do Maranhão. Dona Antônia tem como encantado a entidade conhecida como Légua Bogi Buá, é ele quem guia os trabalhos de dona Antônia

durante a Festa e é seu Léguas também o patrono da Festa da Casa do Maranhão. Depois que a Festa é *servida*, conforme dona Antônia prefere dizer, e a celebração se encerra, o mastro do Divino é serrado e utilizado em outras funções. O mastro é o catalisador da vontade do Divino, caso alguma oferenda não esteja de acordo ou algum ato não esteja em harmonia com o ritual, a resposta vem automaticamente no próprio mastro:

Antônia: O mistério dessa Festa é o seguinte, toda resposta, qualquer coisa, naquele tronco a gente recebe a resposta. Quem enxerga, quem escuta... As respostas vêm ali, certinho. Eu nunca recebi porque eu não me lembro se algum dia eu fiz alguma coisa que não fosse do gosto do Divino Espírito Santo.

Não é apenas os terreiros que exercem influência na realização da Festa do Divino, as Caixeiras, que são uma singularidade das Festas do Divino no Maranhão, possuem forte ligação não só com os terreiros, mas também com o território de origem, que está atrelado à figura feminina. Conforme dito por algumas devotas, a força feminina era muito presente na cultura maranhense, tanto que nas entrevistas elas mencionaram uma figura muito importante no cenário político do Maranhão e que atendia pelo nome de Ana Jansen, nobre senhora proveniente da Europa dona de escravos. A ela são atribuídas algumas lendas no território maranhense, mas a sua relevância na política do Maranhão acabou se refletindo também na Festa do Divino, o que possivelmente influenciou outras mulheres, dando origem à presença das Caixeiras na celebração do Divino e também nos terreiros. Segue um diálogo entre as devotas a respeito da importância da presença feminina no Maranhão:

Claudia: Essa coisa da Caixeira é muito forte na Festa do Maranhão, né? É uma coisa tradicional no Maranhão. É que lá é uma Festa comandada por mulheres, elas estão à frente de tudo. E aqui também. A gente faz aqui como se faz lá.

Marcia: Isso é uma coisa muito interessante, aí você vê como o matriarcado, lá, é muito forte, porque a Festa do Divino é o Tambor de Mina, que é comandado por mulheres na Casa das Minas, na Casa de Nagô... E o tambor é dançado por mulheres... É uma força muito grande, apesar de ser uma sociedade machista. A força das mulheres está na elaboração das coisas. A gente fala da Ana Jansen, mas Ana Jansen foi uma mulher importante. Foi uma mulher que não casou, não teve filho...

Claudia: Era uma mulher temida. Muitas lendas no Maranhão ligadas a ela.

Marcia: Era uma mulher temida. Uma líder política, que tinha uma força enorme! Era dona de vários escravos, dizem que era uma mulher má, mas

também tem muito mito em torno... Ela era uma mulher de muita força, uma mulher que mandava em tudo quanto é homem.

Marcia: A Ana Jansen era política, mandava na política do Maranhão. Os terreiros de lá foram fundados por mulheres vindas da África.

Mais do que resgatar uma identidade, o que a Festa faz é perpetuar e lançar no rito experiências de uma mesma coletividade, além das promessas de vida e pactos celebrados entre devotos e o Espírito Santo. Fazendo uma reflexão a respeito da origem religiosa da Festa e também de seus devotos, notamos que, por ser oriunda de Portugal e ter sua base no catolicismo, alguns devotos, ainda que não sejam das religiões afro-brasileiras, se identificam com a Festa da Casa do Maranhão porque ela é, em essência, uma celebração católica.

Embora muitos maranhenses tenham dado os primeiros passos no fazer da Festa do Divino nos terreiros de Mina do Maranhão, eles se identificam como católicos. Isso, na Casa do Maranhão, ou seja, para estes devotos, a Festa do Divino que eles celebram é católica, assim como sua religião e, portanto, os devotos se identificam com a Festa do Divino da Casa do Maranhão por esta representar certa “neutralidade”, já que esta não é realizada nem no terreiro e nem mesmo na igreja, atraindo pessoas de diversas crenças. Esse sincretismo na Festa do Divino Espírito Santo já foi objeto de estudo de alguns autores, Ferretti (1995), por exemplo afirma que:

Todas as religiões são sincréticas, são frutos de contatos culturais múltiplos, mas todas se julgam puras, perfeitas e não se querem misturadas com outras que seriam impuras. Em nossa sociedade o sincretismo é mais discutido, principalmente em relação às religiões afro-brasileiras, consideradas religiões sincréticas por excelência, por terem sido formadas no Brasil com a inclusão de elementos de procedências africanas, ameríndias, católicas e outras.

Ferretti (1995) traz uma série de autores que já abordaram o tema do sincretismo para ilustrar o quão complexa é essa questão. Boa parte desses autores revela que não existe uma religião pura, sem mistura, sem elementos de outras religiões e que este sincretismo deve-se ao processo de aculturação e que as religiões são constantemente constituídas e reconstituídas. Até mesmo alguns terreiros de Mina, no Maranhão, acabaram por receber influência de outras religiões, conforme afirmam as devotas:

Marcia: A Festa do Divino sempre esteve ligado à casa de terreiro de Mina, ele [o *Espírito Santo*] é cultuado nos terreiros de Mina e aí ficou essa mistura, porque é meio sincrético, né? Tem a missa na igreja e de lá eles vão para Casa das Minas pra fazer todo o ritual da Mina, então, sempre foi meio misturado. As senhoras da Casa das Minas é que seguravam a barra porque havia perseguição aos terreiros de Mina, como existiu na Bahia também, e quem segurava essa perseguição toda, muitas vezes, eram as senhoras que comandavam o terreiro na Casa das Minas, na Casa de Nagô.



Figura 15: Altar da Casa do Maranhão e o sincretismo religioso.
Fonte: Arquivo pessoal.

O que ocorre é um fato curioso, pois mesmo crendo ser uma Festa católica a que é realizada pela Casa do Maranhão, os devotos não abrem mão das Caixeiras, que é uma tradição tipicamente da Festa do Divino Espírito Santo dos terreiros de Mina do Maranhão. Isso significa dizer que, mesmo aderindo à tradição de origem católica, os devotos da Casa do Maranhão apegam-se ao toque das Caixeiras, o que os conecta a uma identidade particular que é só deles.

Em sua pesquisa sobre identidade e Festa do Divino, Neto (2012) nos conta sobre a fundação de Açores, em Portugal, a partir da introdução de elementos bretões e flamencos, embora o Infante da época quisesse preservar a cultura portuguesa, o que não foi possível, pois elementos de outras culturas acabaram sendo introduzidas da mesma forma. Criando uma identidade portuguesa, porém, diferenciada

A identidade nacional se produziria, no cenário português em geral, por um conjunto de diferenças que, por serem especialidades e especificidades, são capazes de criar uma unidade portuguesa, uma unidade da diferença. [...] Desse modo, veremos como os festejos do Espírito Santo, dentro do plano açoriano, produz uma identidade que é, ao mesmo tempo, individual, coletiva e nacional. [...] As festas do Espírito Santo têm importância primordial na formação do corpo social açoriano. Baseado num rito religioso, os festejos atestam as inúmeras individualidades e especificidades que, num micro cosmo que é o arquipélago, criam um sistema de oposição e reciprocidade entre as ilhas, as freguesias e mesmo entre as casas. (NETO, 2012, p. 313)

Assim também identificamos a Festa do Divino Espírito Santo que tem raízes nos terreiros maranhenses, cujas Caixeiras são características dessas Festas, criando uma identidade diferenciada, diferente das Festas do Divino realizadas por entidades açoreanas. É como se este fosse um laço que faz os devotos terem a consciência de que ainda são maranhenses. Como pudemos observar, as Festas do Divino estão muito ligadas à identidade de seus devotos, criando uma diferença e uma singularidade, que destaca esses devotos e os insere em uma identidade que é deles, proporcionando uma identidade maranhense, ou seja, uma identidade da diferença.

2.3 A OBRIGAÇÃO DE DAR, RECEBER E RETRIBUIR

Tanto a pomba quanto o mastro enquadram-se na categoria de símbolos dominantes (TURNER, 2005), pois ambos apresentam-se como fatores de dinâmica na comunidade maranhense, que realiza a Festa. Os maranhenses reconhecem-se e mobilizam-se por meio da Festa do Divino, que dita as relações dos devotos, suas normas, crenças e valores. O lado místico da Festa é tão presente que os devotos parecem agir por intuição, guiados pelas sugestões dos encantados (guias espirituais). O ritual parece envolvê-los em um lado sagrado e misterioso que só eles conseguem acessar, pois o compromisso com o Divino é o que os motiva a realizar a Festa todos os anos, além dos laços de amizade formados ao longo desses 49 anos de Festa no Rio de Janeiro.

Os devotos possuem uma função social dentro do ritual, não se trata de pessoas descompromissadas ou sem entrosamento com o restante do grupo. Seus papéis são bem determinados e eles conhecem suas obrigações enquanto representantes da Colônia Maranhense e residentes no estado do Rio de Janeiro. Sua função social está no resgate de uma tradição que é típica do estado do Maranhão, e, portanto, eles têm por “missão” reforçar e defender suas origens enquanto cidadãos maranhenses; e há também o sentimento de dever para com o Divino enquanto fiéis, e é este “dever” que regula todo o *modus operandi* das ações e funções sociais dos devotos durante a Festa.

Gercy: [*Comecei a tocar caixa no Maranhão*] desde os 13 anos. O meu pai fez uma caixinha. [...] Eu, como já conhecia do Maranhão, já tava casada, aí eu comecei também a ajudar a Vitória [*Caixeira-régia da Casa do Maranhão que está aposentada*] porque Vitória era Caixeira-régia da minha mãe... Aí nós pegamos aquela amizade. Eu era bem garota. [...] Quando aquele moço ali [*aponta para quadro de Manoel Colaço*] inaugurou a dele, não tinha Caixeira aí eu fui lá nessa casa que ele criou, ele tinha um terreiro e aí ele começou a fazer essa Festa e eu fui ajudar.

Os devotos compartilham ideias comuns que se fundem durante o fazer da Festa. Ali se evidenciam feitos habituais que, se tomados isolados, mostram-se exclusivos, mas naquele espaço-tempo o comum mostra-se como uma possibilidade sensível, trata-se do partilhamento do sensível, conforme conceito estabelecido por Rancière (2005). Cada integrante da Casa do Maranhão toma parte em uma

determinada atividade que, no conjunto, colabora no objetivo final, que é a execução da Festa do Divino Espírito Santo. Neste ritual o mastro e a pomba revelam-se como os dois objetos conectivos que fazem os demais elementos da Festa curvarem-se diante deles na hierarquia de objetos que agenciam e influenciam as pessoas.

A partilha de atividades exclusivas deságuam num sentido que é comum aos devotos pertencentes à Casa do Maranhão, o sentido de compromisso com a realização da Festa passou a representar uma identidade, mas também um ato de resistência, já que ano após ano a ajuda financeira torna-se cada vez mais escassa, tornando a realização da Festa mais difícil, o que força os devotos a tomadas de decisões que afetam a celebração, como a supressão de algumas etapas, já que o recurso material vem se tornando um fator de impedimento para a Festa. Por mais que alguns devotos queiram deixar a Festa, o senso de obrigação não permite.

Ildenir: Vira um compromisso espiritual. Nem que seja uma vez no ano que você tenha esse compromisso. Você não é cobrada pelo Divino, mas você se cobra. De repente, eu assumi uma responsabilidade que hoje eu tenho vontade de ir embora do RJ porque meus filhos todos moram longe. [...] Eu quero ir embora, mas as pessoas já estão falando “você vai nos abandonar?”. Você passa a ter um compromisso, até porque essas pessoas, de uma certa maneira, elas depositam muita confiança em você.

Na Festa do Divino Espírito Santo, notamos que as trocas são bastante fluídas, pois elas realizam-se sob dois pilares: o da esmola e o da obrigação de dar. Ou seja, a troca ocorre em dois sentidos: no ato de os devotos pedirem contribuições para a Festa, o que é visto como uma espécie de honra, conferindo ao esmolador um certo *mana* da riqueza (mais espiritual do que material); e no compromisso assumido pelos devotos da Festa em se doarem e oferecer as esmolas conquistadas para o Divino Espírito Santo, já que “a esmola é fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna, de um lado, e de uma noção de sacrifício, de outro” (MAUSS, 2013, p. 34). Isso ocorre porque este é o princípio salutar da Festa, essa era a intenção da Rainha Isabel: exaltar os humildes e rebaixar os privilegiados, é como se os devotos se pusessem a cumprir a sua intenção originária, entendendo que este “sacrifício” alegra o Espírito Santo e facilita a comunicação com o Alto, pois é esta a linguagem religiosa da Festa.

Maria do Socorro: Neste período as pessoas saem a esmolar, que é pegar coisas para a Festa. Pode ser qualquer coisa, de acordo com a sua situação. Pode ser dinheiro... lá no Maranhão você dá o que você tem, então você dá galinha, dá um pacote de feijão, de arroz, um punhado de farinha, que já é o suficiente [...] pra você estar participando da Festa. Toda essa arrecadação vai, ou pra enfeitar o mastro ou para a Festa em si mesmo; para alimentar todo mundo que for à Festa. Tem comida de graça durante três dias. [...] No dia do Levantamento do Mastro tem a comida, que é de graça. No dia da festa em si mesmo tem comida de graça. E pode ter quantas pessoas tiverem a comida vai estar e vai ser sempre de graça.

Claudia: Isso no Divino é muito forte porque tem a ver com a esmolação, né? É uma Festa que é feita de doações. Lá no Maranhão eles têm a tradição de ficar andando pelas ruas, ir de casa em casa pedindo. Cada um dá o que pode. Tudo é bem-vindo. Dá comida, dá bebida, dá dinheiro.

Quando se adentra o período da Festa, os objetos tornam-se transcendentais, eles emanam fluídos, eles possuem aura, a pomba e o mastro estão imbuídos de um certo *hau* (poder espiritual) (MAUSS, 2013). Podemos dizer que a pomba forma com o mastro o mais poderoso *hau* da Festa. É para estes objetos que os devotos se curvam, choram, fazem orações, fazem pedidos, é neles que eles depositam toda a sua fé e devoção, pois é para eles que eles fazem todo o ritual. Os objetos simbólicos da Festa entrelaçam-se com o processo social, pois

O indivíduo penetra, temporariamente, num outro mundo passando a viver, fenomenologicamente, uma história mítica permeada de obrigações, tabus, perigos, emoções, sacrifícios e aventuras. E, se admitimos com Roy Wagner que “os objetos e outros fenômenos que nos cercam – na verdade, todas as coisas dotadas de valor ou significância cultural – são nesse aspecto “investidos” de vida; fazem parte do eu e também o criam”. (ROCHA, p. 130).

Durante o preparo da Festa, o que se vê é uma entrega que estabelece um vínculo de almas entre os devotos (MAUSS, 2013, p. 25), já que suas lembranças de infância no Maranhão são compartilhadas durante o fazer da Festa, essa entrega e esse compartilhamento geram reconhecimento e identificação entre os membros da Casa, que se unem em um laço mais do que de memória, pois ali eles se entregam, se doam, se sacrificam em prol do Divino Espírito Santo; eles se revelam perante o Divino, já que “apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si” (MAUSS, 2013, p. 25).

A partilha do sensível mostra-se presente quando os devotos, mesmo diante

das dificuldades, agarram-se à devoção, determinação e fé para a concretização de mais uma cerimônia de homenagem ao Divino, pois ali naquele espaço-tempo, naquele ritual de devoção e agradecimento ao Espírito Santo é como se suas atividades tivessem um propósito-fim. É como se ali o *sensível* dos devotos representasse um “recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (RANCIÈRE, 2005, p. 16). O alimento, muito presente na Festa, além de ser obtido por meio de doações, permite certa partilha entre os devotos durante o *fazer* da Festa, além de difundir a fartura entre os presentes.

Marcia: O negócio do alimento também é o compartilhar, né? A pessoa já pagou antes a comida ou doou, mas aí, na hora, o alimento compartilhado é uma coisa que tem a ver com Divino, porque é uma grande ceia. O divino pede celebração que tem esse ritual, com uma ceia.

Ildenir: O Divino pede pra dar, tanto é que na missa nós colocamos no convite para cada pessoa levar 1 quilo de alimento não perecível, material de limpeza, higiene pra doar para um orfanato.

Segundo Gonçalves e Contins (2008), a comida na Festa do Divino também indicaria uma mudança de nível, ou seja, a mudança serve para ilustrar, simbolicamente, a passagem de um tempo a outro, um tempo de escassez para um tempo de fartura, pois a comida está muito presente nos quatro dias da Festa e é sempre gratuita. “A fartura no que se refere a comidas e bebidas assinala simbolicamente esse tempo renovado, esse tempo de generosidade em que o cosmos e a natureza oferecem seus frutos” (GONÇALVES, CONTINS, 2008, p. 19). Na Casa do Maranhão a comida servida no dia do Levantamento do Mastro é sempre caruru, prato típico do Maranhão, que os devotos afirmam ser por uma questão de tradição e não de religiosidade. O alimento, a escolha do cardápio e o preparo são etapas que servem como mediadores entre os devotos e a comunidade, entre o interior e o exterior, entre o Espírito Santo e os seres humanos.

Os alimentos estão presentes em todos os momentos da festa e são pensados a partir do polo da elaboração. Isto é, são representados não enquanto itens para a satisfação de “necessidades básicas”, mas enquanto elementos simbolicamente fundamentais para mediar as relações entre os integrantes da comunidade de devotos, entre a comunidade e o seu exterior, entre o Espírito Santo e os seres humanos, entre ricos e pobres, entre açorianos e não açorianos, etc. (GONÇALVES, CONTINS, 2008, p. 22)

Como dito anteriormente, o ritual da comida é seguido à risca pelos devotos, não se trata de satisfazer as necessidades básicas do ser humano, mas de alimentar a alma, de agradar o Espírito Santo, tanto que, durante as refeições, o Império tem prioridade, são as crianças do Império que se sentam para comer primeiro. Enquanto as crianças se alimentam, as Caixeiras tocam em torno delas e os devotos só podem comer quando a última criança termina sua refeição.

María do Socorro: Tem o ritual da comida, que em todos os três dias acontece, que são comidas diferenciadas. A comida do Levantamento do Mastro não é a comida do dia da Festa e também não é a comida do dia da Derrubada. Toda festa popular tem uma ligação muito forte com a comida, com a forma de comer, por isso que são festas fartas, são festas de prosperidade, são festas de fatura, de alegria, alegria de receber, alegria de estar ali compartilhando aquilo que você está comendo com os seus amigos e pessoas queridas.

