

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

JULYANA CABRAL ARAÚJO

COFOS E VELAS: tessituras da morte em Dia de Finados no Cemitério São José, zona rural
de Pinheiro-MA

Goiânia

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES
ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

1. Identificação do material bibliográfico

☒ [X] Dissertação ☐ [] Tese ☐ [] Outro*: _____

2. Nome completo do autor

Julyana Cabral Araújo

3. Título do trabalho

Cofos e Velas: tessituras da morte em Dia de Finados no Cemitério São José, zona rural de Pinheiros- MA

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ [X] SIM ☐ [] NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.



Documento assinado eletronicamente por **Maria Elizia Borges, Usuário Externo**, em 29/11/2022, às 17:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Julyana Cabral Araujo, Discente**, em 12/12/2022, às 09:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3369600** e o código CRC **738C49CC**.

JULYANA CABRAL ARAÚJO

**COFOS E VELAS: tessituras da morte em Dia de Finados no Cemitério São José, zona rural
de Pinheiro-MA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás – UFG, como requisito para obtenção do título de mestre em História.

Linha de Pesquisa: Fronteiras,
Interculturalidades e Ensino de História.
Área de concentração em: Culturas,
Fronteiras e Identidades.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a Maria Elizíia Borges.

Goiânia

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

ARAÚJO, JULYANA CABRAL

COFOS E VELAS [manuscrito] : tessituras da morte em Dia de Finados no Cemitério São José, zona rural de Pinheiro-MA / JULYANA CABRAL ARAÚJO. - 2022.
CXXXVIII, 138 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. MARIA ELIZÍIA BORGES.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2022.

Bibliografia.

Inclui siglas, mapas, fotografias, abreviaturas, lista de figuras.

1. Cemitério rural. 2. Dia de Finados. 3. Memória social. 4. Artefato funerário peculiar.. I. BORGES, MARIA ELIZÍIA, orient. II. Título.

CDU 94



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **068/2022** da sessão de Defesa de **Dissertação** de **JULYANA CABRAL ARAÚJO**, que confere o título de **Mestre(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **vinete e dois dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e dois**, a partir da(s) **14h00**, via **Videoconferência**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Dissertação** intitulada “**Cofos e Velas: tessituras da morte em Dia de Finados no Cemitério São José, zona rural de Pinheiros-MA**”. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Maria Elizia Borges (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Cícero Joaquim dos Santos (URCA)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Dimas dos Reis Ribeiro (UFMA)**, membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Dissertação**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Maria Elizia Borges**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **vinete e dois dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e dois**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Maria Elizia Borges, Usuário Externo**, em 23/11/2022, às 15:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Coordenador de Curso**, em 23/11/2022, às 16:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3305435** e o código CRC **9B5C7CE3**.

JULYANA CABRAL ARAÚJO

COFOS E VELAS: tessituras da morte em Dia de Finados no Cemitério São José, zona rural
de Pinheiro-MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História
da Universidade Federal de Goiás (UFG) como requisito para obtenção do título de mestre em
História.

Aprovada em ____/____/____

Banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof.^a Dr.^a Maria Elizía Borges – PPGH – UFG

Presidente
Doutora em Artes
Universidade Federal de Goiás

Prof. Dr. Cícero Joaquim dos Santos – URCA

Membro Externo
Doutor em História
Universidade Regional do Cariri

Prof. Dr. Dimas dos Reis Ribeiro – CCH/UFMA

Membro Externo
Doutor em Serviço Social
Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a. Dr.^a. Ana Rita Vidica Fernandes – PPGH-UFG

Suplente Interno
Doutora em História
Universidade Federal de Goiás

Prof. Dr. Jiani Fernando Langaro – PPGH -UFG

Suplente Interno
Doutor em História Social
Universidade Federal de Goiás

Ao meu avó José Fernandes (*In memorian*).
A todos os artesãos, mestres da arte da vida.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus pelo fôlego de vida. Em segundo lugar, à minha família, em especial a minha mãe, por ter cuidado de mim em todos os momentos.

Agradeço também a minha orientadora, a Profa. Dra. Maria Elízia Borges, pelo seu olhar humanizado e eficiente orientação. Agradeço ao Professor Dr. Dimas do Reis Ribeiro, pelo incentivo desde os meus primeiros passos ao longo do caminho sinuoso da pesquisa. Em nome desse grande mestre agradeço aos integrantes do grupo de estudos cemiteriais da UFMA - Câmpus Pinheiro. Ressalto o incentivo dos professores e profissionais do Programa de Pós-Graduação em História.

À Família Cabreira em nome da matriarca Olga Rosa Cabreira por ter me abrigado na sua casa no início dessa jornada na cidade de Goiânia. Externo a minha gratidão em especial ao casal Rickey Leandro Marques e Isabel Ibarra por terem confiado e me apoiado nesse momento.

Às bibliotecárias da UFMA - Câmpus Pinheiro, Soraya e Letycya, grata pela afetuosa mão amiga e pela eficiência nas questões tenebrosas de normas técnicas de formatação.

Aos meus parceiros de mestrado, em especial aos participantes do grupo Elísios. Agradeço carinhosamente Thiago Vargês e Mariana Antão que pacientemente compartilharam comigo cada construção dessa dissertação.

À minha eterna professora de Arte, Meire Assunção, minha incentivadora desde o ensino médio e por me ensinar a ter um olhar mais sensível para as imagens. Ao seu irmão, o professor Raimundo Inácio, pelo empréstimo de fontes escritas importantes para esse estudo, grata também pelas conversas sobre a Baixada, sempre com muito entusiasmo.

A todos os meus amigos, pelas palavras de incentivo e energias positivas, muito obrigada. Em especial destaco a amizade da Professora Josinelma Rolande, Otávio Silva e Cássio Ramos pessoas que acompanharam todo o processo: da pesquisa de campo aos anseios da escrita. Outro amigo importante foi Anaildo Pereira, tão preciso nas correções ortográficas e nos seus conselhos para a vida acadêmica. Às queridas amigas Wellitânia de Oliveira e Lidiane Alves por todo o suporte emocional durante as seleções de mestrado até finalmente ser acolhida pelo PPGH-UFG. Aos profissionais da instituição de ensino UMI Raquima Martins, onde aprendo a amar a educação a cada dia que passa. Aos meus alunos da educação básica que ensinam na prática através de suas duras realidades a nunca desistir de um sonho.

Por fim, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Maranhão (FAPEMA), por viabilizar a pesquisa de campo e outros custos através do apoio e financiamento desta pesquisa.

“No sertão, até enterro simples é festa” (ROSA, 1986, p. 46).

RESUMO

O presente estudo tem por objetivo analisar o ritual funerário do Dia de Finados na zona rural do município de Pinheiro - MA, especificamente no cemitério São José. Para tanto, utiliza-se de métodos etnográficos e históricos para analisar as fontes coletadas durante a pesquisa de campo no referido cemitério. O estudo do ritual funerário perpassa pela ideia de memória social tal como proposto por James Fentress e Chris Wickham (1992) e Catroga (2015), cuja memória em relação aos mortos é compartilhada historicamente e alicerçada nas relações culturais. A partir disso, questiona-se: em que medida os rituais funerários e objetos utilizados nesse contexto representam a cultura funerária de uma dada localidade? Para tanto, esse estudo utiliza-se de fontes diversas que se complementam como: páginas do Jornal Cidade de Pinheiro, bibliografias pertinentes, fontes orais e visuais. Tudo isso serve como base para um olhar mais crítico para as relações vivenciadas durante o trabalho de campo entre pessoas e objetos instalados no espaço cemiterial, em específico: cofos e velas, em Dia de Finados. Contudo, acrescenta-se que tais produções visuais propiciam aos visitantes do cemitério a prática de um exercício de memória sobre essas imagens, mensagens simbólicas e o contato com lembranças que geram afetividades para com os mortos. Por isso, tais produções artísticas nesse contexto são: de matriz rural e afro-indígena materializadas nos artefatos funerários enfatizando sensibilidades diante da morte.

Palavras-chave: Cemitério rural. Dia de Finados. Memória social. Artefato funerário peculiar.

ABSTRACT

The present study aims to analyze the funeral ritual of The Day of the Dead in the rural area of the municipality of Pinheiro - MA, more specifically in the cemetery São José. For this purpose, are used the ethnographic and historical methods to analyze the collected sources during the field research in the cemetery. The study of the funerary ritual pervades the idea of social memory as proposed by James Fentress and Chris Wickham (1992), and Catroga (2015), whose memory in relation to the dead is historically shared and based on cultural relations. Based on this, the question is: what extent do the funerary rituals and objects used in this context represent the funeral culture of a given locality? For this, this study uses several sources that complement each other, such as: pages of the Cidade de Pinheiro Newspaper, relevant bibliographies, oral and visual sources. All this serves as a basis for a more critical look at the relationships experienced during the fieldwork between people and objects installed in the cemiterial space, in particular: cofos and candles, on Day of the Dead. However, added it, that such visual productions provide cemetery visitors with the practice of a memory exercise on these images, symbolic messages and contact with memories that generate affection for the dead. Therefore, such artistic productions in this context are: rural and Afro-indigenous matrix materialized in funeral artifacts emphasizing sensitivities against to the death.

Keywords: Rural cemetery. Day of the Dead. Social memory. Peculiar funerary artifact.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1– Mapa da Baixada Maranhense	12
Figura 2- Cofo de Cemitério.....	13
Figura 3 – Dia de Finados na Chapada.....	14
Figura 4 – Mapa da Baixada Maranhense	30
Figura 5 – Representação de estearias	31
Figura 6 - Mapa destacando o município de Pinheiro	38
Figura 7 – Portal de entrada do Cemitério Santo Inácio.....	44
Figura 8 – Placa da Reforma do Cemitério Santo Inácio	45
Figura 9 – Cruzeiro e capela construídos por ocasião da reforma.....	45
Figura 10 – Recorte da carta topografica de Santa Helena (primeira impressão em 1981). Convênio entre a DSG e a SUDENE.....	48
Figura 11 – Representação do morador da Chapada em Crônica de Graça Leite	50
Figura 12 – Representação da Curacanga.....	52
Figura 13 – Imagem aérea do Cemitério São José, Chapada pinheirense	53
Figura 14 – Cofos e Velas	54
Figura 15 – Cofo envelhecido no cemitério São José	59
Figura 16– Artesão e sua peça.....	61
Figura 17 – Cofo no galinheiro, povoado Mata do Brito, chapada	66
Figura 18 – Cofo com camarão na Feira Municipal de Pinheiro-MA.....	67
Figura 19 – Pindova brava na proteção de velas	68
Figura 20 – Meançaba e as velas, Cemitério Municipal de São Vicente de Férrer.....	69
Figura 21– O cofo e a cruz	70
Figura 22 – Cofo iluminado em São Vicente de Férrer.....	71
Figura 23 – Túmulo de Zé Pretinho.....	96
Figura 24 – Feitura da cruz.....	97
Figura 25– Dia de enterro.....	98
Figura 26 – Preparação para o Dia de Finados, dia 30 (domingo)	100
Figura 27 – Limpeza sob o céu azul	100
Figura 28 – Cemitério São José e objetos efêmeros.....	101
Figura 29 – O cofo oco	102
Figura 30 – O cofo em interação	103
Figura 31 – Mulher que tece o cofo.....	104
Figura 32 – O Artesão e o cofo.....	105
Figura 33 – Artesãos tecendo o cofo, Cemitério São José da Chapada.....	106
Figura 34 – Jogo de Bozó em contraste com as velas	107
Figura 35 – A chegada.....	108
Figura 36 – Cofo amarrado na bicicleta	108
Figura 37 – O cavalo e a morte.....	111
Figura 38 – Tarcília e Inácia.....	112
Figura 39 – Alimentação sob os túmulos	113
Figura 40 – Diló e a venda de doces.....	114
Figura 41 – A sombra do jatobazeiro	114
Figura 42 – Diló e as netas	116
Figura 43 – Entrevista com Diló.....	116

Figura 44 – Diló e os 3 túmulos azuis	118
Figura 45 – As trocas no cruzeiro.....	119
Figura 46 – Pagamento em dinheiro no cruzeiro.....	120

SUMÁRIO

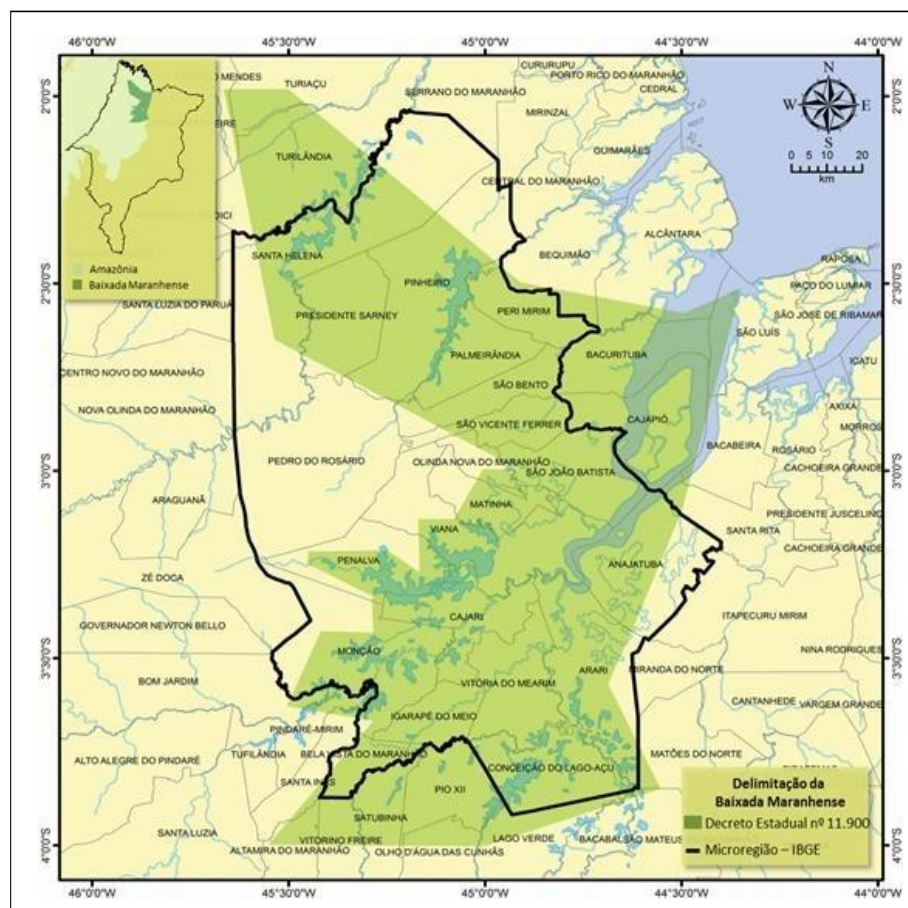
1	INTRODUÇÃO	12
2	RESPIRANDO A ALMA DOS CAMPOS DA BAIXADA MARANHENSE	26
2.1	De caminho em caminho	26
2.2	Encontro de olhares, a formação dos lugares	29
2.3	Pinheiro, entre as águas e os babaquais	37
2.4	Nos campos altos da chapada pinheirense	47
3	TECENDO FIBRAS, TECENDO SENTIDOS: usos do cofo no cotidiano baixadeiro	56
3.1	Arte de trançar: o cofo e seus significados	56
3.2	Entre as mãos e a palha: chaves do ofício	60
3.3	Ritos fúnebres: nas trilhas das temporalidades	73
4	CEMITÉRIO SÃO JOSÉ: lembranças e esquecimentos.....	85
4.1	Jornal Cidade de Pinheiro: notícias de um lugar “proibido”	85
4.2	Acoã anuncia a morte: guiados pelo som da memória.....	92
4.3	“No dia de acender vela”: recordações sobre o Dia de Finados	99
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	121
	REFERÊNCIAS.....	127

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é como as produções que abordam novos contextos históricos ainda poucos explorados pela historiografia. Nesse caráter renovador é determinante a utilização de novas fontes e problemáticas em torno de uma temática já abordada e que precisa de novos olhares. Nesse sentido, este estudo tem como pretensão analisar os artefatos funerários de caráter efêmero na região da Chapada Pinheirense, localizada na microrregião da Baixada Maranhense.

A Baixada Maranhense, conforme figura 1, é uma microrregião que compreende atualmente 21 municípios. Por ser uma área de vasta extensão territorial é necessário o recorte espacial em um dos municípios, dando ênfase nos artefatos e na sua recorrência em outros lugares. No entanto, vale destacar a biodiversidade e as peculiaridades que interconectam os lugares como, por exemplo, a predominância de campos alagados e de regiões secas como as chapadas onde predominam as matas de cocais.

Figura 1– Mapa da Baixada Maranhense



Fonte: IBGE (*apud* MENDES; SILVA; GALVÃO; SILVA JUNIOR, 2015).

Dentre os municípios da Baixada Maranhense situa-se Pinheiro, este lugar destaca-se pela abundância de campos férteis banhados pelo Rio Pericumã, a ocupação desse território por colonos em meados do século XVIII tornara o espaço alvo de conflitos entre indígenas e quilombolas frente ao empreendimento colonial (ROLAND, 2020).

Portanto, a escolha do recorte espacial desse estudo se deu dentre outros fatores, pela aproximação e vivência da autora na região mais próximo da Chapada Pinheirense, localizada na zona rural de Pinheiro - MA, onde está situado o Cemitério São José cuja importância nessa pesquisa é iminente pela tradição de visitas no Dia de Finados, bem como pelo fenômeno tradicional dos visitantes levarem ou fazerem artefatos trançados em fibras da palmeira do babaçu, os cofos de cemitérios, conforme figura 2, para uso de ritual nesse espaço.

Figura 2- Cofos de Cemitério



Fonte: Acervo da autora (2018)

Apesar deste estudo, situar-se no presente, as marcas do passado continuam vivas e ressignificadas nas relações tradicionais de uma determinada comunidade, principalmente ao observarmos as práticas e objetos utilizados nos espaços destinados a morte, os cemitérios. Na

ocasião do Dia de Finados, conforme a figura 3, as pessoas percorrem longas distâncias, passam por caminhos estreitos até chegarem ao espaço dos mortos, um cemitério rural chamado São José, na região da Chapada pinheirense, cuidado pela comunidade local, especificamente por pessoas que moram nos povoados São Paulo da Chapada e Campo Novo, ambos próximos ao cemitério.

Figura 3 – Dia de Finados na Chapada



Fonte: Acervo da autora (2020)

Dito isso, o interesse pela temática surgiu a partir da minha trajetória acadêmica na Universidade Federal do Maranhão-UFMA/Câmpus – Pinheiro-MA, através dos estudos no Grupo de Pesquisa CNPQ: História, cultura e arte cemiterial na Baixada e Reentrâncias Maranhenses. Também contribuiu para esse intento a participação no Programa de Iniciação Científica (PIBIC-V) com projetos relacionados ao estudo da temática nos municípios da região supracitada. Primeiro, com o Plano de Trabalho intitulado: *Arte Cemiterial: História, Iconografias e Devoções na Baixada Maranhense* e depois como bolsista no Programa Foco Acadêmico por meio do Plano de Trabalho intitulado: *Arte cemiterial: iconografias e devoções*

no Centro Sul da Baixada Maranhense. Ambos foram orientados pelo professor Dimas dos Reis Ribeiro, docente da Universidade Federal do Maranhão.

Consequentemente, meu trabalho de cunho monográfico intitulado *Representações da morte e do morrer no imaginário da sociedade pinheirense*, enveredou por estes caminhos teóricos-metodológicos, cuja pretensão foi estudar os artefatos funerários efêmeros no Cemitério Santo Inácio no município de Pinheiro-MA. Destarte, os objetos materiais estudados no estudo da monografia foram as coroas florais utilizadas principalmente no Dia de Finados nesse cemitério e produzidas por artesãos locais que nessa data direcionam suas produções na confecção desses adornos funerários.

De forma similar, seguindo os caminhos da pesquisa surge a possibilidade de olhar outros artefatos, os “cofos de cemitérios”, feitos por outros tipos de artesãos, na zona rural do município de Pinheiro-MA, especificamente na região da Chapada. Nesse intuito, o presente estudo denominado *COFOS E VELAS: tessituras da morte em Dia de Finados no Cemitério São José, zona rural de Pinheiro-MA*”, faz uma analogia dos artefatos funerários da região com seus usos ritualísticos. Dito isso, a continuação do estudo da cultura funerária da região se faz necessário pela valorização dos saberes locais que está por trás da produção de objetos utilizados de forma tradicionais.

Demonstro por um viés novo na historiografia local o protagonismo do artesão na História da sua região. O estudo do cofo de cemitério reforça a importância de valorizar uma cultura constantemente estigmatizada que contribuiu com a formação da região, com ressalva para as diversas culturas e suas conexões interétnicas presentes na cultura material. Por isso, é cada vez mais necessário o preenchimento da História dessa região por um viés da cultura material traçando a biografia de objetos utilizados em rituais específicos.

Essa lacuna historiográfica fica evidente a partir dos levantamentos de pesquisas sobre a região estudada, que demonstram poucos escritos sobre os cemitérios ou ritos funerários, por isso, não se deve silenciar algo imprescindível na cultura de uma região. Para tanto, pretende-se abordar o estudo dos artefatos materiais efêmeros nos cemitérios da região com um novo enfoque metodológico e teórico dada as fontes examinadas.

Este trabalho se justifica na medida em que visa conhecer a região por caminhos desconhecidos pela historiografia. Vale ressaltar que dentro das referências de pesquisadores locais não há trabalhos que se dedicam a cultura funerária e aos cemitérios, sobretudo de matriz rural, desse modo, este estudo abre caminho para pesquisas futuras nessa matriz. A ênfase nos estudos sobre os cemitérios da região da Baixada Maranhense, teve início com os projetos de

iniciação científica (PIBIC)¹ desenvolvidos pela Universidade Federal do Maranhão sob orientação do Prof. Dr. Dimas dos Reis Ribeiro, pesquisador dessa temática desde o ano de 2006 e autor do livro: *Cemitérios Sem Mistérios: a arte tumular do Sul de Minas – 1890 a 1925 – região dos Lagos de Furnas (2006)*.

Esse estudo se inscreve no campo da História Cultural² como uma reinvenção do passado através da ligação entre História e Antropologia. Tendo em vista a proposta abordada este é um estudo interdisciplinar, tanto pelo seu viés epistemológico, quanto pela metodologia adotada, pertinente por lidar com a complexidade do objeto de estudo associado a cultura material e as suas relações com grupos humanos e as práticas culturais que se articulam com diferentes suportes de memórias e subjetividades locais.

Tendo em vista o potencial de pesquisa na região, especificamente no município de Pinheiro - MA, contamos com uma variedade de fontes documentais e narrativas guardadas nas redes complexas da memória dos moradores do local onde foram encontrados uma série de artefatos que comprovam a presença de aldeamentos indígenas em tempos pré-coloniais e coloniais como também a formação de comunidades quilombolas existentes atualmente. O acesso a essas fontes materiais e orais foi possível devido a estreita relação da autora deste estudo com o lugar, fato que foi decisivo no momento do recorte espacial.

Pelo exposto, podemos dizer que analisar a cultura material presente nas práticas rituais observados no Cemitério São José, localizado na zona rural de Pinheiro-MA, abre a possibilidade de conhecer uma nova abordagem das permanências e resiliências dos saberes tradicionais enraizados na cultura local. Assim, objetiva-se compreender as relações da cultura material, especificamente dos adornos funerários efêmeros com o contexto ritualístico no cemitério São José da Chapada, Pinheiro-MA.

Nessa linha podemos pensar que se faz necessário: compreender a formação da região estudada e a relação com a cultura funerária. Identificar as manifestações artísticas da região e os usos dos artefatos funerários efêmeros, como também, analisar o ritual do Dia de Finados no Cemitério São José da Chapada envolvendo as narrativas e tessituras dos cofos de cemitérios.

O objeto analisado ao revelar traços da cultura material também proporciona o entendimento das relações entre os grupos humanos na região estudada. Sendo assim, buscamos

¹ Primeiro com o Plano de Trabalho intitulado: *Arte Cemiterial: História, Iconografias e Devoções na Baixada Maranhense* e depois como bolsista no Programa Foco Acadêmico por meio do Plano de Trabalho intitulado: *Arte cemiterial: iconografias e devoções no Centro Sul da Baixada Maranhense*.

² “A proposta da História Cultural seria, pois, decifrar a realidade do passado por meio das suas representações, tentando chegar àquelas formas, discursivas e imagéticas, pelas quais os homens expressaram a si próprios e o mundo” (PESAVENTO, 2013, p. 35).

um diálogo possível entre os campos das Ciências Humanas, evidenciando as suas dimensões sincrônicas e diacrônicas.

Para tanto, utiliza-se de conceitos caros às ciências supracitadas, pois tais disciplinas estudam a diversidade das sociedades a partir de suas particularidades enfatizando distintos aspectos, como: as narrativas, ritos, territorialidade e a relação com o meio ambiente, dentre outros aspectos. Nesse estudo em específico abordaremos conceitos ou ideias centrais como as de: Memória, Cultura, Arte Efêmera, e cemitérios rurais.

Dito isso, em diálogo com a Antropologia das Técnicas esse estudo traz à tona a vida social dos objetos, seus usos, suas apropriações sociais, as técnicas envolvidas na sua manipulação como também, sua importância econômica, social e cultural. Nesse sentido, a abordagem antropológica na direção do estudo dos objetos materiais vem sendo desenvolvido pelo antropólogo José Reginaldo Gonçalves, além de outros trabalhos oriundos da produção acadêmica realizada no Núcleo de Antropologia dos Objetos (NUCLAO), da Universidade Federal do Rio de Janeiro reunidos no livro: *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância* de Gonçalves; Bitar e Guimarães (2013).

No âmbito geral, um estudo de referência em cultura material e tecnologia é o clássico de Berta Ribeiro (1989), *Arte Indígena: Linguagem Visual*, que versa sobre tecnologias e modos de fazer tradicionais de um povo, focando no objeto como arte própria da vida. O estudo em questão também é importante por relacionar os objetos com os povos indígenas brasileiros na categoria de “[...] homofaber, ou seja, aqueles que usam a criatividade da transformação das fibras vegetais em objetos” (RIBEIRO, 1989, p. 39).

Destacam-se nesse contexto, algumas obras de referência, a exemplo de o *Sistema dos objetos* de Jean Baudrillard (2004); *Teoria dos objetos* de Abraham A. Moles (1981), bem como vários artigos e estudos monográficos sobre a temática da *História da cultura material*. Foi nesse novo contexto de estudos da cultura material que surgiram as formulações teóricas de Igor Kopytoff (2008), autor que sugeriu a pesquisa de uma *biografia cultural dos objetos* para que fossem percebidas suas fases de vida e as gradações, sobreposições e recorrências das classificações que os vulgarizam ou singularizam em determinada sociedade, acentuando assim sua circulação e as ambiguidades das variações de seus status sociais.

No campo da História, este estudo situa-se nas contribuições pós *Escola dos Annales*, fato que possibilitou o estudo da Cultura Material como uma nova abordagem da História dentro da perspectiva dessa renovação historiográfica do século XX. Essa renovação dialógica da História com outras áreas do conhecimento humano veio ao encontro da proposta de lidar com uma variedade de fontes e abordagens teórico-metodológicas (HUNT, 2001).

Dito isso, a Escola dos Annales³ superou barreiras teórico metodológicas, adotou a interdisciplinaridade, renovou temáticas, além de congregar uma nova forma de narrativa histórica. Dando ênfase a interpretação da realidade de forma mais complexa ao passo que abria espaço para o estudo das ações humanas pouco investigadas, seria, portanto, responsável por toda uma renovação historiográfica que hoje chamamos de Nova História.

Seguindo o pensamento historiográfico a partir dos Annales permanece a ideia de entender o homem no tempo a partir de suas relações complexas na sociedade. Dessa feita, aliados a suportes teóricos da História Cultural, os cemitérios e a sensibilidade em torno da morte podem ser entendidos como espaços construídos socialmente pelos agentes sociais, levando o pesquisador a analisar a massa anônima, seu modo de viver, agir, pensar, sentir, ou seja, seu cotidiano (CHARTIER, 1996).

Bloch (2007, p. 54), acrescenta dizendo que a História é “[...] a ciência da diversidade [...]”, na sua natureza tem por objeto o homem, ou melhor, os homens, por trás das estruturas, das instituições, das paisagens “[...] são os homens que a história quer capturar [...]”. O historiador nesse contexto é um farejador em busca das ações humanas, pois, “[...] onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça [...]”. Apesar do enfoque do trabalho está voltado para a cultura material de um dado local, é através dos gestos e dos usos em torno do objeto que a História pode ser escrita.

Esta última afirmação direciona-se as possibilidades no campo da pesquisa em História após 1920 cujo historiadores passaram a estudar as atitudes, os sentimentos, sensibilidades e todos os aspectos ligados à vida e a morte dos homens. Assim, dentro dessas possibilidades encontram-se os estudos sobre a morte e o morrer, tendo como precursores a historiografia francesa e autores como: Ariès (2014), Vovelle (1997) e Lawers (2015).

Dentro dessa perspectiva, este estudo insere-se no campo da História da Cultura Material⁴, cuja problemática é perceber “[...] os objetos materiais em sua interação com os aspectos mais concretos da vida humana [...]” (BARROS, 2015, p. 95). Ainda segundo Barros (2015) esse campo historiográfico visa as interações entre homem-objeto e a produção que

³ O movimento dos Annales iniciado no ano de 1929 com a publicação da revista dos Annales podem ser compreendidos não como um acontecimento estático, mas como uma progressão do conhecimento, dividida assim em três gerações marcadas pelos pensamentos de autores característicos de cada fase, as primeiras gerações tiveram como expoentes Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956) fundadores da revista intitulada: Revista “Annales d'Histoire Économique et Sociale” (HUNT, 2001).

⁴ Vários estudos na História podem ser citados no campo da História da Cultura Material como os de: Braudel (1997).

envolve a sua existência: aquela que faz parte do seu cotidiano sendo eles, bens duráveis e não-duráveis. Nesse caso, a noção de cultura, também faz parte desse campo.

Sobre cultura, situamos esse estudo na ideia de culturas híbridas de Nestor García Canclini (1998) por pensar a cultura como frutos dos entrecruzamentos ou de suas margens, é o que ele entende por hibridação intercultural. A questão do híbrido⁵, utilizando das ideias conceituais de Canclini (1998) é algo presente nesse estudo dada a formação cultural da região. Os sujeitos híbridos por sua vez, são aqueles que tem emergência do presente feitos a partir da interconexão de culturas e tempos, ou seja, frutos do processo de “heterogeneidade multitemporal”.

Nessa linha, Canclini (1998) pensa a produção de arte popular na América Latina. A arte genuinamente popular tem influência da cultura e o estético não é algo estático, mas, um modo de relação de homens com objetos, cujas características variam segundo as culturas, os modos de produção e as classes sociais. Assim, os objetos artísticos são determinados por um sistema de convenção social.

Tendo como tríade essa relação entre objeto-gestos-imaginário pode-se citar o estudo do antropólogo da cultura material Leroi-Goirhan, e o seu conceito de “redes de gestos” para analisar os usos de vasos na cultura paleolítica. Ao relacionar gestos, objetos materiais e imagens, os vasos poderiam ser entendidos na materialidade de conter fluídos (BARROS, 2015).

Outra ideia-conceitual acordada nesse estudo é o de memória, a abordagem acerca da temática da memória, antes do século XX, consistia em uma abordagem individual e psicológica. Não obstante, é com Maurice Halbwachs, sociólogo francês, que os estudos de memória se tornam referência numa perspectiva social. Influenciado por Durkheim e Bergson, Maurice Halbwachs torna-se: “[...] o responsável pela fundação do campo de estudo sobre a memória nas ciências sociais [...]” (RIOS, 2013, p. 2).

No entanto, Halbwachs pensa a memória de forma indissociável da consciência social desprezando o fato das relações entre consciências individuais e a coletividade em que estão inseridos. Pensando nisso, é pertinente para esse estudo os aportes teóricos que pensam na questão individual da memória, a exemplo da teoria de “memória social” de James Fentress E Chris Wickham (1992).

⁵ O híbrido para Canclini (1998) tem raiz conceitual nas referências teóricas dos discursos pós-colonialistas e feministas, teorias da comunicação, da arte e da técnica. Na prática os sujeitos híbridos passaram pelo choque da “conquista” próprios dos países latino-americanos.

A teoria de Memória Social proposta por James Fentress e Chris Wickham (1992) é pertinente nesse estudo por considerar a percepção da memória com ligação com o coletivo da vida, ou seja, o individual afeta a percepção do indivíduo na sua vivência em coletividade. O ato de recordar está atribuído aos indivíduos nas suas peculiaridades, e os indivíduos têm liberdade de pensamento e não necessariamente obedecem a vontade coletiva interiorizada do grupo social a que participam.

Na mesma linha conceitual, Catroga (2015) ao estudar o culto dos mortos segue na linha de memória para interpretar as relações de lembranças e retorno ao local dos mortos, para ele, essa ideia de materialização observadas nos ritos funerários passa pela ideia de re-presentificação do ser ontologicamente ausente. Através dos ritos de recordação, acrescenta ele, a memória, enquanto presente-passado coabitam com tempos e experiências diversas.

Portanto, o presente estudo se encontra em um campo de possibilidades teóricas remanescente dessas tendências da Nova História, na dimensão da História da Cultura Material. Em relação aos domínios que se referem ao objeto estudado pode-se estender ao domínio da História da Arte, já ao item das abordagens, com relação ao tratamento das fontes e ao campo de observação este trabalho aborda métodos da História Oral propostos por Alberti (2013) e Portelli (2006).

Atualmente, a historiografia da morte vem ganhando espaço no Brasil através das produções dos Programas de Pós-graduação em vários Estados do Brasil e dessa forma tem contribuído para alargar o campo de estudo referente à morte e ao morrer. Apesar de ser um tema pouco explorado, nas últimas décadas tem recebido contribuições significativas de vários campos do saber.

Em relação às principais obras sobre o tema se faz necessário costurar conceitos de diversas áreas do conhecimento e buscar fontes diversas⁶ criando um aporte teórico e metodológico singular dada a falta de referenciais ligados diretamente ao uso ritual de artefatos efêmeros em cemitérios da região.

No âmbito regional, contribui para este trabalho o estudo realizado por meio do projeto *Cofa de Segredos*, patrocinado pelo Programa BNB de Cultura e a 3ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Maranhão e o Centro Nacional de

⁶ Como fontes primárias podemos contar com o documento escrito e imagético: o mapa etnográfico de Curt Nimuendajú datado dos anos (1883 a 1945) e o relatório do mesmo etnólogo sobre os indígenas da região no ano de 1937, os documentos oficiais de relatórios de presidente de províncias e registros de terras e sesmarias do período do Brasil Imperial como fontes que apontam a presença indígena na região da Baixada Maranhense (NIMUENDAJÚ, 1937).

Folclore e Cultura Popular, como iniciativa da Comissão Maranhense de Folclore. Os resultados da pesquisa foram materializados no livro: *Cofos: Tramas e Segredos* (2009), a obra referida apresenta a persistência de pesquisadores em percorrer 24 localidades maranhenses em busca de reconhecer e difundir as relações simbólicas e econômicas das atividades cotidianas em que o uso de cofos está inserido.

No entanto, a obra referida acima faz parte de outros contextos culturais, como um dos poucos trabalhos regionais que tratam dos trabalhos manuais feitos com fibras vegetais no Maranhão, outro ponto importante é o fato desse estudo específico não demonstrar o uso dos cofos no espaço cemiterial, ficando a dúvida se parte de uma delimitação do objeto por parte dos pesquisadores ou de uma permanência de tabu nos assuntos que envolvem a morte e o morrer, apesar das profundas discussões com a virada linguística e historiográfica. Portanto, percebe-se a emergência em discutir esses novos objetos em novos contextos e problemáticas, ampliando assim os estudos sobre a arte regional maranhense.

Outro estudo relevante na esfera regional é o da pesquisadora Mundinha Araújo material sobre o livro *Breve memórias das comunidades de Alcântara* (1990)⁷, cuja iniciativa surgiu do interesse de Mapeamento Cultural dos povoados localizados na área de segurança do centro de lançamento de Alcântara- MA. No capítulo sobre artesanato, Mundinha faz uma análise do artesanato local das comunidades pesquisadas e os compreendem como objetos não rentáveis, feitos sem fins lucrativos, mas, com finalidade prática no dia a dia (ARAÚJO, 1990). Em relação ao cofo feito nessas comunidades, eles apresentam-se de formatos e finalidades diversas utilizadas no cotidiano.

Ainda encontramos o livro *Tramas de gênero*: um estudo sobre as mulheres que tecem redes de dormir em São Bento – MA, de Beatriz de Jesus Sousa (2015), que revela os modos de fazer a tessitura artesanal comum na região, dada a formação histórica e as relações com os sujeitos que fizeram parte do processo de ocupação da Baixada Maranhense, sejam eles, negros, indígenas ou colonos portugueses, advindos em grande parte de Alcântara - MA. O estudo de Sousa (2015), ligado a questões manifestações populares e cultura pensa um objeto artesanal, a rede, muito utilizada nos primeiros ritos funerários da região para carregar os defuntos entre os povoados da Chapada Pinheirense, conforme citado em uma das entrevistas realizadas.

⁷ O estudo faz menção ao cofo feito a partir da palha da pindova, no entanto, vale destacar a relação dessas comunidades tradicionais com a Baixada Maranhense como limite agrícola de Alcântara, de trocas comerciais e culturais (ARAÚJO, 1990). Outro ponto importante, é o cofo utilizado no cemitério tem um formato e finalidade diferente dos cofos utilizados nas comunidades rurais de Alcântara. Em nenhum dos estudos citados sobre cofos é aprofundado ou citado o uso no espaço cemiterial.

Em relação ao levantamento regional esse estudo conta com uma ampla bibliografia como, por exemplo: Rocha (2013) em relação a formação da região da Baixada Maranhense. Sobre Pinheiro há estudos relevantes como o de Roland (2020), Santos (2021), Viveiros (2007), Gomes (2004), Alvim (2016), Araújo (2015), Dias (1999). Alguns dos autores citados são filhos de Pinheiro, mas ao mesmo tempo demonstram uma visão crítica sobre o passado e presente da sua cidade.

Especificamente, sobre ritos funerários no Maranhão dentre os poucos trabalhos nos ancoramos no estudo de Jean Ziegler (1977), onde cita um ritual chamado de Tambor de Choro em casas de minas localizados na cidade de São Luís. Vale ressaltar na descrição do rito as relações estabelecidas entre esses praticantes com a Baixada Maranhense, lugar onde uma das mães de santo do terreiro teria falecido, outro ponto similar é o uso das esteiras de palha nesses rituais, conforme descrito: “[...] o corpo é erguido sete vezes da esteira de palha e novamente pousado [...]” (ZIEGLER, 1997, p. 30).

Dentre os poucos trabalhos sobre cemitérios rurais, objeto específico desse trabalho dissertativo, destaco a tese da Glayce Rocha Santos Coimbra, intitulada: *Cemitérios rurais e rituais de morte na região de Barro Alto no sertão da Bahia – século XX e XXI*, defendida no mês de fevereiro de 2021 (PPGH-UFG). O estudo tem como recorte espacial a região de Barro Alto, estado da Bahia, situada a 497 km acima de Salvador. Como metodologia, foram realizadas pesquisas bibliográficas, pesquisa de campo, entrevistas e análise de imagens e vídeos catalogados ao longo do percurso de coleta de fontes. O enfoque desse estudo é discutir a ideia de cemitérios rurais⁸, uma temática pouco abordada nos estudos cemiteriais e entender os ritos praticados atualmente por pessoas das comunidades rurais no local do estudo.

Além disso, poderia citar vários outros estudos na área de História que vem sendo produzidos, no entanto, prefiro dialogar com eles ao longo do trabalho cabendo citar apenas os que tem relação direta com a problemática abordada nesse estudo. Nessa perspectiva, a dissertação de mestrado, defendida no Programa de Cultura e Sociedade (PPGCULT-UFMA), no ano de 2021, pelo mestrando Alípio Felipe Monteiro dos Santos, sob o título: *Memória e Etnogênese das comunidades quilombolas do território do Caruma, Pinheiro, Maranhão*, contribui nesse estudo no sentido de ajudar pensar as relações afro-indígenas, de memória e materialidade próprias dessa região.

A Tese do Raimundo Inácio Souza Araújo: *O reino do encruzo: práticas de pajelança e outras histórias do município de Pinheiro - MA (1946-1988)*, é outro estudo regional que

⁸ Nesses cemitérios apresentam-se um patrimônio material modesto.

dialoga bastante com a proposta desse estudo. O pesquisador faz o recorte espacial também na chapada pinheirense, zona rural de Pinheiro e aborda ritos religiosos nesse território, especificamente práticas de pajelanças e o entrecruzamento da religiosidade afro-indígena na região. Em relação a metodologia também é adotada a História Oral e entrevista com praticantes desses ritos.

A metodologia que será utilizada nesta pesquisa se pautará no método histórico e etnográfico, tendo como centralidade a descrição da cultura funerária, buscando assim, a compreensão das manifestações sociais e culturais da morte na localidade pesquisada. Como vertente antropológica apresenta-se a técnica da descrição densa ⁹ de Clifford Geertz (1976) baseadas no método etnográfico e como aliada as técnicas de História Oral, por considerar a voz do ator social no campo empírico analisado em meio a um cenário ativo (MACEDO, 2010).

O trabalho com História Oral consiste na gravação de cunho histórico e documental com egressos da zona rural de Pinheiro-MA (região da Chapada), moradores atuais, visitantes do cemitério São José no Dia de Finados e artesãos de artefatos funerários feitos em fibras vegetais: “cofos de cemitério”. Dessa forma, a História Oral surge como aliada à disposição do pesquisador por possibilitar registrar memórias por meio da gravação de entrevistas de história oral.

Nesta perspectiva, o presente estudo estabelece relações e confrontos entre o passado e o presente da memória coletiva e individual, levando em conta também os esquecimentos e silêncios da história, pois a memória está “[...] exposta às ameaças do esquecido [...]”¹⁰ (RICOUER, 2007, p. 18). O estudo do ritual funerário perpassa pela ideia de memória tal como proposto por James Fentress e Chris Wickham (1992) e Catroga (2015), cuja memória em relação aos mortos é compartilhada coletivamente e historicamente alicerçada na cultura de um grupo. Conforme reafirma a ideia de Catroga, a memória do ontologicamente ausente, o morto, age através de traços materiais e da “exteriorização das representações do tempo e do espaço pelo rito” (CATROGA, 2015, p. 25).

⁹ Entende-se por “descrição densa”, o método de observação de cunho etnográfico/etnológico que consiste na relação do pesquisador com o campo pesquisado, rompendo com a noção de distanciamento do objeto e pesquisador uma vez que, a imersão do cientista no local de pesquisa é consideravelmente importante, o fato de “estar lá” confere autoridade para reconhecer o “saber local” dentro da dinâmica de interações, observações e análise de fenômenos ao mesmo tempo passíveis de alterações com a presença do pesquisador (GEERTZ, 1976).

¹⁰ A temática da morte ainda é um tabu e em alguns casos a morte gera traumas e rompimento da ordem social vigente, portanto, narrar sobre a morte para alguns narradores pode ser traumático gerando alguns esquecimentos ou até omissão de informações. Conforme Ricouer (2007), os fios da memória enfatizam um fato propositalmente em detrimento de outro.

Ao passo que se vivencia as experiências de campo observa-se também as sensibilidades como categoria de análise indispensável no estudo da morte, pois, essas refletem o mundo cognitivo, lidam com as emoções, sensações e subjetividades. Nesse sentido, o estudo de Pesavento (2013), nos ajuda pensar as sensibilidades expressas em atos, ritos e imagens, em objetos da vida material e em materialidades do espaço construído.

Nesta ótica, esse estudo estabelece relações e confrontos entre o passado e o presente levando em consideração as tensões da escrita do passado que perpassa por esquecimentos e silêncios (LE GOFF, 1996). Tudo isso, na intenção de entender o espaço cemiterial em sua capacidade de refletir a memória dos mortos e a identidade dos vivos. Dentro desse contexto, a arte tumular pode ser considerada pista da sensibilidade perante a morte.

Já o diálogo com a História Oral dar-se-á por oportunizar o contato com as narrativas de pessoas envolvidas no uso e nos modos de fazer os artefatos objetos envolvidos desse estudo. Segundo Alberti (2013), esse método é pertinente por possibilitar o conhecimento da história através das narrativas dos entrevistados, cabendo ao pesquisador selecioná-los de acordo com a temática proposta pelo trabalho.

Durante o trabalho de campo e imersão no lugar de pesquisa, além das fontes orais são produzidas imagens visuais reveladoras de aspectos relevantes para a pesquisa e na tentativa de entender o espaço como um todo utiliza-se da metodologia de análise de imagem proposta no campo da História da Arte, sobretudo quando se evidenciam discussões sobre imaginação artística e processos criativos menos consagrados em inter-relação de saberes.

As imagens são reveladoras de aspectos da dimensão da vida social e dos processos sociais “[...] como coisas que participam das relações sociais e, mais que isso, como práticas materiais [...]” (MENESES, 2003, p. 11). As figuras imagéticas no campo de pesquisa podem ser relevantes pela capacidade de produzir sentidos e interagir com os grupos participantes do espaço.

Nesse estudo, utiliza-se uma variedade de fontes documentais¹¹ como: relatos de viajantes e exploradores da região, documentos produzidos pela Prelazia de Pinheiro na década de 70, século XIX, imagens e fontes orais de moradores ou egressos da zona rural de Pinheiro, especificamente da região da chapada.

Pelo exposto, esta pesquisa terá como questão central o seguinte problema: Em que medida os objetos materiais utilizados nas celebrações fúnebres do cemitério São José

¹¹ Dentre as fontes documentais utilizadas cabe destacar: os recortes de jornais e as crônicas.

estabelecem relações com a memória e permanências culturais ressignificadas no presente? Para responder esta pergunta norteadora, buscamos estruturar esse trabalho em 3 capítulos.

O primeiro *Respirando a alma dos campos da Baixada Maranhense* trata-se de uma abordagem bibliográfica sobre a região da Baixada Maranhense. Nesse contexto, a ideia de “região” vai além das fronteiras territoriais. Nos tópicos seguintes do mesmo capítulo apresenta-se o conceito de lugar como espaços de vivência. Discorre-se também sobre a formação histórica e cultural da cidade de Pinheiro. No último tópico desse capítulo é possível reconhecer a região da chapada, zona rural de Pinheiro e suas características culturais.

O segundo capítulo, *Tecendo fibras, tecendo sentidos: usos do cofo no cotidiano baixadeiro* discute as especificidades da arte popular no uso do cofo, objeto oriundo da transformação das fibras vegetais de palmeiras de coco babaçu na região da Baixada Maranhense. No decorrer desse capítulo, investiga-se as relações religiosas vinculadas entre o artesanato e os ritos de morte, sobretudo, ligados ao Dia de Finados no Brasil.

No terceiro e último capítulo *Memória e temporalidades no cemitério São José* aborda-se a historicidade do cemitério São José enquanto lugar de memória e esquecimentos. Inicialmente proponho uma análise de notícias semanais publicadas no jornal intitulado Cidade de Pinheiro (1923-1924) sobre esse cemitério e as respectivas percepções sobre a morte. Nos tópicos seguintes, é exposto as narrativas em torno do cemitério São José. No último tópico é dado ênfase aos ritos do Dia de Finados, principalmente os que utilizam os cofos como forma de interação entre o sagrado e o profano.

2 RESPIRANDO A ALMA DOS CAMPOS DA BAIXADA MARANHENSE

Nesse capítulo abordar-se-á uma revisão bibliográfica sobre a região da Baixada Maranhense. Nesse contexto, a ideia de “região” vai além das fronteiras territoriais e ideológicas. Nos tópicos apresentados é colocado em questão os espaços de vivência e a flexibilidade dos lugares. Discorre-se sobre a cidade de Pinheiro e os seus respectivos pontos culturais conflitivos. No último tópico desse capítulo é possível reconhecer a região da chapada, zona rural de Pinheiro e suas características culturais.

2.1 De caminho em caminho

Ao percorrer de caminho em caminho reconheci que não necessitava buscar a história das origens, mas os encontros de olhares, as lutas e exclusões que formaram cada pedaço de chão da região da Baixada Maranhense. Os múltiplos lugares percorridos não permitem falar de lugar no singular. Nesse caso, o fluxo das pessoas e das coisas falam por si só. Esse é o caso da Baixada que tem sua história permeada por sensibilidades de lugares diversos.

A alma dos campos da Baixada não está nas margens do caminho, mas nos “entre-lugares”. São, as condições fronteiriças e o hibridismo cultural, indícios para a compreensão da realidade (BHABHA, 1998). Por trás de cada subjetividade há negações e diálogos possíveis entre realidades díspares. Em consonância com a visão de Bhabha (1998, p. 20) são realidades como essas que possibilitam que a fronteira se transforme no lugar onde algo novo começa a surgir, ou seja,

Esses entre-lugares fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (BHABHA, 1988, p. 20).

Essa articulação, com o novo e o cruzamento de pluralidades, esteve presente no processo de ocupação da Baixada Maranhense tendo como princípio uma política expansionista permeada por preconceitos¹² e exclusões. O objetivo principal desse empreendimento era projetar um ideal de civilização pautado em discursos de progresso em

¹² Albuquerque Júnior (2012) discute que as origens do preconceito são criadas a partir de imagens negativas e de pares opostos como litoral X sertão e da ideia do urbano ligado ao progresso material e o rural como símbolo do atraso.

contrapartida aos grupos e culturas já estabelecidos nesse espaço. As origens do “preconceito de lugar” ocorriam na medida em que as terras iam sendo conquistadas e assim, “[...] produziam-se marcas do etnocentrismo e preconceitos para se referir a essas populações e territórios [...]” (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2012, p. 39).

Nesse contexto, pretende-se ir além das imagens prontas reproduzidas pelo “preconceito de lugar”. Essa negação, dos movimentos de espacialização, nada mais é do que uma tentativa ideológica de colonizar subjetividades. Nesse sentido, as regiões são acontecimentos históricos que fogem as demarcações intencionais de territórios e passam a ser cruzamentos dialógicos de desejos por poder.

Falar então de região é também referir-se as tentativas de divisões de territórios, extermínios e silenciamentos. Em contrapartida a isso, há resistências e lutas, diálogos e negociações. Entre as margens que demarcam o lugar do oprimido e do opressor há o “entre-lugar” formado por negociações e relações culturais novas e complexas.

Esse pensamento fica metaforicamente expresso no conto: “a terceira margem do rio”, de Guimarães Rosa, onde o personagem principal manda construir uma canoa, deixa a família e passa o resto da vida vagando sob as águas lisas do rio sem ir a nenhuma das margens. Na descrição do autor, o homem dentro da canoa, no curso do rio e do tempo, foge da alternativa de ancorar em uma das margens e, assim, “[...] só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio [...]” (ROSA, 1990, p. 1).

Destarte, reconhecer as condições fronteiriças e suas interrelações é ao mesmo tempo entender a constituição dos lugares. Não pretendo buscar as origens regionais ou a preservação estática das tradições, pois o tempo presente é constituído de múltiplas camadas temporais e culturais e tem reformulado as tradições à medida que os saberes e discursos se interconectam.

Além disso, a ideia de região defendida encontra sua essência nas subjetividades. O regionalismo implica a percepção de investimentos “[...] afetivos, emocionais, passionais, pulsionais, imaginários, utópicos em uma dada territorialidade [...]” (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2008, p. 61). Portanto, a construção de uma identidade regional perpassa pelas sensibilidades encontradas nos ritos, simbologias, mitos e na poética dos autores anônimos regionais, como os artesãos.

Estudar uma determinada região exige reconhecer esses elementos. Em cada caminho há um objeto flexível pelas circunstâncias do espaço e do tempo. Como propõe Guimarães Rosa (1990, p. 4) “[...] os tempos mudavam, no devagar depressa dos tempos”. Fruto das mudanças, as paisagens estão sempre prontas a desaparecer, pois passam continuamente pelo processo de construção e desconstrução.

O foco sobre a Baixada Maranhense está nos novos horizontes construídos por sujeitos que resistem no “espaço vivido”. Para Fremont (1980) o “espaço vivido” é construído pelas correlações sociais entre espaço-tempo, sociedade e cotidiano. Ele assegura que “a região, caso ela exista, é um espaço vivido, percebido, sentido, amado ou rejeitado” (FREMONT, 1980, p. 14). Essa complexidade de relações tem a capacidade de moldar os sujeitos envolvidos.

Nessa lógica, pensar a região dentro de fronteiras rígidas é legitimar discursos de sobreposição de saberes. Os “espaços de saber” oficial tendem a legitimar-se através de medidas de forças entre epistemologias reconhecidas como inferiores. Dessa forma, a demarcação da região através da sua construção histórica é permeada por narrativas de oposição entre litoral e interior, entre o mundo rural e seus atrelamentos com o urbano (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008).

Dito isto, o processo de colonialismo pelo qual passou a região estudada tende a produzir discursos de poder entre os lugares. Em consonância com as conexões possíveis entre saberes Santos (2009), refere-se à necessidade de pensar uma “ecologia dos saberes”, que pode ser entendida como diálogos horizontais que produzem a pluralidade de saberes. No entanto, as relações desiguais entre saber-poder tendem a desvalorizar o saber artesanal muito recorrente na região estudada.

Entendido dentro de suas atribuições discursivas, a região, forma-se através de jogos de fronteiras. O espaço por sua vez, é formado de forma heterogênea e a partir de múltiplos caminhos que se encontram e dão origens a novos lugares sendo, pois, estes novos ambientes em que há sujeitos com suas particularidades, isto é, suas marcas de subjetividades. Portanto, falar de região é também perceber as sensibilidades nos ritos de morte, nas relações com coisas e como bem define Albuquerque Junior (2008, p. 61):

[...] é também modos de pensar, modos de querer, modos de falar, modos de gostar, modos de preferir, modos de amar, modos de desejar, modos de olhar, de escutar, de cheirar, de sentir sabor e de sentir dor. A região se expressa em jeitos de corpos, em gestos, em modos de vestir, de se alimentar, de beber, de dançar, de andar, de se pôr de pé ou de sentar. A região ao ser subjetivada, ao ser encarnada, ela conformará os corpos e os processos subjetivos (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2008, p. 61).

A região vista de dentro, nos miúdos das suas subjetividades apontam para um novo olhar sobre o seu processo de formação. A partir da dimensão poética dos espaços encaramos também as invenções artesanais e suas utilizações no cerne do cotidiano, acrescentando ainda que: “[...] a região é também produto dos devaneios, dos sonhos, das utopias, dos investimentos

imaginários, das simbologias, dos mitos, das lendas, das invenções poéticas e estéticas dos homens” (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2008, p. 61).

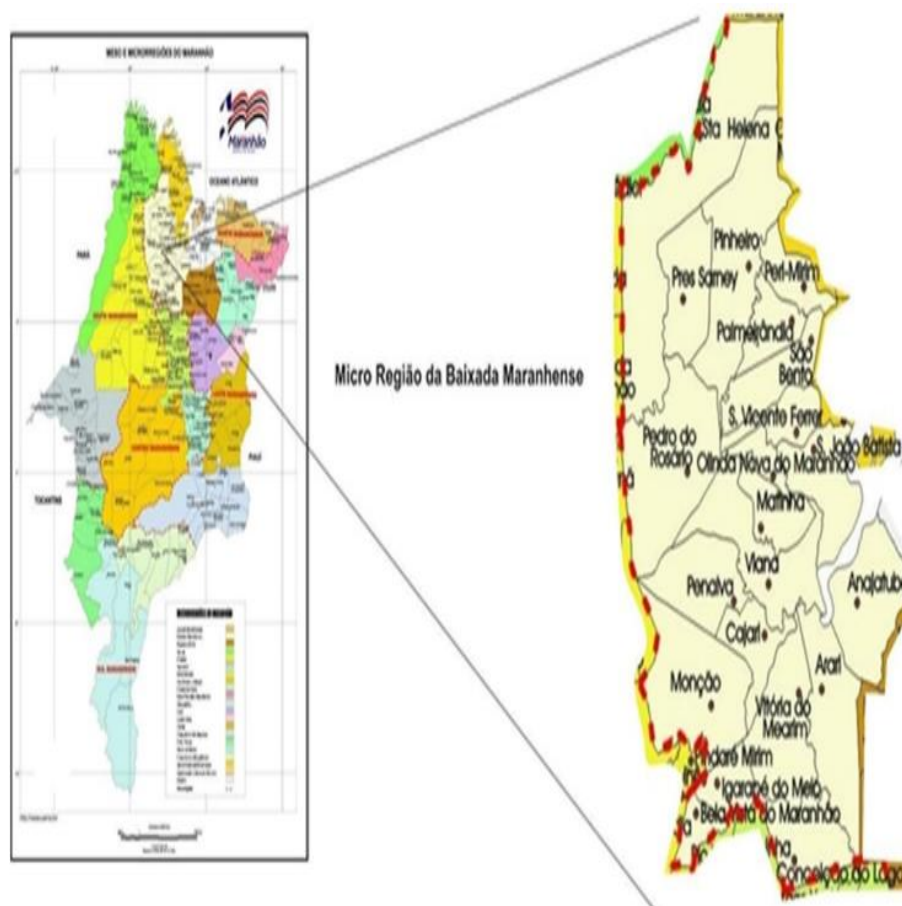
Pensando nisso, os lugares são produtos da vivência entre pessoas e coisas. Para além dos limites físicos aborda-se a perspectiva das relações culturais estabelecidas entre os lugares. A Baixada Maranhense como produto dessas relações foi sendo constituída na sinfonia de encontros e desencontros de olhares conforme abordado no tópico seguinte.

2.2 Encontro de olhares, a formação dos lugares

Neste tópico, aborda-se a constituição da região da Baixada Maranhense¹³ a partir da sua historicidade e relações culturais. Como parte disso, o espaço geográfico onde está localizada essa microrregião, conforme a figura 4, compreende um dinamismo na paisagem natural onde pode ser vivenciada as “[...] condições climáticas úmidas e quentes, relevo plano, vasto rede hidrográfica e extensas planícies fluviais inundáveis localiza-se na zona de transição entre a Amazônia e o Nordeste e em uma zona de baixa latitude [...]” (CONCEIÇÃO; MOREIRA; FARIAS FILHO, 2013, p. 7). Precisamente no norte do Estado do Maranhão, essa região é delineada por extensos campos de pastagens naturais e variações de clima e condições físicas de acordo com as estações do ano. No período seco, que ocorre geralmente de julho a dezembro, os campos secam e dão espaço para áreas de pastoreio (CONCEIÇÃO; MOREIRA; FARIAS FILHO, 2013).

¹³A Baixada enquanto Área de Proteção Ambiental possui 1.775.035,6 ha e constitui uma das sete regiões ecológicas do Maranhão, criada pelo Decreto nº 11.900 de 11 de julho de 1991 (OLIVEIRA; BRITO; SILVA; FARIAS FILHO, 2013).

Figura 4 – Mapa da Baixada Maranhense



Fonte: Web Cartas (2007 *apud* GOMES, 2017)

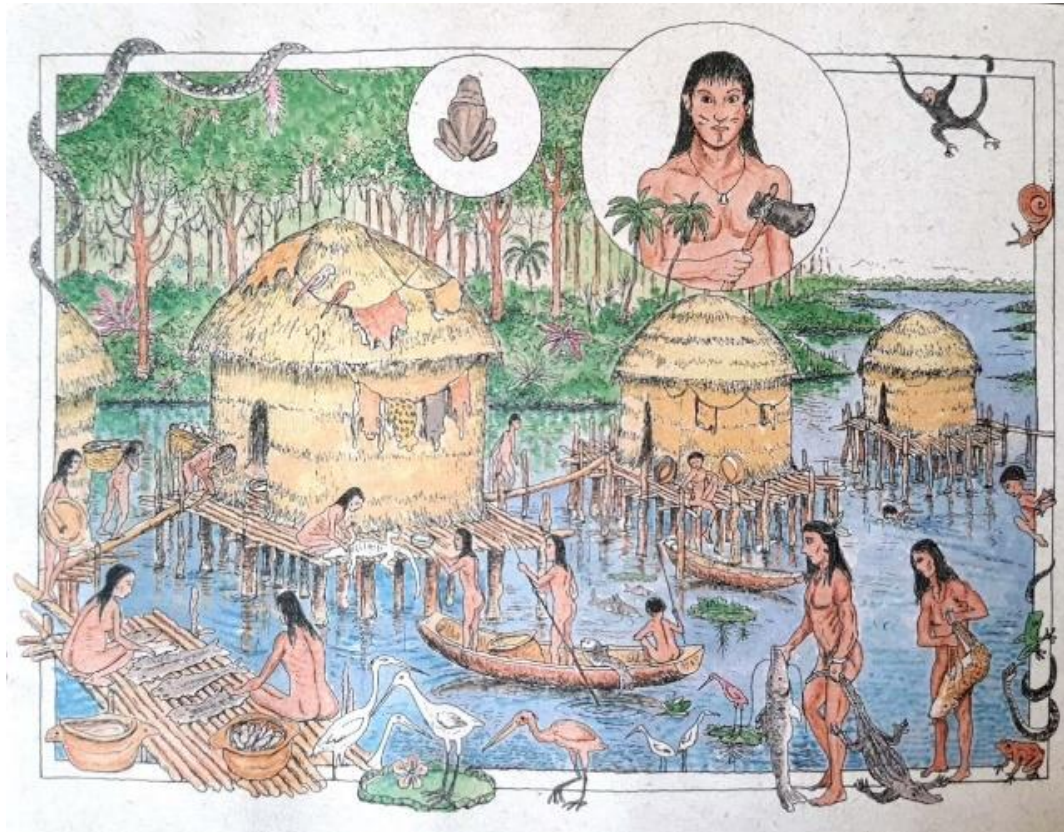
A dinâmica da paisagem natural interfere também na formação da biodiversidade que transita entre campos inundáveis, áreas de florestas pluviais tropicais, cerrados, manguezais e babaçuais. Nas proximidades dos igarapés e campos é frequente a formação de palmáceas de espécies nativas tendo grande importância socioeconômica em função do extrativismo de frutos e fibras vegetais (CONCEIÇÃO; MOREIRA; FARIAS FILHO, 2013).