Neste sentido, “O Espírito Santo é mediador entre o céu e a terra, entre a alma e o corpo, entre deus e os homens, entre a necessidade e o gosto, entre a fome e o paladar, entre a contenção e o excesso, a escassez e a fartura, entre o sublime e o humano” (GONÇALVES, CONTINS, 2008, p. 23).

O Divino se manifesta por meio do ritual da Festa e opera situações de milagre que somente um devoto do Divino é capaz de experienciar, é por isso que a Festa é tão importante para os maranhenses que celebram a Festa há tantos anos. Embora a Casa do Maranhão ofereça oficinas à comunidade, dando um sentido à sua existência, de fato, a Festa é o maior regente dessa Casa, pois não há um momento se quer em que os devotos da Casa do Maranhão não estejam comentando ou se organizando a respeito da Festa seguinte. A Festa é o que dá sentido àqueles devotos, especialmente das Caixeiras, que mesmo fora do período da Festa elas continuam tocando em outras localidades do país, inclusive dão aulas de caixa e de ladainha.

Gercy: [A Festa do Divino representa] Tudo. O bem que eu vivo... porque, pra onde eu fui criada, no meio pobre, vim pro Rio, namorei esse marido meu e casei... Então isso é uma vida que eu acho que ninguém ia me dar, só Deus, e o Divino Espírito Santo é Deus.

Rosa: Eu acho que a Festa do Espírito Santo é muito, muito forte na minha vida. Eu participo há 20 anos e eu já recebi graças também porque eu pedi com fé pela saúde da minha filha e ela hoje trabalha, tem dois empregos... (Rosa Reis, integrante da Colônia Maranhense no Rio, nasceu no Maranhão e participa da Festa do Divino há 20 anos)

Durante a Festa ocorre uma “troca constante de matéria espiritual que compreende coisas e homens” (MAUSS, 2013, p. 26), isso é possível notar não só pela atmosfera mística que é acessada por meio das orações, mas também pelos cânticos das Caixeiras e, principalmente, pela presença dos encantados que aparecem durante o ritual sancionando que as oferendas para o Divino foram aceitas. Antes, durante e depois da Festa vemos uma mistura de dois mundos, o sagrado e o profano, onde as almas das coisas e das pessoas se juntam em um rito de trocas “contratuais”, onde o contrato se baseia, basicamente, na doação, seja ela de mão-de-obra, de dinheiro, de comida, de velas, de ornamentos para a Festa e outros. Às vezes o devoto pensa apenas em se doar, para ele a satisfação está em servir ao Divino, dispensando qualquer pedido ou promessa em favor de alguma causa própria.

Gercy: Não, não gosto de promessa porque eu tenho medo de não cumprir e tudo o que eu tenho não precisa promessa. Então eu: “só entrei aqui pra agradecer. Muito obrigada meu Deus”.

Na Festa, os devotos dedicam-se com fervor ao Divino. Por fim, essa dedicação, essa entrega é feita aos pés do mastro em forma de orações e de velas que são acesas para reafirmar um pedido ou um agradecimento (Figura 16, p. 78). As intenções dos devotos são depositadas no pé do mastro para ascenderem rumo ao encontro da pomba, situada em seu topo, e dali levar tais intenções aos Céus. Enquanto uns pedem, outros apenas agradecem.



Figura 16: Devotos fazem pedidos juntos ao mastro.
Fonte: Site Casa do Maranhão.

Aceitar ser padrinho da Festa, ou do mastro, ou sentar uma criança na Tribuna é estar disposto a entrar no ritual e permanecer nele, pois a hierarquia da Festa começa a partir do mastaréu. Para os devotos leais à causa do Divino, o comprometimento com a Festa gera uma aliança indissolúvel, cujas trocas em favor do ritual é coletiva e simbólica, pois os maranhenses voltam-se para as memórias pregressas e unem-se em uma cerimônia repleta de simbolismo para honrar os objetos do Divino, pois esperam que sejam retribuídos por ele ou, por vezes, só querem agradecê-lo, já que a virtude encontra-se na troca daquilo que se é doado, ou seja, no próprio comprometimento em auxiliar nos preparativos da Festa ou em doar algo para a mesma.

A cada ano ocorre um novo coroamento de imperadores, imperatrizes e mordomos(as), e a obrigação de receber é operante no *realizar* da Festa, pois ao

oferecer a coroa para os novos donos estes têm por obrigação aceitá-la¹¹, assim como o almoço que é servido aos devotos onde estes se veem na obrigação de aceitar o almoço, visto que recusar é sofrer as reprovações de quem se ocupou em estar ali para doar suas virtudes ao Divino. “Há uma virtude que força as dádivas a circularem, a serem dadas e retribuídas” (MAUSS, 2013, p. 75).

Para ilustrar esta situação citamos uma experiência ocorrida em 2014, quando recusamos determinado alimento durante o almoço e o devoto que estava ali, como voluntário da cozinha, fez um olhar de reprovação, o que fez com que aceitássemos o alimento. Ou seja, para nós, era importante deixar claro a quantidade certa de comida a ser colocada no prato para evitar desperdícios, pois entendíamos que isso representava uma ofensa ao Divino e aos devotos, mas pensamos de maneira errada, pois recusar o que se oferecia é que era ofensivo. O que nos fez entender que receber um almoço gratuitamente pode ser visto como uma dádiva e retribuir o gesto, aceitando o alimento oferecido, é uma obrigação genuína.

A pomba e o mastro são signos e penhores das promessas feitas pelos devotos. É difícil discernir a força espiritual do mastro e da pomba da força das promessas dos fiéis. A pomba e o mastro comunicam-se com os devotos, pois esses objetos são mediadores entre o céu e a Terra. As promessas cumprem a função de fazer o fiel se doar e, em troca, pomba e mastro se dão em forma de uma benesse cósmica, estabelecendo um préstimo que opera em dois sentidos. “A dádiva, portanto, é ao mesmo tempo o que se deve fazer, o que se deve receber e o que, no entanto, é perigoso tomar. É que a própria coisa dada forma um vínculo bilateral e irrevogável [...]” (MAUSS, 2013, p. 103).

2.4 A RELIGIOSIDADE NA FESTA DO DIVINO

Podemos situar a Festa em dois tipos de contexto: “um é o contexto do campo de ação, do qual nos ocupamos com certo detalhe. O outro é o contexto cultural em que os símbolos são vistos como agregados de significados abstratos” (TURNER, 2005, p. 76), que nos leva a considerar a própria Festa como o nosso

¹¹ Trata-se de uma obrigação simbólica, já que os novos imperadores/imperatrizes devem arcar com as despesas da Festa e, por vezes, estes não possuem condições financeiras para tal.

contexto do campo de ação; o segundo contexto, que seria o cultural, seria o espaço do próprio estado do Maranhão, onde a Festa do Divino Espírito Santo tem sua comemoração mais célebre, mas ao mesmo tempo seus símbolos internos, como a pomba e o mastro, tornam-se objetos simbólicos secundários. Ou seja, a pomba e o mastro tornam-se diminutos dentro do sentido mais amplo que a Festa possui no território maranhense. Estes objetos passam a ser apenas detalhes. Inclusive, em muitos dos artigos pesquisados para esta dissertação notamos um destaque maior para as Caixeiros, que são o grande símbolo da Festa do Divino Espírito Santo no Maranhão.

Os símbolos têm o poder de fazer o devoto absorver o seu significado a ponto deles tornarem-se úteis para si e cuja finalidade é utilizada com propósitos particulares. O símbolo é algo vivo, que está “preche” de significados para os devotos (JUNG apud TURNER, 2005, p. 78). A própria Igreja conhece e utiliza esta estratégia, pois há muito que ela se utiliza de objetos simbólicos para propagar o culto a Cristo e sua mensagem. Ela se apropria do sentido do símbolo com a finalidade de disseminar a palavra de Deus. As quatro etapas da Festa – Levantamento do Mastro, Abertura da Tribuna, Pentecostes e Derrubamento do Mastro - possuem como propósito alcançar o “objetivo definitivo da performance total” (TURNER, 2005, p. 87), que é o de invocar o Espírito Santo e oferecer a ele o sacrifício dos devotos e suas súplicas como moeda de pagamento para se alcançar uma dádiva. Cada etapa, em conjunto com os objetos simbólicos, sensibiliza os devotos por conta de sua eficácia cuja a mística é sua principal fonte de poder.

[...] os símbolos rituais não são meramente signos representando coisas conhecidas; eles são considerados como possuindo eficácia ritual, como carregados de poder de fontes desconhecidas, e como capazes de agir sobre pessoas e grupos que entram em contato com eles de modo a mudá-los para melhor ou em direção desejada. Os símbolos, em resumo, têm tanto uma função oréctica (*orectic*) quanto uma função cognitiva. Eles produzem emoções e expressam e mobilizam desejos. (TURNER, 2005, p. 90)

Apesar de possuírem uma função substancial no âmbito da Festa, a pomba e o mastro, são o reflexo da vida social humana, pois seus significados são atribuídos por conta das experiências e das normas que são ditadas pela própria sociedade (TURNER, 2005, p. 77), especialmente pela religião, sob a tutela de um discurso de

fé. Para Ricoeur (1995), o discurso religioso, este discurso de fé, está no nível da linguagem, visto que não importa qual a experiência religiosa que o sujeito tenha, essa experiência vai passar primeiramente por uma linguagem, que pode ser interpretada dentro de sua própria expressão linguística (RICOEUR, 1995, p. 35). Narrativas, profecias, provérbios, palavras de sabedoria, hinos, orações e fórmulas litúrgicas são a máxima expressão da fé religiosa. E o que há de mais substancial em relação a esta questão senão os cânticos da Caixeiras, ou mesmo as orações dos devotos? O que as Caixeiras cantam são ladainhas, orações em forma de canto que visam agradecer, evocar, solicitar, reverenciar o Divino. Como podemos observar na letra de uma das canções tocadas por elas:

Meu Divino Espírito Santo

Refrão: A vossa capela cheira
Cheira a cravo cheira a rosa
Cheira a flor da laranjeira

Cadê o meu pombo branco
Que para o céu avoou
Pena não entra no céu
Para que pena levou

Cadê o meu pombo branco
Que desceu do céu agora
Vem salvar suas caixeira
Com Deus e Nossa Senhora

Meu Divino Espírito Santo
Santo da minha paixão
Aonde for eu levo ele
Dentro do meu coração

Meu Divino Espírito Santo
Divino consolador
Consolai suas caixeira
Quando desse mundo for
(Música: Flor da Laranjeira/Autoria: Desconhecida)

Podemos levar em consideração que os significados atribuídos à pomba e ao mastro pelos devotos advém da linguagem escrita, da Bíblia, mas também da linguagem oral, das pregações feitas por padres, pastores e pais-de-santo, influenciando fortemente o imaginário dos devotos em torno destes dois objetos, cuja interpretação é singular. “Todo texto, seja ele escrito ou oral, apresenta uma

textura e pede por uma interpretação” (RICOEUR, 1995, p. 38), porém, a questão da interpretação suscita um problema que não começa no exato momento da escrita, mas na sutil dialética que recai sobre a linguagem oral e é esta linguagem oral que vai pavimentar estas formas de discurso. Ricoeur (1995) acredita que o hermenauta da Bíblia precisa primeiro identificar quais são essas formas de discurso para poder compreender dentro de quais limites a linguagem religiosa opera.

A linguagem oral, enquanto no campo da discussão entre duas pessoas, é facilitada pelo fato de que os interlocutores possuem o apoio que vai além da própria fala, ou seja, ambos têm a chance de *mostrar* a realidade comum entre eles. Já na linguagem escrita isso não se torna mais possível. No texto escrito a referência se torna o próprio texto, tendo de ser compreendido conforme seu gênero (literatura, poesia etc), tendo o leitor de se libertar do “mundo da vida”, adotando uma postura que Ricoeur (1995) vai chamar, parafraseando Heidegger, de “ser-no-mundo” diante do texto. “Com efeito, o que deve ser interpretado em um texto é um mundo proposto, um mundo em que eu possa habitar e no qual eu poderia projetar minhas possibilidades particulares” (RICOEUR, 1995, p. 43). O texto bíblico, por exemplo, deve ser lido e interpretado conforme o novo ser, o leitor, que se apresenta diante dele, ou seja, cada leitura uma nova interpretação e essa interpretação é tida como uma *revelação*, de modo que *revelar* faz parte da natureza do *mundo* bíblico.

Segundo Ricoeur (1995), a linguagem religiosa pode ser analisada a partir de duas suposições: 1) da suposição linguística, que analisa o discurso religioso por meio de sentenças afirmativas como “Deus existe” ou “Deus é imutável”, que são sentenças que pertencem a uma segunda ordem de discurso, que é o da teologia, que se apoia na “filosofia especulativa”. Mas a linguagem religiosa pode também ser analisada sob a 2) suposição da filosofia hermenêutica, que “irá tentar chegar o mais perto possível das expressões originárias de como uma comunidade interpreta as experiências que vive em benefício de si própria ou em prol de alguém” (RICOEUR, 1995, p. 37). Esta análise hermenêutica nos permite explorar a vivência dos devotos dentro do ritual da Festa do Divino e de que maneira eles estabelecem uma relação com o Divino a partir da interpretação que eles próprios possuem dele.

Gercy: A pomba é o Divino Espírito Santo. Quando ele desceu na terra foi em forma de pombo. Tá na Bíblia isso! Você não vai na igreja não? Nas cantigas da igreja diz. Ele desceu como um pombo, aí quando vamos na Festa ele canta: *espírito, espírito que desce como fogo, e como*

*Pentecostes, e enche-me de novo*¹²... isso é lindo! Aí vai cantando todas essas que eu não sei, porque essa é da igreja. Tem vários versos da igreja também que eles cantam na hora da missa. Os padres já têm tudo ali anotado, que é missa do Divino Espírito Santo... O Divino Espírito Santo é Deus, ele desceu em forma de um pombo, por isso que você passa até em igreja de crente, Assembleia de Deus, e às vezes tem desenhado um pombo. Então? Não esquece que o Divino Espírito Santo é Deus.

Cada uma das formas de discurso – profecias, parábolas, hinos, orações etc - dá destaque a um estilo próprio de confissão de fé, assim como suscita tensões e contrastes. A oposição existente entre narração e profecia, que consta no Velho Testamento, é fundamental para dar forma a seu significado global. O discurso religioso tem sua linguagem própria, mesmo que vez ou outra ela tenha que se apropriar de formas diferentes de discurso (parábolas, profecias, narrativas etc) e que talvez seja esta a característica que torna o discurso religioso tão peculiar, instituindo um “sistema circular cujo conteúdo de cada uma dessas formas adquire significação de um conjunto de formas e tipos de discurso configurando um discurso polifônico” (RICOEUR, 1995, p. 41).

Do modo como foi escrita, fazendo uso das mais diversas formas de discurso (parábolas, profecias, hinos etc), a Bíblia tende a ser revelada a cada vez que o leitor se apropria dela, e esta leitura a que Ricoeur (1995) menciona, não só revela as situações contidas na Bíblia, mas situa o leitor diante de um novo mundo situado dentro de sua própria possibilidade particular, pois este tal *mundo* bíblico não fala diretamente para um ou outro sujeito, pois seu texto é genérico e abrange questões de ordem cósmica, comunitária, histórica, cultural e pessoal, e seu efeito é eficaz porque atinge a humanidade nas dimensões antropológica, cosmológica, ética e pessoal (RICOEUR, 1995, p. 44)

A orientação para o termo religioso “Deus”, tão presente no texto bíblico, está para além de encerrar o discurso sobre o mundo bíblico, pois que “Deus” significa, para Ricoeur (1995), “ser”, ou seja, “Deus” não é apenas uma entidade, mas representa todo um modo de ser, representa então um novo “ser”, mas que não é encontrado em qualquer lugar, é aquele “ser” proposto por aquele texto específico, o bíblico. A este nome “Deus” está atrelada uma série de eventos que vão levar à

¹² Canção que dona Gercy diz que é cantada na missa: Eu navegarei/ No oceano do Espírito/ E ali adorarei/ Ao Deus do meu amor/ Eu navegarei/ No oceano do Espírito/ E ali adorarei/ Ao Deus do meu amor/ Espírito, Espírito/ Que desce como fogo/ Vem como em Pentecostes/ E enche-me de novo (Eu Navegarei/Espírito Santo).

suposta ressurreição. Segundo a filosofia hermenêutica de Ricoeur, “a fé nunca aparece como uma experiência imediata, mas sempre mediada por uma linguagem que a articula.

“A fé é a atitude daquele que aceita ser interpretado ao mesmo tempo em que interpreta o mundo do texto, que é o que constitui a fé bíblica” (RICOEUR, 1995, p. 46). A filosofia hermenêutica busca estudar a apropriação por grupos ou indivíduos de atos de fala e de escritos que identificam a existência desses grupos enquanto comunidade e pessoa, e que serão interpretados e reinterpretados por eles. É o que nossos devotos se propõem, ou seja, o modo como eles compreendem o relato bíblico a respeito do Espírito Santo e como essa narrativa dá a eles um sentido comum e a possibilidade de reinterpretarem a seu modo a história de Jesus e do Espírito Santo, inserindo-os em um outro contexto que, no caso, acaba sendo o contexto da Festa, do sagrado.

O sagrado é tido como um elemento Divino que não encontra ancoradouro na linguagem. O poder que o Divino exerce sobre os devotos não é um poder tido como linguagem e, sim, um poder que se mostra presente por meio da “eficácia por excelência”. Qualquer ocorrência que não esteja prevista durante o ritual é tida como uma revelação do sagrado. O Divino se manifesta sob suas próprias regras e normas que não são necessariamente verbais, a fenomenologia do sagrado se explica por si só, ela existe por si só, não é preciso falar do poder que o Divino exerce, pois seu poder está além do simples “falar”, mesmo que exista ali um poder de fala implicado (RICOEUR, 1995, p. 49). O sagrado ocupa-se de um espaço-tempo determinado, cujo *templum*, que se encontra nos limites da ASCAER, não é um espaço homogêneo. O sagrado requer para si um espaço irregular cujo centro estabelece uma consonância com suas dimensões e limites.