As condições naturais, principalmente a riqueza fluvial, tiveram relevância na adaptação da população nativa desde os tempos pré-coloniais cujas condições geológicas do espaço foram fundamentais. Sobre isso, há estudos recentes do pesquisador Deusdedit Carneiro Filho e do arqueólogo Alexandre Guida Navarro (PPGHIS-UFMA)¹⁴ que demonstram através de pesquisas históricas e arqueológicas a existência de aldeamentos indígenas sobre as águas dos rios, ou seja, habitações conhecidas como estearias.

¹⁴ Projeto acadêmico: O Povo das Águas: carta arqueológica das estearias da porção centro-norte da Baixada Maranhense, a ser desenvolvido nos municípios de Nova Olinda do Maranhão e Santa Helena (MA), sob coordenação de Alexandre Guida Navarro.

Sobre essa questão, outro estudo pertinente é o de Raimundo Lopes (2017). Desde a década de 1970, o pesquisador faz menção aos esteios como resquícios de habitações lacustres sob os principais rios e lagos da Baixada. As construções eram feitas a partir da extração da madeira do pau d'arco que servia de sustentação para as casas dando origem a verdadeiras cidades palafíticas, conforme representado na figura 5 abaixo:

Figura 5 – Representação de esteiras



Fonte: Arte de Terciano Torres (2008)

A representação das esteiras acima foi retirada de uma cartilha produzida por membros do Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão. A intenção desse material é levar uma parte da História do Maranhão para as escolas de educação básica da rede pública de ensino. A Linguagem visual explorada nessa cartilha permite o acesso de um público variado. Sobre a região da Baixada Maranhense é mencionado os testemunhos de ocupação por:

Hábeis pescadores, caçadores, horticultores (foram encontrados assadores de mandioca) e ceramistas, produziram objetos utilitários, cerimoniais e adornos como muiraquitãs, enfeites de pedra em forma de rã, coletados pelo pesquisador maranhense Raimundo Lopes nas esteiras de Penalva, Lago Cajari, no século passado [...] Também foram achados nas esteiras, artefatos

líticos, tais como: lâminas de machado de pedra polida, cunhas, buris e almofarizes, além de rodela de fusos (torturais) indicando que tais grupos praticavam a tecelagem (LEITE FILHO; GASPAR, 2008).

Outra contribuição nesse sentido é o projeto: *O Povo das Águas: carta arqueológica das estearias da porção centro-norte da Baixada Maranhense*¹⁵, sob coordenação do professor Dr. Alexandre Guida Navarro. O estudo demonstra que os habitantes das estearias formavam uma sociedade hierarquizada e com estruturas sociais bem definidas. Em relação aos artefatos encontrados nos sítios arqueológicos, a exemplo das cerâmicas, compreende-se certa sofisticação na confecção das peças e marcas dos seus usos rituais e cotidianos.

Há, ainda, estudos desse tipo de habitação onde é atualmente o município de Pinheiro, como no caso das estearias do “Encantado”, remontando um período de 3 a 7 mil anos (NAVARRO, 2019). No entanto, apesar das diversas peças encontradas nos sítios arqueológicos, não há nenhum achado sobre a cultura material em relação aos ritos funerários desses grupos humanos que viviam sobre as águas da Baixada.

Já a formação política dessa região deve ser entendida no contexto amplo de criação do Estado do Maranhão, estabelecida em 1621. A dominação colonial desse território foi dada de forma tardia em relação aos outros estados do Brasil. Os fatores estavam entre: as condições geográficas e o desinteresse da coroa portuguesa em ocupar aquela região, fato que mudou a partir de sucessivas invasões de corsários franceses¹⁶ e holandeses ameaçando o monopólio comercial.

Essa questão geopolítica de invasões constantes, ameaças e conflitos fez parte da formação desses lugares. Tais conflitos levaram a administração da coroa portuguesa fixarem sua atenção no Estado do Maranhão. Destaco nesse contexto, a peculiaridade do processo de administração colonial desmembrada da sede da corte no Brasil e subordinada diretamente a Lisboa.

O Estado do Maranhão no século XVII era um território vasto que englobava os atuais territórios do Piauí, Ceará, Maranhão, Pará, Amazonas e Amapá. No litoral norte do Maranhão,

¹⁵ Os municípios envolvidos na pesquisa são: Santa Helena, Palmeirândia, Nova Olinda do Maranhão, Pedro do Rosário, Presidente Sarney, Pinheiro, Peri Mirim, São Bento e São Vicente Férrer, totalizando, uma área correspondente a um terço da Baixada (NAVARRO, 2013).

¹⁶ Em 1612 sob o comando do senhor de La Ravardiére foi estabelecida alianças entre os franceses e os nativos, índios tupinambás, fundando uma colônia, a França Equinocial, em São Luís do Maranhão. Em 1615 ocorreu o enfrentamento com as tropas, obrigando os franceses abandonarem a região, sendo assim, os portugueses estabeleceram um grande empreendimento colonizador de caráter estratégico e militar (NASCIMENTO, 2001).

fundou-se a Capitania de Cumã¹⁷ cuja formação deu-se em conflito constante entre os missionários de diversas ordens religiosas. Assim, nos embates da História, ao longo dos séculos XVII e XVIII foram sendo formados naquela capitania pequenos núcleos de povoamento relativamente à margem da economia agroexportadora.

No final do século XVII, a região de Cumã transformou-se bastante à medida que epidemias, guerras e escravidão contribuíram para a mutação do espaço. Em decorrência disso, a população indígena decresce enquanto a população branca e negra aumenta, pois, as inúmeras fazendas que vão se instalando na região fazem aparecer outra realidade, os quilombos de escravos fugidos. No governo de Ferrão Carrilho (1701-1702), foi organizada uma expedição militar contra um mocambo de escravos negros que havia se constituído nos sertões de Turiaçu na região limítrofe entre a Capitania de Cumã e a do Caeté (ROCHA, 2013).

Outro fator de conflito é a presença missionária na capitania, principalmente as de ordens carmelitas e mercedários, fundando o convento Nossa Senhora dos Remédios. Os missionários desse convento acompanhavam as tropas de resgates que iam aos sertões em busca de escravos indígenas. Os religiosos disputavam com os colonos o monopólio das posses de terras e distribuição e mão de obra indígena, a principal força de trabalho disponível na região.

A capitania de Cumã, constituía-se entre povoamentos e resistências, conflitos e negociações. Ao longo do século XVII, a capitania passou por transformações demográficas significativas como bem foram descritas pelo padre jesuíta Antônio Vieira (1678 *apud* ROCHA, 2013, p. 21-22):

Assim o tem mostrado a experiência, pois, sendo o Maranhão conquistado no ano de 1615, havendo achado os portugueses desta cidade de S. Luís até o Gurupá mais de quinhentas povoações de índios, todas muito numerosas, e algumas delas tanto, que deitavam quatro a cinco mil arcas, quando eu cheguei ao Maranhão, que foi no ano de 1652, tudo isto estava despovoado, consumido e reduzido a mui poucas aldeolas, de todas as quais não pôde André Vidal ajuntar oitocentos índios de armas, e toda aquela imensidade de gente se acabou, ou nós acabamos em pouco mais de trinta anos, sendo constante estimação dos mesmos conquistadores que, depois de sua entrada até àquele tempo, eram mortos dos ditos índios mais de milhões de almas, donde se deve notar muito duas cousas a primeira, que todos estes índios eram naturais daquelas mesmas terras onde os achamos, com que se não pode atribuir tanta

¹⁷ A capitania de Cumã, doada pelo Governador e Capitão Geral Francisco Coelho de Carvalho em 16 de março de 1624, seus limites eram da foz do rio Mearim até o rio Pindaré pelos interiores e, no litoral, da baía de São José até o rio Turiaçu. Limitava-se ao sul com a Ilha de São Luís e ao norte, com a capitania do Caeté, também chamada de Gurupi na baía de Turiaçu. A vila de Alcântara (Tapuitapera) era a sede da capitania. A capitania de Cumã permaneceu sob o controle de particulares até 1º de junho de 1754, quando foi extinta e seus donatários compensados com terras em Portugal (ROCHA, 2013, p. 16-17).

mortandade à mudança e diferenças do clima, senão ao excessivo e desacostumado trabalho e à opressão com que eram tratados.

Ainda segundo Rocha (2013), 5 dos aldeamentos do Maranhão, no século XVII, localizavam-se na Capitania de Cumã, sendo destas, 3 (três) administradas por jesuítas (Maracu, São João e Pindaré), e 1 (uma) pelas carmelitas (Turiaçu) e outra pelos Mercedários (Gurupi). A aldeia do Maracu, por exemplo, ficava localizada onde atualmente é a cidade de Viana onde podemos constatar a presença de indígenas vivendo em comunidades ameaçadas constantemente pela ação de fazendeiros que ambicionam a posse da terra.

Durante o período colonial havia uma legislação dúbia sobre a oferta de mão de obra indígena. De um lado, defendia-se a escravidão indígena e do outro a proteção deles. . Nesse contexto, havia uma disputa interna entre a coroa portuguesa e os missionários que, ao mesmo tempo em que defendia a liberdade dos indígenas, queriam explorar suas habilidades e catequizá-los. As missões eram uma das formas de controle econômico e cultural, pois eram centros importantes de atividades como o extrativismo e a comercialização das drogas do sertão, uma vez que os indígenas conheciam o território e as riquezas dessa terra melhor do que qualquer colono.

O período pombalino no Maranhão, em que o Estado passa a ser governado por Marquês de Pombal, é um empecilho para os aldeamentos. Esse fato implicou na expulsão definitiva dos jesuítas do Brasil em 1750/1760, inaugurando uma nova fase na economia do Brasil (MARQUES, 1870). Apesar de todo conflito de expulsão dos jesuítas em 1661, essa ordem religiosa retorna ao Maranhão motivada por um acordo com a coroa portuguesa: renunciar à administração da exploração da mão de obra indígena.

O fato anteriormente citado não diminui as tensões entre colonos e missionários em relação tal escravização. Portanto, permaneceram em aberto as discussões e conflitos durante os séculos XVII e XVIII (ROCHA, 2013). Posteriormente, com a criação de vilas, em substituição aos aldeamentos, fica evidente as relações de negociações e resistências. Ao surgir um dado novo como: a mestiçagem e possíveis alianças, como aconteceu na vila de Guimarães,

Pode servir de exemplar, que é a única vila de índios, que se acha em grande adiantamento, na qual já se contam muitos índios com bens e possuidores de escravos, (e um há que já possui mais de vinte!) e por quê? Por se terem aplicado à cultura, e esta atraiu para aí o comércio, com que tem argumentado a população e os matrimônios de europeus com filhas de índios, com o que conclui que aquela povoação, em que se não trabalho, não há nela que vender, nem com que comprar e por isso nunca se adiantará nem, terá comercio porque este consiste em compras e vendas (MARQUES, 1870, p. 365).

E em outros casos, na mesma freguesia de Guimarães, no distrito de Santa Helena¹⁸, no início do século XIX, as terras indígenas foram invadidas. Ocasionalmente conflitos e a baixa da população indígena na região. Tal ocorrência está registrada no jornal Pacotilha com o nome de: “Alto Tury por José Domingues”. Os relatos contidos nesse impresso são do diário de expedição do Barão de Tromahy contendo a descrição do território como terra “brava e fecunda, domínio de índios ociosos”. Fica perceptível o discurso separatista, preconceituoso e a referência dada aos nativos eram de inimigos. O espaço percorrido na expedição chama atenção pelas riquezas naturais incluindo a predominância de grandes palmeirais e fibras: matéria prima de artesanato trançados e fonte de extrativismo, uma das principais fontes econômicas da região. Conforme diz:

Existe, entretanto, o índio sempre a caça do civilizado e a impedir-lhe pela astúcia e pelo morticínio, o trabalho profícuo da colectividade. Devido a isso, o alto Tury existe ainda hoje no estado em que se encontraram as terras descobertas, há cerca de quinhentos annos, por Pedro Álvares Cabral. Região tão próxima da capital do Estado e tão rica, não se descobre ali, entretanto, um indício forte de qualquer esforço no sentido de se lhe explorarem as riquezas. A tentativa de 29 annos atrás, feita pelo Barão de Thomary e alguns outros, fracassou, como era de prevêr [...] batidos constantemente pelos índios, que lhes faziam mortandades e roubos, os lavradores foram obrigados a abandonar as plantações de café (INSTITUTO DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA DO MARANHÃO, 1926, p. 8).

Para tanto, além da mão de obra indígena investida nesse empreendimento colonial houve a introdução da população africana escravizada. Decorrente desse processo, desde 1702 já havia indícios do primeiro quilombo formado nos sertões do Turiaçu. Esse tipo de agrupamento populacional teria se espalhado pelo interior da Baixada, em uma repressão a essas formações teriam sido presos 120 escravos revelando uma comunidade bem estabelecida (MEIRELES, 2008).

Dito isso, vale destacar que a presença da população negra na região é marcada também por conflitos e fugas ocasionando na formação de diversos quilombos, principalmente no início do século XIX, conforme descreve Araújo (2006, p. 40) sobre a Insurreição de Viana:

Estava deflagrada a tão temida insurreição, que estenderia a outras propriedades, com adesão de toda a escravatura. As notícias sobre o movimento insurreccional dos escravos propagar-se-iam rapidamente, causando pânico não apenas aos habitantes de Viana, mas a todos os proprietários nos municípios da Baixada Ocidental: São Vicente Férrer, São

¹⁸ Atualmente cidade de Santa Helena, antiga aldeia Laranjal.

Bento, Guimarães, Pinheiro, Santa Helena, Alcântara e outros da região limítrofes.

Esse evento foi propulsor e capaz de mobilizar as estruturas escravistas no Maranhão. Influenciados por tal feito houve também, segundo Almeida (2021), a negociação com as autoridades no quilombo São Sebastião, localizado no município de Pinheiro, demonstrando a capacidade de mobilização dos subalternos e o rompimento de barreiras impostas pelo sistema econômico vigente. Conforme acrescenta Alvim (2006, p. 22),

Os negros fugitivos ou forros reunidos em pequenas comunidades e caboclos vindos de outras regiões do Estado em busca de boas terras para plantar ou dos lucros decorrentes do comércio de pescado foram os índios as forças que modelaram a nativa população dos campos da Baixada e do Litoral Norte Ocidental do Maranhão.

Contudo, em relação ao sul do Maranhão, a região da Baixada Maranhense aparece, ao norte, como periférica. Nesse sentido, pode-se observar que há uma diferença no cenário econômico desde a formação política do Estado. O norte do estado teve sua produção voltada para a produção de algodão e açúcar, já nos campos naturais dos vales dos rios Turiaçu e Pericumã¹⁹, estabeleceu-se desde o século XVIII uma frente de expansão pecuniária que avançava em direção dos sertões do Gurupi e Pindaré (ROCHA, 2013).

Diante do exposto, é seguro afirmar que a Baixada Maranhense, cuja ocupação histórica ocorreu através das doações de sesmarias e da implantação das fazendas, teve sua formação econômica de frente agropastoril e a partir de novas relações sociais, culturais e econômicas, como bem afirma Monteiro (2021, p. 227) que isto está

[...] diretamente ligada ao movimento de conquista e ocupação do espaço para a implantação das lavouras e criação do gado. Nessa perspectiva, a configuração espacial das margens do rio Pericumã foi sendo moldada no século XVIII pelas doações de terras aos requerentes que provinham principalmente de Alcântara.

Os múltiplos caminhos que ligavam os lugares dessa região podiam ser percorridos sertão adentro. Os meios de transporte eram os barcos, canoas e cavalos, sejam pelas sinuosas águas dos rios ou pelas marcas deixadas pelos caminhos feitos pelo gado. As pequenas canoas eram também usadas na pesca cotidiana ou até mesmo para o uso traslado de pessoas que tem

¹⁹ A região do rio Pericumã, onde atualmente localiza boa parte do município de Pinheiro.

suas habitações em regiões alagadas. Conforme descrito por Araújo (2010, p. 7), a Baixada e suas sensibilidades desenham-se na vivência de:

Casas simples, profundo conhecimento da flora e da fauna, locais (provavelmente adquiridos aos indígenas, religiosidade intensa e um mundo mágico, encantado, povoado de seres sobrenaturais. Com muitas variações, essa era a cultura popular em gestação nas áreas rurais do Brasil pós-abolição. A região da Baixada Maranhense a que estamos nos referindo viveu igualmente esta experiência. Isso contribuiu para que essa região compartilhasse uma maneira própria de falar, crenças próprias, bem como um folclore característico. A cultura cabocla do interior do Estado do MA, considerada por Raimundo Lopes, como aquela genuinamente maranhense.

Essa longa trajetória histórica de misturas culturais influenciou as diversas formas de sociabilidades. Por isso, é importante entender as relações estabelecidas nesse processo, pois dentro da formação cultural da Baixada, destaca-se o povoamento do “lugar de Pinheiro”, as terras de índios às margens do Pericumã. Nessa dinâmica foram se formando povoados que posteriormente seriam sedes municipais (OLIVEIRA; BRITO; SILVA; FARIAS FILHO, 2013).

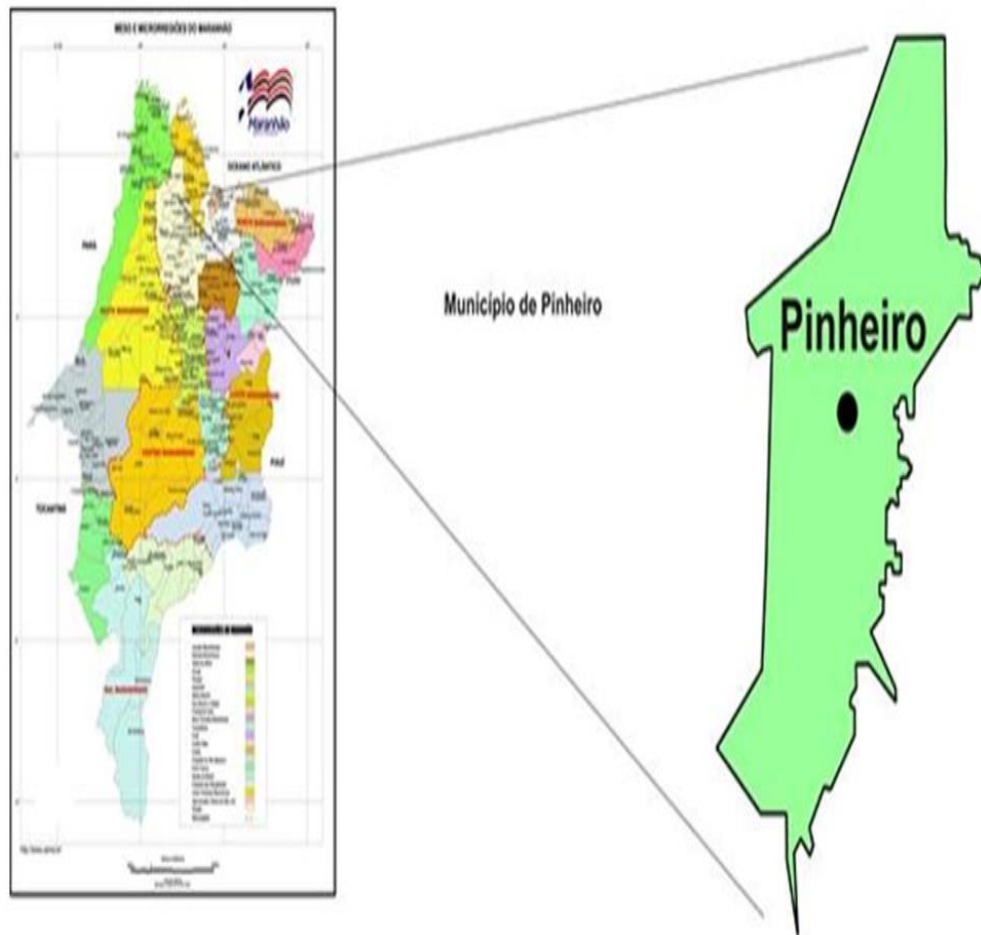
Nesse cenário, após o período colonial, o procedimento de ocupação da Baixada foi energizado por posseiros que impuseram violentos meios de ajuntamento das terras devolutas aos meios produtivos. Dessa forma, a luta pela terra exercida no confronto com antigos ocupantes, fazendeiros, posseiros e comunidades tradicionais, também começaram a se articular. Nessa configuração, novos lugares foram surgindo.

2.3 Pinheiro, entre as águas e os babaçuais.

As riquezas naturais do município de Pinheiro são constituídas por campos de pastagens naturais e pelas férteis águas do rio Pericumã. Dentre outras riquezas, destaca-se o babaçu e sua importância para a sustentabilidade econômica e cultural. Pinheiro²⁰, localizado no Norte do Estado Maranhão, na subdivisão denominada Microrregião da Baixada Maranhense, conforme mostra a figura 6, tem uma área de 1.559 km², servido pela Rodovia MA-006, que corta o município de sul a norte e, na sede fazendo cruzamento com outros municípios, como Santa Helena, Presidente Sarney e outros.

²⁰Segundo dados do IBGE (2021) o município de Pinheiro apresenta uma população de 81.160 habitantes.

Figura 6 - Mapa destacando o município de Pinheiro



Fonte: Lafontaine (2012 *apud* GOMES, 2017)

Pinheiro está localizado entre a bacia do rio Pericumã, cuja sede do município fica nas proximidades da margem desse rio. Esse aspecto é um fator de exposição as vulnerabilidades e impactos socioambientais. A localização do município fica no norte do estado do Maranhão e em uma zona de transição com a região amazônica. As características de encontros de zonas climáticas ficam entre a Equatorial e a Tropical atribuindo um espaço muito quente e úmido ao mesmo tempo (GOMES, 2017).

As riquezas naturais desses lugares nos anos oitocentistas despertaram interesses econômicos de fazendeiros estrangeiros. Impulsionados pela criação de bovinos, um deles, foi o capitão-mor de Alcântara, Inácio José Pinheiro. Ao saber da abundância dos pastos ele veio acompanhado de escravos e aqui instalou sua fazenda, mas na chegada encontraram famílias de indígenas convivendo nesse espaço, legalmente donos da terra. Entretanto é inegável a participação de Inácio Pinheiro no povoamento desse agrupamento populacional as margens do Pericumã.

Sobre isso, Roland (2020) por meio de cartas de sesmarias refaz a trajetória do militar e empreendedor Inácio Pinheiro e fornece meios para o entendimento do crescente povoamento da Baixada Maranhense. Sem dúvidas, as redes de relações estabelecidas por esse sujeito são parte desse processo de encontros multiculturais. Conforme reafirma Araújo (2020, p. 12), “O território tornara-se no decorrer do século XVIII, um espaço de frequentes disputas e conflitos, seja contra a possibilidade sempre presente de ameaças das potências estrangeiras, seja contra a resistência de indígenas e quilombolas ao desumano empreendimento colonial”.

De acordo com as narrativas de fundação, Inácio Pinheiro chegou à região acompanhado de seus escravos, que não eram poucos. Segundo Viveiros (2007, p. 13) que defende a narrativa descritiva de fundação “[...] o Capitão-mor Inácio José Pinheiro parou o cavalo baio que montava e, deslumbrado, percorreu a vista pela planície imensa que se deslocava à sua direita e então pensou: descobri o que procurava [...]”. Nessa perspectiva, a ocupação das terras férteis do Pericumã e a possibilidade de novos empreendimentos o fez sair de Alcântara-MA com objetivos de explorar, economicamente, a região. No entanto, novos estudos mostram outras perspectivas fundamentadas em fontes documentais.

Distanciando-se dessa corrente descritiva e romantizada os estudos de Coelho (1990), sobre a política indigenista no Maranhão, faz referência a uma certidão onde consta que o Capitão-mor Inácio Pinheiro estabeleceu uma povoação entre Alcântara e Guimarães por ordem da coroa portuguesa. Em consonância a isso, Alvim relata a existência de uma família de índios “dispersos” por volta de 1806 (ALVIM, 2006, p. 28).

Anterior a essa data de fundação há registros documentais de uma petição²¹ das paragens do rio Pericumã por Ignácio Pinheiro datada de 20 de outubro de 1788. Esse registro mostra uma diferença temporal de 17 anos da data de fundação de Pinheiro contada pelos meios oficiais. Contrariando essas teorias, de fundação, há também as contribuições de grupos de estudos no âmbito de programas de Iniciação à Docência (PIBID) por egressos²² da Universidade Federal do Maranhão, campus de Pinheiro. Assim, as narrativas divergem e contam histórias a partir dos lugares de fala dos narradores.

Em contestação a narrativa oficial, que coloca Inácio Pinheiro como herói fundador, há outra de que as terras onde hoje é a cidade de Pinheiro teve como primeiros povoadores os indígenas, legítimos donos do território. O modo de vida entre eles organizado ao seu modo, não viviam isolados e tinha relações culturais e econômicas bem estabelecidas com cidades

²¹ Arquivo Histórico Ultramarino, catálogo doc. nº 6253.

²² Samir Lola Roland, bolsista PIBID (Programa de Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência) no ano de 2012.

vizinhas, como Guimarães. Segundo Alvim (2016, p. 17), uma sesmaria²³ de índios está no princípio de tudo, pois

Para resolver antigo conflito entre índios dispersos e posseiros, cumprindo ordens do governador do Estado, Capitão-General Antônio de Saldanha da Gama, utilizou como estratégia demarcar uma gleba de terra de 3 léguas, de comprimento por uma largura, reunindo aí numa comunidade os índios que vagavam pelos campos da Região. Nascia o Lugar do Pinheiro, embrião da futura Vila de Santo Inácio do Pinheiro que deu lugar ao município de Pinheiro. Era 23 de novembro de 1806. No ano seguinte, ao ir a São Luís prestar contas ao Governador da sua incumbência, encontrou no cargo o Capitão-General D. Francisco de Melo Manoel da Câmara a quem, por fim, pediu que desse aquela terra por *data* e sesmaria aquela família de índios que havia reunido, no que foi prontamente atendido. (ALVIM, 2016, p. 17).

A referida carta de sesmaria vem reafirmar a legitimidade da terra conferida a família de indígenas antes mesmo da chegada de Inácio Pinheiro. Tal marco, na historiografia maranhense, confronta narrativas²⁴ como as de Francisco Gomes (2004) e de Jerônimo de Viveiros (2007) que colocam este personagem histórico como fundador do município Pinheiro e os indígenas, como “selvagens”. Como pode ser observado na descrição feita por Gomes (2004, p. 29),

A primeira penetração no território municipal foi à realizada pelos selvagens. Os novos habitantes da terra, não encontraram índios antropófagos e guerrilheiros, parece que os mesmos já mantinham ligações comerciais com pessoas civilizadas, principalmente do vizinho do município de Guimarães. Porque com o progresso do lugar do Pinheiro já se transformando em aglomerados com casas comerciais ou cultivo da lavoura, motivou uma reclamação do cacique, orientado por adversários políticos, junto ao Governador do Maranhão, que julgou favorável aos selvagens, alegando que Inácio Pinheiro, veio fundar cidade sem permissão. Uma injustiça.

No entanto, para reconhecer o papel desempenhado por Inácio Pinheiro, recorre-se a estudos como o de Roland (2020). Nesse tipo de narrativa, de fundação de Pinheiro, utiliza-se de fontes documentais para desenhar a posição ocupada por um homem fruto do seu contexto histórico e social. Ele era um ambicioso em busca de alcançar cargos mais altos na hierarquia

²³ Certidão expedida pelo Governador do Estado do Maranhão a pedido do índio Angelo da Silva e outros, datada de 22 de outubro e 1807, na qual consta a Carta de *Data* e Sesmaria emitida em 13 de maio de 1807. Fl. 65-v do Livro de *Data* e Sesmaria – Arquivo Público do Estado do Maranhão (ALVIM, 2016).

²⁴ Apesar da visível ligação com a História Oficial são importantes pontos de análise para a História de Pinheiro, cabe ressaltar o pioneirismo na produção historiográfica sobre a região, além de fornecerem dados sobre a formação identitária da região.

militar e que não deixava de exercer todo poder conferido a ele pela coroa portuguesa, fazendo-o destruir formações de quilombos e combater a resistência indígena em toda região da Baixada Maranhense.

Dentre os vestígios de conflitos por essas terras podemos citar o ofício dirigido ao presidente da Província do Maranhão, em junho de 1836. Nesse ofício, a câmara municipal de Alcântara protesta pela autonomia e influência das terras onde hoje são os municípios de Pinheiro e Santa Helena. A câmara de Alcântara, reivindica os distritos citados sob ameaças da perda das áreas de influência para Guimarães, a segunda cidade maior em poder econômica na época. Segundo descrito no documento a expansão para o interior da Baixada ocorreu a partir de Alcântara, conforme descreve o ofício²⁵:

Os habitantes dos dois districtos de Santa Helena e Pinheiro, todo a mapa dos proprietários e fazendeiros de diversos gêneros de cultura compõem-se de filhos de Alcântara, nas suas quazi totalidade, d' alguns oriundos de Portugal, e muito pouco de outro lugar, que aqui tiveram todos sua primeira residência e principiarão a formar seus estabelecimentos; encontrando-se ahi apenas hum ou dois filhos de Guimarães. A população inteira entretem para esta cidade todas as suas relações, derivadas nacturalmente do parentesco, da amizade e conveniência. (ALCÂNTARA, 1836).

Com isso, percebe-se que, para além das disputas pelas terras denominadas lugar de Pinheiro, essa povoação foi crescendo em suas relações étnicas o que foi possível incluir, nesse cenário, sistemas de crenças variadas que influenciaram também nos processos rituais em torno da morte. Pinheiro, a pequena povoação disputada foi crescendo e logo ganhou o status de Vila, pela Lei nº 439 de 3 de setembro de 1856, sancionada pelo Presidente da Província, Antônio da Cruz Machado (ARAÚJO, 2018).

Logo, os lugares formados foram sendo registrados e conhecidos por toda a província do Maranhão. Os relatos de viagens de Antônio Bernardino Pereira do Lago à Província do Maranhão, em novembro de 1820, descrevem Pinheiro como um “[...] povoado formado por 5 fogos, 23 almas e uma capela sem cobertura [...]” (ALVIM, 2006, p. 87), sendo, pois, um lugar constituído na sua maioria por lavradores e criadores de gado.

A religiosidade dessa região é bastante mista transitando entre religiões de matriz afro-indígenas e o catolicismo popular. A citação da construção da capela é a mais antiga referência religiosa da cidade de Pinheiro, onde atualmente é a Igreja Matriz, inicialmente de construção

²⁵Manuscrito 471 - Ofício dirigido ao presidente da Província em protesto contra o desmembramento dos Districtos de Santa Helena e Pinheiro em favor de Guimarães (ALCÂNTARA, 1836). O manuscrito original, encontra-se no Arquivo Público do Maranhão.

bem modesta, de madeira e taipa. O entorno e interior da capela foi também o primeiro cemitério da cidade e continua na atualidade sendo palco de ritos católicos e festejos da comunidade praticante do catolicismo.

Há poucos registros de óbitos disponíveis na Cúria Diocesana de Pinheiro, esses datados a partir de 1858. Esses registros reafirmam o costume de sepultar os mortos no interior da Igreja Matriz de Santo Inácio e no seu adro. Como ocorria, na maioria dos casos, sepultamentos no interior das igrejas o local das sepulturas variava em conformidade com o status social do falecido, se: negociantes, escravos e pessoas livres ou por sua condição de cor, mulatos, brancos e negros.

Após a reforma da Igreja Matriz de Santo Inácio²⁶ os locais de sepultamentos passaram para onde é a praça da República, depois denominada praça José Sarney, conforme descreve Alvim (2006, p. 89): “[...] era localizado em frente ao oratório e foi transferido para onde é atualmente a praça José Sarney ou praça da prefeitura, cedendo, assim, lugar à construção da praça da matriz de Santo Inácio [...]”, confirmando, pois, a ideia de onde está localizado o primeiro cemitério dessa localidade.

Na dinâmica da cidade foi sendo inevitável as transferências dos locais de sepultamentos. Sobre essas mudanças, há registros no código de postura de 1922 de alguns resquícios, na mesma praça, de cruzeiros e alguns túmulos mesmo após a instalação de cemitérios em outros lugares. O referido código de postura tinha a finalidade de modernizar a cidade e instituir normas para retirar da referida praça as cruzeiros vistas como antigas (SILVA, 2021).

Posterior a isso, a cidade foi crescendo e os locais de sepultamentos foram cedendo espaço para praças. Assim, os mortos foram sendo “expulsos” da cidade dos vivos. O segundo cemitério de Pinheiro foi na Praça da Independência, atual Praça São Benedito, prestando serviços sepulcrais desde 1886, como consta nos registros de óbitos de Pinheiro (ARAÚJO, 2018).

Viveiros (2007), em menção aos orçamentos da Câmara Municipal de Pinheiro, registrou a preocupação com a salubridade pública. Tal fato era decorrente do contexto de desenvolvimento das ciências médicas e leis higienistas do século XIX. Em Pinheiro, como em outras localidades, já se pesava o fato de as sepulturas estarem dentro da igreja. Por isso, a Assembleia Legislativa da Província estabeleceu no artigo 59 da Lei nº 978, de 8 de junho de 1871, por Silva Maia, a responsabilidade da Câmara Municipal da Vila de Santo Inácio:

²⁶ Padroeiro da cidade de Pinheiro - MA.

[...] aplicar desde já o saldo que demonstra seu balanço de 1869-1870, e os que houverem nos de 1870 ao da presente lei, na construção de um cemitério que, pronto, cessarão os enterramentos na matriz e outros templos, organizando a tabela da taxa das sepulturas, conforme suas graduações, e escolhendo, para edificações do cemitério, situação que fique a sotavento e que em nada prejudique a salubridade pública (VIVEIROS, 2007, p. 54-55).

No entanto, vale destacar que o cessamento dos enterramentos na Igreja Matriz de Santo Inácio foi algo gradual. O caso do sepultamento do padre Dom Afonso Maria Ungarelli²⁷, em 23 de maio de 1888, demonstra que essa ruptura não se deu a partir da legislação vigente ou de forma rápida conforme descrito nos registros do livro de comemoração de 50 anos dos Missionários da ordem do Sagrado Coração em Pinheiro: “[...] repousa hoje na igreja Matriz de Pinheiro que, por 29 anos foi a sua Catedral [...]” (MISSIONÁRIOS DO SAGRADO CORAÇÃO, 1996, p. 11).

A menção aos mortos e as práticas de enterramentos eram constantemente registradas por cronistas pinheirenses. Josias Abreu²⁸, em crônica datada de 02 de novembro de 1952, revela que as necessidades do culto aos mortos exigiram que reservassem novos espaços aos mortos, assim como, cada sociedade revela sua preocupação no tratamento aos seus mortos, em Pinheiro não foi diferente, pois

Quando da sua fundação, colocava seus mortos dentro da capela primitiva. Com o aumento da população foram os enterramentos feitos no adro da igreja e ainda no Largo dos Remédios, onde existia um cruzeiro, junto ao qual se festejava Nossa Senhora dos Remédios. Muito depois, foi preparado o seu primeiro cemitério, no local onde hoje é situada a Praça da Independência. Era cercado de arame farpado, com um portão de madeira, carcomida pelo tempo, lembrando a existência do cemitério, que prestou serviços até os últimos anos do século passado (ABREU, 2006, p. 50).

Dessa feita, conforme a necessidades da população foi inaugurado o terceiro cemitério com denominação de Cemitério Santo Inácio. A placa de mármore fixada no portal contém os seguintes dizeres: Cemitério Municipal construído nas administrações do Dr. Intendente Major Joze Alexandre Gomes Soares e intendente Te. Cel. João Albino Gomes de Castro 1896 – 1898. No entanto, Abreu (2006, p. 51) relata que “Em 1901, o então intendente municipal, coronel

²⁷ De origem italiana, Missionários do Sagrado Coração (M.S.C).

²⁸ Josias Peixoto Abreu foi prefeito do município de Pinheiro nos triênios de 1922 a 1924 e 1928 a 1930. As três principais obras do seu governo foram: o cemitério, a luz elétrica e o matadouro. Vale destacar que a administração do prefeito citado anteriormente estava sob os interesses de uma elite crescente no município e no contexto de modernização e embelezamento da cidade.

João Albino Gomes de Castro, inaugurava o cemitério novo, construído de tijolos com um portão central [...]”, conforme figura 7 abaixo.

Figura 7 – Portal de entrada do Cemitério Santo Inácio



Fonte: Ribeiro (2014)

Em relação às inumações, Abreu (2006), relata que estas eram feitas sem nenhuma ordem. Os portões ficavam abertos e sem segurança, sujeito à entrada de animais. Daí a preocupação do autor destas crônicas com o cemitério municipal, que por ocasião de sua gestão como prefeito municipal, “[...] aumentou em doze quadros com fitas de cimento, e disposições para contribuintes e indigentes, adultos e menores [...]” (ABREU, 2006, p. 51).

O cemitério Santo Inácio, um dos principais locais de sepultamentos da zona urbana de Pinheiro, foi reformado e ampliado em janeiro de 1923 e reinaugurado no mesmo ano. De acordo com as informações de uma das placas fixadas no portal do cemitério como demonstra a figura 8.

Figura 8 – Placa da Reforma do Cemitério Santo Inácio



Fonte: Acervo da autora (2016)

No ano seguinte, a Câmara Municipal, através da Lei nº 44, de 8 de maio de 1924, deu à localidade o nome de Cemitério Santo Inácio. Segundo Abreu (2006), o cemitério novo apresentava “[...] um belo frontal de alvenaria, trabalhado com artes e um cruzeiro de belas linhas, feito de cimento armado, em frente à capela aos fundos da necrópole [...]” (ABREU, 2006, p. 51), como mostra a figura 9, abaixo.

Figura 9 – Cruzeiro e capela construídos por ocasião da reforma



Fonte: Ribeiro (2016)

Segundo a Lei Municipal, de 8 de maio de 1924, sancionada na gestão do prefeito Josias Peixoto Abreu era dada as providências para que “[...] todos os cemitérios se conservem sempre asseados [...]” (CARVALHO, 1924, p. 7). Na tentativa de regulamentar os sepultamentos da cidade de Pinheiro, Josias Abreu elaborou algumas determinações vistas pela população até como arbitrárias, a exemplo da punição ao desrespeito para com os locais de sepultamento como demonstra o seguinte artigo:

Art. 26 - Aquelles que abrirem ou fizerem quaisquer serviços em sepulturas ou catacumbas, com transgressão das disposições da presente lei, serão multados pelo porteiro ou encarregado do cemitério em vinte mil réis, e obrigados a adaptar a obra à determinações desta lei (CARVALHO, 1924, p. 7).

Na referida lei, também fica determinado que as sepulturas sejam classificadas por alas de indigentes, adultos e crianças. Essas reformulações deixam claro a introdução de um novo gosto estético e preocupação com a higiene do cemitério. Outras determinações ficam a cargo das famílias das pessoas inumadas para assim manterem o cemitério sempre bem cuidado. Aqueles que não cuidarem devem ceder espaços para outros sepultamentos mesmo em casos de jazigos perpétuos em um prazo determinado pela lei o terreno deve voltar a tutela da municipalidade.

Assim, era constante as tentativas de organização do espaço dos mortos na cidade de Pinheiro. Josias Abreu, em relato ao Jornal Cidade de Pinheiro registra sobre as obras no cemitério da seguinte forma: “[...] fazendo levantar todos muros da área aumentada, fortificados os atuais, que passaram por nova reconstrução, exceto o da frente, de simples reparo. Fiz reconstruir um compartimento, de lado de dentro, perto do portão de entrada [...]” (CARVALHO, 1924, p. 9).

O cemitério Santo Inácio, localizado no centro da cidade de Pinheiro, atualmente é um dos principais locais de sepultamentos dos pinheirense. No Dia de Finados atrai visitantes o dia todo com missas e visitas de túmulos. Outro fator que chama atenção é a presença de artefatos florais dos mais variados tipos: coroas de flores naturais e artificiais, arranjos e demais artefatos de caráter efêmeros, utilizados na ocasião como sinal de lembrança dos mortos.

Na mesma data, na zona rural de Pinheiro, há cemitérios distantes, mas que as pessoas guardam essa mesma tradição. Há um retorno aos lugares de sepultamentos dos entes queridos para enfeitar os túmulos. Na zona rural é comum cemitérios nas margens das estradas ou em clareiras no meio abertas do meio da mata. Isso ocorre na região conhecida como chapada, cujos ritos de morte guardam modos próprios de celebrar os mortos.

2.4 Nos campos altos da chapada pinheirense

A zona da rural do município de Pinheiro, até a década de 1940, era mais densamente povoada que a área urbana. Fato este que propiciou o desenvolvimento de atividades produtivas de cunho rural. No entanto, a possibilidade de melhores condições de vida na cidade levou ao êxodo rural de boa parte dessa população, não deixando de trazer para a cidade parte dos seus modos de vida (BASTOS, 2018).

Atualmente, na zona urbana de Pinheiro, há muitos ex-moradores de povoados principalmente da região da chapada pinheirense. Apesar disso, observa-se, mesmo no meio urbano, a preservação de alguns hábitos de cunho rural no cotidiano da cidade. Em decorrência disso, há ainda um forte hábito de retornar aos seus povoados de origem para visitar os cemitérios onde deixaram entes queridos sepultados.

A região da Chapada compõe dezenas de povoados e difere dos campos alagados de Pinheiro. No início da sua povoação atraiu criadores de gado pela possibilidade de bons campos para pastagens. A região é descrita nas crônicas da escritora pinheirense, Graça Leite, como uma área de criação de gado e de influência econômica entre os povoados vizinhos.

Os caminhos que cortam essa região provavelmente foram feitos pelos caminhos do gado e abertos pela necessidade de comunicação entre os diversos povoados. Conforme Leite (1989), a chapada possui uma vegetação rasteira com predominância de árvores de grande porte como o pau d'arco e é também “[...] onde se impõe a majestade da palmeira do babaçu [...]” (LEITE, 1989, p. 27).

De forma similar, a região é descrita nos relatos de viagens, de Pereira do Lago (2001), enviados à sede da Província do Maranhão²⁹. Nesses relatos, a chapada fica reconhecida como uma povoação nas proximidades entre o rio Tury e a estrada que dar acesso a Santa Helena³⁰, diferindo dos campos alagados por ser uma região que mesmo no inverno, nunca alaga, sendo propício para a criação de gado e, por conter uma planície de bom capim. Complementando essa narrativa descritiva, no Dicionário Histórico e Geográfico da Província do Maranhão, Marques (1870, p. 490) registra o seguinte verbete:

²⁹ Pereira do Lago conforme descrito no dicionário Histórico-Geográfico da província do Maranhão por César Marques, é um engenheiro português, tenente-coronel do Real Corpo de Engenheiros, veio para essa região a pedido de autoridades metropolitanas em aproximadamente 25 de novembro de 1818. As intenções era trabalhar no progresso material da província (MARQUES, 1870). Dessa feita, sob as lentes do colonialismo toda forma de vida preexistente era vista como atrasada.

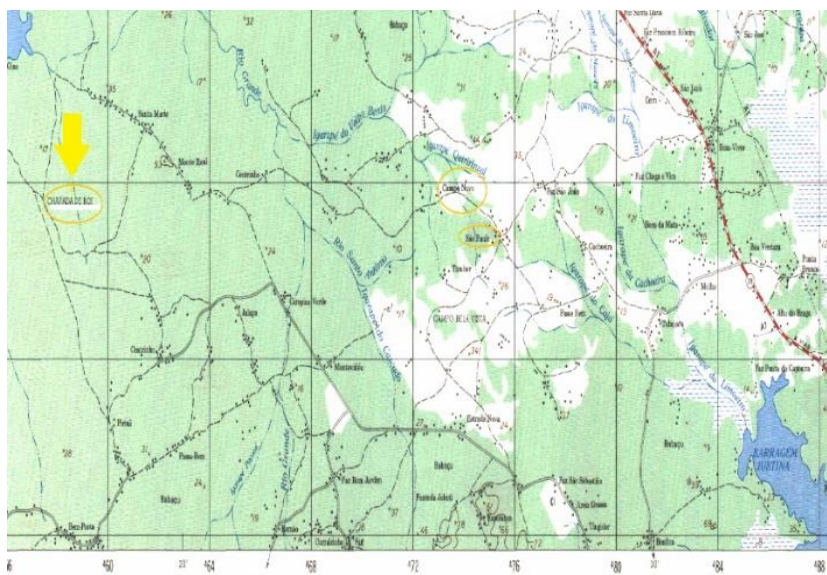
³⁰ “Santa Helena- povoação assentada na margem direita do rio Tury -assú, a 15 léguas do S.O de Guimarães, em terras de sesmaria, concedida por sua majestade fidelíssima ao índio Pedro Alves como principal de sua aldeia” (MARQUES, 1870, p. 490).

De Santa Helena a 40° sudeste segue a estrada para os campos, a que chamam chapadas, que se diferenciam dos perizes por que aquelas nunca alagam, e estes de inverno cobrem-se de água a ponto de se navegar em canôas. Terminam as Chapadas a 15° nordeste da ponta chamada Santa Anna: seu maior comprimento noroeste de 6 a 9 léguas, e de 4 a 5 de largura, estes campos todos em planície alcatifados de bom capim, com árvores destacadas, umas de flores amarelas, outras de flor roxa de delicioso cheiro, com círculos de mato grande, a que chamam ilhas espalhadas de 200 em 200 braças, pouco mais ou menos, umas pirâmides cônicas truncadas, que faz o capim-assú, e muito gado a pastar forma tudo o golpe d'olho mais agradável ao viajante.

O município Santa Helena, citado no verbete, é banhado pelo rio Turi e é também o município de onde vem boa parte das pessoas enterradas no cemitério São José. Esse fato merece destaque por revelar as relações estabelecidas com a chapada pinheirense. Lago (2001) descreve Santa Helena como uma povoação de escravos em contato com povos indígenas da antiga aldeia Laranjal. As construções eram casas simples cobertas de palha e uma capela de construção rudimentar.

Nas proximidades da Chapada Pinheirense (figura 10), há vários caminhos estreitos feitos por criadores de gado e lavradores. A intenção era aproximar lugares e, por meio de cruzamentos étnicos, entre “[...] os índios, que em não pequeno número existem, são mansos e contam-se ainda em seu território muitos quilombos de escravos fugidos [...]” (MARQUES, 1870, p. 490-491). O discurso percebido nessas descrições, apesar de passar uma visão etnocêntrica, constitui uma importante fonte para o conhecimento da formação histórica da região.

Figura 10 – Recorte da carta topográfica de Santa Helena (primeira impressão em 1981). Convênio entre a DSG e a SUDENE



Fonte: DSG, SUDENE e IBGE (1981 *apud* MARANHÃO, [20--?])

As linhas tracejadas no mapa são caminhos que levam a Chapada e dão acesso aos diversos povoados entre Pinheiro, Santa Helena e Pimenta (atual município de Presidente Sarney). Esse mosaico de caminhos, montado a partir do processo de formação da região, reflete na religiosidade do seu povo, cujas práticas religiosas tinham influências das religiões de matriz afro-indígenas que na prática, ocorriam de forma sincréticas com o catolicismo. Sendo comuns nesses povoados as festividades: Festa do Divino, Festa de Santa Bárbara, Tambor de Crioula e os rituais de pajelança³¹.

Essas festividades são recorrentes principalmente nas comunidades rurais negras da Chapada. Atualmente essas práticas ocorrem em momentos ritualísticos de cunho religioso com um forte apelo ao sincretismo religioso entre religiões de matriz afro-indígena e o catolicismo. Araújo (2010) reforça essa afirmativa sobre a religiosidade desses lugares com a uma tendência de “[...] sincretização e reapropriação criativo presente desde o período colonial [...]” (ARAÚJO, 2010, p. 110).

Sobre a religiosidade, há uma pesquisa feita pelos membros da Igreja Católica compreendendo o território da Prelazia de Pinheiro na década de 70, século XX. Na ocasião foi realizado um levantamento das religiões e o consequente alcance dos trabalhos desenvolvidos pela da igreja católica nesse território. Apesar desse estudo ter uma finalidade que correspondiam aos interesses do catolicismo, dito oficial, esse estudo se constitui em uma das fontes que nos permite conhecer outras concepções religiosas e modos de vida da Baixada Maranhense.

Esse estudo, realizado por meio do método etnográfico, descreve os lugares e os modos de vida com ênfase principalmente na religiosidade. Nesse estudo, utiliza-se da terminologia “comunidades naturais” para caracterizar as populações de pequenos povoados e associações que viviam livres e unidas. No entanto, essas ditas comunidades livres eram impactadas pela interferência das ações dos padres estrangeiros que tinham acesso aos povoados e através dos programas de rádios da pastoral (CAMBRON, 1974).

Dentro os critérios analisados nas comunidades naturais destacam-se as características físicas dos moradores. Cambron (1974, p. 104) os descreve como “[...] pessoas de cor menos

³¹ A pajelança é uma prática cultural em que se entrecruzam elementos das culturas ameríndias, do catolicismo popular, do espiritismo, e das religiões afro-brasileiras. Seu horizonte de formação tem sido muito discutido entre antropólogos e historiadores, mas, no Maranhão, essa prática tem sido associada às religiosidades presentes entre as comunidades negras e quilombolas, onde gozou historicamente de grande popularidade. Sua realização tornou-se proibida legalmente a partir do século XIX, essa proibição foi intensificada durante a década de 1940, especialmente após a promulgação da Lei de Contravenções Penais de 1942, o que levou os pajés a estabelecerem seus barracões no meio rural, distantes do alcance dos aparatos repressores da polícia (ARAÚJO, 2015).

um que é cearense [...]”, os moradores não têm informações exatas de quando foi fundado a comunidade, só sabem que a muito tempo vivem juntos como irmãos. O grupo descrito vivia em terras devolutas e em constante luta pela sua posse e, acrescenta-se que: “[...] os homens enfrentam tantas dificuldades vitais na região da Chapada que se pergunta como a gente pode levar uma vida humana em áreas tão desoladas, e chegar a se encontrar em grupos eclesias [...]” (CAMBRON, 1974, p. 167).

Já Leite (1989), traz uma visão romantizada na crônica: a Chapada da representação do homem dessa região, (figura 11). Descritos como vaqueiros caboclos da região dos rebanhos, moradores de fazendas sem luxo (LEITE, 1989). Assim, era a vida na Chapada onde: “[...] vaqueiros gritam, os cachorros brigam, os bezerros berram e a Chapada vibra com aquele alvoroço, que é vida, é seiva, alimentando a beleza e autenticidade daquela região maranhense [...]” (LEITE, 1989, p. 30).

Figura 11 – Representação do morador da Chapada em Crônica de Graça Leite



Fonte: Leite (1989, p. 28)

Essas descrições corroboram com a ideia de que as comunidades mais antigas da Chapada tinham um modo de vida próprio. Segundo estudos do catálogo antropológico das pesquisas polidisciplinar da Prelazia de Pinheiro, as marcas de interculturalidade têm interfaces

na religiosidade: oficial e popular. As viagens e pesquisas de campos de um grupo de antropólogos destacam as redes de solidariedade, parentesco e compadrio no interior da baixada maranhense incluindo essa região da Chapada.

A diversidade desse lugar contava com: “[...] índios convertidos³² radicalmente à civilização dos brancos, rejeitando uma série de padrões de sua própria sociedade [...]” (MATA; PRADO; SÁ, 1975, p. 9). É válido acrescentar ainda que em determinados momentos, o código do catolicismo missionário era usado e que, em outros, o código da pajelança se fazia presente. Esse tipo de comportamento reforçava as negociações presentes nessa população (MATA; PRADO; SÁ, 1975).

As relações permanecem ou se modificam ao longo do tempo e nesse movimento, das temporalidades, a região da Chapada foi se delineando. Ainda hoje é muito presente as categorias populares no falar, no agir e no sentir dessa região. A título de exemplo, em contraste com o catolicismo tradicional, o povo dessa região acredita muito em seres sobrenaturais com poderes mágicos capazes de influenciar a vida e a morte.

Não é raro ouvir nessa região histórias de mãe-d’água, curupira e da famosa Curacanga³³, vistas como: coisas de satanás, de fato, nelas a ideia de mal aparece como uma qualidade alternativa e não necessariamente está personificado, mas é um poder atribuído a esses seres místicos. Nesse sentido, podemos perceber uma espécie de concepção diferente de mundo que diverge da mentalidade pregada no catolicismo oficial através dos missionários que se instalaram na região.

Esse tipo de visão é atribuído a cosmovisão afro-indígena que marca fortemente esses lugares. Os seres sobrenaturais são ao mesmo tempo divindades ligadas aos elementos naturais da paisagem do lugar (MATA; PRADO; SÁ, 1975). Nesse pensamento, a mentalidade sobre os mortos nessa região também tem traços dessa cosmovisão sagrada, uma vez que, acredita-se que a Curacanga como representada na figura 12, aparece nos Cemitérios em Dias de Finados, confundindo-se com o fogo das velas colocadas nos cofos e com aparições de almas penadas (DIAS, 1999).

³² A expressão demonstra a violência simbólica ocorrida na região com os povos nativos.

³³ A Curacanga, ser encantado em forma de bola de fogo que vagueia pelos campos a noite e aterroriza pescadores e viajantes podendo ser relacionada com presságio da morte ou espírito dos mortos (SOARES, 2009).

Figura 12 – Representação da Curacanga



Fonte: Bogéa (2020)

As categorias populares, em relação aos espíritos dos seres humanos que, após a morte, voltam para atentar os vivos, são denominadas de “visagens” ou assombrações, manifestando-se visivelmente de acordo com a sensibilidade predominante da Chapada. Na linguagem popular as almas que apareciam aos vivos eram aquelas que ficavam vagando ou “purgando”, o termo é em referência escatológica ao purgatório. Essas aparições são vistas como desordem no mundo social e espiritual, por isso é enfatizada, nesses lugares, a importância dos ritos de passagem para separação entre o mundo dos vivos e dos mortos.

Tendo em vista que, os seres “vagantes” perturbam a ordem e provocam medo nas pessoas. Na pajelança, eles são o polo oposto às mães-d’água que fazem o bem (curam) e, como tal, as entidades vagantes são combatidas e exorcizadas com “bálsamo santo em cruz”, quando baixam nas sessões (MATA; PRADO; SÁ, 1975).

Os critérios de classificação de entidades sobrenaturais estão entre os seres com interferência na vida social e poderes extra-humanos e aqueles de origem humana que já

morreram, ou seja, santos ou vagantes. Há também a diferenciação entre as práticas do bem e do mal. Esses elementos fazem parte do universo religioso do caboclo maranhense e demonstram concepções do mundo sincrético atribuído a formação histórica e cultural.

E é nessa paisagem multicultural, nos campos altos da Chapada em contraste aos campos alagados de Pinheiro, que está localizado o cemitério São José, demonstrado na figura 13, com a finalidade de demonstrar os caminhos e o entorno do cemitério ornado pela mata de babaçuais. Este cemitério rural, atualmente, recebe sepultamentos de pessoas da zona rural e de cidades vizinhas de acordo com critérios de parentesco e pertencimento aos lugares.

Figura 13 – Imagem aérea do Cemitério São José, Chapada pinheirense



Fonte: Ribeiro (2021)

Localizado a aproximadamente 50 Km da sede do município Pinheiro, entre os povoados de Bandeira Branca e Campo Novo, pode-se avistar cruzeiros e túmulos pintados em um alto conhecido como “Alto do Fonsecas” ou “Alto São José”. Segundo o cronista Benigno Dias (1999, p. 61),

[...] o perímetro do Campo Santo era delimitado por uma linha imaginária, seguindo círculo sobre o qual, um dia, o vigário espargiu água benta. O espaço bendito [...] era reservado aos puros, ou enrustidos, quem sabe! Sobrava a periferia, o geena, aos impuros, ou estereotipados, talvez”.

O cemitério São José, tem suas peculiaridades pela distância entre a zona urbana e rural e pela tradição de visitas no Dia de Finados. A Crônica do escritor pinheirenses, Benigno Dias, datada dos anos finais do século XX, revela que nesse dia era comemorado uma festividade importante no território da Chapada, pois “[...] ao chegar o Dia de Finados, vinham romarias de todas as direções àquelas necrolatrias” (DIAS, 1999, p. 61).

Dentre os ritos funerários nesse cemitério, destacam-se aqui os que envolvem objetos e interação com as pessoas. Nesse caso, o uso do cofo de cemitério e velas é recorrente quando associados às celebrações de homenagens aos mortos, conforme representado na figura 14. Esse objeto utilizado em contexto funerário não é comum na área urbana, em exceção do cemitério Municipal de São Vicente Férrer-MA.

Figura 14 – Cofos e Velas



Fonte: Acervo da autora (2020)

Segundo um estudo sobre os usos do cofo no Maranhão, o cofo é uma cestaria de natureza utilitária, confeccionado manualmente com folhas de palmeiras nativas para atender a usos variados. São os tamanhos, modelos e tipos de trançados destes objetos, no entanto, que refletem o modo de vida do homem em interação com o meio ambiente natural e cultural (GONÇALVES; LIMA; FIGUEIREDO, 2009). O uso, no contexto cemiterial, na região da Baixada Maranhense, é mais um de seus significados.

3 TECENDO FIBRAS, TECENDO SENTIDOS: usos do cofo no cotidiano baixadeiro

Neste capítulo, intitulado TECENDO FIBRAS, TECENDO SENTIDOS: usos do cofo no cotidiano baixadeiro, pretende-se discutir acerca das especificidades da arte popular no uso do cofo, objeto oriundo da transformação das fibras vegetais de palmeiras de coco babaçu na região da Baixada Maranhense, dando ênfase às peculiaridades artesanais procedentes da criatividade do baixadeiro.

No decorrer do capítulo, investiga-se os sentidos das relações religiosas vinculadas entre o artesanato e os ritos de morte nesta localidade, sobretudo no que diz respeito às peculiaridades do uso do cofo em torno das práticas culturais agregadas sobre o Dia de Finados no Brasil.

3.1 Arte de trançar: o cofo e seus significados

A arte popular é uma construção social criada sob os processos de produção artístico do homem em sociedade. As manifestações desse tipo de produto estético ocorrem na sua maioria nas cenas do cotidiano. O sentido estético dos objetos analisados envolve atividades com expressão própria constituída nos processos históricos de vida e morte de homens e mulheres dessa região do Estado do Maranhão.

Como expressão estética de um local, a arte popular constitui uma fonte diversificada de significados. Dessa forma, o gosto estético, de nenhum modo, pode se esgotar apenas nas atividades que se referem ao sistema de belas artes consagradas tais como: a música, literatura, pintura, escultura, dentre outras. Por isso, busca-se despertar o olhar para os gostos e sentidos da arte traduzidas nas múltiplas expressões da vida cotidiana. A exemplo disso, tem-se as sensibilidades de diversos artesãos que dão vida a materiais cotidianos e os transformam em algum artefato. Em contrapartida a essa engenhosidade, tem-se a invisibilidade desse tipo de trabalho que muitas vezes permanece anônima para a sociedade.

Não obstante, é próprio do ser humano o desejo de dar forma aos objetos e coisas frutos de sua imaginação. Essa capacidade de moldar os objetos advém da sensibilidade do artesão com as formas, funções e sentidos dos produtos que tece com as próprias mãos. É através da arte que o ser humano se apropria e transforma a realidade material e cultural mediante a forma de circulação. Por isso, todo produto artesanal surge do desejo de satisfação de uma necessidade social, mas não de maneira puramente espontânea, porque depende da ordem econômica vigente de cada local. Essa definição de arte como um todo, inventada nos espaços do cotidiano,

é bem definida por Canclini (1977) com a finalidade de abarcar todos os processos artísticos inerentes à criatividade humana, principalmente, as de cunho popular.