Embora o ritual ocorra no pátio externo e no salão interno do clube, o centro, que é onde o mastro é erguido, recolhe sua eficácia enquanto templo do Divino, fazendo a transição de um espaço profano para o sagrado. “Todos esses fenômenos que significam a passagem do espaço profano ao espaço sagrado - limiares, portões, pontes, caminhos, escadas, cordas e outros - atestam uma inscrição do sagrado em um nível de experiência sob essa língua” (RICOEUR, 1995, p. 50). O mesmo pode ser dito do tempo, que dispensa qualquer tipo de linguagem pré-verbal, e dá início a um *tempus* que é heterogêneo, pois ele cria uma cisão entre o tempo

dos homens e o tempo do Divino. O ritual da Festa interrompe não só o tempo profano como também o espaço, promovendo um período em que os devotos se aproximam dos deuses e “a eficácia do ser se revela dentro da densidade do tempo” (RICOEUR, 1995, p. 50).

Os rituais que ocorrem em torno do mastro e os rituais que reverenciam a pomba do Divino são a tradução do simbolismo do sagrado, o ritual atesta sua eficácia. Conforme Ricoeur (1995), o sagrado manifesta-se por meio de signos e comportamentos significativos, sendo assim, parte das manifestações, inclusive dos modos de agir dos devotos - as roupas utilizadas, a etiqueta no modo como os devotos se referem aos símbolos do Divino, a hierarquia, as danças, os cânticos, os gestos de devoção – refletem a essência desse sagrado cujas trocas e mudanças de nível acontecem o tempo todo:

Vitorinha: Os mandamentos dele [*do Império*] é o seguinte: entra primeiro como anjo, que são três anjos: fé, caridade e esperança; aí depois vai pra mordomo-de-linha, depois mordomo-mor e mordomo-régio, depois vira imperador e imperatriz. (Maria Vitoria Machado, também maranhense, mudou-se para o Rio em 1972, é a rezadeira na Festa do Divino da Casa do Maranhão)

Vitorinha: [*Tem que passar por toda essa hierarquia?*] Exato.

Ildenir: São anos!

Vitorinha: Às vezes é criança, às vezes não é, porque pensa que é criança e quando vê tá grandão! Tem uns que crescem pra caramba! Agora, tem que ser virgem, por isso que é mais criança.

Essa troca entre o espaço profano e espaço sagrado - e também entre tempo profano e tempo sagrado – representa o limiar do templo que permite descontinuar o que era feito naquele local para tornar-se um local sacro. Os devotos consagram o espaço da Festa por meio de rituais que envolvem danças, gestos, orações, transes e cânticos e isso lhes dá um sentido, refletindo sua maneira de *ser-no-mundo*.

A mesma correlação pode ser discernida entre a sacralidade do tempo e os rituais que o tornam sagrado, tanto mais que os ritos organizam praticamente a alternância de tempos fortes e fracos, o ritmo do comer e beber, do amor e do trabalho, do tempo para o debate e do tempo de um festival. Desta forma, não só as atividades em torno da casa ou do templo são sacralizadas, mas cada ato de vida, especialmente o trabalho terreno que repete a atividade dos deuses. (RICOEUR, 1995, p. 51)

Para Ricoeur (1995), o discurso faria parte do ritual por atualizar a cosmogonia do mesmo, de modo que o mito (no caso da Festa temos o mito de Jesus Cristo que se sacrifica e retorna na figura do Espírito Santo) faz com que o *homo religious* tome parte na eficácia do sagrado. O simbolismo que remete ao sagrado funciona como um validador da transcendência divina, neste rol podemos enquadrar os objetos simbólicos que fazem referência ao Divino, como é o caso da pomba e do mastro.

O ritual da Festa é apenas um dos locais onde a imanência divina se mostra enquanto revelador do sagrado ao longo da vida dos devotos, já que eles mesmos costumam dizer que o Divino sempre lhes traz respostas, ou seja, o sagrado sempre se faz presente na vida dos devotos. Para Ricoeur (1995), o mito é utilizado para recriar a realidade. Ele é utilizado em meio a uma ficção, utilizando-se de uma linguagem poética que é *mimesis* da realidade. No final, o mito figura uma “fábula que alcança sua essência mais profunda” (RICOEUR, 1995, p. 43). Os mitos vão atualizando o simbolismo e perpetuando o ritual da Festa, as histórias são contadas como fábulas míticas, quase reais.

Ildenir: [...] mas tem um lado místico da história, que depois ela [a Festa] vai pro Maranhão através dos próprios portugueses, só que os escravos começam também a fazer essa Festa na Casa das Minas. Acho que foi uma das primeiras casas de pessoal que veio da Daomé... eles vão todos pro Maranhão, os escravos, né? E lá eles veem seus senhores fazendo a Festa e eles começam a fazer. Então essa Festa se torna muito forte no Maranhão, aqui no Rio tem em Paraty e tem aqui em Vila Isabel, que é feita pela Igreja, um grupo de católicos portugueses que faz igual em Açores.

Para o simbolismo chegar à linguagem, é necessário haver uma espécie de história de criação e o uso de mitos que se apropriam de tal linguagem e que, por conseguinte, manifestam-se por meio do simbolismo ritual. Veremos mais sobre este assunto no Anexo II (p. 137), onde os mitos de origem retomam a criação do mundo e do homem. Na Festa do Divino Espírito Santo o próprio ato de batizar o mastro se mostra como um ato de perpetuar o ato bíblico do batismo como forma de purificá-lo, mas também de tornar o sagrado presente.

Isso permite que o próprio objeto se torne transparente fazendo do mundo invisível um mundo visível, por este motivo é que os devotos veem na pomba a própria figura do Espírito Santo, “os símbolos chegam à linguagem apenas na

medida em que os elementos do mundo se tornam transparentes, isto é, quando permitem que o transcendente apareça através deles” (RICOEUR, 1995, p. 53). A interpretação do simbolismo da pomba e do mastro pelos devotos só é possível graças ao sagrado que se manifesta em e através destes objetos. A pomba e o mastro emanam de si o próprio sagrado e para compreender as suas múltiplas possibilidades e significados, realizamos um detalhamento de ambos no capítulo 3.

CAPÍTULO 3

OS OBJETOS SIMBÓLICOS NA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

3.1 INTRODUÇÃO AOS OBJETOS DO DIVINO



Figura 17: Os capotes com os símbolos do Divino.
Fonte: Arquivo pessoal.

Embora tenhamos optado por analisar a pomba e o mastro, há que se considerar a importância dos outros objetos que estão presentes na realização da Festa do Divino Espírito Santo e que, igualmente, são dotados de agência, já que alguns desses objetos são “vestidos” e investidos de uma performance que acompanha uma série de atos simbólicos (TURNER, 1988)¹³, ação que agrega ao devoto uma personalidade singular. Conforme vimos anteriormente, o Império é composto por crianças vestidas ricamente com trajes que remetem à realeza; as capas que elas usam trazem a imagem da pomba e também da coroa. Os imperadores trazem junto de si três objetos que são muito expressivos. São eles: a coroa, a pomba e o cetro.

¹³ TURNER, Victor. *Anthropology of performance*. New York, PAJ Publications, 1988.

Maria do socorro: Eu não sei direito [o que a roupa do Império representa], mas como é uma Festa que vem da região dos Açores, Portugal, é muito ligada a reinado. Eu acho o seguinte.... É uma questão ligada à coroa real. [...] Elas são como se fossem as guardiãs da coroa do Divino Espírito Santo. Todo aquele Império é como se fossem os guardiães da Festa, e são respeitados! Pra você ter uma ideia, no dia da Festa que a gente sai da missa, qualquer pessoa só pode almoçar depois que as crianças, o Império, almoça. As Caixeiras têm que tocar durante todo o almoço deles, pra você ver a importância que é.

Ildenir: Acho que só os reis e rainhas podiam adorar o Espírito Santo. [Sobre o significado da roupa do Império] É a roupa do imperador, da imperatriz, é a hierarquia, né?

A coroa remeteria à nobre rainha Isabel, que pagava promessas coroando os humildes, “o pagamento dessa promessa seria feito na forma de uma ampla e generosa distribuição de alimentos e bebidas aos pobres. Em algumas versões, a rainha coroava os pobres com sua própria coroa” (GONÇALVES, CONTINS, 2008, p. 94). A coroa também pode ser interpretada como o próprio Divino. “Do ponto de vista dos devotos, a coroa é pensada magicamente como o próprio Divino, não exatamente um "símbolo" do Divino. Na medida em que é o próprio Divino, a coroa é dotada de vontade, propósitos, poderes de cura, etc” (GONÇALVES, 2003). Além de possuir uma conexão com o sagrado, a coroa simboliza não só a riqueza, o poder, mas também o *centrum* do corpo humano, que é a cabeça, e que em algumas culturas possuem uma ligação com o sol, que é tido como o centro do universo, aquele que emana a luz, que purifica.

Já o cetro, por razões óbvias, é comparado ao falo, que é indicativo de poder, de masculinidade e possui relação com o herói, já que o herói é tido como um arquétipo masculino e poderoso, e objetos pontiagudos que se voltam para o alto trazem em sua essência um simbolismo de ascensão. O cetro do rei, assim como a coroa e a bandeira, tem por objetivo alcançar e tornar presente o próprio Espírito Santo.

Na Festa, três crianças representando três anjos (Figura 18, p. 90) também participam do ritual, embora em outras festas sejam sete crianças e sete anjos. Cada criança se veste de uma cor e traz uma bandeira com o dom a que lhe é atribuído. Os anjos e os dons, que podem variar de Festa para Festa, são os seguintes:

- azul – sabedoria
- prata - entendimento

- verde - conselho
- vermelho - fortaleza
- amarelo - ciência
- azul escuro – piedade
- roxo - temor de deus



Figura 18: Anjos da Festa do Divino Espírito Santo.
Fonte: Site Casa do Maranhão.

Estes objetos, em conjunto com a pomba e o mastro, potencializam sua eficácia simbólica por meio do ritual da Festa, sendo que a maioria volta-se para um lado espiritual que visa lembrar e evocar o Espírito Santo. Apesar de serem todos muito importantes para o ritual, não só em questão de estética, observamos que, ainda assim, a pomba e o mastro mostravam-se como os símbolos dominantes, já que é diante desses que os devotos se curvam e dirigem suas preces, além deles próprios elegerem os rituais ligados a eles (mastro e pomba) como os de maior comoção.

Ildenir: Pra mim [o que mais emociona] é o levantamento do mastro. Porque eu tenho certeza de que tudo o que eu quero, ali, eu vou conseguir.

Marcia: Eu acho o levantamento tão forte!

Maria Socorro: Eu acho o levantamento e a derrubada. São as duas cerimônias que, pra mim, são... Porque o dia da Festa já é o dia da Festa, né? É a beleza, as pessoas tão vendo a roupa, é o cabelo mais bonito... é assim!

Na Festa do Divino Espírito Santo o Divino se mostra presente por meio de rituais que consagram os objetos transformando-os em instrumentos de eficácia e de adoração. É diante da imagem da pomba e também do mastro que os devotos parecem depositar boa parte da sua fé. É para a pomba e para o mastro que eles encaminham suas promessas e é o significado destes dois objetos que iremos estudar agora.

3.2 O MASTRO E SEU SIMBOLISMO



Figura 19: Batismo do mastro.
Fonte: Site Casa do Maranhão (Rui Zilnet).

Iniciamos esse tópico com duas citações bastante significativas a respeito do mastro na Festa do Divino Espírito Santo. Na primeira, Ferretti (2005) assinala que:

O mastro preparado com tronco de árvore de 5 a 10 metros é um dos elementos simbólicos mais importantes. Sua presença assinala que a casa se encontra em período de Festa. Costuma ser pintado ou enfeitado com folhas, frutos e bebidas. [...] Na Festa do Divino, o mastro é um símbolo relacionado ao elemento masculino. São os homens que se encarregam dele no dia do buscamento, no levantamento e na derrubada. Nesses momentos, a bebida costuma estar presente junto com brincadeiras e piadas, destacando seu aspecto fálico. O mastro deve ser defumado, benzido e batizado pelas mulheres da casa e pelos padrinhos. (FERRETTI, 2005, p. 11)

Na segunda citação, temos o testemunho de uma devota que nos esclarece o sentido do mastro e sua função.

Maria do socorro: O mastro também representa a fartura. Ele é enfeitado, esse mastro é batizado, ele tem todo um ritual. Batiza-se o mastro antes de levantar; enfeita-se o mastro; põe as coisas da agricultura, coisas da área rural, coisas que você lida todo dia. Bota vinho, que significa o sangue de Jesus; você coloca cana-de-açúcar; você coloca várias coisas assim pra enfeitar mais. Isso tudo significa fartura... E agradecendo ao mesmo tempo a colheita que você teve. Colheita no sentido daquilo que você teve de bênção durante o ano. É uma forma de você agradecer e uma forma de você pedir mais fartura pelo ano que está começando.

Buscando por explicações ancestrais a respeito do significado das árvores em alguns rituais, encontramos algumas referências bem antigas. A árvore costuma aparecer bastante não só nas histórias da Bíblia como também nas demais mitologias. “As árvores ocupam um lugar de destaque na mitologia. Seu desenvolvimento, força e longevidade funcionam como metáforas poderosas” (DELL, 2014, p. 88). Símbolo do firmamento, suas raízes lhe conferem uma potência que se mostra ao longo de seu tronco e que se projeta em direção ao céu. Na mitologia nórdica, a árvore conhecida como yggdrasil era um símbolo muito importante, pois era ela quem sustentava o universo e ainda tinha uma ave situada no topo. A árvore também figuraria como o fruto da sabedoria e do pecado na conhecida jornada de Eva, que comeu o fruto proibido da árvore do conhecimento.

Mas não era só na mitologia que a árvore tinha sua simbologia particular, ainda hoje algumas tribos da África sabem da importância simbólica que as árvores possuem e atribuem a elas uma eficácia válida. Em Turner (2005), nos deparamos com um relato a respeito de rituais realizados pela tribo africana *Ndembu*, cujas

árvores têm um protagonismo em boa parte dos rituais que eles efetuam. A árvore é um mastro que se revela o centro catalisador da tribo *Ndembu*. Na verdade, trata-se de árvores denominadas *muyombu* e que já são plantadas com intenções muito específicas e místicas, intenções parecidas com as do mastro da Festa do Divino Espírito Santo. Tanto o mastro quanto a pomba são fatores de ação social, pois é em torno deles que os devotos do Divino se unem e fazem o ritual da Festa e lançam seus pedidos, esperanças e agradecimentos. Os sentimentos, a fé e a devoção dos devotos são declarados ali, aos pés daquele mastro do Divino.

Ildenir: O dia do levantamento do mastro... eu tenho adoração por ele! É um dia que a gente leva os nossos pedidos, as nossas promessas e você tá levando o seu pedido, ou agradecendo as graças para aquele mastro que leva a nossa demonstração de fé e confiança na força do Divino Espírito Santo. O mastro é o início da Festa d'Ele não é isso?

No âmbito da Festa do Divino, o mastro se comporta como um símbolo “sênior” (TURNER, 2005, p. 50) porque é ele quem inicia e encerra o tempo do ritual no calendário; é ele quem delimita o espaço do Divino. É em torno dele que ocorrem os principais rituais da Festa e, em comunhão com os demais símbolos, ele personifica toda a força e presença do Divino Espírito Santo. É o mastro que se adianta em levar as comunicações de seus devotos para os Céus; é ele quem espalha a boa-nova aos quatro cantos de que o Divino está entre nós. Aos seus pés os devotos ajoelham-se, fazem orações e acendem velas para o Espírito Santo formando um santuário composto (TURNER, 2005, p. 52), que vai reunir diversos outros objetos que aludem a significados simbólicos, como é o caso da própria vela e dos bilhetinhos com pedidos. O mastro agrupa as mais diversas ações e coisas, ou seja, enquanto um símbolo ritual, ele condensa algumas práticas que incluem dar voltas em número de três ao redor dele; dar três machadadas em sua base; batizá-lo com água benta; adorná-lo com oferendas e acender velas. O mastro segue uma hierarquia de rituais até o momento de seu levantamento.

Ildenir: Depois do almoço começa-se a enfeitar. Uns levam banana, coco, bolo, doce, bebida e os homens vão enfeitando.

Vitorinha: Tem homem, mulher, mas é quem quiser, quem gosta. Mais é homem, né? As Caixeiras tocam no altar. Começam a tocar, cantam e cantam e tiram vários versos, aí depois saem pra ir pro levantamento do

mastro em forma de procissão, mas antes já enfeitaram o mastro. Aí depois é que vem os Impérios com as Caixeiras, ficam ali do lado enquanto vão começar a batizar. Vem os padrinhos do mastro, aí eles fazem o batizado, as Caixeiras cantam pro batizado...

O mastro é um símbolo polissêmico, podendo se comportar como um símbolo terreno, de fixação por conta de seu material, a madeira, designando potência por sugestionar ser um objeto vertical fixado ao solo, que tem como significado a força, a potência da matéria; também é um símbolo votivo, onde os devotos deixam suas mensagens sob a forma de orações acompanhadas de velas, lembrando o muro das lamentações, em Jerusalém; a alusão à Bíblia Sagrada e à Jesus Cristo, o mito heroico, é inevitável, pois remete ao Monte das Oliveiras, local próximo a Jerusalém muito frequentado por Jesus para suas pregações, sendo assim um símbolo multivocal (TURNER, 2005, p 85). Isso indica que o mastro é um símbolo ritual de significados díspares, pois acumula qualidades e ações de outros objetos simbólicos.

O mastro concentra um significado polarizado, pois de um lado ele se revela em relação ao gênero, pois somente os homens o põem de pé, representando um símbolo diirético - onde ocorre uma divisão, porém, as partes, em vez de serem excludentes elas são complementares. Se levamos em consideração as observações que Durand (2012) havia feito em relação às estruturas do imaginário, podemos supor que aos homens cabe o levantamento do mastro não só por conta das limitações físicas do sexo feminino, mas também por ser este um símbolo que representa um falo e por ser ele mesmo indicativo de potência, o mastro apresenta uma versão potencializada em que ele se destaca dos demais objetos, pois é ele o viril, o que detém a força, é ele quem vai “defender” e abrigar o espaço e o tempo do Divino, pois sua força está canalizada bem ali naquele objeto agudo e fálico que se volta para o céu, demonstrando sua força e potência e os homens seriam os heróis dessa jornada.

“A arma de que o herói se encontra munido é, assim, ao mesmo tempo símbolo de potência e de pureza” (DURAND, 2012, p. 161). Sendo o mastro um símbolo fálico e a pomba, conforme as inscrições da Bíblia (que veremos mais adiante), um símbolo feminino, isso nos leva a refletir sobre o manejo com que ambos se conectam durante a Festa, pois a pomba repousa no mastro que está

ereto. Seria o encontro do masculino com o feminino, um encontro que poderia designar fecundidade, fartura, renascimento?

Do outro lado temos um significado de união, onde homens e mulheres comungam em torno do mastro, este objeto que é venerado enquanto símbolo de potência, força. Aqui, a divisão dá lugar à união, onde Caixeiras e devotos cantam em uníssono as ladainhas que vão exaltar o Espírito Santo. O mastro seria um símbolo que se torna representativo pela sua verticalidade e raiz, é um símbolo que está ligado à terra, pois provém da madeira e é enterrado no chão de cimento da ASCAER. Ele, portanto, fixa-se no chão representando uma verticalidade que parece revelar um esforço de verticalizar o mundo (remetendo à ideia de hierarquia, ou seja, superior e inferior), isso sem deixar de lado a conexão com o próprio desejo de se alcançar a espiritualidade. O mastro seria então aquele que unifica os devotos, sem distinção, com o desejo de se alcançar o verdadeiro mundo celestial, ele representa a conexão com o Divino e sua transcendência.

Retomando alguns conceitos de Turner (2005), a árvore da tribo *Ndembu* é um símbolo dominante que agrupa os principais rituais daquele povo, mas antes mesmo de servir a outros rituais, a árvore passa por uma espécie de “batismo” onde “os adeptos a circulam por diversas vezes para consagrá-la. Em seguida, o praticante mais antigo reza ao pé dela, salpicando-a com argila branca pulverizada. A oração é dirigida seja ao espírito nomeado [...], seja à própria árvore [...]” (TURNER, 2005, p. 62). Observamos aqui o batismo da árvore pelos *Ndembu*; o batismo serve para consagrar o mastro, tirando-o da categoria *madeira* para *ser vivente*. Durante o batismo do mastro na Festa do Divino, o mastro abandona suas características enquanto madeira e adquire feições sagradas, ele se torna um ser vivo, angelical. Neste caso, palavras religiosas são proferidas como forma de garantir a sua transformação de madeira em divino.

Orlando: O mastro é necessário que tenhamos, primeiramente, a fé, crer que alguma coisa existe porque senão a gente pega um tronco de pau, coloca ali e se você não tiver uma força embutida em ti você não consegue trazer para si o Espírito Santo. Então ali nós precisamos, primeiramente, da fé, da água e do vinho, porque em todos os anos o vinho representa o sangue, e aquilo é uma coisa que vai passar, mas quando a gente evoca o poder do Espírito Santo tem que ter a água, porque nós viemos da água e a água, como falamos no início, a água é a essência da vida e é a presença do Espírito Santo no batismo, não é isso?! (Orlando Santos, devoto que batizava o mastro em 2005, entrevista concedida a PEREIRA, 2005, p. 98)

Vitorinha: O batismo significa assim: “eu te batizo assim como Deus andou no mundo e Jesus Cristo também andou. Eu te batizo, mastro, mas não te batizo, senhor. Não te boto os santos olhos porque não és cristão”, entendeu? Aí é repetido três vezes e dão três voltas em torno do mastro. [...] Três voltas são pra firmar a fé, pra gente adquirir mais fé diante de Deus, né? E a gente pede tudo: prosperidade; amor; saúde, acima de tudo. Emprego, quem está desempregado; saúde, quem tá doente. [...] Ele fica deitado enquanto batizam ele. Terminou de batizar, aí é que levanta. [...] Quando ele sobe ele já vai com tudo, com o mastaréu, com o bolo, com tudo, entendeu?

Segundo a simbologia *Ndembu*, as árvores destinadas a representar ancestrais não deviam ter folhas e nem galhos, estas árvores eram “limpas” para o ritual porque representavam um espírito. Assim também ocorre com o mastro que é utilizado na Festa. O tronco de eucalipto passa por um processo de purificação, ou seja, suas folhas e galhos são retirados para que nele possam ser atados todo o tipo de oferenda para o Divino, vinhos, frutas, ramos benzidos. Em seguida, prossegue-se com o batismo feito com água benta, tornando-o um objeto sagrado. Quando termina a Festa do Divino, ele é reaproveitado em outras funções, já que ele agora não é mais um simples tronco de madeira e, sim, um objeto sagrado.

Maria do Socorro: Você batizou o mastro, aquela madeira é sagrada, passa a ser sagrada, então isso serve para fazer a alimentação, fazer o fogo, pra fazer a comida, serve pra fazer a fogueira de São João. Consagrou.

Ildenir: Lá em mãe Elzita [*no Maranhão*] ela sempre aproveita o mastro. Quando acaba tem uma cerimônia e esse mastro vai lá pra Santo Antônio.

Como podemos observar, o batismo é um ponto-chave em todo esse ritual que envolve o mastro. Sobre esse tema do batismo, o próprio Eliade (1979) já fazia um alerta sobre a complexidade com que se relacionava tal simbolismo. Para ele, o batismo comportava uma dualidade, onde, de um lado, se tinha a representação de um novo começo, e de outro, a representação de um certo fomento que aumentava consideravelmente as capacidades da vida. O batismo estaria ligado, não à morte, mas a um renascimento que garantiria ao sujeito um “reinício” de vida com as suas potencialidades mais “aprimoradas”, pois seria o equivalente a “lavar-se” dos pecados, o sujeito estaria livre das impurezas que o impediriam de prosseguir no caminho da elevação espiritual, pois a água simboliza a purificação.

A partir desse ponto de vista, Eliade (1979) nos permite projetar no mastro

uma vontade de querer dotá-lo de uma virtude santificante¹⁴ quando ele é banhado nas águas do batismo, pois enquanto ele não é batizado suas potencialidades ficam restritas e suas virtudes se resumem a uma virtude de um simples tronco de eucalipto. O batismo permite “livrá-lo” das impurezas do mundo, permitindo que ele esteja “aberto” para as instruções do Céu, concentrando sua máxima potência de um ser sagrado. O batismo elimina o tronco profano e dá à luz um mastro sagrado.

3.2.1 O MASTRO COMO PONTE PARA O SAGRADO

Eliade (1979) nos apresenta a interessante história do povo Semang, pigmeus que viviam na península Malaca, que acreditava na existência de três regiões cósmicas, essas três regiões se referiam a Céu, Terra e Inferno. Os Semang afirmavam que a Terra era ligada ao céu por um tronco de árvore. Esse tema mítico nos revela que “as comunicações com o Céu e as relações com a divindade eram fáceis e “naturais”; em consequência de uma falta de ritual, estas comunicações foram interrompidas e os deuses retiraram-se mais para o alto nos céus” (ELIADE, 1979, p. 40). Como não era feito ritual para exaltar essa comunicação com os deuses, estes tornaram-se distantes e o meio de trazê-los para perto era por meio de rituais que só determinadas pessoas estavam capacitadas a executar.

Só os curandeiros, os Xamãs, os padres e os heróis ou os soberanos conseguem restabelecer, de modo passageiro e unicamente para seu próprio uso, as comunicações com o Céu. O mito de um paraíso primordial perdido por causa de uma determinada falta é extremamente importante [...]. (ELIADE, 1979, p. 41)

Eliade (1979) traz uma série de relatos míticos a respeito da importância da árvore ritual como símbolo da vida, como um portal. Ele esclarece que é antigo o uso simbólico da árvore para significar o “centro do mundo”, que conecta o céu com a

¹⁴ Os rituais que envolvem batismos com água “são a repetição simbólica do nascimento dos mundos ou do ‘homem novo’” (ELIADE, 1979, p. 148). Segundo nos informa Eliade (1979), a água foi preterida pelo Espírito Santo como elemento que produzia a vida. Era a água que dava à luz a vida na Terra e tudo o mais que nela há, sendo utilizada por Deus para dar forma ao que ele criava, principalmente ao homem. Ainda mesmo na passagem da Bíblia, Eliade expressa a importância que o simbolismo da água tem para a conversão do profano em sagrado, quando o Espírito Santo, “descido dos céus, paira sobre as águas que santifica pela sua fecundidade; as águas assim santificadas impregnam-se por seu turno de virtude santificante...” (ELIADE, 1979, p. 149).

Terra. Para ele, as árvores sagradas, depois de passarem por determinado ritual, são projetadas no Centro do Mundo ligando as regiões cósmicas. O mastro da Festa do Divino Espírito Santo não foge a esta regra, pois ele torna-se, depois do ritual do batismo e da roda dos devotos e das Caixeiras, o portal que se estende ao céu, conectando as regiões do Céu e da Terra.

Ildenir: [*O mastro seria*] Um elo de ligação entre a Terra e o Divino.

Claudia: O mastro representa a conexão com o Divino.

A mística em torno do mastro relaciona-se não só com sentido de ser ele uma ponte, mas também com a ideia de comunicação, pois em culturas muito antigas acreditava-se que uma escada ligava o Céu e a Terra e era por meio dela que os deuses se comunicavam, e os mortos subiam ao céu. Segundo passagem do Livro dos Mortos, podemos observar a notação em que diz: “Está instalada, para mim, a escada de ver os deuses” e “Os deuses fazem-lhe uma escada para que, ao servir-se dela, ele suba ao Céu” (ELIADE, 1979, p. 49). Isso implica dizer que, desde as mais remotas mitologias, a escada, assim como a árvore, era sinônimo de contato com os deuses, pois esta representava a ponte que conectava o Céu com a Terra. O mastro seria o ponto fixo implantado na terra e que se estenderia para além facilitando a comunicação, o contato com os deuses.

Marcia: [*O mastro*] É a projeção dos seus pedidos, sabe? Tem uma força da terra. Essa força que vem dali é muito grande, o que a gente joga ali não são só os pedidos, mas tem a ver com tudo o que ele representa, os pedidos da terra.

Ildenir: [*o mastro*] É a terra, o firmamento.

Segundo Eliade (1992), o homem religioso tem necessidade de marcar um ponto fixo como se fosse o fundamento do mundo, lançando-se, ele mesmo, em um *centrum*, demarcando o centro do mundo, determinando que para se viver no mundo há que primeiro fundar este mundo. Podemos entender o mastro da Festa do Divino Espírito Santo como este ponto fixo, onde tudo começa. A partir daquele ponto, estabelece-se um *centrum*, um fundamento para onde converge o Espírito Santo quando da Abertura dos portões dos céus, que ocorre com o levantamento do

mastro. Ele funciona como uma espécie de eixo cósmico da terra; ponto de gravitação.

O mastro puxa para baixo enquanto que a pomba puxa para cima. A árvore, assim como as escadas, “representa plasticamente a ruptura de nível que torna possível a passagem de um modo de ser a um outro; ou, colocando-nos no plano cosmológico, que torna possível a comunicação entre Céu, Terra e Inferno” (ELIADE, 1979, p. 49). O mastro do Divino é a escada da Festa, que faz a ponte entre o Espírito Santo e os devotos. É por onde passa o Divino, que adentra o espaço da Festa para contemplar seus adoradores.

“[...] A projeção de um ponto fixo – o “Centro” – equivale à Criação do Mundo, e não tardaremos a citar exemplos que mostrarão [...] o valor cosmogônico da orientação ritual e da construção do espaço sagrado” (ELIADE, 1982, p. 17). É como se o mastro fosse o limiar que separa o mundo profano do mundo sagrado, a partir daquele ponto fixo uma baliza comunica a oposição entre dois mundos e sinaliza que o tempo e o espaço do Divino estão em vigor. Ele é o vínculo entre os dois mundos. Durante o período da Festa, o terreno da ASCAER torna-se o templo do Divino, onde o mastro transforma-se em uma “porta” que permite acessar o Céu e o Divino.

O simbolismo implícito na expressão “Porta dos Céus” é rico e complexo: a teofania consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo “aberto” para o alto, ou seja, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro. Não tardaremos a encontrar exemplos ainda mais precisos: santuários que são “Portas dos Deuses” e, portanto, lugares de passagem entre o Céu e a Terra. (ELIADE, 1992, p. 20)

Os rituais conjuram um desejo de se aprofundar no mundo do Divino, o anseio por uma revelação produz um ritual de voltas plurais em torno do mastro. A volta que Caixeiras e Império dão ao redor desse objeto muito se assemelha à ideia labiríntica da mandala, pois a mandala consiste de círculos e mais círculos, fornecendo a ideia de labirinto, mas também de profundidade. A volta em torno do mastro pode remeter a esta noção de penetrar nas diferentes zonas e chegar aos diferentes níveis do Divino. Trata-se de um ritual onde o devoto tenta concentrar-se e encontrar o seu próprio “centro”. Isso podemos notar nitidamente no trabalho das Caixeiras que, em torno do mastro, realizam seu ritual, que é potencializado pelos cânticos e pelo toque de caixas.

[...] todo o ser humano tende, mesmo inconscientemente, para o Centro e para o seu próprio Centro, o que lhe confere a realidade integral, a "sacralidade". Este desejo profundamente enraizado no homem, de se encontrar no cerne mesmo do real, no Centro do Mundo, aí onde se faz a comunicação com - o Céu - explica a utilização moderada dos "Centros do Mundo". (ELIADE, 1979, p. 53)

O mastro faz analogia com a cruz, símbolo que é feito do mesmo material, madeira, e que significa o firmamento. "A cruz é símbolo da totalidade do mundo, da "ligadura" central dos anos: 'Quando os antigos escribas procuravam representar o mundo, agrupavam em forma de cruz grega ou de cruz de Malta os quatro espaços à volta do centro'" (DURAND, 2012, p. 329). A cruz, por sua atuação na História, remete ao nascimento, pois de acordo com a mitologia cristã, Cristo havia sido crucificado e teria descido ao inferno três dias após sua morte, libertando todos os que haviam morrido até então, representando assim o nascimento, instaurando-se uma ponte entre dois mundos, tal qual o mastro.

Retomando Turner (2005) e as árvores da tribo africana, ele relata que os *Ndembu* tinham por hábito em seus rituais de vida tribal "abrir caminhos" nas árvores com um machado, isto para eles era um indicativo simbólico, que podemos compreender como "uma marca ou um destaque na paisagem, algo que liga o desconhecido ao conhecido" (TURNER, 2005, p. 83), abrir caminhos na árvore significava identificá-la como um bom exemplar para as atividades do ritual, transformando-a em um objeto intercambiante entre o mundo conhecido (da natureza à qual pertencia a árvore) e o desconhecido (o mundo do ritual ao qual servia).

Temos aqui algumas semelhanças com o nosso mastro do Divino, pois ao se encerrar a Festa, no dia do derrubamento do mastro os devotos se organizam em fila para dar três machadadas simbólicas naquele mastro, que poderíamos compreender como um "caminho que se abre" em um novo tempo, tempo que não é mais o do Divino, já que seu tempo simbólico está sendo encerrado com o derrubamento do mastro. Cortar o mastro significa interromper o período místico e dar início a uma jornada que se inicia a partir daquele momento, é quando os dois mundos - o sagrado e o profano - se dividem, porém, permanecendo complementares; o desconhecido liga-se ao conhecido.

Ildenir: As caixeiras tocam, tem a reza, a ladainha e antes do mastro cair cada pessoa vai bater com o machado sagrado no mastro. Todo mundo quer bater! [...] Vai todo mundo! E tem gente que se ajoelha e fica, bate cabeça, e levanta a machadinha pro céu, e conversa... Até o padre vai bater a machadinha esse ano! [...] É uma forma de cortar, você tá dando a machadada e tá firmando o seu pedido.

Claudia: Quando começa a machadada eu começo a ficar nervosa porque eu quero ir logo. Eu quero ir e não chega a minha vez!

Turner (2005) situa a importância das árvores em três circunstâncias diferentes que podemos associar também o mastro do Divino:

Em três diferentes circunstâncias as árvores eram consideradas entidades especiais: 1) quando um espécime, particular era escolhido como a primeira de uma série de árvores das quais, na primeira fase de um ritual de aflição, se retiravam folhas, pedaços de casca ou raízes (esta árvore era então chamada de *ishikenu*, que Turner traduziu como 'lugar de saudação'); 2) quando uma árvore específica era identificada com um ancestral no episódio central da última fase do rito (local chamado de *isoli*, ou 'lugar de revelação') e, finalmente, 3) quando algumas árvores eram plantadas para os ancestrais como espécies de altares (*shrines*). (PEIRANO, 1993, p. 17)

O mastro do Divino passa pelas mesmas circunstâncias, ou seja, 1) primeiro se opta por um tronco de eucalipto por este ser mais longo e mais fácil de manusear; ele é escolhido especialmente para representar a conexão com o céu; 2) depois o mastro é comparado e apelidado de Oliveira por sua semelhança de função com a oliveira relatada na Bíblia e 3) no final, o mastro é transformado em um altar que se projeta para o alto, oferecendo-se para os devotos curvarem-se diante de si e anunciar suas promessas. Assim como a árvore *mudyi* tinha um papel específico em diversos rituais dos *Ndembu*, de modo que os nativos a consideravam como a “bandeira” deles por exercer tantas funções e desempenhar tantos significados que representavam o próprio estilo *Ndembu* de ser, podemos dizer que assim é também o mastro do Divino Espírito Santo. O mastro de eucalipto é a “bandeira” do Divino, não só pela função e pelos significados, mas porque o mastro em si carrega uma bandeira à qual representa o próprio Divino.

3.2.2 A SACRALIDADE DO MASTRO E O FENÔMENO CULTURAL

Segundo Eliade (1992), o devoto tem necessidade de construir um espaço sagrado porque ele se sente incluído no mundo real, que é o mundo sagrado; e a construção desse espaço só é possível por meio do ritual, que o potencializa através da reprodução de obras dos deuses, ou seja, no caso da Festa, o mastro reproduz as histórias bíblicas de Jesus, dando a ele um sentido de sacralidade que emana pelo espaço do clube. O que os devotos fazem ao preparar e erigir o mastro pode ser entendido como uma reprodução da criação do mundo, cuja etapa de coleta do mastro, sua limpeza e ornamentação representariam cada uma das etapas da Gênese até chegar ao ápice com o levantamento do mastro. “O homem transforma [o *território*] simbolicamente em Cosmos mediante uma repetição ritual da cosmogonia” (ELIADE, 1992, p. 22) e isso significa dizer que os devotos, ao recriarem o momento da criação, eles acabam por consagrar aquele território, a ASCAER torna-se um espaço consagrado.

Abordar o tema do sagrado nos faz remeter àquilo que não é profano, ou seja, o sagrado é a manifestação daquilo que não pertence ao nosso mundo como o conhecemos, o sagrado seria “a manifestação de algo 'de ordem diferente' – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo 'natural', 'profano'” (ELIADE, 1992, p. 13). Na Festa do Divino, o mastro e a pomba já não se mostram mais como objetos profanos, eles se tornam sagrados pela própria hierofania que está em torno deles.