Tendo em vista isso, não é possível pensar a arte sem a produção material de algum objeto, independentemente do seu contexto social. Entretanto, a arte se concretiza a partir da sua significação social objetivada nas mãos humanas. O sentido da arte é singular em cada contexto, não havendo um sentido único e universal para cada objeto sendo, pois, relativo a partir de cada sociedade que possui expressões próprias, isto é, um sentido singular aos objetos, formas e funções. A percepção e valorização dos objetos artísticos depende do sujeito que os percebe, uma vez que esses estão condicionados por uma série de convenções vinculadas entre usos e ideias, de modo que cada cultura pode se relacionar de diferentes maneiras com seus objetos.

Segundo Canclini (1977), os objetos artísticos podem provocar diversas reações no imaginário das pessoas visto que as percepções dos objetos que nos afetam podem causar diferentes sensações de acordo com a sua demanda social. Em outras palavras, a sensação estética não é uma disposição estável e necessariamente durável no tempo, pois alguns objetos podem afetar as percepções de modo mais intenso ou não, isto é, a sensação provocada pode ser efêmera ou bastante durável dependendo das relações culturais, modos de produção e classes sociais.

Nesse contexto, o cofo corresponde a uma demanda de usos e significados específicos na região da Baixada Maranhense, pois é um objeto de uso tradicional, de natureza utilitária, efêmera, formatos variáveis e flexíveis e indispensável no dia a dia do baixadeiro. Sua presença no modo de vida das pessoas dessa localidade representa sua importância. Esse artefato reflete a relação do homem com o meio natural e cultural em que o mesmo desenvolve sua existência, conforme explicam Gonçalves, Lima e Figueiredo (2009, p. 11):

O cofo é o nome dado, no Maranhão, à cestaria de natureza utilitária, confeccionada manualmente com as folhas de palmeiras nativas. No dia-a-dia é um instrumento já “tradicional” e mesmo indispensável. Ainda que muitas vezes invisível para muitos, o cofo é empregado para variados fins, da decoração de ambientes ao uso em serviços domésticos, estando presente em atividades que vão do suporte e produção em pequenos roçados à comercialização, transporte e acondicionamento de grãos, farinhas, frutas, animais, pescados e artigos em diversos espaços. Para atender a tantos usos, muitas são as formas e inúmeras as suas denominações, variando nos trançados, modelos e tamanhos. Todos, porém, refletem o modo de vida do homem em sua interação com o meio ambiente natural e cultural.

Uma das principais especificidades na criação do cofo consiste na praticidade e flexibilidade do uso temporal destes artefatos. Sua curta vida impossibilita qualquer tipo de armazenamento bastante durável, uma vez que é um instrumento de origem vegetal e, portanto, biodegradável. A origem do cofo advém das fibras vegetais das palmeiras de coco babaçu, uma espécie de palmeira bastante abundante na região, podendo ser encontrada em praticamente todo o território maranhense. Elas fazem parte do ambiente natural da localidade, mas também fazem parte da construção cultural desenhada pelo baixadeiro nos diferentes lugares da Baixada, estando presente nas zonas urbana e rural.

Importante dizer que não há apenas um único tipo de palmeira, pois nesta região, vários tipos de palmeira podem ser observados, como as palmeiras de carnaúba, tucumã, buriti, bacaba, juçara, anajá, marajá, entre outras variedades e nomes. Sua existência e valor, ainda que invisível para muitos, carrega o emprego de uma história quase esquecida de fazeres, saberes e técnicas refletidas nas memórias, tradições, música, danças, alimentação, trabalho e, diversas outras expressões das redes de relações da cultura popular maranhense, conforme explica Gonçalves, Lima e Figueiredo (2009, p. 9-11),

Ainda hoje encontradas em muitas regiões, essas palmeiras são de extrema importância para o cotidiano e a cultura local a ponto de determinar nomes de cidades, serem usadas como ícones identitários e como fonte de sobrevivência para muitas comunidades. Delas tudo é aproveitado. Há séculos os seus frutos, caules e folhas sustentam famílias, criam e reforçam hábitos e alimentam tradições, conforme as heranças e ensinamentos deixados por indivíduos de diferentes credos, religiões e etnias. Heranças que podem aparecer em gestos simples e hábitos corriqueiros, como comer juçara com farinha, quebrar coco babaçu ou fazer cofo. Elementos, códigos e conceitos que ajudam a compor a diversificada alma maranhense.

Nessa perspectiva, sua pouca durabilidade advém da frágil estrutura material construída a partir das palhas de palmeira de coco babaçu, uma matéria-prima de fácil acesso no ambiente natural da localidade. Em razão de sua curta vida, o cofo disputa sua utilidade com objetos plásticos, como sacos, sacolas e baldes, objetos adquiridos cada vez mais em grande escala na região. Entretanto, os objetos oriundos da indústria plástica quando descartados no ambiente gera poluição, já o cofo ao perder sua utilidade não prejudica o meio ambiente, em razão de sua composição biodegradável, como dito anteriormente. Isso ocorre com os cofos utilizados nos cemitérios deixados no local após o uso, como mostra a figura 15, eles desgastam-se e desmancham-se com o tempo à medida que a palha vai envelhecendo em contato com as intempéries do tempo.

Figura 15 – Cofo envelhecido no cemitério São José



Fonte: Acervo pessoal da autora (2021)

Sobre a matéria, Araújo (1990, p. 63) diz que “[...] a palha da pindova, a fibra do guarimã, o algodão, o barro e a madeira como matérias-primas empregadas pelos artesãos na confecção de peças utilitárias, cuja oferta está condicionada à procura por parte dos usuários [...]”. Nesse sentido, o autor faz referência, por meio do projeto, *Mapeamento Cultural dos povoados localizados na área de segurança do centro de lançamento de Alcântara*, ao tipo de artesanato das comunidades rurais locais, definindo-o a partir da matéria-prima usada na fabricação de instrumentos artesanais.

Por outro lado, ressalta-se que o artesanato local não representa uma atividade produtora de grande impacto econômico nessas comunidades rurais, isto é, não configura uma atividade capaz de gerar lucros significativos para as pessoas envolvidas nesse tipo de produção, uma vez que, na maioria dos casos, o uso é restrito às atividades domésticas. Diante do exposto, é seguro afirmar que o uso de objetos em fibras vegetais está relacionado à facilidade no acesso às palmeiras na localidade e não por questões econômicas.

Os artesãos fazem os objetos que serão utilizados no dia a dia por eles próprios e pelos demais moradores do povoado ou localidade, não visando, necessariamente, um retorno financeiro imediato, com exceção da carpintaria. Entretanto, em algumas regiões do Maranhão,

o extrativismo vegetal ainda é uma das principais fontes de renda de mulheres intituladas de quebradeiras de coco³⁴.

A farta presença das palmeiras de babaçu no ambiente natural da região está intrinsecamente vinculada às atividades de subsistência³⁵. As formas dadas as folhas dessa palmeira de forma prática ganham espaço no meio cultural e a matéria-prima facilmente localizada no ambiente natural da região indica a relação entre homem e natureza. Por sua vez, os usos dos objetos artesanais fruto desse meio relacionam-se com os fios da memória local e com as tramas do imaginário.

Dessa forma, o cofo é um produto de pouco valor econômico, mas de grande relevância simbólica. Pensar o uso do cofo no cotidiano significa perceber a criatividade, habilidades e diferenças estéticas de cada artesão na forma de moldar os objetos. Perpassam ainda, ao objeto, as trocas de saberes, experiências, percepções, técnicas e afetos, capazes de marcar a história de vida de cada pessoa.

3.2 Entre as mãos e a palha: chaves do ofício

Os artesãos imprimem no ato de fazer o cofo marcas de saberes tradicionais. A figura 16, abaixo, mostra o artesão e sua peça. Raimundo Pinheiro, morador do povoado Vitória da Chapada, tem 58 anos e, desde os 11, aprendeu a tecer cofos, abanos e diversos objetos de palha. As mãos habilidosas de Raimundo mostram passo a passo como fazer um cofo: usando duas folhas de palmeiras sobrepostas, com o mesmo movimento colocava uma palha ao lado da outra até ficarem na mesma direção, depois de todas alinhadas começava o alinhamento delas para formar o tecido da peça. Rapidamente demonstrando domínio da técnica de tecer as fibras ele fecha a peça com as pontas que ficam soltas em forma de trança.

³⁴ As relações estabelecidas com a identidade de quebradeiras de coco no Maranhão vinculam-se a de mulher, mãe, indígena, quilombola e estão vinculadas a trajetória de vida dessas mulheres extrativistas. Nesse entrelaçamento com diversos grupos é possível também a articulação da resistência em um contexto de lutas pela terra e pelo acesso e preservação dos babaçuais (BARBOSA, 2013).

³⁵ O Jornal Cidade de Pinheiro em muitas matérias do século XX relata a importância do babaçu para a economia, como principal item de exportação e subsistência local. Enfatizando a abundância desse tipo de vegetação na região da chapada. A exemplo, pode ser citada a matéria do dia 3 de fevereiro de 1924, que deixa claro o seguinte: “continua o coco babassú a dar vida ao commercio de Pinheiro [...] diariamente entram a cidade carros e, animaes carregados de amêndoas de coco, o que anima extraordinariamente o nosso comércio (CARVALHO, 1924, p. 4).

Figura 16– Artesão e sua peça



Fonte: Acervo pessoal da autora (2020)

É nas mãos dos artesãos que a palha é tecida e, assim como o movimento de entrelaçamento da fibra vegetal, as trajetórias de vida dessas pessoas são narradas, pois os objetos produzidos denunciam suas relações de identidade e posições sociais. Os usos desse tipo de cestaria evocam experiências e conhecimentos traduzidos na riqueza de sentidos em que a utilidade do cofo pode ser aplicada na prática.

Por isso, os artesãos ao produzirem os objetos utilizam, além das técnicas, múltiplos saberes advindos da sua trajetória de vida. Há de convir que, esses homens são exímios narradores da trajetória dos objetos e das relações estabelecidas com a tradição familiar. A relação entre homem e objeto passa pelo corpo, pois o narrador, ao contar as histórias, faz uso do corpo, ou seja, das suas mãos “com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito” (BENJAMIN, 2012, p. 239).

Os artesãos dos cofos de cemitério e de outros tipos utilizados no dia a dia ao falar desses objetos sempre recorriam ao objeto material manuseando e explicando as técnicas, as

funções e quem tinha lhes ensinado. Quando questionados sobre o início de sua prática e onde aprenderam a técnica, um deles prontamente responde:

Eu acho que desde quando eu comecei logo trabalhar, acho que foi dessa época que comecei fazer os cofos, Téo Pacheco falou comigo pra botar água pro gado dele e lá tinha um mato e o mato era doido, foi lá que eu estalei a pindova, foi lá, fazendo cofo, tinha dia eu fazia bonito, doto jeito, até que um dia eu fazia dereitinho, e quando eu fiz dereitinho eu procurei pra uma pessoa que sabia fazer. Porque ainda tem aquele cofo urupi, uma pindova por cima de duas, todo tempo, ele fica todo furadinho. Aí perguntei pra pessoa ela disse que eu podia continuar fazer meu cofo que tu não erras mais. Esse cofo do cemitério é o mesmo jeito do outro, mas se chama “cofo sem trança”, o do cemitério (informação verbal)³⁶.

Esses homens da palha têm, atrelado ao ofício de fazer cofos de cemitério, a trajetória na roça ou trabalhos informais nos quais os usos desses objetos eram necessários. Na narrativa de um deles fica claro que a finalidade desses objetos variam de acordo com a prática correspondente, pois os cofos de cemitério, como é relatado por Francisco Monteiro, “ só servem pra botar numa coisa que não entra vento, evitar o vento, colocam a vela e o vento passa por cima e o vento não apaga a vela, tipo uma lamparina, a palha é a mesma palha, mas pra esse serviço melhor a palha verde” (informação verbal)³⁷.

Nesse sentido, as cofos de cemitério ganham um significado de circularidade, ou seja, todos os anos são repostos, já que essas peças têm uma vida útil efêmera, pois ao serem expostos ao tempo seu material perde logo sua cor natural, não perdendo com o tempo a “[...] autenticidade do ofício da produção artesanal que traz consigo marcas da tradição local” (BENJAMIN, 2012, p. 182).

Apesar de sua relevância simbólica, os conhecimentos técnicos empregados pelos artesãos na manufatura do cofo, não gozam de um reconhecido valor, bem como grande difusão social. Suas habilidades, técnicas e dificuldades na confecção do cofo são quase desconhecidas. As mãos que transformam as folhas de palmeiras em diversos artefatos, compartilham de intensas marcas nos seus corpos e nas suas memórias, marcas de desigualdades, mas também de resistências, tanto coletiva quanto individual.

Isso porque, apesar da tessitura da desigualdade social ser presente, sobretudo, pela notória precariedade no acesso à renda, baixa escolaridade, acesso aos serviços básicos de

³⁶ Informação fornecida por José Santana Silva, Bairro: Enseada, em São Vicente de Férrer-MA, em 16 de maio de 2018.

³⁷ Informação fornecida por Francisco de Jesus Monteiro, Povoado Rita de Cássia, Rua Lázaro Gomes da Costa em São Vicente de Férrer, em 16 de maio de 2018.

saúde, assistência social, também há pouca ou quase nenhuma valorização e reconhecimento das trajetórias culturais da localidade, isto é, não há quase nenhum interesse e investimento em torno de implantação de políticas públicas voltadas ao reconhecimento dos saberes populares traduzidos na fabricação de objetos artesanais.

Sob tal cenário caracterizado pela injustiça social, o artesanato do cofo integra seus fazedores, homens e mulheres, tornados quase anônimos não só em sua arte, mas também em seus direitos sociais. Entretanto, todas as mãos que tecem e sofrem necessidades, também resistem buscando esperança, políticas públicas e melhores condições de vida. Isso é perceptível em todo o território maranhense.

Tendo em vista isso, Gonçalves, Lima e Figueiredo (2009) argumentam que o valor simbólico do cofo se modificou perdendo sentido e utilidade devido às transformações industriais trazidas com a produção capitalista de mercadorias, a exemplo do plástico. Isso porque houve uma época no interior do Maranhão em que a habilidade na confecção do cofo significava uma maneira de qualificar socialmente a capacidade de um homem para ser um bom pretendente de alguma moça de família. Para muitos artesãos a arte de fazer o cofo é uma arte de resistência, cuja força é retirada das memórias da tradição cultural local.

Levar adiante a arte de fazer cofo torna-se cada vez mais difícil, sobretudo, diante do cenário de consumismo exacerbado de objetos plásticos oriundos de produtos industrializados. Por isso, alguns supõem ou conjecturam a possibilidade de que a fabricação artesanal do cofo tende a desaparecer, pois além da competição com os objetos plásticos, os mais jovens sentem pouco gosto estético na aprendizagem da arte de fazer o cofo. Ademais, isso ocorre também pela falta de incentivo de forma integral do artesanato no Maranhão³⁸, pois há pouca visibilidade para os artesãos do interior do estado, por exemplo, cujo artesanato não está atrelado ao turismo. Nesse caso, a prática de fazer o cofo continua sendo solitária e uma atividade secundária ou doméstica. Dessa forma, essa mudança de visão deve partir do próprio artesão e de associações que tenham a capacidade de agregar valor ao produto artesanal.

A questão da técnica e aprendizado na confecção do cofo advém de um processo empírico que envolve a observação e experimentação. Os artesãos aprendem a técnica de tecer o cofo através da observação contínua, produzida e reproduzida pela reiteração cotidiana das imagens e discursos envolvidos na interação entre quem faz e quem vê. Quem produz são

³⁸ Nesse âmbito o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) tem sido pioneiro em algumas ações visando o empreendedorismo de artesão autônomos no estado do Maranhão. Como incentivo a comercialização das peças artesanais há o Centro de Produção Artesanal do Maranhão (CEPRAMA), em São Luís - MA.

aqueles sujeitos investidos do saber capaz de dar vida e sentido a matéria bruta originadas das folhas de palmeiras.

Por outro lado, aos aprendizes pertencem a tarefa de captar via observação, atenção e prática os saberes compartilhados. O cofo é um dos objetos confeccionados em todos os povoados de vários formatos e com utilidades diversas, a matéria-prima empregada é a palha da pindova³⁹, segundo Araújo (1990, p. 64),

O cofo é um objeto, indispensável, na vida de qualquer família. Logo, crianças, mulheres ou homens de qualquer idade o confeccionam. Um dos povoados, onde a produção do cofo é considerável, é no Cajueiro; lá, as mulheres, quando voltam da roça, sentam-se debaixo das mangueiras, em grupos de 10, 12 ou mais e vão fazer cofos; os homens, já os produzem em menor escala. No povoado Peru, fazer cofos é uma atividade tipicamente masculina, observando-se que, aí, somente os meninos aprendem a executá-la, ensinados que são pelos mais velhos, que, sentados em suas portas ou sob as árvores, passam pacientemente a arte de trançar a palha da pindova aos mais novos.

Diante do exposto, percebe-se que a confecção do cofo é um momento de união dos membros familiares e comunitários. Além disso, é uma situação de troca de ideias e conhecimentos, sendo, pois, possível notar que a confecção desses objetos não exige uma idade específica para ser aprendida, assim, toda e qualquer pessoa, seja homem ou mulher e criança, pode aprender a tecê-los. Porém, este aspecto da diversidade não é geral, uma vez que depende da localidade, como nota-se no caso do Povoado Peru, município de Alcântara-MA, onde o exercício de tal atividade predomina a presença masculina. Além disso, fica evidente o processo de desenvolvimento do saber popular, um conhecimento empírico e cultural da aprendizagem da arte de trançar as folhas de palmeira, sendo repassado entre as pessoas de diferentes gerações da família.

No que tange a sua produção, não há um local, horário ou dia específico para fazer cofo. O ritmo de trabalho depende da forma pela qual os fazedores de cofo moldam a

³⁹ A confecção do cofo exige que o artesão se desloque até uma área de mata com a finalidade de escolher as melhores folhas das palmeiras de coco babaçu, pois existem algumas impróprias para o artesanato, como as folhas mais velhas, cujo amadurecimento natural não serve para a confecção do cofo. Devido a isso, são as folhas mais novas da palmeira que servem de forma eficaz para sua confecção ideal. Após a colheita e escolha das palhas adequadas, o artesão necessita colocá-las para secar, uma vez que não podem ser confeccionadas imediatamente, pois ainda estão verdes. O processo de secamento da palha de palmeira, ou seja, da pindova pode ser executada de dois modos, que é sob o calor do sol ou colocada em cima dos fornos de ferro nas casas de farinha. As folhas depois de secarem passam de uma coloração verde para amareladas, além disso, facilita o manuseio da peça. O secamento também é necessário para que o artesão possa mensurar o tamanho do cofo. Concluído esse procedimento, a palha de palmeira do coco babaçu estará pronta para confeccionar o cofo.

organização de seu próprio tempo no decorrer de suas atividades cotidianas. Contudo, essa inconstância laboral não significa desleixo na confecção do cofo, ao contrário, exige do artesão a máxima atenção, força e cuidado, pois

Os cofos podem ser feitos em qualquer lugar e a qualquer hora. Entretanto, são necessárias destreza e certa força física para a realização do trabalho. No processo não são utilizados muitos instrumentos, apenas a faca para partir a palha. O restante é feito com as mãos e adaptado às condições locais (GONÇALVES; LIMA; FIGUEIREDO, 2009, p. 31).

A dimensão do tempo na confecção do cofo é variável sua forma ou formato também partilham desta mesma flexibilidade. Isto significa dizer que, não há uma forma, tamanho, e único uso aplicado ao cofo, ou seja, não há limitações na sua configuração. Tais aspectos dependem da percepção de cada artesão, pois há várias possibilidades para o formato do cofo, dentre eles estão: o cofo comum, utilizado para guardar a farinha d'água, farinha seca, a tapioca, o arroz na palha, carvão e todo e qualquer produto que necessite de um recipiente para ser empaneirado ou guardado.

Há outras espécies de cofos e com utilizações variadas, que servem desde a decoração (colocar plantas) até os tipos para embalar presentes, roupas e outros. Para os diversos formatos há nomenclaturas regionais como, por exemplo,

O **cofo de cu-trucido** como chamado, é, na realidade, um cofo de fundo arredondado; no passado, era utilizado para guardar roupas, sendo posteriormente substituído pelas malas; hoje, é usado como peça decorativa, onde pode-se colocar vasos; são confeccionados em tamanhos diversos e poucos artesãos sabem fazê-lo; encontraram-se artesãos nos povoados: Peru, Canela-tiua, Mamuna, Uru-Mirim, Santa Cruz, Titica, Cajueiro. O **cofo balaio** é utilizado para guardar roupas e também mantimentos. Tem fundo de formato quadrado; requer técnicas mais complexas para confeccioná-lo, e, consequentemente, o número de artesãos é bem reduzido, encontrando-se em cada um desses povoados – Peru, Canelatiua e Santa Cruz, apenas uma pessoa sabe fazê-lo. Há, ainda, diversos tipos de cofos, dentre os quais destacam-se: o **panacu**, que é encontrado no povoado de Brito (serve para agasalhar galinhas e pintinhos); tem somente uma abertura; coloca-se no chão como se fosse uma tenda. O cofo **urupi** – produzido no povoado de Itapera – é utilizado na lavagem de sururu, pois este vem com muita lama logo que retirado do mangue. Outros tipos de cofos encontrados na região: cofo escasso, cofo de segredo, cofo de bico de papagaio (ARAÚJO, 1990, p. 65-66, grifo nosso).

Percebe-se que o uso cotidiano do cofo é naturalizado e materializado nos afazeres domésticos e práticas sociais dos baixadeiros. Por outro lado, cabe mensurar que cada região também de acordo com suas práticas culturais utiliza esse objeto de forma diferente. Além

disso, sua confecção e arte no trançado exige técnica, atenção e cuidado, uma vez que a trança é a medida do tamanho do objeto, não podendo ser tecida de qualquer forma. Reconhecer essa inconstância nos auxilia a perceber a autonomia vinculada à sua construção e uso no cotidiano.

Gonçalves Lima e Figueiredo (2009) citam os diversos formatos como, por exemplo, o cofo balaio, que serve para guardar coisas; o cofo de segredo, de formato todo fechado e por isso tem esse nome; cofo de andiroba, que serve para tirar a massa da andiroba; cofo ladrão e raso, muito utilizado na pesca artesanal para transportar o pescado para casa ou para as feiras.

Tendo em vista isso, não é possível pensar em qualquer atividade cotidiana do baixadeiro, sem relacioná-la aos costumes do uso do cofo, pois os homens criam os cofos fazendo deles diversas utilizações. Eles são presentes no uso doméstico, como em: galinheiros, suportes no plantio de hortaliças, ou como recipientes para transportar coisas. entre outras coisas. Conforme pode ser observado na figura 17 abaixo, cujo uso se restringe ao galinheiro.

Figura 17 – Cofo no galinheiro, povoado Mata do Brito, chapada



Fonte: Acervo pessoal da autora (2022)

Assim, os cofos estão presentes nas cozinhas servindo de meios para armazenar talheres, pratos e panelas. Eles fazem parte do uso econômico, servindo de meios para armazenamento de diversos produtos nas feiras. Se há alguma viagem, alguma travessia de rio, algum período de pesca e colheita, os cofos ali se fazem presentes⁴⁰. No caso das feiras, percebe-

⁴⁰ O cofo também está presente nos currais de animais: bois, vacas, cabras, entre outros, servindo de depósito de alimentos. Além disso, é usado no trabalho das lavouras e colheitas nas roças de toco dos

se sua usabilidade coletiva e econômica para subsistência, como pode ser observado na figura 18 abaixo:

Figura 18 – Cofo com camarão na Feira Municipal de Pinheiro-MA



Fonte: Acervo da autora (2020)

A figura 18, representa, de modo específico, um aspecto do cotidiano das pessoas na Baixada Maranhense, a usabilidade econômica do cofo como recipiente para exposição e depósito de produtos alimentícios, a exemplo do camarão. As pessoas, em suas necessidades básicas, se deslocam às feiras para comprar alimentos e os cofos, nesse contexto, são utilizados como medidas ou depósito desses alimentos. No caso específico da foto acima os três cofos contendo camarão são revestidos na sua estrutura por um formato diferente do cofo apresentado no cemitério, pois tem uma “boca” mais larga, bem como uma trança que fecha a peça no fundo.

As folhas das palmeiras de coco babaçu possuem outras utilidades além da possibilidade de serem transformadas em cofo. Isso porque na estrutura de suas folhas, especificamente no seu meio, contém uma parte bastante dura, uma espécie de caule, comumente chamado de “talo” entre os baixadeiros. Essa parte surge quando as folhas presas na parte central do talo são retiradas, ficando apenas o caule. Este pode ser usado na construção

trabalhadores rurais. É um meio de transporte de carga usado para armazenar pequenas quantidades de grãos como, milho, arroz, feijão. E, além destes, mandioca e diversos tipos de farinha. Durante o processo de produção de farinha, por exemplo, nas chamadas casas de forno ou farinha, os cofos ali estão presentes, seja na armazenagem das massas, seja do produto final, isto é, os grãos de farinha torrados e prontos para serem empaneados e/ou guardados.

de cercas das casas, em jiraus de pesca e de plantio nos fundos dos quintais, bem como para cercar determinados espaços nos rios a fim de capturar peixes.

Antes de transformadas em qualquer objeto, as folhas dessas palmeiras nativas têm várias utilidades. Quando ainda estão verdes, popularmente chamadas de “pindova brava”, com as folhas totalmente abertas, podem ser usadas para proteger as velas do vento quando acendidas nos cemitérios, a exemplo, no quilombo Oiteiro dos Nogueiras em Itapecuru-Mirim-MA, ilustrado na figura 19. Desse modo, o meio natural interfere nas práticas cotidianas e as pessoas utilizam os artefatos do meio para interagir com aspectos da vida religiosa.

Figura 19 – Pindova brava na proteção de velas



Fonte: Foto de Jandir Gonçalves (2020)

Além da possibilidade de ser transformada em cofo, podem ser confeccionados outros trançados com o uso da pindova, ou seja, podem ser produzidos outros objetos. Por exemplo, da folha da pindova podem ser fabricados os abanos, um tipo de instrumento de formato triangular de pequeno e médio porte, utilizado para abanar ou soprar o fogo dos fogareiros de barro. Por outro lado, podem ser confeccionadas meançabas⁴¹ ou mençabas, como também é conhecida em outras localidades.

Conforme citado nas crônicas do maranhense, Araújo Neto (2016), as meançabas e os cofos são objetos indispensáveis. Essas crônicas têm como base os costumes, crenças, ditos e saberes populares da baixada maranhense. Dito isto, os usos de objetos trançados com a palha

⁴¹ A meançaba ou mençaba é um objeto de médio e grande porte que consiste em um tipo de esteira que é tecida entrelaçando-se às fibras das folhas da palmeira de coco babaçu. Esse tipo de instrumento artesanal é comumente utilizado como proteção de portas e janelas de várias casas feitas de barro ou taipa nas comunidades rurais. Por conseguinte, em outro contexto bastante específico, esses objetos podem ser utilizados por parteiras em apoio na realização de partos domésticos.

do babaçu são variados, incluindo usos domésticos ou para companhia em viagem por caminhos diversos, em que o viajante carrega seus pertences em um cofo conforme narrado na crônica “na beira do rio”:

Madrugada grande, botou suas coisas num **cofo**, fez uma jibaia com um calão d puçá, sacola na frente **cofo** atrás e meteu o pé na estrada. Foram os bastardos (canoa à vela) de Cuduro: quatro machos, ele, Cuduro, Ciranda e Gonçalo) dois paneiros de sal, um de farinha, um cocho grande e um menor para fazer a salmoura e salgar o peixe, duas latas de querosene vazias para torrar camarão, umas três **meançabas** para botar o peixe e o camarão no sol, pote, panela, cabaça, prato, bilha, balde, colher, cuia e seus pertences pessoais (ARAÚJO NETO, 2016, p. 124, grifo nosso).

A meançaba é a base para a feitura do cofo. O tecido trançado feito com o entrelaçamento das fibras pode ser usado estirado ou fechado, com uma espécie de trança para arrematar a peça, que se transforma em um objeto que comporta coisas no seu interior. No contexto cemiterial é usada com a finalidade de proteger as velas dos fortes ventos. Como demonstrado na figura 20, abaixo:

Figura 20 – Meançaba e as velas, Cemitério Municipal de São Vicente de Férrer



Fonte: Acervo pessoal da autora (2021)

As folhas de pindova também podem ser usadas para a feitura de brinquedos artesanais. Em muitas localidades, dada a falta de condições para adquirir ou comprar diversos brinquedos industrializados, os artesãos nas ocasiões de confecção do cofo também usam a

criatividade para produzir seus próprios brinquedos, destinando-os à crianças e adolescentes. Por exemplo, o relógio de palha, um objeto simples que pode ser construído a partir de uma única fibra da pindova. Neste sentido, assim como o relógio, podem ser feitos cata-ventos, anéis, óculos, dentre outros objetos, utilizando poucas fibras de pindova, demonstrando assim que a arte, sob vários aspectos estéticos é uma das criações humanas mais inspiradoras de construção de sentidos.

A arte de fazer cofo integra o sagrado e suas manifestações populares. Sem sombra de dúvida, grande parte do sentido aplicado à própria existência humana provém de sua relação materializada pela arte. Essa relação está entrelaçada as ligações estabelecidas com os ritos que envolvem vida e morte, desde os que acontecem nas residências até o caminho que leva ao ambiente cemiterial. Tais significações são extraídas do modo pelo qual o homem interpreta a si mesmo e o mundo a sua volta ao longo da vida.

O olhar do artesão é aliado a uma determinada necessidade inventiva que o move a criação do objeto idealizado, após criado, materializa-se sua significação social. Entre as várias significações cotidianas dadas pelo imaginário popular ao uso do cofo, uma delas possui uma especificidade particular em alguns lugares, trata-se do sentido sagrado agregado nos ritos funerários presente em manifestações religiosas locais. Conforme pode-se observar na figura 21 abaixo, registrada no cemitério Gabriela Arcanja, do povoado Pedrinhas Associação, município de Anajatuba - MA.

Figura 21– O cofo e a cruz



Fonte: Foto de Jandir Gonçalves (2020)

Da mesma forma, há uma recorrência do uso do “cofo de cemitério” no município de São Vicente Férrer - MA, precisamente no Dia de Finados. Uma das datas em que este lugar, localizado no centro da cidade, recebe um ar festivo de encantamento por meio de visitas, rezas e colocações de cofos e velas.