Estes objetos possuem um “que” de mistério que os destitui da função de tronco e de pomba para tornarem-se sagrados, pois estes objetos “revelam” os mistérios do Divino. Segundo Eliade (1992), existe um paradoxo que envolve objetos sagrados. Para ele, um objeto continua a ser ele mesmo apesar de sua sacralidade, ou seja, o mastro da Festa do Divino continua sendo um tronco de eucalipto, apesar de suas inclinações sacras, porém, o que o torna sagrado é justamente o olhar daqueles que o consideram sagrado. O olhar dos devotos transmuda a realidade do mastro em uma realidade sobrenatural (ELIADE, 1992, p. 13). O sagrado emana um poder que o devoto deseja banhar-se.

Parte dessa crença e dessa sacralização em torno dos objetos da Festa vem de culturas antigas (que foram absorvidas pelo Cristianismo) e que por isso certas

atitudes em relação ao mastro e à pomba podem ter sido condicionadas pela própria cultura. No Anexo II (p. 137), o leitor poderá encontrar uma breve história das mitologias que outrora existiram e acompanhar a trajetória de algumas delas, encontrando semelhanças entre estas histórias míticas e o que se sucedeu após o surgimento do Cristianismo. É inegável que tais narrativas se assemelhem aos pressupostos que são disseminados desde então pela narrativa cristã. Antes mesmo do surgimento do modelo cristão, os mitos já eram utilizados para reforçar ideias, persuadir, causar medo etc. Essa apropriação da pomba e do mastro de outros povos - que tinham mitos com corpo de ave e cabeça humana, ou de uma árvore que era a fonte do conhecimento e tantas outras histórias míticas – possivelmente teria o propósito de reforçar e propagar os discursos da época, ou seja, o discurso de um recém-surgido mundo cristão.

Na Festa do Divino, o senso de consagração do espaço e do ritual que transforma o mastro em um objeto sagrado, uma “escada” para o céu está presente também na canção que as Caixeiros cantam durante o levantamento do mastro, com Nossa Senhora da Guia, a mais tradicional das ladainhas. Esta música situa o mastro como um elemento de subida que permitirá o encontro com o Espírito Santo.

Nossa Senhora da Guia

Nossa Senhora da Guia (2x)
Dá com a frente para o mar (2x)
Para ver seu bento filho (2x)
Quando vem de Portugal (2x)

Que bonito pé de árvore
Que a natureza criou
Pra servir de mastaréu
Na Festa do Imperador

Que bonito pé de árvore
Que nasceu pra ser feliz
Pra servir de mastaréu

Na Festa da Imperatriz

Nossa Senhora da Guia
Me empreste o vosso manto
Que eu quero subir ao céu
Domingo de Espírito Santo

Quando o mastro for acima
Eu quero ser a primeira
Eu quero pegar nas asas
Do pombinho verdadeiro

Que pombo branco é aquele
Que está naquela altura
É Divino Espírito Santo
Abençoando as criaturas

É importante esclarecer também que povos antigos acreditavam no poder da natureza e que tudo o que nela houvesse fazia parte de um mundo cósmico, sagrado, por este motivo, tais objetos, como as árvores, eram utilizados em rituais

por representarem este mundo sagrado a que o sujeito acreditava pertencer. Na canção da Nossa Senhora da Guia também há uma referência à natureza como geradora desse mastro que tantas capacidades místicas possuía e se dispunha a entregar aos devotos para que estes se encontrassem com o Divino.

A consagração do mastro e a crença no Divino constituem o modo de “ser no mundo” daquela comunidade maranhense, ou seja, conforme observamos nas pesquisas de campo, a identificação com a Festa não só remete ao passado nostálgico, mas também identifica os devotos dentro de um certo contexto que lhes é particular. Todos os rituais da Festa do Divino Espírito Santo conferem aos objetos simbólicos uma certa eficácia, aquilo que dá aos devotos a garantia de entrada em um novo mundo, um novo tempo, pois os rituais, por sua sequência determinada e repetida, compartilhados entre os devotos permite a estes ter a sensação de coesão social, pois “cada ritual é um manifesto contra a indeterminação”: através da repetição e da formalidade, elaboradas e determinadas pelos grupos sociais, os rituais demonstram a ordem e a promessa de continuidade destes mesmos grupos” (RODOLPHO, 2004, p. 139).

Os rituais em torno do mastro possuem raiz cultural e não biológica, ou seja, eles foram criados para tal, não se trata de uma situação biológica da qual o próprio corpo tem necessidade. As categorias estabelecidas para a adoração do mastro também seguem um certo nível, conforme elucidado por Peirano (1993):

As árvores são tratadas *como se* fossem categorias específicas de seres humanos. Os [...] *Ndembu* concebem categorias mais ou menos inclusivas, fazendo com que, dependendo do contexto e dos atributos a serem enfatizados, a categoria feminina, por exemplo, tanto possa ser representada como uma árvore *mudyi* (que é exclusivamente feminina) ou por um *mukula* (que inclui homens e mulheres). (PEIRANO, 1993, p. 35)

Divisões semelhantes observamos no modo como os devotos se posicionam diante do mastro para que este seja colocado em pé. Pereira (2005) já havia feito um esboço do modo como é feita tal divisão durante a Festa do Divino. A diferença é que, enquanto Peirano (1993) divide as *árvores* em categorias, na Festa do Divino Espírito Santo são os *devotos* que se dividem em categorias em torno do mastro. Temos a categoria dos padrinhos, que se responsabilizam pela confecção do mastro; a categoria do Império, que valida a dinâmica do ritual do mastro; a categoria das

Caixeiras, que cantam e tocam para o mastro; a categoria de oradores, que rezam e fazem o batismo do mastro e a categoria de devotos, que adoram o mastro. A divisão em categorias que podemos associar com as categorias das árvores dos *Ndembu* e que é realizada anualmente nas Festas do Divino aparece da seguinte maneira:

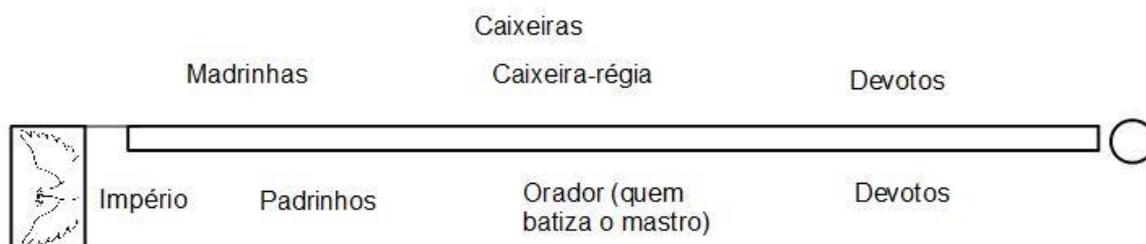


Figura 20: Mastro do Divino e hierarquias.
Fonte: Pereira, 2005 (com adaptações).

Concluindo, temos que o mastro é um objeto que agrega em torno de si outros rituais que validam a eficácia de sua atividade cósmica. Rituais estes que envolvem, de um lado, os homens, enquanto se põem em ritmo a erguer o mastro; e de outro, as mulheres, que cantam enquanto o mastro é erguido; e do outro, os devotos que acompanham e fazem orações para que tudo saia conforme o planejado. E nesta junção de ocupações rituais o Divino vai se fazendo presente e sua presença sendo constatada pela potencialidade do mastro.

3.3 O SIMBOLISMO DA POMBA

3.3.1 A IMAGEM DA POMBA NO IMAGINÁRIO DA FESTA



Figura 21: Santa Crôa durante a missa de coroação do Império.
Fonte: Site Casa do Maranhão.

O imaginário em torno da Festa do Divino Espírito Santo está atrelado às experiências vividas, alguns devotos iniciaram no ritual da Festa ainda pequenos, motivados pelas obrigações espirituais dos pais, portanto, as tradições vão sendo passadas de geração em geração, de pais para filhos e os mesmos passos vão sendo seguidos pelos sucessores. Este imaginário de devoção e obrigação espiritual está muito fundido no sentido da Festa, pois ele rememora as vivências do passado.

Ildenir: Eu tive um problema muito sério e minha mãe me prometeu não só pro Divino como pra São Benedito também! [...] Há 20 anos que eu ia, mas achava um saco porque eu fui tudo o que você imagina, então, eu tive trauma. Quando eu ia eu achava chato, enjoado, então, minha mãe ia com meu irmão porque minha mãe ajudava a cantar, rezar e ela ia com meu filho pequenininho, [...] tanto é que meu filho sabe muito mais da Festa porque ele acompanhava a avó, ele adorava! [...] Aí depois de anos, às vezes, eu ia. Eu ia no Lepam, fui aqui na Praça Mauá, em Realengo... Era lindo! Era tudo de papel crepom esse ano, era cor-de-rosa, nunca me esqueço. [...] Eu fiquei encantada com aquilo! Até o abajour era de papel crepom! [...]

A Festa é mais do que um “festival profano”, ela envolve as pessoas e as fornece de esperança para uma nova promessa, uma nova batalha, um novo desafio. A sua eficácia simbólica gira em torno das promessas, e é a figura da pomba que leva para Deus os pedidos e promessas dos devotos.

Ildenir: [*a participação dos devotos, geralmente, é por pagamento de* Promessa. Muitas das vezes é promessa. Você faz a promessa e você dá, né?

Marcia: Agradecimento também, né? Muita gente faz porque já alcançou uma graça. E fé até do povo; [*porque*] o povo do interior dá qualquer coisa ali da sua plantação, uma galinha da sua criação... Eu já fiz [*promessa*]. Eu fiz e ele me atendeu! Ano passado eu paguei essa promessa porque ele me atendeu muito!

Maria do socorro: Eu sempre agradeço!

Na Festa, passado, presente e futuro estão sempre a disputar espaço, pois as imagens requerem uma viagem no tempo e forçam-nos a um retorno, a um olhar voltado para o passado, e é neste ponto que associamos as imagens religiosas, pois “religioso é o inconsciente coletivo”, já que este é tão dependente das imagens. A “[...] força das imagens é, sem dúvida, a força do inconsciente em nós [...]”. Interiorizamos as imagens-coisas e exteriorizamos as imagens mentais de tal modo que imagens e imaginário se induzem reciprocamente” (DEBRAY, 1993, p.112). As imagens impactam em nosso imaginário, é delas que advém nosso arcabouço de sentidos e as diversas imagens da pomba na Festa traduzem um imaginário que remete ao Cristianismo, remetem a um mundo místico primitivo, a um *mundo bíblico*, como podemos observar no diálogo a seguir:

Marcia: [*sobre a pomba representar o Divino*] Isso tá na referência bíblica, porque o Pentecoste é isso. Pentecoste foi o surgimento de uma pomba branca e dela emanava os raios sobre os apóstolos e sobre Maria, a mãe de Jesus. Essa pomba irradiava sobre os apóstolos aquelas irradiações de luz e, naquele momento, todos começaram a falar a mesma língua, as pessoas que estavam fora da sala e as pessoas de dentro da sala, e naquele momento todo mundo se entendeu, mesmo falando línguas diferentes. A irradiação divina traz a possibilidade das pessoas se comunicarem, independente da língua que se fale. [...] No dia que ele surge para os apóstolos, porque ele ressuscita e, no dia seguinte, vão lá e Maria Madalena descobre que ele não tá lá. A quaresma é tempo de reflexão até o dia que ele ressuscita, mas ele só aparece para os apóstolos no Pentecoste, anunciando a volta dele, aí como um espírito já elevado. Ele vem e fala com os apóstolos, que é naquele momento que Tomé bota o dedo ali porque ele não acredita que seja ele. Aí ele manda que Tomé coloque o dedo na chaga.

Maria do Socorro: Isso que é o dia de Pentecoste, é a descida do Divino Espírito Santo sobre a Terra.

Ildenir: Alguém teve uma vidência e viu a pomba, né? Eu penso isso.

A imagem da pomba é uma imagem carregada de sentidos, pois possui um significado bastante particular. A escolha por analisá-la é justamente porque a pomba, antes de tornar-se simbólica para uma coletividade, é uma imagem em si mesma e também porque “a pomba do Divino constitui elemento iconográfico dos mais representados durante a Festa”, segundo afirma Sergio Ferretti (1995). Acompanhe o diálogo das devotas sobre os mistérios por trás da imagem da pomba:

Claudia: É porque a pomba é a terceira pessoa, né? Da Santíssima Trindade.

Marcia: É pai, filho e Espírito Santo, né? Espírito santo é como um deus maior, não é?

Maria do Socorro: é a Santíssima Trindade!

Ildenir: Que é um mistério! Eu lembro de São Francisco de Assis passeando pela praia quando vê um menino que pega água do mar e bota num buraco. Ele fica lá meditando e diz pro menino assim “você não tá vendo que você nunca vai conseguir isso com a água do mar?”. Aí ele diz pra São Francisco “é mais fácil colocar toda a água do mar aqui dentro do que você descobrir o mistério da Santíssima Trindade”. Porque a grande curiosidade de São Francisco é não saber como que é “pai, filho e Espírito Santo” numa pessoa só.

Marcia: E também Jesus não é Deus. Deus está acima dele. Jesus, para quem é espírita, é um espírito bastante elevado, mas ele não é Deus. Ele está acima de tudo. Por isso que quando a gente reza a Ave Maria a gente diz “Maria, mãe de Jesus” porque ela é filha de Deus.

A imagem desperta certas reações não só por fomentar um imaginário repleto de experiências místicas, mas também por assumir, em determinadas ocasiões, o papel de interlocutora, a imagem torna-se alguém para quem se dirige a ela. Isso é possível por conta do imaginário que é correspondente àquela imagem específica, pois “é o imaginário que, ao se enxertar na imagem, polariza a atenção, anima os desejos e as esperanças, informa e canaliza as expectativas, organiza as interpretações e os roteiros da crença” (GRUZINSKI, 2006, p. 265).

Na plenitude de sua presença, quaisquer que sejam as formas que assume, a imagem torna-se um interlocutor e, se não uma pessoa, pelo menos uma força com a qual se negocia e barganha, sobre a qual se exercem todas as pressões e todas as paixões. A expectativa, a espera desencadeadas pelo movimento do imaginário dirigem-se mais a essa presença do que à imagem material propriamente dita. Pressão: acendem-se velas pela outra ponta para sancionar a eficácia de um santo. (GRUZINSKI, 2006, p. 227)

As imagens são santificadas, por isso que elas se tornam mediadoras (GRUZINSKI, 2006), a imagem tinha por função ser mediadora entre o mundo espiritual e o mundo físico. As imagens são o suporte da palavra, pois ambas andam de mãos dadas, elas permitem dar vida à letra, esclarecendo-a. É por este motivo que a Igreja soube tão bem utilizar as imagens a seu favor, mas sem se deixar cair nas armadilhas da idolatria, que era proibida. Para a Igreja, a imagem é mediadora entre o céu e os homens, a imagem permite acessar Deus. A partir de seu conceito particular de imagem, a Igreja cria e impõe entre os homens uma cultura do olhar religioso, voltado para a devoção a Deus; o respeito às coisas da Igreja, e a um posicionamento em relação à maneira como homem e mundo devem ser vistos. Segundo Debray (1993), são imagens “[...] todas as figuras materialmente produzidas por uma atividade humana, manual ou mecânica. [Cujo objetivo comum é] impressionar o olhar pelo exterior” (DEBRAY, 1993, p. 42).

A Festa do Divino Espírito Santo é um ritual plural onde catolicismo e terreiro, rezas e invocações dividem o mesmo espaço, onde a confluência de imagens e crenças mostram-se reunidas em um mesmo ambiente com o objetivo de saudar o Divino. A pomba e o mastro unem-se em torno de um mundo sagrado, onde, aparentemente, o pensamento “primitivo” ainda reside, mas “primitivo”¹⁵ em um

¹⁵ Lévi-Strauss (1970) afirmava que o pensamento “primitivo” é determinado pelas representações

sentido pleno e positivo, pois é este misticismo que costura os mistérios da Festa do Divino e conecta-se ao sagrado para reunir os devotos em torno de algo que é possível apenas vivenciar.

A imagem da pomba é uma imagem sagrada, pois é ela, em conjunto com o mastro, que une os devotos em torno de um princípio de unidade. Quando no topo do mastro, a pomba sinaliza o caminho do Divino e, naquele espaço, durante 15 dias, o mastaréu ficará exposto para que todos possam vê-lo dos quatro pontos cardeais, indicando que ali existe um espaço de confraternização e celebração.

Maria do Socorro: Tem também aquela bandeira que fica lá em cima indicando o caminho do Divino. Tem uma bandeira que se chama mastaréu. Que significa o quê? Que você, de longe, quando você observa o mastro, de qualquer lugar, você sabe que ali tem uma Festa e isso representa comemoração. [...] Você viu ele lá em cima [*o mastaréu*], então, sabe que vai dar no lugar certo. É o caminho pra você chegar a uma divindade.

Marcia: É o caminho do Alto, né?

É a imagem da pomba que sobe aos céus e não a pomba, pois tanto o mastaréu quanto a bandeira supõem uma certa “elevação” da imagem, ela (a pomba) encontra-se mais ao alto, em destaque, teoricamente, mais perto do céu. “A ‘verdadeira vida’ está na imagem fictícia e não no corpo real. [...] Por ela [*imagem*], o vivo apreende o morto” (DEBRAY, 1993, p. 25). Ela “materializa” a presença do Espírito Santo por meio da fé.

Maria do Socorro: [*sobre o pombo e a presença do Divino*] O que ele representa pra mim? O que eu sinto é que se você tem fé, você tá com a presença dele ali. Você tem o Espírito Santo, São José, os protetores todos. O que eu sinto é isso. Eu tenho fé, eu acredito, a coisa gira em torno de uma alegria, de uma felicidade, apesar de toda a trabalhadeira, a gente reclama com um e reclama com outro, briga, discorda, mas é tudo muito alegre. É tudo muito em função da Festa e não da particularidade. Isso que eu acho legal. É fé mesmo, porque as Caixeiras estão tocando e isso é uma coisa muito forte, você pode cantar com elas e isso dá uma força... Mas é muita alegria, muita emoção... Você vê uma criança lá em cima... pra mim é muito emocionante!

místicas e emocionais, diferente do pensamento moderno, mas quando analisamos rituais como os da Festa do Divino Espírito Santo notamos que este pensamento tido como “primitivo” ainda resiste nos dias atuais, pois a celebração volta-se para o místico e o oculto que envolve o Divino Espírito Santo e suas representações, como a pomba, por exemplo. Para Debray (1993), o místico não passa de uma lógica desconhecida, onde o sagrado seria aquilo que reúne todos os sujeitos pertencentes a um mesmo grupo.