O ar festivo é contraposto ao ar melancólico das lembranças da morte, cabendo a ênfase nos usos do cofo, nesse momento, “[...] os cofos de cemitério encontrados sob a maior parte das sepulturas do presente cemitério trazem marcas de uma arte utilitária e de caráter simbólico ao mesmo tempo” (RIBEIRO; BORGES; ARAÚJO, 2021, p. 56441). Conforme mostra a figura 22, há interação entre o cofo, as velas e a mão que acende a luz para o caminho dos mortos.

Figura 22 – Cofos iluminados em São Vicente de Férrer



Fonte: Acervo pessoal da autora (2021)

Os tamanhos e os formatos dos cofos utilizados nos cemitérios variam. As medidas ficam entre 43 a 85 centímetros de diâmetro dependendo da peça. Em um caso específico, no cemitério municipal de São Vicente Férrer-MA, encontrei uma peça de aproximadamente 2

metros de diâmetro. Na ocasião do Dia de Finados a mesma artesã que confeccionou a peça também ascende velas.

O cofo, neste caso, é objeto de uso religioso, podendo ser pensado como objeto de ligação espiritual, uma vez que um dos seus principais usos é aquele que permeia a vida e morte das pessoas da localidade. Por isso, a produção do artesanato baixadeiro está vinculada também aos rituais de morte. Nas casas de minas é comum o uso de artefatos de palha nos rituais, a exemplo da utilização das esteiras, em específico no ritual denominado *Tambor de Choro*⁴² onde as meaçabas ganham uma nova utilidade em rituais fúnebres conforme descreve Ziegler (1977, p. 30):

O corpo é então erguido e colocado sobre uma mesa coberta por uma esteira de palha, no meio do terreiro, no local exato em que geralmente se forma a roda e onde, nos tempos de vida, ocorrem os transe. O corpo é então erguido sete vezes da esteira de palha e novamente pousado. Se nenhuma das mãos que o tocam sentir o menor estremecimento, a menor reação, o corpo é declarado morto pela segunda vez.

Neste universo das tecituras o peso e a importância do cofo são comparáveis ao da rede como instrumento funerário. Além dos cofos habitualmente utilizados nos rituais, as redes também se destacam, pois é um tipo de arte manual muito utilizada no dia a dia do baixadeiro. Esse uso pode ser pensado desde o ato de dormir até no momento do sono eterno, ou seja, da morte. Por exemplo, nos ritos funerários, depois de morto “[...] o corpo é então transportado em seu caixão, às vezes numa rede, até o campo santo, o cemitério [...]” (ZIEGLER, 1977, p. 30). Nas regiões mais pobres do Nordeste era comum o costume de transladar os corpos até os cemitérios em redes, então chamadas de rede de defunto.

Na Baixada Maranhense esse objeto é muito utilizado como salienta Sousa (2015), ao descrever a prática de tecer redes atrelada a memória e história da região ligada à ancestralidade indígena: “[...] em São Bento⁴³ encontrei indícios dessa filiação quando uma artesã de aproximadamente 65 anos afirmou que suas avós eram índias [...]” (SOUSA, 2015, p. 101).

⁴² “A morte goza no Maranhão de uma atenção privilegiada. Na Casa de Abassa de Iemanjá, situada na Travessa da Fé em Deus, nº.46, em São Luís, assisti, em agosto de 1972, ao Tambor de Choro que o Babalorixá da casa ordenou para despachar definitivamente o Egum de sua mãe falecida. O Babalorixá, filho de Xangô, chama-se Jorge. É mulato. Ele foi “feito”, isto é, iniciado nos primeiros mistérios de seu Orixá por uma prestigiosa Ialorixá: Mãe Pia, filha de escravos fugitivos, nascida no Quilombo de Egito e falecida na Baixada em 1968, com a idade de 118 anos” (ZIEGLER, 1977, p. 24).

⁴³ São Bento é um município da Baixada Maranhense reconhecido pela fama de artesã que, no ambiente doméstico, confeccionam redes de dormir desde o início da sua povoação.

A trajetória dos usos dos objetos não pode ser pensada dissociada da formação histórica do local, uma vez que há também indícios dos usos da rede no passado escravista por povos africanos. O uso da rede no passado escravista era comumente utilizado em rituais africanos sincretizados com ritos católicos em que “[...] acompanhavam o funeral mulheres, à exceção de dois homens carregando o cadáver numa rede, um ‘mestre-de-cerimônias’ e um tocador de tambor” (REIS, 1991, p. 160).

A importância do uso da rede como meio de transporte funerário é amplamente discutida nos estudos sobre ritos de morte no Brasil. Um destes aspectos se refere ao seu uso pela população pobre em zonas rurais, apesar de ser uma prática que persiste em confronto com novos meios de transportes, como os veículos automotores. Como bem constata Luiz da Câmara Cascudo (1983, p. 126),

O enterro na rede ainda reside por todo interior do Brasil entre a população pobre e residente nos arredores de vilas ou povoados maiores [...] ainda no Norte de Minas Gerais, Sul de São Paulo, todo sertão nordestino, a rede, às vezes, carrega o defunto para o cemitério mais próximo.

O cofo, as meançabas e as redes traçam um trajeto sincrético especificamente cultural aos ritos de morte, onde o popular e o erudito se mesclam em relações de conflitos de interesses e reafirmações de poder. Esses fluxos culturais não são espontâneos, mas carregados de conflitos, sobretudo, entre os usos e os significados atribuídos aos objetos que demarcam essas posições de poder traçadas entre as diversas classes que compõem uma sociedade. Dessa forma, “[...] o que caracteriza a produção cultural sempre será as misturas, os hibridismos, as mestiçagens, as dominações, as hegemonias, as trocas, as antropofagias, as relações enfim” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 16).

As práticas fúnebres de culto aos mortos trazem em si significados complexos e relações com o cotidiano. Por isso, esses ritos se repetem anualmente deixando uma coleção de imagens capazes de proporcionar encantamentos e uma diversidade de acervos que denotam lembranças, memórias e saudades. E ainda demonstram como a interação entre pessoas e objetos podem criar significados sociais pertinentes à vida e a morte.

3.3 Ritos fúnebres: nas trilhas das temporalidades

O culto aos mortos é uma das mais antigas expressões humanas sobre o sagrado. Através de significações múltiplas, o ser humano busca dar sentido à própria existência no

decorrer da história. Essas significações estão presentes nos mitos e religiões desde as primeiras civilizações onde a morte e os mortos são vistos pela óptica mística do sagrado e profano ao mesmo tempo.

Desde a antiguidade a morte provoca sentimentos de veneração. Entre os gregos, cada morto era considerado um deus e recebia o nome de deuses subterrâneos e os túmulos desses “seres divinos” eram vistos como templos sagrados. De todo modo, seja por medo ou por concepções míticas ligadas ao respeito aos ancestrais, os homens prestavam homenagens aos seus entes queridos por acreditarem que a morte era um mistério entre polos opostos como o mundo “visível” e “invisível”, “passageiro” e “eterno”, “humano” e “divino” (FUSTEL DE COULANGES, 2011, p. 33).

Influenciados por mitos antigos, o homem, na atualidade, também segue essa lógica. Nessa perspectiva, a passagem da vida à morte é marcada pela elaboração de ritos. As experiências do homem do campo com a morte, por exemplo, “[...] mobiliza concepções culturais, ritos, crenças, rezas, para que a natureza cumpra o seu ciclo de nascimento - crescimento - envelhecimento e morte, para que o homem viva e morra como a árvore do campo” (MARTINS, 1983, p. 261).

Segundo Martins, os ritos fúnebres na roça são ritos de espaço e tempo. De espaço, por estarem atrelados as condições do espaço onde a natureza passa a ser um elemento da cultura funerária local. De tempo, àqueles que têm a finalidade de evitar que as pessoas morram antes e depois do tempo previsto pela natureza. Nesse sentido, há uma tentativa de separar a ordem terrena da sobrenatural, pois “[...] todos os cuidados que os vivos têm no tratamento do morto [...] parecem destinados a evitar a contaminação dos sobreviventes pela morte” (MARTINS, 1983, p. 259).

Os ritos têm a finalidade de assegurar o bom convívio entre os vivos e os mortos. Sendo de responsabilidade dos vivos a tarefa de prestar homenagens e garantirem que encontrem o caminho do mundo dos mortos. O ato de acender velas, por exemplo, muito comum em Dia de Finados e em dias comemorativos tem esta função, como bem descreve Martins (1983, p. 265),

A luz que é dos vivos e da vida, é a doação dos vivos aos mortos, é o meio que os vivos utilizam para controlar e orientar a alma, para conduzi-la do lugar dos vivos ao lugar dos mortos. A vela acesa tem por isso uma importância fundamental nos ritos funerários sertanejos. É através da luz que os vivos manipulam a relação entre a ordem material do corpo e a ordem simbólica da alma. É através da luz, portanto, que os vivos têm o controle da morte.

Os vivos, portanto, orientados pelos saberes tradicionais e míticos buscam manter vivas suas crenças em torno da morte. Dessa forma, os ritos são materializados por símbolos e imagens que representam a apreensão do mundo dos mortos pelos vivos. Os ritos de morte influenciados por elementos da vida cotidiana e da natureza com ao decorrer do tempo passam a organizar essa relação do sagrado com o natural. As flores, as árvores e demais elementos efêmeros passa a ser indispensáveis nesse contexto (MARQUETTI, 2017).

Assim, o homem materializa seus ritos a partir do seu espaço e tempo. O uso da natureza nos rituais fúnebres em quase todas as culturas tem uma simbologia singular, como já foi atestado por achados arqueológicos e pesquisas antropológicas. No decorrer do tempo, tais práticas foram sendo apropriadas por novas culturas e ganhando novos significados a partir das redes de relações entre culturas diferentes.

Na Grécia Antiga, nos ritos mortuários de preparação dos corpos, após a morte, era comum o uso de flores e elementos naturais. Conforme afirma Marquetti (2017), o costume de decorar os túmulos com coroas de flores em Dia de Finados tem origem nessa prática, pois “[...] as flores auxiliariam o defunto a encontrar o caminho para a terra, para visitar seus familiares, e depois retornar de forma segura ao reino dos mortos” (MARQUETTI, 2017, p. 203).

Essa ligação entre o mundo terreno e o mundo dos mortos é intermediada por elementos naturais em vários ritos de morte. Segundo a colaboração de Annette B. Weiner, para a antropologia da morte, na sua investigação sobre os cerimoniais de trocas funerárias em Kiriwina, na Melanésia, cuja “[...] incorporação da alma do morto no outro-mundo (a ilha Tuma)” implica no trabalho feminino de confecção e trocas simbólicas de braceletes e saias feitas a partir das folhas secas de bananeiras (WEINER *apud* ANTUNES, 2021).

Atualmente, os cemitérios assumiram o papel de reorganizar o espaço misto de ritos em torno da morte. Esses espaços compreendem o simbolismo presente nos “vestígios” da arte funerária, seja ela de caráter monumental ou mais modesta (BORGES, 2017). Os cemitérios, por sua vez, podem ser classificados conforme a sua localização: aqueles cemitérios construídos no campo, mais rústicos, no seio da natureza pura, são uma analogia aos ciclos agrários⁴⁴ e um ato de insubordinação a sociedade burguesa e industrial cada vez mais crescente (CANELA, 1984 *apud* BORGES, 2017).

⁴⁴ “Na concepção de Canella (1984), em analogia aos ciclos agrários, a terra é vista como mãe, a lavragem como um ato de procriação e os meses e as estações do ciclo biológico: se tudo isso é vida, a morte é o sono, o cemitério é o lugar de repouso – uma morada eterna, sentimento reforçado pela religião cristã” (BORGES, 2017, p. 183).

Os cemitérios⁴⁵ formados nos espaços rurais, ao contrário dos cemitérios urbanos, são espaços da morte mais ligados a natureza e seus ciclos. As construções tumulares são de acordo com as condições socioeconômicas e a visibilidade se dar mais pelos significados e impressões nas tradições do local do que nos valores econômicos das construções ali presentes. Dada as especificidades do espaço⁴⁶ às manifestações culturais em torno da morte tendem a variar, pois

Os rituais de mortes na zona rural sertaneja é um episódio particular. É um evento que expressa dor e tristeza, mas também é um momento de descontração com caráter de comunhão entre familiares, parentes e amigos. A situação de sociabilidade gerada durante o funeral constitui a preservação desses elementos rituais e contribuem para suprir os sentimentos de luto e dor (COIMBRA, 2021, p. 94).

De acordo com o autor supracitado, os espaços míticos da morte na zona rural produzem práticas diferenciadas. Não há cortejos fúnebre suntuosos, mas, por outro lado, há o envolvimento das comunidades rurais e espetáculos ao seu modo. A morte passa a ser vista e sentida nesses espaços em clima de festa, de uma mística mistura com práticas tradicionais e renovadas por interferência das redes interculturais formadas ao longo do tempo.

As produções fúnebres ao contrário do que se pensa são de interesse dos vivos. A morte continua sendo um grande mistério e a partir dessas inquietações os indivíduos produzem suas práticas em torno da morte. Há intenção de dispersar angústias deixadas pela morte, pois “embora variando em intensidade, toda morte tem algo de caótico para quem fica” (REIS, 1991, p. 138). Nesse sentido, a morte é um verdadeiro caos e, apesar de esperada, representa ruptura com o cotidiano e com a lógica da organização social vigente. Assim, embora seja seu aparente contrário, a festa tem atributos semelhantes com a morte. No entanto, a ordem perdida com a festa retornará no final dela, enquanto, a ordem perdida com a morte só se reconstitui por meio do espetáculo fúnebre. Dessa forma, a dor da perda é camuflada na tentativa de preencher a falta do morto ajudando os vivos a reconstruir a vida sem ele.

A morte pode ser entendida como uma festa a partir do tratamento que os vivos atribuem aos funerais, túmulos, cortejos, dentre outras práticas com caráter de consolação para os que ficam. Neste caso, quanto maior for a difusão de símbolos e gestos, maiores serão a

⁴⁵ “[...] o cemitério é uma das construções mais importantes de uma cidade, ali estão objetos e fontes que nos possibilitam conhecê-la” (RIBEIRO, 2006, p. 9).

⁴⁶ Espaço, nesse contexto, pode ser entendido além das fronteiras geográficas e passar a ser entendido pela importância dadas as imagens espaciais lembradas coletivamente e construídas nas relações do eu com o outro (HALBWACHS, 2003).

capacidade de distrair o participante da dor, ao passo que o convida para a celebração de recuperação do equilíbrio perdido com a visita da morte (REIS, 1991).

Nesse sentido, a morte faz parte do cotidiano assim como a festa. Os protagonistas da vida cotidiana organizam os espetáculos cujo drama da morte é carregado de sentidos dentro de cada horizonte de crenças. A representação dos rituais é vista nesse caso como “[...] um acto social de exorcização da morte e da restauração da ordem”, sendo também uma forma de “materialização libertadora de angústias” (CATROGA, 2010, p. 165).

Os cemitérios por sua vez, são espaços constituídos de materialidade a partir dos aspectos simbólicos da vida e morte. Nesses espaços, repletos de singularidades, podemos ressaltar a importância de lidar com a memória mortuária, ou seja, com as “[...] sensibilidades despertadas no corpo: dos cheiros, sons e imagens vislumbradas na memória” (SANTOS, 2021, p. 35). Todos esses aspectos fazem parte da morte socializada e vivenciada no seio familiar e coletivo.

As manifestações das sensibilidades em torno da morte se exprimem em atos, palavras, imagens e ritos nos cemitérios rurais. O que nos interessa são esse afloramento de sentimentos e as experiências sensíveis a partir da percepção da chegada da morte. Um exemplo disso é o medo da morte, real somente enquanto sentimento, suas razões ou motivações não tem necessariamente consistência real e é produzido por formulações imaginárias (PESAVENTO, 2007).

Podemos assim dizer, que as representações da morte vivenciadas são determinadas pelos interesses de quem as produzem (CHARTIER, 1996). Segundo Pesavento (2013), tais representações sensíveis são capazes de tornar real o ser ausente através das marcas de sensibilidades deixadas pelas impressões do mundo imaginário, das relações culturais e de um conjunto de significações construídas historicamente.

Dessa maneira, as representações presentes nos cemitérios se dão conforme as relações constituídas em encontros entre o real e o imaginado tornando presente elementos imaginários de um ser ausente mediante a substituição por experiências sensíveis capazes de representá-lo. Para tanto, se faz necessário reconhecer os traços próprios de cada grupo sob a forma de categorias imaginárias e sensíveis ao mesmo tempo, cujas sensibilidades como categorias sociais e históricas, são compartilhadas.

Nesse cenário de interações com categorias imaginárias é pertinente pensar outros gatilhos mentais como as lembranças. A capacidade de lembrar, própria de cada indivíduo, faz parte dos processos culturais, cada pessoa lembra uma forma seletiva dependendo do contexto e relações estabelecidas com o outro, pois

As memórias inexprimíveis, sonegadas até mesmo do círculo familiar, coexistem com as memórias igualmente autênticas e comoventes, expostas publicamente na praça e na igreja. A memória então, dividida por gerações; e o que é mais dramático, até mesmo as individuais dividem-se internamente entre o desejo de silenciar e esquecer e a necessidade de expressar (PORTELLI, 2006, p. 128).

A partir das peculiaridades das experiências sensíveis individuais há lembranças sonegadas e àquelas que ganham um novo sentido quando compartilhadas. Por isso, as experiências sensíveis do passado são divididas⁴⁷ à medida que o pensamento e a linguagem sofrem interferência do tempo.

Vale destacar que as narrativas sobre o passado estão sujeitas a percepções individuais marcadas por traumas, esquecimentos e resistências. As narrativas que envolvem morte e luto, por exemplo, são experiências em que as limitações da linguagem oral não são capazes de traduzir por completo. No entanto, “[...] se fundamenta na experiência vivida e em emoções profundamente sentidas” (PORTELLI, 2006, p. 126).

Tanto os narradores quanto os ouvintes tendem a optar pelas suas necessidades sociais, por isso, lembrar é um fato individual e coletivo ao mesmo tempo. Nessa linha, reitera Thompson (1992, p. 154), “[...] que se pode contrapor, aos exemplos de recordação, casos de esquecimentos; e não há dúvida de que os indivíduos diferem entre si quanto à capacidade de lembrar”.

As singularidades das múltiplas vozes na tradição oral são também marcadas pelo tempo. Nessa dimensão, as temporalidades da memória são perceptíveis no discurso narrado permeado por persuasões imaginárias. Ao narrar, a constante referência ao passado ressignifica a percepção do tempo, seja através de gestos ou palavras. O tempo como categoria flexível nas narrativas é usado socialmente, sob as necessidades do presente (SANTOS, 2021).

Partindo da experiência com as narrativas de pessoas, testemunhas vivas dos processos históricos, percebe-se na prática que cada narrador parte da sua consciência individual para assim partilhar com o grupo. O passado relatado sofre interferências do presente e a cada nova recordação há transformações na forma de contar e sentir determinado fato.

Isso é possível pela diferenciação entre o tempo vivido e o narrado. As evidências do tempo nas narrativas trazem marcas do comportamento social concreto e das normas sociais de

⁴⁷ O conceito de memória dividida é amplamente discutido no estudo de Portelli com os sobreviventes do massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944). Nesse caso, a dor da perda vivenciada pelas vítimas criou uma “[...] multiplicidade de memórias fragmentadas e divididas, todas de uma forma ou de outra ideológica e culturalmente mediadas” (PORTELLI, 2006, p. 106).

uma época influenciada por sucessivas mudanças de valores e percepções (THOMPSON, 1992).

Nessa perspectiva, os ritos narrados pelas pessoas entrevistadas envolvem tanto o presente quanto o passado e, de certa forma, contraria a ideia de “memória coletiva”⁴⁸ que só faz sentido se atrelado a algum grupo social. Nos ritos de morte, por exemplo, a memória individual é cada vez mais presente, pois passa pela percepção que cada um tem sobre o fato e somente a partir disso, pode-se compartilhar de forma coletiva.

O ato de recordar instigado no momento da entrevista é algo individual. Os indivíduos, na sua particularidade, lembram através da capacidade que cada um tem de perceber o mundo a sua volta. Isso não tem necessariamente que atender em todos os casos a uma consciência da coletividade. Compreende-se que grande parte da memória está ligada aos grupos sociais de diversos tipos, no entanto, isso não é uma regra sem flexibilidade, pois

As recordações que partilhamos com outros são aquelas que são relevantes para eles, no contexto de um grupo social de determinado tipo, quer seja estruturado e duradouro (uma família; a força de trabalho de uma fábrica, uma aldeia) ou informal e possivelmente temporário (um grupo de amigos que frequenta o mesmo bar; um grupo que organiza jantares) (FENTRESS; WICKHAM, 1992, p. 8).

Pode-se dizer que a memória é um processo complexo e não uma simples atividade mental. A linguagem usada para descrever certos acontecimentos mostra que memória pode incluir tudo, desde uma sensação mental altamente privada e espontânea, possivelmente muda, até uma cerimônia pública. Isso não se dar de forma casual, mas historicamente selecionado.

O mesmo ocorre com a linguagem utilizada nas narrativas orais. Há dessa forma uma “reencenação formal do passado” onde as palavras selecionadas pelo narrador fazem parte de uma parte do passado conveniente ao momento e a quem narra. A memória como uma atividade mental faz parte de cada “[...] experiência passada recordada e as imagens partilhadas do passado histórico são tipos de recordações que têm particular importância para a constituição de grupos sociais no presente” (FENTRESS; WICKHAM, 1992, p. 9). Há, portanto, nas teias das memórias, importantes tessituras entre o passado e o presente.

A cada nova narrativa sobre passado há marcas de subjetividade e emoções vividas pelas pessoas. O passado é documentado nas nuances do tempo e em cada lembrança

⁴⁸ Maurice Halbwachs (2003) reconhece a memória individual somente enraizada em relações grupais. Essa teoria contraria a percepção do indivíduo na sua individualidade.

entrelaçada com o presente, pois ao lidar com fontes vivas e em constantes mudanças no fluxo do tempo é inegável esses tipos de relações temporais.

A poética do tempo nas narrativas sobre a morte está justamente na historicidade de cada momento narrado. Nesse sentido, a contribuição da História Oral para uma história objetiva da subjetividade implica buscar, além da simples história do acontecimento, a história da memória desse acontecimento até nossos dias (ALBERTI, 2013).

É perceptível, nas narrativas sobre ritos de morte na zona rural, essa fusão de temporalidades e diversas percepções de tempo. O conhecimento do passado dito “objetivo” não basta para explicar o presente, sendo preciso acrescentar-lhe o conhecimento da percepção presente do passado. Esse “presente do passado” é precisamente a memória (ALBERTI, 2013).

A ideia de temporalidade, presente nesse estudo e percebida nas narrativas presentes no próximo capítulo, partem da problemática do tempo proposta por Koselleck (2006), partindo, pois, da realidade para a aplicação conceitual da ideia do tempo. Essa ideia de tempo é vivenciada, sobretudo, por pessoas comuns nas suas experiências cotidianas, na aceleração e desaceleração do que elas percebem como tempo vivido. A dinâmica do tempo se estabelece entre o “espaço de experiência”⁴⁹ e o horizonte de expectativas”⁵⁰, ou seja, na tensão entre múltiplas percepções do tempo.

Ao nível das pessoas comuns e de suas sensibilidades diante do tempo se estabelecem tensões temporais. Cada pessoa vivencia a percepção do tempo disponível a sua realidade. Para Koselleck (2006), o tempo pode ser entendido como construção humana coletiva e individual, sendo assim, o presente, como uma categoria estudada, deve ser entendido a partir das suas ressignificações e relações entre futuro e passado. Os ritos de morte, longe de pensar a linearidade, se estabelecem mais no sentido das tensões com as multiplicidades do tempo.

Tendo por base Koselleck (2006), essas tensões entre passado e presente não se excluem, mas em algum momento se entrelaçam. Visto dessa forma, o presente está tão carregado de passado quanto de expectativas em relação ao futuro, ou seja, devemos considerar as relações entre o “espaço de experiência”, compreendendo o conjunto de coisas já conhecidas, se projetando no presente através de memórias e vestígios. De tal modo a experiência interfere

⁴⁹ Na perspectiva das proposições teóricas de Koselleck (2006), as experiências referem-se ao passado e se concretiza no presente, de várias maneiras: pelas ações da memória, dos vestígios, das permanências e como fontes históricas.

⁵⁰ As expectativas visam o futuro e todo complexo de sensações que se referem ao que virá, ao devir histórico. Incluem os medos, esperanças, ansiedade e desejos acerca do que ainda está por vir. As construções de sensibilidades em relação ao futuro assim como, as experiências encontram terreno fértil no tempo presente.

no presente tendo o poder de mudar a percepção sobre os acontecimentos, pois está carregada de realidade.

O tempo, nesse caso, não é considerado como um fator natural, mas como uma construção cultural. Cada sociedade, a partir de suas construções linguísticas e culturais, tem experimentado uma sensação diferente acerca do tempo. Essas sensações passam por enlace entre o vivido e as expectativas em relação ao futuro. Por isso, as dimensões existenciais e o espaço do vivido devem ser compreendidos na sua própria historicidade, pois a História passa a ser contada no ritmo do tempo múltiplo em encontro com o presente. Nesse sentido, os trabalhos historiográficos não podem ser pensados como categorias espaciais e temporais inflexíveis.

Outro ponto importante são as experiências reais de pessoas comuns em contato com suas percepções temporais. Para se aproximar do universo estudado é necessário entender que, para cada realidade, há uma forma de sentir essa mudança cronológica em relação aos fatos, a mais comum é através do tempo da natureza: ciclos agrícolas, fases lunares e com base no conhecimento empírico.

Outra forma de diferenciação é através das categorias do tempo sagrado e o tempo profano. O tempo sagrado é um dos mais presentes na maior parte das manifestações religiosas e nos ritos de morte. Eliade (1992) define o tempo sagrado pela percepção do homem religioso com uma temporalidade cíclica em constante retorno ao princípio do cosmo e aos ritos originários. O Tempo não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo, por meio dos ritos pode-se “passar” da duração temporal cotidiana, ou seja, do tempo profano para o tempo sagrado.

Há nas festas religiosas um tempo litúrgico, isto é, um retorno a um evento sagrado que teve lugar num passado mítico. Participar religiosamente de uma festa corresponde a uma ruptura com o cotidiano e a reintegração no tempo mítico reatualizado pela própria festa. Esse caos no cotidiano é marcado pela presença de atividades divinas e de manifestações da religiosidade em símbolos carregados de sentidos sagrados.

Dialogando com Cassirer (1998), o homem dotado de visão religiosa acredita que o mundo é construído pelas formas simbólicas, ou seja, por formas visíveis carregadas de conteúdo espiritual. Compreendem as formas simbólicas: a arte, a linguagem – em suas diversas formas –, o mundo mítico-religioso e a capacidade do homem de elaborar objetos e lhe atribuir significados. Os cofos utilizados no cemitério, em consonância com o pensamento de Cassirer (1998), apresentam uma forma simbólica específica no seu contexto ritualístico.

Esse tipo de experiência nos espaços sagrados tem ligações com a cosmovisão afro-indígena. Nesses casos as cestarias e diversos objetos de caráter utilitário fazem parte dos rituais em interseção com o sagrado e profano. As formas simbólicas, assim como, o cofo, por sua vez, em seu papel de proteção das velas, visa também a proteção da ordem divina. Articulando assim, as relações entre homens e simbologias.

Os símbolos sagrados, por exemplo, utilizados nas festas religiosas criam a aproximação entre o sensível e o espiritual. Através da condição de produzir signos o homem consegue atribuir significados sagrados a sua existência empírica. Ao contemplar o mundo a sua volta cria formas através da linguagem, do mito e da religião impulsionado pela necessidade de representar sua natureza sagrada.

Por conseguinte, os objetos simbólicos utilizados em rituais religiosos têm suas significações. Huizinga (2010), afirmar que o uso das coisas em contextos sagrados mantém continuamente aceso o fogo místico da vida. Assim, os símbolos são dotados de instrumentos de integração entre o real e o mundo místico considerados instrumentos de comunicação com o universo sagrado.

Daí a importância que as festas representam para o “homem religioso”. Pois são elas, os momentos sagrados que atribuem sentido à vida humana. O “tempo festivo”, por sua vez, ocorre em ritmos temporais variados e intensos. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo tempo sagrado, aquele manifestado na festa do ano anterior e ocorrido a um século.

A estrutura do tempo sagrado atualizado nas festas dar-se justamente através das manifestações religiosas que teve lugar no passado e que, ritualmente, tornam-se presente. Os partícipes das festividades tornam-se os contemporâneos do acontecimento mítico, dito de outra forma, transferem-se de seu tempo histórico. A intenção decifrada na experiência do espaço e do tempo sagrado revela o desejo do retorno aos mitos dos antepassados e à ordem divina (ELIADE, 1992).

As formulações teóricas de Eliade (1992), apesar da sua importância para explicar o universo mental do homem religioso, não compreende todo o comportamento do homem frente às manifestações religiosas. Quando revela que todo tempo sagrado é cíclico amputa parte das percepções temporais referentes aos ritos de morte, por exemplo, que a cada nova manifestação ganha novos adeptos e significados do tempo presente.

Na prática, o rito vai além do mundo sagrado. Os ritos de morte entrelaçam categorias do mundo sagrado e profano, pois tanto o homem dotado de crenças participa quanto aquele que acompanha por razões diversas. O “homem profano”, que não acredita nas divindades

participa da ritualização através de uma lógica própria ao passo que insere práticas e sentidos diferentes da lógica religiosa.

Por isso, é necessário pensar os ritos de morte na sua complexidade. A morte vai além do fenômeno natural e faz parte de uma mudança na ordem social onde o defunto passa por processos culturais para ser aceito no mundo dos mortos. O falecimento de uma pessoa passa a ser reconhecido a partir das cerimônias funerárias. Para o homem religioso, o casamento, nascimento e a morte são acontecimentos que dizem respeito ao indivíduo, à sua família e os reconectam com a ordem divina.

A configuração do tempo na consciência mítica e religiosa está presente nos ritos funerários. Um exemplo disso são as celebrações religiosas que ocorrem no Dia de Finados⁵¹, cujo tempo religioso, repete-se anualmente em alguns elementos dos ritos como: missas, rezas e visitas aos cemitérios. No entanto, não há somente uma percepção do sagrado, pois entra em cena dimensões da vida cotidiana como: o comércio, os jogos e o consumo de bebidas alcoólicas em excesso em um cenário onde a ordem esperada é rompida.