Durante a Festa, ao se erguer o mastro, é como se a própria pomba subisse ao céu para se juntar a Deus, pois ela encontra-se liberta para encaminhar as promessas dos devotos. Debray (1993) resgata histórias míticas importantes que se relacionam com o campo da imagem, citando como exemplo a lenda de Édipo, que tinha na visão (na imagem) a mais alta estima. Édipo estava fadado a morrer em vida, pois para os gregos “viver não é respirar, como para nós, mas ver; e morrer é perder a vista. Nós dizemos 'seu último suspiro'; quanto a eles, 'seu último olhar” (DEBRAY, 1993, p. 23). Mitos como o de Jesus, por exemplo, produzem imagens que teriam a função de um lembrete, segundo esclarece Debray (1993). Na iconografia cristã, a imagem também era associada à morte, pois ela estava presente em sarcófagos e ilustravam a saga de Jesus, a ressurreição, vitória da fé sobre a morte e outros.

A imagem não seria separada do olhar, ou seja, o olhar vai além de receber e absorver, o olhar “organiza a experiência”, afinal, o olhar está atrelado ao seu próprio tempo onde a cultura e o surgimento de técnicas de execução das imagens domesticam o olhar de seus interlocutores (DEBRAY, 1993, p. 23). Apesar da pomba ocupar um lugar de encenação que remonta à época da Rainha Isabel e seu compromisso com o Divino, ela, apesar de antiga, conserva seu sentido até mesmo fora da comunidade onde ela se formou, pois a pomba tem sentidos alcançados até por aquele que não professa da mesma fé, e o olhar do devoto o situa diante daquela experiência, organiza o que ele vê e vive e dá um sentido a toda essa experiência mística.

A figura da pomba abre as portas para um mundo místico onde o ritual não só enaltece essa figura estampada em diversos objetos, mas também enaltece o próprio ritual, que convoca as entidades místicas (chamadas de encantados ou guias espirituais). É como se um círculo fosse formado e os encantados (guias espirituais) tivessem a certificação de que aquele local bem delimitado é o espaço e o tempo deles. Aquele é o espaço dos deuses. Podemos dizer que a imagem da pomba na Festa do Divino teria a função de um marcador, ela marca a realização da Festa, a pomba é a presença que lembra o sujeito de sua obrigação enquanto devoto do Divino.

A pomba marca também um espaço na Festa, espaços estratégicos como o topo do mastro, a bandeira, o capote, o bolo e a coroa; ela nunca está escondida,

ela é *sempre* visível e estes locais estratégicos são imbuídos de alto valor simbólico no âmbito da Festa. A imagem da pomba requer um ritual que lhe dá a garantia de olhar pelos devotos, o ritual existe com esta finalidade, de validar o poder do sagrado. As imagens da pomba na Festa do Divino Espírito Santo são imagens-espetáculo cujo objetivo é comover, provocar felicidade, lágrimas, despertar a esperança. Os rituais voltados para as imagens (principalmente os que são realizados pelas Caixeiras) produzem efeitos nos devotos, podendo provocar diversas reações como choro, alegria, esperança, bem-estar, tristeza etc.

Ildenir: Ah eu choro muito! O toque das Caixeiras é um toque triste, né? Ele mexe fundo com a gente.

Marcia: Eu choro várias vezes, quando tem reza. Em vários momentos a gente chora, reza e chora, porque aquela ladainha mexe com a gente

Claudia: [*eu choro*] Em vários momentos.

Conforme estudo de Mauss sobre a função social das lágrimas, podemos considerar que aqui também as lágrimas, o choro, a expressividade tem uma função social que seria a de saudar o Divino. Essa demonstração de sentimentos por parte dos devotos durante a Festa seria, por assim dizer, um ato coletivo que é posto às claras porque o grupo envolvido nos rituais os compreende e os executa em conjunto. Não há vergonha em se mostrar os sentimentos, pois o ritual realizado em coletividade autoriza os devotos a manifestar suas emoções.

Mas todas estas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo são mais do que simples manifestações, são sinais, expressões compreendidas, em suma, uma linguagem. Esses gritos, são como frases e palavras. É preciso dizê-las, mas se é preciso dizê-las é porque todo o grupo as compreende. A pessoa, portanto, faz mais do que manifestar os seus sentimentos ela os manifesta a outrem, visto que é mister manifestar-lhos. Ela os manifesta a si mesma exprimindo-os aos outros e por conta dos outros. (MAUSS, 1921, p. 332)

O que se pode dizer da eficácia simbólica da pomba? A eficácia poderia ser identificada por sua “propriedade indutora”. É o que faz com que certos objetos e imagens provoquem nas pessoas um efeito de ressonância” (ROCHA, 2016, p. 167), ela absorve e propaga ao mesmo tempo. A eficácia simbólica de uma imagem vai ao

encontro de um imaginário que recepciona essa imagem e passa adiante. Cultuar a imagem da pomba no topo do mastro, no capote e na coroa é como cultuar a própria pomba e não a sua imagem, pois a pomba é quem leva as mensagens para Deus. Não se trata de mero objeto, pois ela possui uma eficácia que é facilitada por meio do imaginário que a cerca, confirmando sua atividade dentro de um complexo sistema cultural.

Além do simbólico, também as representações e as imagens, sem se esquecer dos objetos que muitas vezes as veiculam, são fundamentais na composição do imaginário. A combinação desses elementos é o que possibilita a mediação entre o imaginário e a realidade, a imaginação e a razão, o inteligível e o sensível, abrindo assim a possibilidade de se pensar nesse complexo de conceitos e objetos como um sistema cultural. (ROCHA, 2016, p. 172)

Para Rocha (2016), o imaginário estaria atrelado àquilo a que as pessoas atribuem como sendo crível, ou seja, a um sistema de crença, mas não religiosa. Essas crenças transformariam o imaginário em realidade, atingindo assim a sua eficácia simbólica dentro de um determinado sistema cultural. Neste sistema cultural inclui-se também a Igreja e sua noção do que é Deus e seu posicionamento diante do conceito de imagem. Segundo Gruzinski (2006), as imagens são como um “selo da semelhança de Deus”, já que a Igreja toma Deus como o primeiro pintor por ter feito o homem à sua semelhança, e determinadas imagens remeteriam ao original Divino, devendo, portanto, ficar expostas em santuários, locais sagrados próprios para receber divindades. Assim é também a imagem da pomba que, durante e após a Festa do Divino, ocupa lugar especial destinado para imagens sacras, a pomba tem o seu próprio altar, afinal, ela é quem mais remete ao original Divino, já que, de acordo com diversas passagens bíblicas, a pomba também estava presente junto aos apóstolos.

Podemos dizer que a imagem da pomba durante a Festa é uma forma de partilha do sensível, pois nela estão inseridos inúmeros significados que dão sentido à existência dos devotos. É por meio daquela imagem que eles partilham os mais profundos sentimentos. A imagem da pomba chapada no capote, no bolo e na bandeira não se opõe às formas tridimensionais e, sim, ao “vivo” (RANCIÈRE, 2005, p. 21), ou seja, embora posta em termos geométricos, a pomba foge às tramas e se

envereda por um mundo que vai além de suas formas, ela possui vida e é em contraste com essa questão que podemos interpretar a pomba como uma possibilidade de partilha sensível. É por meio de tal imagem que se estabelece a “expressão de uma interioridade ou transmissão de um significado” (RANCIÈRE, 2005, p. 21). Uma imagem com linhas e formas não se limita aos traços geométricos. E não é só as imagens que impactam nesta partilha do sensível, o encontro provocado pela Festa remete os devotos ao mais íntimo dos sentimentos, às mais remotas lembranças e experiências, porque adorar o Divino é engrandecer a própria fé e se transportar para um lugar além.

Marcia: A Festa do Divino, pra mim, é como se fosse uma ancestralidade, isso é muito importante pra mim. Eu me encontrei mais na Festa do Divino aqui no Rio, e aqui me levou pra uma outra dimensão. Eu me sinto meio fora, sabe? É meio ancestral. É muito emocionante! Eu me lembro que a primeira vez que eu ouvi aqui uma ladainha eu me senti transportada lá pra casa da minha avó no interior. Meu avô era devoto de Santo Antônio e ele fazia a Festa de Santo Antônio.

Claudia: Eu também vejo assim, porque lá [*no Maranhão*] a gente era assistente e aqui a gente participa. Lá a gente via a Festa, eu me lembro que eu gostava de ir pra Alcântara pra poder ver a Festa. Mas lá era assim, era só assistência e, aqui, não. Eu não sou muito de igreja não, mas eu tenho uma fé muito grande no Divino.

Maria do Socorro: é porque ser da igreja é uma coisa e ter fé é outra.

Rosa: [*A Festa do Divino*] É uma comoção assim que não tem, é aquele toque de Caixeira, é aquelas crianças todas, uma palavrinha com um, uma palavrinha com outro... Bom, minha casa é o Espírito Santo daqui, é o coração de Jesus dali, Nossa Senhora das Graças, que é uma santa que eu sempre tive grande devoção desde pequena...

As imagens, segundo Debray (1993), são inseridas em duas categorias: enquanto coisa e enquanto signo, ou seja, ao enquadrá-las como coisa o autor explora que a imagem viveu durante o seu tempo diluindo-se no meio social, tornando-se quase banal. Já enquanto signo, é o momento em que tal imagem é recuperada e, retirada de seu tempo e de seu meio, passa a adotar um novo sentido. Podemos usar de analogia a própria imagem da pomba, amplamente utilizada nas metáforas bíblicas, animal que está presente em muitos versículos, a pomba tanto serve de mensageira como de objeto de admiração, os devotos tanto a contemplam quanto a instituem de poder para levar para além seus pedidos, um objeto que tanto é funcional como também simbólico, sendo que os objetos simbólicos revelam as

condições em que eles se constituem no meio social, provocando as mais diversas reações em seus devotos, imbuindo a Festa do Divino de poderes místicos capazes de emocionar quem participa do ritual.

3.3.2 UMA BUSCA PELOS SENTIDOS SIMBÓLICOS DA POMBA

No final do século XX a ciência nobre da época, denominada teologia, deu lugar à semiologia, e esta passou a ditar as regras, principalmente nas artes e no que se refere à imagem. Artistas em questão desenvolveram uma linguagem própria das imagens, já que a imagem não verbalizava, mas simbolizava. Era preciso desenvolver uma série de códigos específicos, pois “quanto menos a imagem se impõe por seus próprios meios, tanto maior será a necessidade de intérpretes para fazer com que ela fale” (DEBRAY, 1993, p. 55). A imagem com seus significados simbólicos surge a partir do momento em que ela deixa de ser motivada e passa a ser arbitrária, e isso ocorre após o “desaparecimento dos repertórios míticos precisamente localizáveis e codificados de nosso imaginário coletivo” (DEBRAY, 1993, p. 55).

É possível que as formas sirvam de veículo para um sentido determinado, ou seja, a imagem pode ser símbolo de alguma outra coisa. A imagem seria utilizada por aqueles que, em vez de familiaridade com a escrita, possuísem familiaridade com o fazer, surgindo então as imagens que *simbolizam* no lugar de *verbalizar*, como é o caso da escrita (DEBRAY, 1993, p. 55). Sendo assim, o próprio Cristianismo adotou a imagem em suas instituições com o objetivo de transmitir certas mensagens aos menos favorecidos e iletrados, simbolizando e não verbalizando.

Os vitrais, os baixos-relevos e a estatuária transmitiram algo do Cristianismo a comunidades de iletrados. Estes não tinham necessidade de um código de leitura iconológica para apreenderem as "significações secundárias", os "valores simbólicos" do ajoelhar-se, da Crucifixão ou do triângulo trinitário. Essas imagens, e os rituais a que estavam associadas, afetaram as representações subjetivas de seus espectadores e, por aí, contribuíram para formar, manter ou transformar sua situação no mundo. (DEBRAY, 1993, p. 54)



Figura 22: Capote da Imperatriz e a imagem da pomba.
Fonte: Arquivo Pessoal.

A imagem enquanto símbolo não é traduzível por meio da linguística, conforme cita Debray (1993), pois a ela não é permitido decompor-se em fonemas tal qual as palavras. Para o autor, uma imagem só terá sentido para aquele devoto de acordo com a percepção de mundo que o próprio devoto traz em si e cuja linguagem vai coincidir com a da imagem, pois faz-se dela a linguagem de quem a observa. Tanto que a “leitura” que se faz das imagens varia de tempos em tempos. Uma imagem carece de interpretação, é por isso que quem significa a imagem é aquele que a vê e, no caso da pomba branca na Festa do Divino, seu significado é dado pelos devotos que a olham e dão a ela um sentido particular com base nas significações que já são partilhadas entre eles no ritual da Festa, pois o símbolo se partilha, ele é fraterno. Debray traz um conto interessante para a compreensão do símbolo:

O *symbolon*, de *symballein*, reunir, colocar junto, aproximar, designava na origem uma tábua de hospitalidade, um fragmento de taça ou de tigela quebrada em dois por hóspedes que transmitem os pedaços aos filhos para que, um dia, possam reencontrar as mesmas relações de confiança, ajustando os dois fragmentos lado a lado. Era um sinal de reconhecimento, destinado a reparar uma separação ou transpor uma distância. O símbolo é um objeto convencional que tem como razão de ser o acordo dos espíritos e a reunião dos sujeitos. Mais do que uma coisa é uma operação e uma cerimônia: não a do adeus, mas sim do reencontro (entre velhos amigos que se perderam de vista). *Simbólico* e *fraterno* são sinônimos: não se fraterniza sem alguma coisa para partilhar, não se simboliza sem unir o que era estranho. Em grego, o antônimo exato do símbolo é o diabo: aquele que separa. (DEBRAY, 1993, p. 61)

Ou seja, a partir de uma promessa ou de um senso de obrigação para com o Divino, os devotos se reúnem em fraternidade, como é o caso da Colônia Maranhense. Os devotos se reúnem para exaltar, celebrar, agradecer e homenagear o Divino Espírito Santo por meio de um ritual simbólico cuja imagem da pomba é simbólica e, portanto, traz benefícios aos devotos não só por esta ser uma imagem religiosa, mas também uma imagem sagrada. “[...] Há sagrado por toda a parte onde a imagem se abre a uma coisa diferente de si mesma. A imagem como denegação do outro, inclusive da realidade, aparece com força nesta era do "visual" que dessacralizou a imagem fingindo consagrá-la” (DEBRAY, 1993, p. 62). Em uma busca por separar o sagrado do religioso, Debray (1993) esclarece que o sagrado excede o religioso, visto que uma imagem pode ser considerada sagrada quando ela é intensa e transcende sem necessariamente ser uma imagem de santo ou de algum deus, e por transcendência ele se refere à exterioridade, a um ideal.

A pomba remeter ao Espírito Santo é simbólico, pois que o símbolo “não tem qualquer relação analógica com a coisa, mas simplesmente convencional: arbitrário no que diz respeito a ela, decifra-se com a ajuda de um código” (DEBRAY, 1993, p. 213). O símbolo só tem validade como símbolo se ele é compartilhado com outros sujeitos e Debray situa o “fazedor” de imagens em um local de destaque, sagrado, separado do terreno profano, ou seja, dos sujeitos comuns que não fabricam imagens, pois é assim que a sociedade tem se comportado em relação às imagens, mas esse modo de “cada um por si”, conforme o autor vai esclarecer está tornando as imagens sem vitalidade, elas “dessimbolizaram-se” por conta da “privatização do olhar” tão em voga e que marca o modo de vida atual, e isso fez com que o terreno comum que deveria existir entre os que fabricam imagens e os profanos, os sujeitos comuns, deixou de existir e daí que se vê a importância do simbolismo, pois o

simbólico opera em conjunto, ele não é solitário, o seu sentido precisa ser partilhado, por isso a falta de vitalidade das imagens (DEBRAY, 1993, p. 72).

A julgar pelo modo como as imagens foram apropriadas pelos homens como meio para comunicar algo, podemos dizer que, talvez, a imagem da pomba também tenha sido apropriada pela Igreja com a mesma intenção: passar uma mensagem e manter tal mensagem viva na mente das pessoas. Na Bíblia Sagrada encontramos alguns livros que fazem menção à pomba. Ou bem ela aparece como sua função primeira, ou seja, como uma ave, ou ela aparece como metáfora, quando alguém é comparado a ela. Porém, a metáfora é ambígua, pois tanto induz o leitor a notar que o Espírito Santo é como uma pomba, com seus atributos de leveza, levitação e pureza; quanto faz o leitor entender que o Espírito Santo é a própria pomba. Eis alguns versículos de duplo sentido:

- E João testificou, dizendo: Eu vi o Espírito descer do céu como pomba, e repousar sobre ele. (João 1:32);

- E, logo que saiu da água, viu os céus abertos, e o Espírito, que como pomba descia sobre ele. (Marcos 1:10);

- E o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corpórea, como pomba; e ouviu-se uma voz do céu, que dizia: Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo. (Lucas 3:22);

- E, sendo Jesus batizado, saiu logo da água, e eis que se lhe abriram os céus, e viu o Espírito de Deus descendo como pomba e vindo sobre ele. (Mateus 3:16)

Talvez possamos buscar esclarecimentos acerca do uso da pomba pelo Cristianismo em outras culturas. Segundo Lafargue (2006), os mitos que fomentavam a cultura dos povos conquistados pelos romanos acabaram sendo absorvidos pelo Cristianismo, uma religião que apreendeu e ressignificou os mitos desses povos. A presença da pomba no mito cristão teria um caráter asiático (LAFARGUE, 2006), já que quase toda mitologia tem uma ave como mensageira, dada a sua capacidade de levar, fazendo ir e vir a comunicação, seja entre os vivos ou mesmo entre os vivos e os mortos. A antiga civilização do Egito acreditava que todo ser humano era formado por três elementos: o *ba*, o *ka* e o *akh*.

O *ba* era a alma, o *ka* o corpo e *akh* o espírito. O *akh* era, para os egípcios, a união dos outros dois, ou seja, da junção do corpo com a alma surgia o espírito.