No Dia de Finados, o que nos interessa é justamente essa ruptura na linearidade do tempo sagrado. Nesse caso as origens dessa data e as demarcações no calendário cristão perdem espaço para as reformulações feitas no calendário do cotidiano. Cada sociedade vivencia essa data a partir de suas percepções com o tempo e de suas relações culturais já estabelecidas. Um exemplo disso é o Dia de Finados em Ocara, Ceará cujo:

O chão de finados e o céu dos santos se refletem no olhar de cristãos pouco preocupados em restringir as suas paixões, vivos e mortos no mesmo cheiro do mato. Debaixo da copa cúmplice, fertilizam-se a terra, que abriga o cochilo eterno dos que já se foram: “não tem nem quarto, não tem nada, e aí ao relento mesmo, no chão, de qualquer maneira”. É todo mundo junto que nem jumento, agora boto um tambor d’água pra elas se alimpar”, afirma o dono da zona bucólica (KUNZ, 2006, p. 64).

Nesse caso de Ocara, os finados não são pura memória e o sentido da morte é outro. Há uma frágil fronteira entre o mundo terrestre e o dos mortos. Segundo Kunz (2006, p. 70), a festividade de finados sugere novas interpretações em um continente “[...] efetivamente mestiço de cultura”. Nessa concepção o sagrado e profano se encontram e em alguns momentos não se distinguem um do outro.

No caso do México, as origens dessa data comemorativa estão ligadas ao culto aos ancestrais. A festa dos mortos, amplamente praticada atualmente, teve referência

⁵¹ Feriado nacional no Brasil, 2 de novembro, instituído pela Lei nº 10.607, de 19 de dezembro de 2002.

principalmente nas culturas Maias e Astecas que viam nas oferendas uma forte ligação espiritual com os mortos, a exemplo das: flores, crânios e até altares com alimentos para referenciar a memória dos mortos há pelo menos 3 mil anos. Conforme acrescenta Araújo (2021, p. 221).

O Dia dos Mortos nessas sociedades era atrelado também ao calendário agrícola, a comemoração realizava-se na ocasião da colheita como forma de agradecimento à fartura de alimentos. O catolicismo popular por sua vez apropriou-se do culto religioso indígena aos mortos e de forma sincrética a manifestação cultural permanece atualmente.

A comemoração ao Dia dos Mortos permanece viva na tradição mexicana. O caráter híbrido da festa demonstra a singularidade da identidade popular mexicana. A nova roupagem da festa, a cada ano, deve-se aos contatos com outras religiões e povos atraídos pela movimentação do evento que conta com um colorido cenário, com as representações da morte em formas de caveiras com o ar alegre e divertido.

No Brasil, essa data é comemorada em vários lugares a partir das sensibilidades de cada sociedade. Seguindo essa tradição, de referência aos mortos, também ocorre de forma sincrética com doutrinas católicas e práticas de origens afro-indígenas. Nessas práticas contemporâneas a morte é encarada a partir das relações com as tradições e com os novos laços de afetividade estabelecidos nos novos ritos.

Na região da Baixada Maranhense, no Dia de Finados, as visitas aos mortos também guardam suas peculiaridades. Os cemitérios ganham um ar colorido e festivo e em interface com o artesanato criativo e feito de forma intencional para a ocasião. Os usos dos cofos nessa data é uma dessas marcas e parte integrante desses rituais, conforme citado anteriormente.

4 CEMITÉRIO SÃO JOSÉ: lembranças e esquecimentos

Neste capítulo, abordo a historicidade do cemitério São José enquanto lugar de memória e esquecimentos. As relações culturais tecidas nesse cemitério permeiam as múltiplas temporalidades. Inicialmente, proponho uma análise de notícias semanais publicadas no jornal intitulado “Cidade de Pinheiro” (1923-1924). Dessa feita, buscam-se nas entrelinhas do discurso as práticas fúnebres e as interdições pelo poder municipal vinculado a elite dominante da época.

Nos tópicos seguintes são expostas as narrativas em torno do cemitério São José. Por saber que por trás de cada narrativa há memórias e entrelaçamento de culturas. Abordo os ritos pelo caminho até o cemitério, os cortejos fúnebres e por fim, o Dia de Finados nesse cemitério. No último tópico é dada ênfase aos ritos do Dia de Finados, principalmente aos que utilizam os cofos como forma de interação entre o sagrado e o profano. Compreende-se então, o acompanhamento da preparação do espaço cemiterial para o Dia de Finados e todo o contexto de visitas, práticas culturais e devoções que envolvem as festividades para os mortos na região da Chapada Pinheirense onde fica o cemitério em questão.

A observação do espaço tem como foco a abordagem das práticas e usos dos objetos trançados em fibras vegetais: cofos. Nesses termos, também é pertinente abordar a memória através das narrativas de moradores e ex-moradores da região da Chapada. A escolha dos entrevistados se deve a manutenção da tradição familiar de visita ao cemitério São José no Dia de Finados. As fontes base para esse capítulo constituem-se da pesquisa de campo entre os anos de 2018 a 2021.

4.1 Jornal Cidade de Pinheiro: notícias de um lugar “proibido”

O Cemitério São José⁵² é um cemitério rural do município de Pinheiro. A sua localização fica entre extensas planícies conhecidas como Chapada. A paisagem no entorno fica as margens de estradas que ligam a cidade de Pinheiro, Santa Helena e Presidente Sarney, no estado do Maranhão, além disso, ainda se encontram pelo caminho diversos povoados com núcleos populacionais menores.

⁵² Coordenadas geográficas – google heart ou google maps: 2°27'17.9"S 45°14'09.7"W. Link da localização: <https://goo.gl/maps/Yaoc3pSwZfxRdAGV9>.

Ao longo da pesquisa de campo, questionei aos entrevistados sobre uma possível data de fundação do Cemitério São José e não obtive uma resposta precisa ou algum documento que tivesse essa informação. Após refletir sobre isso, percebi que os ocultamentos também revelam um dado sobre essa história e não chegaria a uma conclusão precisa partindo somente do questionamento acerca das origens ou datas de fundação. Os cemitérios rurais, além de estarem situados distantes da sede do município, também não eram de interesse de quem, de fato, era detentor do poder e da legitimidade do discurso.

No entanto, conhecer a história desses cemitérios implica entender parte da formação cultural do município de Pinheiro. E isso, inclui todos os processos de exclusões e tentativas de ocultamentos dessa História. Tendo em vista essa percepção, nas entrelinhas do discurso do *Jornal Cidade de Pinheiro*⁵³, há registros de cemitérios conhecidos como “prohidos” e “fora da lei”, ou seja, os cemitérios no interior do município.

Em um impresso de 23 de dezembro de 1923, há registros do discurso feito pelo prefeito Josias Abreu na sessão da câmara municipal, às nove horas do mesmo dia. Estavam reunidos o delegado de polícia, tenente Francisco de Araujo Castro, um escrivão e o dito prefeito. Na ocasião, foram solicitadas medidas para a regulamentação de enterramentos no interior do município, cujo pedido pode ser lido a seguir:

Esta a exigir serias e urgentes providencias da parte do governo municipal, o abuso, com que se exploram, no interior do município, as inhumações em cemitérios particulares, as quaes se realizam a completa revelia das autoridades, que por isso mesmo impossibilitados se acham de exercer a necessária fiscalização, a que está rigorosamente sujeito um serviço de tal ordem. Diversos cemitérios particulares estão espalhados no interior, e os seus donos os exploram, como entendem, sem o menor respeito às leis do nosso país. Nas inhumações, não se cogita saber das causa-mortis; pouco importam se se trata de uma morte natural ou de morte violenta. O essencial é que o interessado pague ao que se diz dono do cemitério, a quantia por ele exigida, que quase sempre, toma proporções avultadas. Ora, segundo o decreto de 27 de setembro de 1890, que estabeleceu a secularização dos cemitérios, estes não podem ser policiados, dirigidos e administrados, senão pela municipalidade, sendo expressamente prohibido e estabelecimento de cemitérios particulares. Em todos os municípios, determina a lei, serão

⁵³ O *Jornal Cidade de Pinheiro* começou a circular na cidade no Natal de 1921. Os idealizadores da difusão da imprensa foram os líderes políticos: Elisabeto Barbosa de Carvalho, Clodoaldo Cardoso e Josias Abreu. A primeira sede do jornal foi em um pequeno casebre localizado na Praça Presidente Dutra, depois foi transferido para a Avenida Getúlio Vargas (SOARES, 2006). O intuito desse jornal era informar sobre assuntos de interesses políticos e de fins lucrativos. Esses impressos foram escritos em uma época conhecida como “Belle Époque Pinheirense” marcada por projetos urbanísticos que visavam o “progresso” da cidade de Pinheiro, transformações culturais e modernização dos cemitérios, ou seja, as narrativas impressas no jornal “[...] procurava capturar e registrar as visões radiantes sobre o caráter de civilidade e progresso dos pinheirenses” (SILVA, 2021, p. 104).

creados cemitérios civis de acordo com o regulamento, que forem expedidos pelos competentes. Não se justifica, pois, absolutamente, a existência desses cemitérios, que abundam pelo interior do município, cemitérios mal administrados por particulares que, deles querem apenas rendimento. Ao governo municipal cumpro agir, e agir, sem demora, com a delicadeza do caso requer, pondo termo, dessa vez, as explorações, a que dão lugar esses cemitérios creados fora da lei (CARVALHO, 1923, p. 8).

As manifestações contra os cemitérios rurais eram recorrentes no Jornal Cidade de Pinheiro entre os anos de 1923 a 1924. Essas reivindicações eram pela criação clandestina e fora dos dispositivos das leis municipais que incluíam cobranças pelos sepultamentos. Como os terrenos dos cemitérios eram doados por algum membro da comunidade rural e cuidado por moradores, não havia uma renda para construção de muros ou a modernização conforme o contexto vigente. Por isso eram descritos como lugares:

[...] mal cercados, outros, em terreno aberto, e todos com sepulturas sujeitas à violação dos animais, sem que ninguém se encarregue convenientemente da sua direção, procurando imprimir, ao menos, o respeito, a que tem direito essas pequenas necrópoles. Construídos quase todos com o auxílio de diversos [...] (CARVALHO, 1923, p. 13).

Essa situação, na maioria dos casos, continua até a atualidade. Muitos desses cemitérios ainda existem e são mantidos pelas comunidades rurais e os sepultamentos são realizados sem nenhum custo. As pessoas de poder aquisitivo menor recorriam a esses cemitérios pela proximidade com sua residência, por dificuldades no acesso pelas estradas até a sede do município e ainda pela escassez de recursos para pagar altas taxas por uma sepultura em outro cemitério.

Nos cemitérios rurais os sepultamentos é uma responsabilidade coletiva onde o coveiro ou a pessoa que cuida não recebe um salário, mas faz isso por um bem coletivo ou por uma responsabilidade atribuída pela família. Os cuidados com os espaços são feitos em mutirões por homens e mulheres quando chega próximo ao Dia de Finados. Os custos são mantidos coma colaboração de cada pessoa que tem um ente querido enterrado, conforme ocorre até os dias atuais no cemitério São José.

As informações sobre os cemitérios da cidade de Pinheiro estavam nos relatórios do prefeito Josias Abreu ou em formas de novas leis com caráter modernizador. O referido jornal era, ao mesmo tempo, um meio de comunicação e um instrumento de sociabilidade, entre os grupos de interesses semelhantes, com o objetivo de propor um modelo de comportamento

social dominante. Os discursos políticos, neles contidos, exerciam poderes e tinham como intenção ocultar outras formas de discursos além do oficial, pois

[...] em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 1996, p. 8-9).

O discurso contido nesses impressos, além de comunicar os valores e ideias de uma época, estavam em constante interação com fatores político-econômicos da sociedade pinheirense da década de 1920. O Jornal surge com o intuito de servir um grupo de comerciantes em ascensão e de políticos que utilizavam esse meio de comunicação para disseminar suas ideias que incluía um modo de ser moderno em contradição com o estilo de vida rural.

As informações transmitidas nos jornais em relação aos cemitérios eram no sentido de modernizar os espaços da morte. Havia uma clara distinção entre o meio urbano em construção e o estilo de vida rural. O Jornal Cidade de Pinheiro primava pela arte erudita e pelos projetos modernizadores. Esse controle dos costumes da população envolvia os aspectos da vida e da morte. Conforme aponta no semanário de interesses gerais:

Esta a exigir serias e urgentes providencias da parte do governo municipal, o abuso, com que se exploram, no interior do município, as inhumações em cemitérios particulares, as quaes se realizam a completa revelia das autoridades, que por isso mesmo impossibilitados se acham de exercer a necessária fiscalização, a que está rigorosamente sujeito um serviço de tal ordem. Diversos cemitérios particulares estão espalhados no interior, e os seus donos os exploram, como entendem, sem o menor respeito as leis do nosso paiz. Nas inhumações, não se cogita saber das causa-mortis; pouco importam se se trata de uma morte natural ou de morte violenta. O essencial é que o interessado pague ao que se diz dono do cemitério, a quantia por ele exigida, que quase sempre, toma proporções avultadas (CARVALHO, 1923, p. 8).

Pensando nisso, a Lei nº 44, de 8 de maio de 1924, registrada na Secretaria da Prefeitura Municipal de Pinheiro, na gestão do prefeito Josias Peixoto Abreu, reforça esses ideais. A referida lei visava regulamentar os sepultamentos no cemitério municipal e proíbe a existência de cemitérios particulares no interior do município. Nas linhas abaixo, há referências a esse discurso sobre os cemitérios rurais,

No Art. 1 De acordo com o art, 3 do Decreto Federal nº 689 de 27 de setembro de 1890, (Lei da secularização dos cemiterios), fica prohibido neste município o estabelecimento de cemitérios particulares. Art. 2. Os actuaes cemitérios

existentes no interior passarão a pertencer a municipalidade, que os aproveitaram ou não, conforme o lugar, e as condições, em que se encontram. Art. 3- os actuaes cemitérios que forem sendo aproveitados pelo município, e os novos, que se forem construídos deverão ser murados ou cercados, com a máxima segurança, de modo não darem acesso aos animaes, tendo um portão de entrada, fechado á chave, que ficará em poder do empregado encarregado de sua fiscalização. Paragrafo único - A proporção que o prefeito municipal for preparando os cemitérios, de acordo com este artigo, dar-a um nome qual serão designados. Art. 4 Nenhum enterramento pode ser feito fora dos cemitérios, salvo em se tratando de leprosos, variolosos, ou qualquer epidemia Art. 5 Nos cemitérios do interior do município , as inhumações só se farão mediante um atestado de duas pessoas que tenha assistido o óbito , declarando a causa da mortis, o dia, hora e lugar do falecimento, o nome, o sobrenome, idade, estado civil, profissão, naturalidade e residência do morto, se este era casado, o nome do conjugue sobrevivente, se viúvo, o nome do conjugue , se deixou filhos legítimos ou naturais reconhecidos, quantos, e os seus nomes e idades, atestado este, que será vindo pela autoridade mais próxima. Par 1. De posse desse atestado o empregado do cemitério autorizará a abertura da sepultura, o que será feita com a sua fiscalização, e assistirá o enterramento. Par. Único- o secretário do prefeito, de posse desses atestados, providenciará imediatamente para que sejam registrados os óbitos no cartório civil, com a designação dos cemitérios, em que forem feitas as inhumações [...] Art. 22- O prefeito providenciará para que todos os cemitérios se conservem sempre aseados. Art. 23- Sempre que se encontrar aberto o cemitério ou para inhumações, ou para visitas, ou serviços de qualquer natureza, deverá achar-se presente o porteiro ou encarregado, conforme se tratar do cemitério S. Ignacio ou cemitério do interior (CARVALHO, 1923, p. 7).

A lei, citada anteriormente, institui normas para os sepultamentos e visa padronizar os espaços dos cemitérios. Do mesmo modo, objetiva tornar todos os cemitérios parte da municipalidade, controlar as arrecadações sobre cada sepultamento, conforme já ocorria com o cemitério central, denominado de Santo Inácio. Os lucros variavam entre **6\$000** réis por sepultura de adulto, **3\$000** réis nas quadras menores e **100\$000** réis para sepulturas de domínio perpétuos.

Em contraposição aos cemitérios rurais que não geravam lucros a municipalidade. No entanto, foi estipulado pela lei de modernização dos cemitérios em Pinheiro que os lugares de sepultamentos no interior arrecadassem em média a metade do valor cobrado por cada categoria de sepultamentos com base nos preços do cemitério central (CARVALHO, 1923), tendo em vista que o cemitério Santo Inácio, por está situado na sede do município era mais controlado e tinha seu regulamento próprio, como ratifica Carvalho (1923):

[...] todas as sepulturas e catatumbas, encontram-se devidamente numeradas e registradas em livros apropriados, tudo de acordo com a citada lei de 8 de maio. Penso que, com a remodelação, por que passou o cemitério Santo Inácio, e com as providências, que tomastes, na lei já citada, o serviço da inhumação no mesmo cemitério está completamente impune de improvação. Há, apenas,

a meu ver a criação do cargo de coveiro para o referido cemitério (CARVALHO, 1923, p. 13).

A lei de 8 maio era uma base para todas essas exigências e um dispositivo de opressão a manifestações contrárias. Para reforçar, ainda mais esse controle e sob alegação de que estaria se adaptando as exigências dos cemitérios modernos, o prefeito Josias Abreu sugere a criação do cargo de coveiro e o estabelecimento de uma taxa fixa para os sepultamentos. Essas taxas variavam de acordo com as áreas no cemitério, quanto mais próximo da capela ou da avenida central, mais altos eram os custos materiais.

Outra tentativa de controle e demarcação de fronteiras eram as páginas referentes à necrologia, onde eram escritas mensagens de pêsames aos familiares de falecidos na cidade de Pinheiro. No caso da Sr. Eltevina Marques Braga, membro da família de comerciantes, foi registrado o seguinte: “[...] esposa do conceituado comerciantes desta praça Sr, Antônio Braga e irmão do Sr. Agostinho Ramalho Marques muito importante comerciante de Pinheiro, cujo cortejo fúnebre teve grande acompanhamento” (CARVALHO, 1923, p. 5).

Outro anúncio de morte foi sob o nome de D. Anna Rosa Mendes, falecida com idade de 72 anos, pertencente à irmandade S.C de Jesus, mãe de Philadelpho Mendes e Minervina Rodrigues (CARVALHO, 1923), membro da família de berço político na sociedade pinheirense. Da mesma forma há o registro do falecimento de Roberto da Silva Cabral que: “[...] durante dois anos da última gestão municipal do coronel José Anastácio de Araujo Souza exerceu o cargo de secretário do prefeito, era Roberto Cabral muito relacionado nesta cidade, terra de seu nascimento” (CARVALHO, 1923, p. 9).

Todos os casos anunciados eram de membros da elite pinheirense e destinados ao sepultamento no cemitério Santo Inácio. Os enterros eram devidamente registrados em cartórios e sob as devidas fiscalizações conforme as leis municipais. Dito isto, no discurso oficial havia uma comparação entre os padrões de sepultamentos rurais e da cidade. As reclamações na maior parte eram por questões financeiras e orçamentárias.

Os cemitérios do interior apresentavam um empecilho para a arrecadação de mais impostos para o município. À medida que o número desses locais de sepultamentos crescia o impasse entre o discurso de desenvolvimento e as manifestações culturais eram formados. Assim, as relações culturais eram um dos ingredientes principais do fator econômico e o poder municipal procurava uma forma de recrutá-las ao seu favor.

Haja vista que os cemitérios rurais eram muitos e de difícil acesso a organização ficava a cargo das comunidades próximas aos locais de enterramentos. Os sepultamentos eram feitos

sem nenhum registro de causa da morte, data ou hora do falecimento. Em relação aos padrões estabelecidos, nas leis municipais, em algumas localidades não foram seguidos e em outros os resultados das fiscalizações demoravam chegar, como consta no relatório do prefeito Josias Abreu:

No tocante aos cemitérios do interior do município, só com vagar se poderá adaptá-los as condições determinadas na referida lei de 8 de maio, porque, sendo eles muitos, como os são, impossível se torna atacar o serviço em todos de uma só vez. Por esse motivo, só pude este anno interessar-me pelos dois mais próximos situados em lugares mais povoados: o da povoação Pacas, e o logar São Paulo, no **coração da Chapada**. Quando ao primeiro, encarreguei o fiscal Januario Constantino Dias de prepara-lo, não me tendo até agora comunicado dito fiscal o que foi feito, nesse sentido. Quanto ao **segundo**, encarreguei do serviço, o fiscal Victor Hugo Guimarães, que já fez aquisição das estacas para cerca, sendo provável, portanto, que dentro de poucos mezes ficará este prompto (CARVALHO, 1923, p. 7, grifo nosso).

Sob o olhar do poder municipal, esses espaços eram desorganizados e um atraso para a municipalidade. No entanto, o homem tem a capacidade criativa de moldar os seus espaços de vivência a partir de suas sensibilidades tornando-os rico e complexo. No entanto, os cemitérios rurais eram vistos como inimigos da “ordem” e da “moralidade” como elemento central na lógica da modernização presente no discurso da elite dominante.

Nesse mesmo contexto, situava-se o cemitério São José, precisamente “no coração da Chapada” com uma “vida imaginativa” fértil e movimentada. Era também um dos espaços cemiteriais reconhecidos como “proibidos e fora da lei”. Os ritos fúnebres nos enterros eram registrados pelas autoridades como práticas de “ébrios”, “vadios” e impróprias a um cemitério. Essas práticas eram descritas como algo “[...] sem o menor respeito ao sagrado lugar, que profanam” (CARVALHO, 1923, p. 8), como consta no relatório a seguir:

De um, informam-nos existe situado na chapada, nas proximidades da Fazenda Nova e da Fazenda Catarina e onde, nas ocasiões de enterramentos reúne-se malta de vadios e ébrios numa algazarra insuportável, entremeada de palavrões coisa, como se vê, impropria num cemitério. Esse, tem o nome de cemitério São José, e custa em uma sepultura nada menos do que cinquenta mil reis!

A menção ao cemitério São José era de forma moralizadora. Em contrapartida a isso, houve a resistência cultural evidente no discurso do jornal. Sem dúvidas, todo esse processo de enfrentamento as novas normas era um obstáculo ao projeto de desenvolvimento da época. Isso

fica evidente na sinopse apresentada no Congresso de Prefeitos ocorrido na capital do Estado, São Luís, em 19 de janeiro de 1924, pelo prefeito Josias Abreu. Conforme descrito abaixo:

[...] O serviço de nascimento e óbitos não está regular. Quanto aos óbitos, só é perfeito esse serviço na parte propriamente referente a cidade, e isto porque o cemitério, está sobre a fiscalização do município, a que pertence. Nessa parte reporto-me ao que disse no meu último relatório já referido, em qual eu lembro a Câmara Municipal a necessidade da execução da lei de secularização dos cemitérios para evitar as irregularidades verificadas nos cemitérios espalhados pelo interior do município (CARVALHO, 1924, p. 7).

O referido congresso discutia os problemas municipais, incluindo os cemitérios. As reivindicações se estendiam da cidade ao interior do município principalmente em se tratando dos cemitérios tidos como clandestinos. As irregularidades em conformidade com as leis municipais eram acerca dos registros de óbitos, da falta de fiscalização e com o monopólio dos cemitérios por parte da municipalidade.

No entanto, essa insistência da aplicação dos dispositivos legais só demonstravam a continuidade dos cemitérios em poder das comunidades rurais. Nesses lugares, apresenta-se um sistema de organização próprio em contrapartida aos discursos oficiais. Dito isso, o rompimento dessas fronteiras simbólicas foram cedendo espaço para um ecletismo de gostos e práticas vivenciadas atualmente nos cemitérios rurais, a exemplo, de ritos ressignificados ao longo do tempo nas narrativas dos moradores da zona rural.

4.2 Acoã anuncia a morte: guiados pelo som da memória

Nesse tópico, em alguns momentos, utilizo o recurso linguístico da pessoalidade. Isso decorre da minha proximidade com os narradores durante o trabalho de campo. Ouvir cada narrativa para, só depois, transcrevê-las em outro tipo de linguagem. A saber, a escrita pode ser comparada a uma sinfonia de vozes ou um tecido cuja tessitura, posso dizer que, fiz parte na condição de pesquisadora. Sabendo disso, acrescento que a voz de cada personagem dessa trama social é percebida com zelo e afetividade.

Foi assim que percorri os caminhos que ligam os povoados da Chapada. Em cada pedaço de chão fui guiada pelos sons da memória de acordes nos ritmos dos ritos de morte sintonizados com celebrações da vida. Ao passar pelo povoado de nome Bandeira Branca, próximo da entrada que dar acesso ao cemitério São José, tive contato com senhora Adenir de Jesus, de 66 anos de idade. Na ocasião, Adenir, uma senhora de cabelos lisos e brancos,

encontrava-se sentada na calçada em frente à sua casa. Ela estava acompanhada da sua filha mais velha. E eu, com duas amigas. Uma delas, Josinelma Rolande, que também estava em seu dia de trabalho de campo com a temática acerca das mulheres “pega no mato a cachorro” envolvendo as narrativas sobre os indígenas da região. Assim, em cada caminho os laços de amizade e parentesco estavam presentes.

Na calçada da casa de Adenir nos deparamos com narrativas instigantes. Nesse momento percebíamos o fluxo de pessoas na estrada ao passo que podia ser ouvido o canto das aves nativas no ar. Nesse clima cotidiano, também aconteciam os movimentos em ocasião do falecimento de pessoas das comunidades do entorno da casa de Adenir, conforme lembrado por ela, inclusive pessoas da sua família, e isso fica explícito na sua fala em relação ao cemitério São José: “[...] minha gente toda é enterrada pra lá” (informação verbal)⁵⁴.

As narrativas de Adenir trazem traços das lembranças de uma prática muito criticada no Jornal Cidade de Pinheiro, a saber, o acompanhamento dos enterros em momentos festivos e de muita expressão popular dito, de outra forma nas páginas do Jornal, como “algazarras”. Esses atos são lembrados quando questionei sobre as estradas e caminhos que levam ao cemitério São José, ou seja, a referida entrevistada, cita também todo o corpo social que acompanhava os cortejos, e ela narra que:

[...] era uma gritaria que fazia até medo, era uma cachaçada, latindo feito um cachorro, fazia até medo, fazia acoã⁵⁵. Ah! era uma doidice, fazendo acoã, aí diziam do São Romão morreu que já tão levando e gritando demais, tinha um caminho aí por dentro. Eles bêbado faziam imitando o pássaro, gritavam acoã, vai a cova, vai a cova, passava aí por detrás tinha uma estrada de primeiro, agora entupiu a estrada. A gente só escutava eles passar gritando, olha morreu gente do São Romão, porque a gritaria que tá é danada (informação verbal)⁵⁶

Os cortejos fúnebres são uma manifestação cultural viva e nunca passavam despercebidos. Por esse fato, ainda permanecem latentes na memória dos moradores da região da chapada.

⁵⁴ Informação fornecida por Adenir de Jesus, povoado Bandeira Branca, Pinheiro – MA, em 18 de fevereiro de 2022.

⁵⁵ **Acauã** ou **Acoã** (*Herpetotheres cachinnans*) é uma ave pertencente à ordem dos Falconiformes, da família Falconidae, são falcões de tamanho médio que têm as asas curtas e uma cauda arredondada e longa. Seu triste canto significa morte e agouro. Essa fama de predição de algo ruim do pássaro ficou registrada na música interpretada por Luiz Gonzaga de título Acauã, que faz alusão da seca no sertão com o canto da ave. O dicionário do Folclore Brasileiro escrito por Cascudo (1983) faz menção a acauã como uma ave com poder místico sobre a cosmologia das tribos tupis seja na construção dos mitos ora como sinal de chuva e de um novo visitante, ora como sinal de maus presságios.

⁵⁶ Informação fornecida por Adenir de Jesus, povoado Bandeira Branca, Pinheiro – MA, em 18 de fevereiro de 2022.

Partindo do pressuposto de que os lugares guardam suas particularidades em torno da morte, questioneei Adenir como eram o traslado dos mortos até o cemitério São José e ela prontamente, responde: “[...] lembro que traziam as pessoas no ombro daí do São Romão, no caixão, eles passavam latindo, uivado, tinha até medo” (informação verbal)⁵⁷. Nessa e em outras narrativas, entende-se que os cortejos fúnebres eram acompanhados por parentes e amigos e mobilizava a vida social desses povoados.

Outra prática citada nas narrativas era o ato de imitar o canto do pássaro denominado de acoã. Essa prática era correspondente quando os cortejos vinham do povoado São Romão, situado atualmente no município Presidente Sarney. Isso difere entre os povoados pela razão de que se levados do povoado Bandeira Branca tinha outra forma de comunicar que o morto estava passando. Dessa forma, cada lugar apesar da proximidade física tinha seus ritos peculiares para demarcar os anúncios de morte. Os cortejos, por exemplo, conforme relatado, eram regados a muita cachaça e tidos como uma festividade comunitária. No momento da entrevista, a filha mais velha de Adenir também participava do diálogo. Durante a sua aproximação com esse momento de trocas de experiências relatava que alguns ritos permanecem atualmente com algumas remodelações.

Outra ocasião lembrada foi o enterro do marido de Adenir no cemitério São José, que assim o descreve: “[...] cada hora um queria levar um pedacinho, eles trocavam quando um cansava, um levava um pedaço ou eles trocavam [...]” (informação verbal)⁵⁸. O atributo de carregar o corpo era atrelado a parentes e amigos com finalidade de prestar a última homenagem.

O caso do marido de Adenir, falecido há 4 anos, foi bem parecido com os demais cortejos. Durante o velório do corpo, antes do cortejo até o cemitério São José, houve a reunião de amigos ao redor das mesas de jogos de baralho, dominó e a famosa cachaça a base de cana de açúcar para esquentar a noite fria com a presença da morte. E nessa dinâmica, todos acabavam participando em reverência aos mortos e em solidariedade com os vivos. Tanto na fala de Dona Adenir quanto na de sua filha há demarcadores de tempo. Ao longo das narrativas é comum essa relação entre presente e passado perceptível nas expressões faladas: “de primeiro e agora”.

⁵⁷ Informação fornecida por Adenir de Jesus, povoado Bandeira Branca, Pinheiro – MA, em 18 de fevereiro de 2022.

⁵⁸ Informação fornecida por Adenir de Jesus, povoado Bandeira Branca, Pinheiro – MA, em 18 de fevereiro de 2022.