Segundo o Livro dos Mortos, o *ba* seria livre, transitando pelo mundo dos vivos e dos mortos. Ao morrer, os egípcios acreditavam que *ba* precisaria voltar todas as noites para o corpo físico do morto, o *ka*, mas que ele o abandonaria se o corpo estivesse apodrecido. Por isso os corpos eram mumificados e enterrados com joias e pompas. O *ba* costuma ser representado por um pássaro com cabeça humana. Essa notificação egípcia seria mais ou menos como a noção de Espírito Santo para o Cristianismo, que associa o espírito com a pomba, mas não no mesmo corpo como costuma ser *ba*.

Assim como na mitologia egípcia, onde *ba* (alma) é representado por uma ave, no Cristianismo o elemento Divino que representa o Espírito Santo, é representado por meio de uma ave, a pomba branca. Como a imagem da pomba não tem nenhuma analogia com o espírito - sendo, portanto, produto de uma convenção -, ela passou a ser o símbolo do Espírito Santo. Em muitas mitologias o uso de animais como simbolismo cultural possui um uso ostensivo, porém, a ave é a que detém mais características positivas, simbolicamente.

“As águias estão frequentemente associadas aos deuses e à realeza. O rei sumério Etana, querendo um filho, recebeu uma águia enviada pelo deus-sol Shamash. A águia levou Etana ao céu, onde a deusa Ishtar acolheu seu pedido, e assim a primeira dinastia suméria foi fundada (DELL, 2014, p. 222)”. A ave também aparece na mitologia nórdica cujo “topo da Árvore do Mundo nórdica, Yggdrasil, era o lar de uma águia que entendia o funcionamento do universo” (DELL, 2014, p. 222). A ave estaria também associada à espiritualidade, onde povos antigos, como os eslavos, faziam crer que a alma, após a morte, transformava-se em uma pomba e seu culto pôde ser encontrado na Ilha de Creta e também no Império hitita da Ásia Menor (BRUINELLI, 2009, p. 235)

Na arte cristã, a pomba figura já nas catacumbas romanas nos primórdios do Cristianismo. Segundo L. Charbonneau-Lassay, [*a pomba*] representou o espírito Divino de Jesus, a terceira pessoa da Santíssima Trindade: o Espírito Santo. O pássaro é aquele que leva a mensagem de um novo início para a Arca de Noé: o fim do Dilúvio e a promessa de uma nova vida. A pomba, símbolo da paz e da elevação espiritual, representou a figura da Virgem Maria e também da própria Igreja. Representou os sete dons do Espírito Santo. No Novo Testamento, em Lucas 2:24, aparece o sacrifício de pombas que simbolizam a purificação de Maria depois do nascimento de Jesus, “e se ofereceu em sacrifício, como estava na Lei do Senhor, um par de pequenas pombas”. (BRUINELLI, 2009, p. 235)

A imagem da pomba, apropriada pela Igreja, passou a representar não só a pureza, cara à ideia que se fazia da própria ave, mas também a paz; a própria Igreja; a fidelidade; a obediência e a sinceridade daquele que se diz fiel à mensagem divina. Ela representa narrativas carregadas de significados culturais. Ela marca o tempo e liga-se ao seu espaço, ou seja, essas apropriações de imagens como de aves e deuses vêm de uma era em que esse tipo de narrativa mitológica satisfazia a sociedade em questão. Não é à toa que a Igreja tomou para si o advento da pomba como fiel representante dos ensinamentos do seu deus.

A pomba é, além de amplamente utilizada nas diversas mitologias, um símbolo que está atrelado, principalmente, ao Cristianismo e é venerada na Festa do Divino por seu caráter místico, cujo ritual visa homenageá-la não apenas enquanto imagem, mas também em relação àquilo que esta simboliza, a Santíssima Trindade, o Espírito Santo. A pomba é homenageada em um ritual que faz da ASCAER e da Igreja seus principais templos, onde não só vemos justaposição de espaços, mas também de crenças, pois a pomba é reverenciada com uma missa realizada na Igreja de Santa de Rita de Cássia, no centro do Rio, mas também em terreiros que realizam a Festa no Rio de no Maranhão. Alguns devotos da Colônia Maranhense possuem terreiros e fazem questão de cultuar o Espírito Santo, representado pela pomba, em conjunto com imagens de entidades que pertencem às religiões afro-brasileiras. O sincretismo na Festa do Divino é algo bastante comum de se ver.

Ildenir: o padre Wagner vai [*na Festa*]. O seu Elesbão [*presidente da Casa do Maranhão*] esse ano queria a missa na igreja de São José, que foi onde aconteceu a primeira missa, mas o padre Wagner, quando soube que era os 50 anos, ligou e pediu que a missa fosse rezada lá [*na Igreja de Santa Rita*]... Essa Festa aqui do Divino é uma Festa de resistência, os futuros Impérios eu acho que os pais vão envolver, mas os Impérios anteriores poucos vão à Festa, né? Viraram evangélicos... [...] Essa Festa nossa é de encantado.

A pomba é um símbolo arbitrário, pois representa algo que não se parece em nada com aquilo que representa, o Espírito Santo. Disseminar este sentido só é possível a partir do momento em que este ele é compartilhado entre os devotos que professam dos mesmos códigos e significados. Para a pomba ser símbolo do Espírito Santo a Igreja precisou estabelecer que este seria o representante do Espírito Santo e incutir na mente de seus seguidores a mensagem de que o Espírito Santo manifesta-se enquanto pomba, ou seja, uma ave que remete à levitação, à

pureza e aos Céus; a pomba remete ao Alto, é um dos instrumentos de Deus, sua qualidade de voo permite se aproximar do céu e da Terra, é o ser intercambiante entre o sagrado e o profano.

A pomba é um símbolo polissêmico (TURNER, 2005), pois remete a tudo o que o Espírito Santo representa, como normas, valores, crenças e moralidade. Kant (2008) mesmo já havia feito um estudo em que defendia a tese de que a religião apontava para o tema da perfeição *moral* quando Cristo foi apresentado como a personificação do bem. Para Kant a moral é compreendida como uma virtude em que coloca o homem numa posição de livre arbítrio e racionalidade tal que é descartada a necessidade de um Ser superior para lhe imputar o compromisso da moralidade. Neste sentido, nem mesmo a religião seria necessária, visto que a moral bastaria por si mesma. “Portanto a Moral, em prol de si mesma (tanto objectivamente, no tocante ao querer, como subjectivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática” (KANT, 2008, p. 9).

A moral não precisaria de um fim para ser praticada, mas precisaria do desejo, da vontade, o homem precisa desejar ser moral. Como essa escolha depende do livre-arbítrio do homem, então, este fim só seria possível de ser alcançado se algo o motivasse para tal. Apesar de reconhecer que a moral não precisa de um fim, Kant (2008) reconhece que o homem só é capaz de ser moralmente correto quando ele tem algum ganho secundário, visto que somente o desejo de ser moral não basta. Foi com este propósito que surgiu a religião e a ideia de um Ser superior.

A justificativa é que, para ser moral, correto, o homem se inspiraria em um Ser superior de onde viria todo um benefício, dessa maneira o homem constituiria o desejo de ser bom porque desse “agir corretamente” resultaria um benefício. “Da Moral, porém, promana um fim; pois não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão 'que resultará deste nosso recto agir', e para que [...] poderíamos dirigir como para um fim o nosso fazer [...]” (KANT, 2008, p. 111). Posto dessa forma, podemos entender a pomba e tudo o que ela representa como este exemplo de moral de que nos fala Kant, ela seria este Ser superior que instiga no ser humano o desejo de ser bom, correto.

Isso nos leva a crer que os devotos, quando ressignificam a pomba no

Espírito Santo, não fazem isso de sua própria consciência, o fazem porque a Igreja estabeleceu que assim o fosse. A pomba é um animal que figura em muitas passagens da Bíblia e foi apropriada pela Igreja por ser, talvez, o modo mais fácil de representar o Espírito Santo, já que este não era de carne e osso. Algumas passagens sugerem que ela tenha sido também símbolo do feminino, da castidade, representando o amor simples e puro, conforme vemos em:

- Abre-me, minha irmã, minha amiga, minha pomba, minha perfeita. (Cânticos 5:2)
- Prudentes como as serpentes e simples como as pombas. (Mateus 10:16)

A pomba, no Antigo Testamento, era vista como símbolo da paz e do perdão de Deus. Podemos observar isso quando Noé solta uma pomba para buscar terra firme e na terceira vez ela já não volta mais, indicando que a paz havia sido restaurada (Gênesis 8:12). É no Novo Testamento que se tem uma visão da pomba como Espírito Santo, quando se diz que o Espírito Santo desce como pomba (Mateus 3:16). De fato, é um animal de fácil assimilação e cujos sentidos podem ser facilmente estipulados.

A pomba era um animal muito comum na região onde fica hoje a Palestina, ela era conhecida como “pomba da rocha” por encontrar abrigo nas fendas das rochas, buscando discrição tal qual é o Espírito Santo, diz-se também que a pomba leva um período de 18 dias de incubação e foi o tempo de 18 anos que Jesus levou para aparecer aos olhos dos homens comuns. Logo após seu batismo, deu-se a conhecê-lo como “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (João 1:29). Concluindo, a pomba tem um histórico de “aparições” e benesses muito antigo, este imaginário criado pela Igreja foi sendo perpetuado pelos devotos e instalado nos mais diversos templos religiosos. Como o imaginário é limitado, então, os mitos vão se repetindo e sendo adaptados de acordo com o tempo e a circunstância de vida dos devotos. E como o mundo místico está muito presente na vida dos devotos, então, é para lá que eles tentam se transportar com o auxílio dos rituais que consagram a pomba e o mastro, fazendo da Festa do Divino Espírito Santo o *ser no mundo deles*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando iniciamos essa trajetória, a partir do estudo sobre as Caixeiros, mergulhamos em um mundo místico que tinha muito para falar, mas não por meio da linguagem oral e muito menos da linguagem escrita. A Festa do Divino Espírito Santo tem sua própria linguagem, suas próprias normas e regras. Não somos nós que a desvendamos, nós é que somos desvendados pelo Divino. Descobrir algo acerca do sagrado é descobrir algo sobre si mesmo, sobre a coletividade em que se vive e ingressar em um mundo de trocas e de partilhas que nos envolvem e nos encantam. Uma Festa onde as palavras não alcançam toda a dimensão de sua magnitude. Um mundo de cores, de sons, de cheiros, de sabores, de laços profundos de amizades, onde a união, a determinação e a fé mobilizam esses devotos da Casa do Maranhão e os lançam em um universo místico, sagrado, quase secreto.

Ao chegarmos na Festa pela primeira vez, nos permitimos sentir as emoções que o Divino provocava na tentativa de acessar este mesmo universo que os devotos da Casa do Maranhão acessavam e experienciavam há 49 anos no Rio de Janeiro. De início, não sabíamos exatamente o que a Festa tinha para nos oferecer, apenas não imaginávamos o excesso de informação que ela iria suscitar. A Festa do Divino aponta para diversos caminhos, mas foi depois de muita pesquisa, muita leitura e muita análise que finalmente encontramos o caminho a ser seguido. Aos poucos a pomba e o mastro foram tomando as devidas proporções e se destacando para nós, já que estes objetos falam, sentem, provocam reações; eles, de fato, são reais.

Apesar de haver uma série de rituais e um altar, conhecido como Tribuna, ricamente ornamentado, com crianças representando anjos, reis e rainhas, a Festa, com todo esse aporte, é feita exclusivamente para o Divino Espírito Santo. Tudo gira em torno dessa entidade, mas pouco se fala a respeito dessa entidade nas pesquisas e seus objetos representantes. Fato é que, quanto mais pesquisávamos, mais adentrávamos no mundo místico da Festa. Depois de compreender a função do mastro e da pomba, nos permitimos conceber uma conexão entre ambos e delinear o seu protagonismo dentro do ritual. De início, achávamos que o Império era o protagonista da Festa, com as crianças representando anjos e monarquia, mas de qualquer ponto que observássemos, ela estava lá: a pomba. Aos poucos, ficou claro

para nós que aquelas crianças existiam para se submeterem, enquanto *mimesis* de reis e rainhas, ao Espírito Santo e que elas encenam estes papéis somente para lembrar as graças concedidas pelo Espírito Santo à época da rainha Isabel.

Quando notamos a vital importância da pomba e do mastro para a efetivação do ritual fomos tomados por um questionamento que indagava o porquê dos devotos venerarem tanto estes objetos, e de que maneira eles ressignificavam o Espírito Santo na pomba, já que nós, enquanto pesquisadores, víamos apenas uma pomba, enquanto que os devotos viam o Espírito Santo, tanto que qualquer objeto que tenha a imagem da pomba é tratado com o máximo de cuidado, como se o devoto estivesse entrando em contato com um ser constituído de alma. Era difícil para nós vermos a pomba da mesma maneira que os devotos viam.

Buscando por explicações na literatura específica, nos deparamos com uma série de histórias míticas que, antes mesmo do Cristianismo surgir, já adotavam alguma ave como deus, como um ser superior que fazia o papel de interlocutora entre o mundo sagrado e o profano; como um tipo de mensageira, e também como uma espécie de “espírito”. Igualmente podemos falar a respeito do mastro, conforme elucidamos nos capítulos anteriores. Povos muito antigos já cultuavam árvores que tinham como narrativa mítica motivar os adoradores a realizar rituais para expandir as potencialidades dos mitos que estavam por trás daqueles objetos.

Ao conquistar diversos povos, o Cristianismo se apropriou de seus mitos e passou a difundir e aprimorá-los com o tempo, culminando na história mítica de Jesus, usando a pomba como um instrumento de validação da narrativa mítica do herói e do discurso religioso, o discurso de fé. Neste sentido, a pomba seria então o regresso às antigas mitologias, que tinham por particularidade retratar o imaginário daqueles povos, agora com o acréscimo da narrativa cristã.

A Festa do Divino é uma celebração que se mostra rica, porém, difícil de ser trabalhada, pois quando se adentra o mundo do sagrado, ficamos a buscar palavras para descrever o ritual e não encontramos. Os devotos maranhenses possuem estreita ligação com os terreiros de Mina do Maranhão porque se trata de algo bastante comum na vida familiar deles. Mesmo frequentando terreiros quando pequenos, eles ainda assim sentem-se meio arredios quando são questionados sobre questões profundas de espiritualidade. A Festa os conecta com algo que vai além da explicação. Mesmo tendo os encantados para direcioná-los para as

obrigações espirituais que eles possuem, eles preferem se identificar como católicos; o terreiro e a incorporação são tratados como se fossem apenas detalhes e não algo que eles gostem de ficar destacando. Para nós, enquanto pesquisadores, era o que mais chamava a atenção, essa relação devoto>Espírito Santo>encantado>Igreja>terreiro, pois sabíamos que esse conjunto era o que os movia dentro da Festa e que desembocava no mastro e na figura da pomba.

Alguns devotos conhecem o funcionamento de um terreiro, bem como seus rituais e, a partir de um certo momento da vida, passaram a frequentar a Igreja. Tanto na Igreja quanto no terreiro as mensagens se cruzam, já que há uma confluência de santos e entidades, a mensagem de um é também a mensagem de outro, por isso as histórias de Jesus e do Espírito Santo são tão difundidas. O terreiro, geralmente, é a porta de entrada dos maranhenses na tradição da Festa do Divino, que possui origem católica, logo, o Espírito Santo que conhecemos da Bíblia também é conhecido na Festa maranhense. Os rituais visam não somente exaltar o Espírito Santo, fazer promessas e agradecer, mas também partilhar um mundo extrassensível, onde os devotos executam tarefas em comum e dividem momentos e lembranças que são as experiências de um com as experiências de outro. O sensível que é partilhado diz respeito a uma entrega que somente eles conseguem acessar, ali partilham-se histórias de infância, brincadeiras, anedotas, alegrias, tristezas, pessoas que se foram, pessoas que ficaram, dificuldades, vitórias, fracassos, doenças, saúde etc.

Ao longo das visitas que fizemos à Casa do Maranhão, durante as diversas oficinas de caixa e de ladainha - que ocorrem ao longo do ano para preparar novas Caixeiras do Divino -, observamos dos bastidores que aquele espaço, a Casa do Maranhão, funciona como uma espécie de *centrum* que conecta estes maranhenses que vieram das mais diversas regiões do Maranhão e ali se encontram e se reconhecem como parentes distantes, mas queridos. São pessoas que fazem da Festa o seu próprio existir, já que eles passam o ano a se preparar para a Festa, em especial as Caixeiras, que dirigem todo o ritual.

Ali, esses devotos trocam vivências e estabelecem outras conexões, é como se eles fossem uma grande família espalhada pelo Rio de Janeiro, mas que se encontram pontualmente naquele templo para discutir sobre a Festa, mas também para descontrair, realizar amigo oculto, fazer lanches e confraternizações. A Casa do

Maranhão é uma casa que acolhe seus devotos e parece funcionar como um elo da memória e da identidade desses imigrantes maranhenses, onde os símbolos da Festa do Divino Espírito Santo parecem ajudar a operar tal conexão.

Registramos o empenho desses devotos para com o Divino, mas também para consigo mesmos quando eles saem a esmolar, pedindo auxílio para a Festa. Notamos que este é um trabalho que se realiza não só por uma questão de dever espiritual, mas também como uma missão de levar adiante uma tradição de seus ascendentes, já que muitos tinham avós, mães, pais, tios e tias que frequentavam a Festa e que hoje também são mães, avós, pais, tios e tias passando para as próximas gerações um ritual que só visa o encontro, as trocas, a partilha e retribuição de dádivas. Como disse a coordenadora da Casa, Ildenir Freitas, trata-se de uma Festa de resistência, onde os devotos depositam toda a sua perseverança e fé para que a Festa continue acontecendo. O Divino permite isso, as trocas, os encontros, o recebimento de benesses; o sagrado está operante antes, durante e depois da Festa em uma linguagem que só ele conhece e somente os devotos conseguem interpretar e sentir, pois o Divino não segue normas de escrita e nem obedece à linguagem oral, ele se manifesta sob uma linguagem que os próprios devotos compreendem.

Esses devotos não só ressignificam a pomba no Espírito Santo por conta da influência da Igreja, mas também porque o próprio Espírito Santo representa essa união, este compartilhamento, essas trocas entre os devotos, a pomba é o Espírito Santo, mas o Espírito Santo também é esse encontro de pessoas dos mais variados gêneros, raças, etnias, idades, nacionalidades, com histórias de vida diferentes e que de repente se cruzam na vida, com suas lutas do dia-a-dia com um propósito em comum, que é o de louvar o Divino, agradecê-lo de forma alegre e emocionante e pensar na próxima celebração ao Divino. O mundo místico da Festa do Divino Espírito Santo é realmente um mundo inexplicável, mundo este que os devotos são gratos por conhecer e viver anos após anos.

Concluimos que a Festa do Divino Espírito Santo gira em torno de um ritual que tem por características performances, repetições, e a fragmentação (no sentido de separação dos mundos, mas como complementares). Este ritual envolve os objetos que possuem um significado simbólico e que visam reunir os devotos em torno de um objetivo comum, que é o de inaugurar o tempo do Divino. Esses rituais

ao redor do mastro, da pomba, do Império e dos demais objetos provocam uma coesão social, ou seja, eles unem os devotos, que passam a compartilhar crenças, valores, afetos, solidariedade, identidades.

Os devotos partilham de um *sensível*, e o *sensível* está no lado místico que vislumbra toda a Festa. Por meio de diferentes gerações as narrativas míticas foram professadas e compartilhadas até chegar nos dias atuais com a mesma eficácia entre os devotos. Esses rituais, explorados em conjunto com as narrativas dos mitos, ganham cada vez mais sentido dentro de uma determinada comunidade que compartilha dos mesmos *modus operandi*. Os mitos traduzem aquilo que o ritual estrutura, é por isso que a narrativa do mito de Jesus Cristo (em seu retorno como Espírito Santo) ajuda o devoto a empreender o ritual que estrutura a Festa do Divino. E a necessidade dos devotos em ressignificar o Espírito Santo na pomba vem dessas narrativas cujo ritual justifica e serve de meio para se auferir a eficácia e o ponto de chegada na Festa.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maria C.; GOUVEIA, Claudia.; PACHECO, Gustavo. *Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão*. Associação Cultural Caburé, Rio de Janeiro, 2005.
- ABREU, Martha. *O Império do Divino: Festas religiosas e cultura populares no Rio de Janeiro, 1839-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- BARBOSA, Marise. *Umas mulheres que dão no couro: as Caixeiros do Divino no Maranhão*. São Paulo: Empório de Produção e Comunicação, 2006.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BITTER, Daniel. O palhaço e a máscara – o lugar da ambiguidade in: *A bandeira e a máscara - a circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- DEBRAY, Régis. *Vida e morte da imagem: uma história do olhar no ocidente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- DELL, Christopher. *Mitologia: um guia dos mundos imaginários*. São Paulo: Sesc-SP, 2014.
- DURAND, Gilbert. *A Fé do sapateiro*. Brasília: Editora UnB, 1995.
- ECO, Umberto. *Semiótica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Ática, 1991.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. *O Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Imagens e símbolos*. Lisboa: Arcádia, 1979.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo e religião na Festa do Divino. In: *Revista Antropológicas*, ano 11, volume 18(2): 105-122 (2007).
- _____. Festa do Divino no Maranhão. In: *Catálogo da Exposição Divino Toque do Maranhão*. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/IPHAN/ MEC 2005, p. 9-29.

_____. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: UIC, 2013.

GONÇALVES, J. R.; CONTINS, M.. A escassez e a fartura – categorias cosmológicas e subjetividades nas Festas do Divino Espírito Santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro. In: CAVALCANTI, M. L.; GONÇALVES, J. R. (orgs.). *As Festas e os dias – ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2009.

_____. *Entre o Divino e os homens: a arte nas Festas do Divino Espírito Santo*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 67-94, jan./jun. 2008.

GRUZINSKI, Serge. *A Guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HALBWACKS, Maurice. *A Memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

IPHAN. *Festa do Divino Espírito Santo da cidade de Paraty-RJ*. Inventário de Referências Culturais da Festa do Divino Espírito Santo da Cidade de Paraty, RJ, 2009.

KANT, Immanuel. *A Religião nos limites da simples razão*. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2012.

_____. *O homem nu*. Mitológicas IV. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac Naify, 2011.

_____. *Mito e significado*. Portugal: Edições 70, 1987.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. A Expressão obrigatória dos sentimentos. In: Figueira, S. (org.) *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: *Estudos históricos*. v. 5, n. 10. Rio de Janeiro: FGV, 1992, p. 200-212.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos históricos*. v. 2, n. 3. Rio de Janeiro: FGV, 1989, p. 3-15.

PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 34, 2003.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. São Paulo: Unicamp, 2007.
_____. *Figuring the sacred: religion, narrative and imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

TURNER, Victor. *O Processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora UFF, 2005.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*, Petrópolis: Vozes, 1978.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZIZEK, Slavoj. *O Amor impiedoso [ou: sobre a crença]*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

DISSERTAÇÕES E TESES

BRITO, Viviane. *Mulheres que tiram jóias da caixa: tradição do Maranhão tocada pelas Caixeiras do Divino no Rio de Janeiro*. 2014. 102 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Contemporâneos das Artes) - Instituto de Arte e Comunicação Social, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2014.

PEREIRA, Carla. *Devoção e identidade: a Festa do Divino Espírito Santo da Colônia Maranhense do Rio de Janeiro*. 2005. 208 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2005.

PRUDENTE, Henrique. *Alimentos, bandeiras e folias: elementos constituintes das Festas subalternas*. 2010. 359 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

SANTOS, João R.. *A Festa do Divino em São Luís do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*. 2008. 226 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

SILVA, Adriana. *A Folia do Divino: experiência e devoção em São Luís do Paraitinga e Lagoinha*. 2009. 116 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.

SILVA, Mônica M.. *A Festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)*. 2000. 261 f. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) - Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2000.

ARTIGOS CIENTÍFICOS PUBLICADOS EM REVISTAS ESPECÍFICAS

BARBOSA, Marise. Divino no Maranhão: o particular de uma Festa popular e seus diálogos. *Proj. História*, São Paulo, (28), p. 151-183, jun. 2004.

BINI, Inês. O Espírito Santo no Novo testamento. *Anais do II Congresso Internacional sobre as Festas do Divino Espírito Santo*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 92-97.

BRUINELLI, Tiago. Simbologia animal: a pomba e o corvo nos bestiários medievais. *Revista Aedos*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 230-239, 2009.

CARDOSO, Matêus. O Desencantamento do mundo segundo Max Weber. *Revista EDUC - Faculdade de Duque de Caxias*, v. 01, n. 02, Jul-Dez 2014.

CHAVES, Robson. Festa do Divino em Mogi das Cruzes. *Revista Nures*, PUC, São Paulo, nº 15, maio/ago. 2010.

CORRÊA, Luiz N.. Festa do Divino Espírito Santo: um estudo sobre as Festas do Espírito Santo em Portugal. *XVI Congresso Brasileiro de Folclore - UFSC*, Florianópolis, 14-18 out. 2013.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor-de-Mina em São Luís: dos registros da Missão de

Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. *Revista Pós Ciências Sociais* - São Luís, v. 3, n. 6, Jul/Dez 2006.

LAFARGUE, Paul. O mito da imaculada concepção: estudo de mitologia comparada. *A Nova democracia*, Rio de Janeiro, n. 31, set 2006.

LEAL, João. Transnacionalidade, etnicidade, sincretismo: viagens atlânticas das Festas do Divino. *R. Pol. Públ.*, São Luís, Número Especial, p. 351-358, jul. 2014.

MARIANO, Fabiene. A Simbologia do Divino Espírito Santo. *II Colóquio de Artes e Pesquisa*, UFES, Espírito Santo, p. 330-45, 2011.

MESSIAS, Noeci C.. Festa do capitão do mastro: um olhar para práticas culturais dos festejos do Divino Espírito Santo, em Natividade-TO. *XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Bahia, ago. 2011.

NETO, Gyorgy H.. Identidade açoreana através das Festas do Divino Espírito Santo. *Encontro Nacional de Antropologia da Performance (ENAP)*, USP, São Paulo, p. 312-325, 2012.

PEIRANO, Mariza. As árvores Ndembu: uma reanálise. *Anuário Antropológico*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1993.

_____. *Rituais ontem e hoje*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PEREIRA, Edilson. O Santo, a face e o outro: quando Cristo e Tiradentes se encontram em Ouro Preto. *Etnográfica*, vol. 20 (2), p. 363-386, jun. 2016.

ROCHA, Gilmar. A Roupagem animada – persona e performance na jornada dos Santos Reis. *Cronos*, UFRN, Natal, v. 15, n.2, p.8 - 34 jul./dez. 2014.

_____. A Imaginação e a cultura. *Teoria e Cultura*, UFJF, v. 11, n. 2, jul/dez. 2016.

RODOLPHO, Adriane. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

SÍTIOS ELETRÔNICOS

A Diáspora.com

Disponível em: <<http://www.adiaspora.com>> Acesso em: 16 out 2015, 23h02min.

Bíblia Online

Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/>> Acesso em: 07 out 2016, 18h.

Casa do Maranhão Blog

Disponível em: <<https://casadomaranhao.wordpress.com/>> Acesso em: 15 jan 2015, 20h22min.

Casa do Maranhão Facebook

Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/CasaDoMaranhao/>> Acesso em: 15 jan 2015, 20h.

Divino Encontro Documentário

Disponível em: <<https://vimeo.com/40885631>> Acesso em: 09 jun 2015, 12h04min.

Documentário BBC – Como a arte fez o mundo: o dia em que as imagens nasceram

Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/programmes/p00xbdvw>> Acesso em: 05 out 2016, 16h.

Documentário BBC – A Arte da persuasão

Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/programmes/p00xbdw6>> Acesso em: 06 out 2016, 14h0min.

Espaço Cachuera!

Disponível em: <<http://www.cachuera.org.br>> Acesso em: 08 jun 2015, 22h40min.

Fanti-Ashanti

Disponível em: <<http://fanti-ashanti.blogspot.com.br/>> Acesso em: 05 out 2015, 13h50min.

Governo do Estado do Maranhão

Disponível em: <<http://www.ma.gov.br/>> Acesso em: 12 jan 2015, 10h36min.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br>> Acesso em: 02 de ago de 2016, 14h38min.

Público

Disponível em: <<http://www.publico.pt>> Acesso em: 09 jun 2015, 10h33.

JORNAIS E REVISTAS ONLINE

PÚBLICO. Não vos conformeis com este mundo. Portugal: 2015 Disponível em:
<<https://www.publico.pt/sociedade/noticia/nao-vos-conformeis-com-este-mundo-1694334>>03 maio 2015.

ANEXO I

APRESENTAÇÃO DAS DEVOTAS ENTREVISTADAS

1) Ildenir de Oliveira Freitas: entrevista realizada em setembro de 2016. Coordenadora de projetos da Casa do Maranhão. Nasceu no Maranhão, em 1945, e se mudou para o Rio de Janeiro ainda na década de 1950. Atualmente coordena as oficinas que ocorrem na Casa e ajuda a organizar eventos culturais que servem para angariar fundos para a Festa do Divino.

2) Gercy Sá Oliveira: entrevista realizada em outubro de 2016. Caixeira-régia da Festa do Divino. Nasceu no Maranhão, em 1935, e é casada com o presidente da Casa do Maranhão, seu Elesbão Oliveira. Integra a Colônia Maranhense no Rio de Janeiro desde a sua criação, em 1967.

3) Antônia Barbosa da Costa: entrevista realizada em outubro de 2016. Caixeira-mor da Festa do Divino. Também maranhense, possui um terreiro em Nova Iguaçu. Além da Festa da Casa do Maranhão, dona Antônia também realiza a Festa do Divino em seu terreiro.

4) Maria Vitória Machado: entrevista realizada em novembro de 2016. Mais conhecida como dona Vitorinha. Também nascida no Maranhão, hoje é a rezadeira da Festa. É ela quem canta as ladainhas do Divino enquanto ocorre a celebração. Ela canta as ladainhas em todas as etapas da Festa.

5) Claudia Brito: entrevista realizada em janeiro de 2017. Claudia é mãe da atual mordoma-régia. Maranhense, também é devota do Divino. Todos os anos ela se envolve nos preparativos da Festa, inclusive na parte de artesanato, que está muito presente na decoração da Festa.

6) Marcia Mochel: entrevista realizada em fevereiro de 2017. É professora, nasceu no Maranhão, integra o conjunto de Caixeiros-de-linha da Festa do Divino Espírito Santo. Frequenta as oficinas de caixa com outras Caixeiros. Participa dos

encontros de artesanato que ocorrem na Casa do Maranhão com o intuito de ajudar nos preparativos da Festa.

7) Rosa Reis: entrevista realizada em março de 2017. Também é maranhense. Muito devota do Divino, costuma levar diversas amigas aos encontros promovidos pela Casa do Maranhão e que visam angariar fundos para a Festa do Divino.

8) Maria do Socorro: entrevista realizada em março de 2017. Frequenta a Casa e a Festa do Divino há cerca de 20 anos. Também nasceu no Maranhão, é bastante envolvida nas atividades que envolvem os preparativos da celebração. Participa e organiza, junto com os demais devotos, churrascos, tambor de crioula e rifas para angariar fundos para Festa.

ANEXO II

UMA BREVE HISTÓRIA MÍTICA

A mitologia judaico-cristã sofreu forte influência das mitologias egípcia, mesopotâmica, grega, cananeia e persa. A partir do livro do Antigo Testamento, conta-se que a Terra e o homem foram criados por Deus de maneira fantástica e que, mais tarde, ele decidiu acabar com tudo provocando um dilúvio, salvando apenas Noé e sua família. Semelhante origem encontramos nas mitologias grega, chinesa e hindu. Dilúvios também estão presentes na mitologia grega e na *Epopéia de Gilgamesh*. No livro do Novo Testamento encontramos a saga de Jesus Cristo, típico herói. Nasceu da virgem Maria e aos 12 anos de idade já pregava para seus discípulos.

Jesus foi sacrificado para libertar os homens dos pecados. “Sua crucificação pelos romanos foi um sacrifício de sangue, para pagar pelo pecado original de Adão e Eva. Assim como seu nascimento fora humilde, sua morte foi humilhante” (DELL, 2014, p. 152). Jesus é, sem dúvida, um mito marcante. Na luta entre o bem e o mal encontra-se Satanás, que habita o inferno (mundo inferior), e fez de tudo para tentar Jesus Cristo em vida (DELL, 2014, p. 343). Segundo Dell (2014), os objetos de sua tortura até hoje são “sustentáculos da iconografia cristã”. Ao morrer, ele teria descido aos subterrâneos do mundo para salvar as almas dos que faleceram em tempos primevos. Esse resgate durou três dias, quando ele finalmente ressuscitou. Morte e ressurreição também são temas da mitologia egípcia, onde Osíris é morto por seu irmão e ressuscitado em seguida por Ísis; e também da mitologia nórdica, que tem no deus Balder o deus dos mortos.

Apesar de se distanciarem no espaço e no tempo, os mitos quase sempre retomam a mesma temática, volta e meia contam a saga do herói que teve de ser sacrificado por um bem maior; a criação do mundo e sua posterior destruição, a luta entre o bem e o mal, a existência de um local onde vivem os bons e outro onde vivem os maus. São histórias que vêm sendo contadas e recontadas há milênios. São histórias que se repetem aqui e ali porque, de certa forma, esses mitos não são uma forma de lazer, os mitos são narrativas, narrativas que vão costurando e guiando a humanidade para uma cosmogonia, para uma busca em torno da origem

do mundo (DELL, 2014, p. 7).

As redundâncias não são um mero acaso porque “o imaginário humano não imagina qualquer coisa, ele não é de forma nenhuma uma “'imaginação' inesgotável [...] não poderia jamais transmitir-se, comunicar-se e finalmente 'traduzir-se” (DURAND, 1996, p. 255). Isso significa dizer que o imaginário humano é limitado e por este motivo, os mitos, os heróis e suas sagas costumam se tornar recorrentes, mesmo estando distantes por barreiras continentais. Um mito, quando se difunde, se torna universal e, ao universalizar-se, ele se torna limitado porque tende a repetir certo padrão, como, por exemplo, os elementos de jornada que quase todo herói apresenta. Segundo Joseph Campbell (2007)¹⁶, o herói apresenta os elementos de “partida”, de “iniciação” e de “retorno”. Na “partida” ocorre o chamado da aventura, na “iniciação” começa a estrada de provas e no “retorno” ocorre a fuga mágica onde ele se torna o mestre de dois mundos. Joseph Campbell (2007, p. 36) também acreditava em um mito de origem comum que fundamentava as mais diversas mitologias (e por que não religiões?). Esse mito originário ele denominou de “monomito”.

“É importante notar que a discussão de tais crenças no contexto da mitologia não sugere que sejam falsas, mas simplesmente que, sob muitos aspectos, elas refletem temas mais amplos - temas que podem dizer algo importante sobre a natureza humana” (DELL, 2014, p. 9), como por exemplo as histórias de autossacrifício, demônios, a luta entre o bem e o mal e o renascimento são comuns no mundo todo e esses mitos travestem um significado que está para além deles próprios.

Que necessidades os homens expressam por meio dessas histórias? Será que os mitos e suas experiências estão tão distanciados das experiências dos homens? Acredita-se que não, pois “o filósofo grego Xenófanes argumentou, no século V a.C., que todos os seres criam deuses à sua própria imagem; as divindades da mitologia grega mostram um claro comportamento humano, com suas brigas, ciúmes tolos e amores mal resolvidos” (DELL, 2014, p. 8). Alguns pesquisadores da Bíblia no século XIX, buscando diferenciar a religião antiga da moderna, compreenderam que a antiga era fundada em rituais e a moderna na crença (DELL, 2014, p. 8), porém,

¹⁶ CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*, São Paulo: Pensamento, 2007.

a relação é bem mais complicada, mas poder-se-ia argumentar que 'religião' implica a crença sincera em um determinado conjunto de histórias ou eventos que tenham sido aprovados por uma autoridade, ou mesmo divinamente ordenados. A partir desse núcleo de histórias surgem os rituais, mantendo as histórias vivas, reforçando os pontos-chave da crença na mente dos fiéis. (DELL, 2014, p. 8)

E é neste ponto que identificamos a pomba do Divino, pois ela está inserida na história mítica de Jesus, ela remete à sua existência e jornada, e ao tempo em que o Espírito Santo desceu dos céus como pomba. Por ser uma tradição muito antiga, a Festa do Divino talvez seja um ritual criado para difundir este conjunto de histórias a respeito do Espírito Santo, autorizado e ordenado pela própria Igreja com a intenção de manter vivas estas histórias e reforçar a crença no Divino na mente dos devotos. A pomba seria, no ritual da Festa, o resumo das passagens mais importantes da Bíblia, sendo por isso o símbolo mais importante dentro da mitologia cristã. A pomba simboliza todas essas mitologias incorporadas pelo Cristianismo, representando o respeito a estes ideais, que buscavam ter no amor puro e simples o certificado de que se encontrariam diante de Deus.