De forma similar foi lembrado por um senhor de nome Renê, de 78 anos de idade, morador do povoado Mata do Brito. Seu Renê tem parentes e amigos enterrados no cemitério São José, inclusive sua esposa falecida no ano de 2021 e enterrada ao lado da sua avó no referido cemitério, conforme seu pedido ainda em vida. O velório de Dona Maní, esposa de Renê, ocorreu na cidade de Presidente Sarney na casa de uma das netas.

Ainda sobre a situação supracitada, tive a oportunidade de participar como amiga da família. No entanto, o meu olhar enquanto participante desse momento de despedida não deixava de perceber algumas peculiaridades como: o jogo de baralho, a discussão quando alguém trapaceava no jogo, a animação pela embriaguez, os goles de cachaça dos jogadores, muitas conversas e as risadas em voz alta. Ao longo da noite fria o tom de tristeza da família era amenizado com a presença de parentes e amigos.

Na ocasião muitos moradores da região da chapada, apesar da distância, acompanharam o enterro e todos os ritos de despedida da esposa de Renê. Esse caso merece destaque pelas redes de parentescos que interligam o senhor Renê e o cemitério São José. Outro tipo de ligação com esse cemitério dar-se-a por meio da amizade com o pajé e curador Zé Pretinho⁵⁹, falecido com 85 anos e enterrado no cemitério São José. O fato da escolha do local de sepultamento era por ligações de parentesco e por sentir-se pertencente ao local, conforme dito pelo filho de Zé Pretinho. Renê fala sobre o dia do enterro de Zé Pretinho: “levaram ele andando, veio muita gente, muita gente de todo lugar até de Santa Helena” (informação verbal)⁶⁰.

Atualmente o túmulo de Zé Pretinho, demonstrado na figura 23, é visitado somente pelos parentes mais próximo no Dia de Finados. Nessa data festiva, encontrava-se no cemitério em torno do túmulo do referido falecido: o filho e a nora acendendo velas. Atualmente os parentes de Zé Pretinho moram no povoado Mata do Brito, na sua antiga residência, nas proximidades de onde acontecem as festividades de pajelança. Outro ponto de interculturalidade envolvendo a trajetória de Zé Pretinho é a religiosidade das povoações que formam a região da chapada são as organizações das festividades que envolviam pessoas de

⁵⁹ Zé Pretinho era conhecido na região como um homem de poderes sobrenaturais em relação às práticas de curas, por isso, foi responsável por retirar muita gente da cova. O estudo de Evileno Ferreira (2018) relata a trajetória desse homem influente na região da chapada pela sua atuação itinerante. As festividades organizadas por ele no terreiro de Santa Bárbara geralmente eram pagamento de promessas a santos ou entidades, sendo possível notar a relação entre devoção e brincadeira, relacionando lado a lado o sagrado e profano (FERREIRA, 2018).

⁶⁰ Informação fornecida por Renê Pinheiro Soares, povoado Mata do Brito, Presidente Sarney, em 18 de fevereiro de 2022.

diversos lugares como por exemplo, indígenas e pessoas vindo das comunidades rurais negras formadas a partir de mocambos (FERREIRA, 2018).

Figura 23 – Túmulo de Zé Pretinho



Fonte: Acervo Pessoal da autora (2021)

Nessa perspectiva, os cortejos fúnebres e seus desdobramentos era algo recorrente nas narrativas sobre a morte. Por reunir pessoas de diversos lugares não tinha uma única definição e em cada nova manifestação anual fazia-se presente um fato novo. Nas narrativas de Diló, por exemplo, são recordadas as gritarias e o traslado em redes. Tais redes eram concedidas na forma de empréstimo com a finalidade de levar o defunto até o cemitério. Assim, esse tipo de manifestação faz parte da vivência cotidiana dessas povoações e de certa forma trazia certo caos por romper a ordem social. Isso fica explícito na fala de Diló, transcrita abaixo, sobre as cenas dos cortejos:

Eu tinha medo da gritaria, não era do defunto, eles vinham gritando e eu tinha medo. Uma vez meu pai, meu pai era vaqueiro, uma vez ele levou um cachorro e o cachorro cortou a língua da vaca, quando veio vinha gritando, eu já pensava que era defunto que eles vinham trazendo, eu tava juntando coco, eu

larguei o cofo de coco e corri para dentro do mato, pensando que era defunto (informação verbal)⁶¹.

As narrativas de Diló revelam também que é comum nesse cemitério o envolvimento dos moradores das comunidades do entorno do cemitério. Em dias de enterros é sempre alguém da comunidade que ajuda no traslado do corpo, na abertura da cova, até na feitura da cruz provisória de madeira. A figura 24, abaixo, representa esse ato solidário de manuseio de um pedaço de tronco de madeira para a feitura de uma cruz.

Figura 24 – Feitura da cruz



Fonte: Meire Assunção (2015)

Quando alguém morre na chapada há uma mobilização comunitária. Os nomes citados nas narrativas para fins de abertura de sepulturas e zelo do cemitério foram os de Dilsinho de Coló, falecido no ano de 2022, morador do povoado São Paulo da Chapada e Inacinho, morador

⁶¹ Informação fornecida por Benedita Bernadina Alves, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro- MA, em 2 de novembro de 2021.

do povoado Bandeira Branca que atualmente assumiu esse serviço. Inacinho, um homem negro, de estatura baixa, conhecido por “saber tudo sobre o cemitério”. A figura 25, demonstra-o em um dia de enterro no cemitério São José⁶², cavando a cova enquanto os familiares da falecida aguardam o enterro.

Figura 25– Dia de enterro



Fonte: Meire Assunção (2015)

Outra função importante de Inacinho é a limpeza do cemitério para o Dia de Finados. Quando essa data se aproxima, ele se voluntaria para organizar os trabalhos e a comida para os trabalhadores. Nesse trabalho comunitário quem não pode ajudar com a mão de obra se

⁶² As figuras 25 e 26, retiradas no dia do enterro da avó da Prof. Meire Assunção no cemitério São José. Essas imagens foram compartilhadas em uma reunião do grupo de estudo sobre arte cimiterial na Baixada Maranhense no qual a referida professora fazia parte. Portanto, este foi o meu primeiro contato com a presença dos cofos e das formas peculiares de enterros no interior do município de Pinheiro.

encarrega de ajudar financeiramente para comprar o lanche dos trabalhadores. É um trabalho voluntário e indispensável para a manutenção do cemitério São José.

Diante disso, entende-se que a morte passa a ser sentida dias antes das celebrações. Vista com zelo pelos visitantes do cemitério e após toda a preparação de limpeza, pintura e ornamentação do espaço dos mortos para a visita dos vivos é chegada a hora da movimentação de pessoas. Os rituais de morte, na zona rural sertaneja, é um episódio particular, um evento que expressa dor e tristeza e ao mesmo tempo é um momento de descontração entre familiares, amigos.

Sendo assim, esses espaços destinados a morte aliam comunhão e tradição de referência aos mortos. Havendo elementos indispensáveis para essa relação nos ritos de Dia de Finados, desde a preparação do local até o acender e apagar das velas. Nesse cenário, é indispensável o uso de objetos e a interação entre pessoas tornando esse momento vivo à medida que as cruzes, velas e cofos se misturam no espaço cemiterial.

4.3 “No dia de acender vela”: recordações sobre o Dia de Finados

Na ocasião do Dia de Finados o cemitério São José ganha um cenário diferente. O motivo disso são os encontros de pessoas que percorrem longas distâncias e passam por caminhos estreitos até chegarem ao espaço dos mortos. Esse cemitério é comunitário, cuidado por pessoas dos povoados São Paulo da Chapada e Campo Novo, ambos próximos ao cemitério. Em dias de enterros ou em comemoração ao Dia de Finados passa a ser mais visitado e ornamentado.

Os ritos nesse dia assemelham-se com uma convenção teatral coletiva, porém, não escapa dos gestos individualizados. Nesse cemitério o Dia de Finados começa pelo menos 15 dias antes quando a comunidade se reúne para fazer a limpeza do local. No ano de 2021, além da limpeza nesses 15 dias que antecede o Dia de Finados, vieram algumas pessoas dois dias antes para limpar e pintar o túmulo que iria acender velas no dia 2 de novembro. Conforme mostra a figura 26 abaixo, onde podemos ver seu Antônio de Cesário⁶³, 69 anos, que se apresenta da seguinte forma: “Pode perguntar que todo mundo sabe quem é Antônio de Cesário, cantador de toada de boi” (informação verbal).⁶⁴

⁶³ Informação verbal Morador do povoado São Paulo, ele se identifica como cantador de toada de bumba boi e quando pergunto quem ele é e onde mora ele diz: “Pode perguntar que todo mundo sabe quem é Antônio de Cesário, cantador de toada de boi”.

⁶⁴ Informação fornecida por Antônio de Cesário, povoado São Paulo da chapada, Pinheiro- MA, em 31 de outubro de 2021.

Figura 26 – Preparação para o Dia de Finados, dia 30 (domingo)



Fonte: foto de Hemeson de Cássio Ramos (2021)

Durante a pintura do túmulo, Antônio conversava despreocupado com o tempo que ia passando. Ele utiliza a cal e um pincel para ir retocando os últimos detalhes da pintura. Ao lado, o seu cachorro de estimação espera sonolento à sombra das árvores. Outras pessoas vêm de longe para fazer o mesmo trabalho de zelo com o túmulo, como é o caso de outro homem identificado como Santos, morador da cidade de Pinheiro, bairro da Matriz, de 55 anos, e de outros que vêm para capinar e tirar os vestígios de vegetação entre os túmulos.

Figura 27 – Limpeza sob o céu azul



Fonte: Foto de Hemeson de Cássio Ramos (2021)

Para essas pessoas o momento de preparação e cuidado com os túmulos faz parte das homenagens prestadas aos seus parentes enterrados, por isso, todos os anos, fazem essa limpeza e pintura. Reclamam ainda que, muitos não se preocupam em cuidar dos túmulos dos entes ali sepultados encontrando-se, pois, esses túmulos em situação de abandono. Como se pode observar, o Dia de Finados na Chapada começa bem antes da data marcada no calendário. Há toda uma sensibilização onde o cemitério torna-se um espaço de veneração aos mortos que, antes de ser uma prática religiosa, torna-se uma tradição familiar.

Partindo agora para a descrição desse espaço cemiterial: apresenta-se uma composição material de patrimônio modesto. Conforme a ideia proposta por Escobedo (1992), tratar-se de covas simples: construções em alvenaria, sem lápides ou inscrições, construídas por pedreiros da comunidade e pintados em cores celestiais: azul ou branco. Em relação às formas dos túmulos, estas são retangulares. Na cabeceira, há alusão à construção de uma escada em sentido triangular como suporte para as cruzes de ferro retorcido ou de madeira.

A decoração varia entre artefatos naturais e artificiais, alguns pintados e outros somente rebocados em contraste com a vegetação rasteira. Observando a figura 28, percebe-se que os túmulos foram construídos sem um padrão pré-definido e que o espaço não está organizado em quadras ou ruas. Essa classificação, por outro lado, não tem a intenção de menosprezar esse cemitério em relação aos outros que são construídos com padrões de urbanização com avenidas ou ruas demarcadas.

Figura 28 – Cemitério São José e objetos efêmeros



Fonte: Acervo da autora (2018).

Dentre outras coisas, é comum ouvirmos dos visitantes do cemitério, no Dia de Finados, o descaso com a estrada que dar a essa localidade. O cuidado com o espaço fica sempre a cargo dos moradores das comunidades do entorno, por isso a preocupação em fazer a cerca para delimitar a área do cemitério e evitar invasões de animais que contribuem significativamente com a destruição do patrimônio funerário.

Este cemitério, apesar de estar distante da zona urbana, está ativo para sepultamentos. Na prática das inumações há o hábito de colocação de cofos feitos com a palha do babaçu e confeccionados com materiais encontrados na mata do entorno. Após a feitura das peças, os cofos são colocados na lateral ou sob cada túmulo acompanhados de velas no espaço oco do objeto que não possui uma tampa ou fundo, sendo sempre de formato circular, com a base maior que a parte superior da peça, podendo variar no tamanho, conforme pode ser visto na figura 29 abaixo:

Figura 29 – O cofo oco



Fonte: Acervo da autora (2020)

Esses objetos têm a função de colocar velas. O uso ritual desses artefatos funerários é de caráter efêmero ao passo que circulam em cada túmulo. Após a queima das velas é repassado para outro túmulo ou colocado onde outras pessoas podem reutilizá-lo. Na maioria dos casos é emprestado para quem chega sem o artefato, conforme mostra a figura 30, onde mostra uma senhora carregando o cofo já utilizado para outro túmulo. Essa utilização demonstra a interação

entre vivos e mortos como um presente ao morto sendo não só capazes de representá-lo, mas de trazer lembranças.

Figura 30 – O cofo em interação



Fonte: Acervo pessoal da autora (2020)

Nos questionamentos, direcionados aos visitantes do cemitério, a respeito do uso do cofo com velas recebi a seguinte resposta de Tarcília: “[...] levava para acender vela aqueles cofinho e botava em cima da sapata” (informação verbal)⁶⁵. Quando questionada para que serve, ela responde: “[...] mode a ventania na vela, se acender sem ter nadinha o vento não deixa acender, quem não sabia fazer mandava fazer ou esperava a do outro terminar para usar” (informação verbal)⁶⁶

A fala de outros visitantes relaciona essa prática como algo bem antigo. Assim, há de convir que, já havia a rotatividade dos cofos dentro do cemitério São José desde a sua fundação. Conforme relata Benedito: “[...] desde quando me entendi por gente já ia ao cemitério com meu pai e depois da sua morte, continuei indo” (informação verbal)⁶⁷. Dona Benedita, esposa do seu

⁶⁵ Informação fornecida por Tarcília Sousa, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro – MA, em 2 de novembro de 2021.

⁶⁵ Informação fornecida por Tarcília Sousa, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro – MA, em 2 de novembro de 2021.

⁶⁶ Informação fornecida por Tarcília de Sousa, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro – MA, em 2 de novembro de 2021.

⁶⁷ Informação fornecida por Benedito Pinheiro, povoado Bandeira Branca, Pinheiro – MA, em 18 de fevereiro de 2022.

Benedito complementa que essa necessidade de usar esses objetos se dar pela localização do cemitério em um lugar alto e muito ventilado.

O uso do cofo nesse cemitério também é relacionado com as diabruras da curacanga, uma criatura representada pelo fogo e cujas aparições apresentam por meio de uma cabeça de mulher em chamas. No Dia de Finados, conforme alguns relatos, era comum na parte da noite alguns visitantes avistarem as tochas de fogo vagando sobre os campos. E ao invés de cofos e velas era avistado aparições da curacanga sendo uma imagem muito presente na memória e na sensibilidade em torno desse dia festivo.

Esses momentos de interação entre vivos e mortos também ficaram registrados na crônica: *Cenotáfios do Cemitério São José de Benigno Dias*. A crônica apresenta uma descrição realista sobre os ritos de morte na Chapada e também rememora o ato de colocação de cofos sobre os túmulos à medida que:

[...] Cada vivo trazia consigo: velas, e cofos cilíndricos sem a trança inferior. Tecidas com pindoba, aquelas peças artesanais tinham a função de para-brisas para proteger as chamas das velas contra o sopro do vento. Só as pessoas doentes ou mulheres “de macaca, de barco furado, nas semanas delas” não podiam participar da cerimônia, elas corriam o risco de hemorragia (DIAS, 1999, p. 61).

A referida crônica foi escrita e publicada no *Jornal Cidade de Pinheiro* em 1970 e, posteriormente, registrada no livro de referido autor. Além da descrição do ritual de homenagem aos mortos, é perceptível os atos das pessoas participantes com reflexo da sociedade da época e, dentre outros fatores, já mostra a diferenciação de gênero dentro da cerimônia, pois até hoje poucas mulheres tecem os cofos, a exemplo da filha do coveiro residente no povoado Bandeira Branca, representada na figura 31, abaixo:

Figura 31 – Mulher que tece o cofo



Fonte: Acervo pessoal da autora (2021).

Ao longo do Dia de Finados, as pessoas chegam transportando seus cofos feitos em casa por eles mesmos ou por algum vizinho, certos de que esse seja um objeto indispensável nesse dia. O cheiro de queimado das velas impregna no ar ao passo que as pessoas chegam no decorrer do dia. Logo pela manhã, alguns homens se reúnem com algumas palhas de pindobas estaladas (abertas) e começam a tessitura dos cofos, pois nem todos sabem fazer ou trazem de casa.

Os cofos são feitos no cemitério, logo no começo do dia, bem antes da chegada da maioria das pessoas. Os artesãos responsáveis relatam que aprenderam o ofício em casa mesmo, olhando os pais fazendo ou por necessidade do objeto em ocasiões de pescarias ou para a colheita nas roças. A figura 32, abaixo, mostra esse momento e as mãos habilidosas do artesão deslizando entre uma palha ao passo que também fala sobre a tradição familiar de tecer fibras vegetais encontradas na localidade. Em cada fala e gesto das mãos é recordado o falecimento de um parente: “[...] esse cofo aqui é para a minha filha que morreu bem novinha”, já “aquele ali é pra quem chegar e não tiver nenhum” (informação verbal)⁶⁸, relata o artesão.

Figura 32 – O Artesão e o cofo



Fonte: Foto de Josinelma Rolande (2021)

⁶⁸ Informação fornecida por Raimundo Pinheiro, povoado Vitória da chapada, Pinheiro – MA, em 2 de novembro de 2020.

O ato de tecer o cofo, é uma prática apreendida no seio familiar, como no caso de dois parentes e artesãos que juntos compartilham o momento de tessitura de um cofo no cemitério, como mostra a figura 33, sentados sob as sepulturas aparentemente abandonadas por não terem recebido nesse ano a pintura que antecede o Dia de Finados. Nesse contexto, cada um tece o seu cofo destinado ao túmulo de um ente querido.

Figura 33 – Artesãos tecendo o cofo, Cemitério São José da Chapada



Fonte: Josinelma Rolande (2020)

Ao passar das horas o dia transcorre movimentado. Enquanto artesãos fazem cofos, outras pessoas ascendem velas, fazem suas rezas, dentre outros atos individualizados que escapam aos relacionados com a morte. A exemplo disso, o jogo de bozó⁶⁹ apostado entre dois jovens, sobre a sepultura de uma pessoa desconhecida por eles, conforme figura 34. Isso revela

⁶⁹ O jogo de Bozó é praticado em outros espaços e configura uma brincadeira popular com dois ou mais participantes, o uso de dois dados é fundamental e pode ser jogado apostado.

que apesar de estar em um espaço destinado aos mortos a vida é muito presente, pois, “[...] no sertão, a vida é assim, ligada à morte pelo umbigo, vida e morte juntas e opostas. Ao se falar da vida, não se pode deixar de falar da morte, porque são uma coisa só” (MARTINS, 1983, p. 258-259).

Figura 34 – Jogo de Bozó em contraste com as velas



Fonte: Josinelma Rolande (2021).

O jogo entre vida e morte anima e distrai alguns visitantes do cemitério. Ao passo que os jogadores disputam apostando quem ganha, um homem ascende sua vela dentro do cofo, enquanto outro estar embriagado equilibrando-se com sua garrafa de bebida alcoólica na mão em torno do jogo para assistir a disputa. O bêbado, e equilibrista, representa o uso comum da cachaça em várias festividades locais, a exemplo, do tambor de crioula e apresentações de grupos de bumba-meu-boi.

Sendo assim, logo pela manhã o vento balança as folhas das árvores que gentilmente refresca as pessoas do calor do fogo vindo das velas. Em cada chama uma lembrança iluminando os caminhos que levam a esse espaço da morte marcado pelo movimento de pessoas chegando com velas, cofos, comidas ou caixas com coisas para vender.

Figura 35 – A chegada



Fonte: Acervo pessoal da autora (2021)

O ritmo das visitas é frenético e as pessoas chegam no decorrer do dia até o final da tarde. O meio de transporte utilizado pode ser por meio de veículos automotores, bicicletas ou cavalos. Na figura 36, mostra um homem chegando com sua bicicleta e seu cofo amarrado e, já preparado para o próximo passo, acender velas, e depois emprestar para outro visitante que, raramente, não trouxe o seu cofo de casa.

Figura 36 – Cofo amarrado na bicicleta



Fonte: Josinelma Rolande (2021)

Nesse meio, encontra-se Catarina⁷⁰, sentada em um banquinho embaixo do jatobazeiro, tomando suco de cupuaçu na intenção de amenizar o calor potencializado pela chama das velas. Para início de conversa, questionei sobre a origem dessa prática nesse cemitério, onde me deparo com algo ainda sem uma definição precisa, e também, como uma resposta unânime de todos os entrevistados recebi a mesma frase: “ele é antigão” ou “desde quando me entendi por gente”. Sendo mais precisa nas palavras de Catarina é dito o seguinte:

Quando eu me entendi, já tinha esse cemitério aqui, tinha umas capelinhas aí. Meus avós e minha gente todinha do lado da minha mãe vinha, porque eu morava aqui no interior, aí depois me casei e continuava aqui no interior, depois que os filhos foram crescendo foram para Pinheiro estudar, mas, como a gente já tinha os antigos aqui, bem aí é da minha mãe. A gente vem acender vela pra cá todos os anos, a gente nunca deixa de vim aqui, minha família toda é daqui (informação verbal)⁷¹.

Catarina e sua família são exemplos de visitantes assíduos desse cemitério no Dia de Finados. No entanto, observa-se que há sepulturas que não recebem nenhuma visita ou sinal de lembrança e, assim, passo a considerar que não há uma linearidade na tradição e isso converge com a ideia de que a memória como fonte histórica tem seu caráter subjetivo, embora social e nas subjetividades haja também esquecimentos ou fugas da tradição. (FENTRESS, WICKHAM, 1992).

Esses casos de fugas da tradição podem ser percebidos após sucessivas visitas ao cemitério São José no Dia de Finados e na reclamação de alguns dos visitantes. Além da família de Catarina, há outras que também zelam pela manutenção dessa tradição familiar e que revelam certa tristeza com o descaso com as sepulturas mais antigas, como relata Diló: “[...] muitos não vêm nem aparecer, essa sapata aqui (aponta) faz muitos anos que não vem ninguém, tem uma pra li perto da de mamãe que tinha outras de um pessoal de Romária que era toda de pedra, ali tem um poço prali que era de pedra, diz que o poço esbarrrou agora” (informação verbal)⁷².

Essas mudanças e permanências também foram registradas por Benigno Dias, escritor pinheirenses, falecido no ano de 2021, vítima de COVID-19, egresso da zona rural de Pinheiro.

⁷⁰ Catarina, 81 anos, nasceu no povoado Vitorinha da região da chapada, mora atualmente em Pinheiro, é muito católica e faz parte do grupo de mulheres da Legião de Maria. Reconhecida também como visitante assídua do cemitério São José e a matriarca da família, acompanhada de suas filhas todos os anos ensina a tradição familiar de reverência aos mortos no Dia de Finados.

⁷¹ Informação fornecida por Catarina Narni Pinheiro Martins, Bairro: Alcântara, Pinheiro – MA, em 2 de novembro de 2021.

⁷² Informação fornecida por Benedita Bernadina Alves, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro- MA, em 2 de novembro de 2021.

A crônica, já supracitada, mostra que o Dia de Finados na região da Chapada já foi mais movimentado em meados da década de 1970. Na ocasião, vinham romarias de diversas localidades, cada pessoa trazendo cofos cilíndricos sem trança e velas, os homens montados a cavalos, apostavam corridas em frente ao cemitério, acrescenta-se ainda que:

Enquanto os mortos eram reverenciados, ouvia-se tiros, bem como catrapus de cavalos desembestados. Homens espiritualizados pela mais pura cana, montavam suas cavalgaduras para apostas em porfia de parelhas. O culto fúnebre propiciava uma ótima ocasião para os jóqueis caipiras exibirem suas mais recentes aquisições bélicas: um trinta e oito, uma peixeira, um treçado... “o homem desarmado, faz outro confiado”, dizia-se lá tudo isso regado a muita cachaça (DIAS, 1999, p. 61).

O cemitério São José ganhava nesse dia um cenário festivo e muito movimentado. De encontro a isso, essa festividade permanece viva na memória de alguns dos entrevistados e, sem dúvida, compõem parte da festa na atualidade. Por entendermos que: “[...] a festa é corpo que se move e se modifica, sua dinâmica nos leva sempre a reformular equações e tensões” (KUNZ, 2006, p. 61), ou seja, os ritos narrados em ritmo de festividade são orquestrados pelas tradições, mas não tem, necessariamente, que acontecer de forma linear. Dentro dessa rede de ritos acontecem tensões, esquecimentos e rupturas perceptíveis em algumas narrativas.

Isso ocorre, por exemplo, na narrativa de Benedito, cuja experiência de vida, como morador do povoado Bandeira Branca e vaqueiro na região da Chapada, cruza-se com a de visitante do cemitério São José desde a sua infância. Na atualidade deixou de fazer as visitas no Dia de Finados por motivos de saúde, mas relata que ainda tem parentes enterrados no cemitério São José.

Benedito, refere-se ao Dia de Finados como “o dia de acender velas”⁷³. Essa data era transcorrida com verdadeira comoção entre os moradores da chapada e lembrada como parte da infância de muitos. Assim, Benedito acompanhava o pai para acender velas para os avós e atualmente lembra que: “[...] era mesmo que ser uma cidade, era gente demais [...] eu ia de tarde, mas era o movimento o dia inteiro quando chegava o dia de acender vela, uns vão na parte da manhã, outros vão na parte de tarde” (informação verbal)⁷⁴.

O Dia de Finados tinha a capacidade de transformar o ambiente bucólico da zona rural em uma movimentação de pessoas de forma comparável com o ambiente urbano. Outro fato

⁷³ Segundo Martins (1893, p. 265), a vela tem uma importância mística e fundamental nos ritos funerários sertanejos, ou seja, “[...] é através da luz que os vivos manipulam a relação entre a ordem material do corpo e a ordem simbólica da alma, portanto, é através da luz que os vivos têm o controle sobre a morte”.

⁷⁴ Informação fornecida por Benedito Pinheiro, povoado Bandeira Branca, Pinheiro -MA, em 18 de fevereiro de 2021.

lembrado por Benedito, que não acontece atualmente, são as corridas de cavalo na porta do cemitério. Era uma das mais disputadas atrações e, nas suas próprias palavras: “cansei de assistir” e, como alguns dos organizadores já faleceram, não é algo recorrente atualmente.

No entanto, o cavalo continua sendo um dos meios de transportes usuais para os visitantes do cemitério São José. Ao longo do dia, pode-se observar alguns cavalos selados amarrados nas árvores enquanto seus donos ascendem as velas para, somente no final do dia, serem soltos e pegarem o caminho de volta para casa. Conforme demonstra a figura 37 abaixo:

Figura 37 – O cavalo e a morte



Fonte: Josinelma Rolande (2021)

Do mesmo modo recorda Catarina, quando questionada sobre como era a festividade do Dia de Finados e as respectivas mudanças e permanências. Ela conta que foi diminuindo essa movimentação ao longo dos anos e que o fluxo de pessoas varia ao longo do dia, ou seja, pela manhã o movimento é mais fraco e pela tarde sempre vem mais pessoas. Segundo Catarina: “O Dia de Finados tinha muito movimento, tinha corrida de cavalo, tinha venda de coisas, nesse tempo tinha muito mais, era um movimento muito grande, era assim, uma festa muito grande, pra cá era tudo gente e ficava até tarde da noite (informação verbal)”⁷⁵.

O termo festa se repete nas narrativas. Não seria a festa contrária a ideia de morte? Nesse caso, não. A festa dos mortos no cemitério São José tem algo muito vivo nas recordações

⁷⁵ Informação fornecida por Catarina Nami Pinheiro Martins, Bairro: Alcântara, Pinheiro – MA, em 2 de novembro de 2021.

das pessoas: o silêncio da morte e o barulho da cultura. A cultura grita e se movimenta em um espaço que em dias comuns é parado e silencioso. A cultura vibra nos gestos que vão além do habitual para esse dia, a exemplo, das corridas de cavalo, algo do cotidiano e praticado em outras festividades.

Em outras narrativas os elementos do cotidiano se mesclam com o ato de acender velas. Nesse misto os atos religiosos podiam até ficar em segundo plano à medida que as pessoas vinham para o cemitério olhar as corridas de cavalo, para beber cachaça, para encontros entre amigos ou tão somente para estarem presentes como bem relata Diló:

Corridas de cavalo, tinha muito, a gente vinha só pra tá vendo. Papai tinha um cavalo bom e vindo o meu padrinho todo mundo vinha correr aí, era muita corrida de cavalo, aí quem vinha nem era pra acender vela, mas para olhar. Era tudo limpo, aí quem se mudou se mudou e quem morreu (informação verbal)⁷⁶.

As redes de narrativas sobre a morte foram sendo costuradas por mulheres com histórias de vidas comuns na vida e na morte. Nessa perspectiva, as histórias narradas por Diló se cruzam com a de Inácia, com 79 anos, e Tarcília, de 72 anos, parentes e vizinhas, ambas retratadas na figura 38. Todos os anos no Dia de Finados acompanham Diló para acender velas e conversar ao som do vento sobre as sepulturas de modo despreocupado.

Figura 38 – Tarcília e Inácia



Fonte: foto de Josinelma Rolande (2021)

⁷⁶ Informação fornecida por Benedita Bernadina Alves, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro- MA, em 2 de novembro de 2021.

Outro acontecimento do Dia de Finados que permanece é a venda de comidas e bebidas a sombra de uma grande árvore cujos frutos são chamados de jatobá. Isso ocorre também ao meio dia no momento em que os visitantes almoçam e compartilham comidas e bebidas sobre as sepulturas. À sombra do jatobazeiro e sentados nos túmulos, são feitas as refeições com comidas e bebidas de todos os gostos. Podemos citar: as farofas feitas com cuscuz de milho e o frango frito com arroz. Assim, a comida passa de mão em mão, sendo muito comum a troca de alimentos, cada pessoa leva um tipo de comida e até quem não leva consegue matar a fome. Como demonstra a figura 39 abaixo:

Figura 39 – Alimentação sob os túmulos



Fonte: Ferreira (2018)

Em paralelo, acontece a venda de: arroz temperado, dos bolos e doces. Um dos doces mais consumidos na ocasião é o doce coração, também conhecido na região como doce de espécie⁷⁷, feito a partir do coco. As vendas têm uma rotatividade e ao longo do dia vão chegando novos vendedores com outros produtos. Pela manhã, a venda de bolos e doce coração é mais acentuada, já pela tarde, chegam os vendedores de geladinhos. A figura 40, abaixo, mostra Diló ao lado da sua banca improvisada para venda de bolos e doces.

⁷⁷ O doce de espécie é de origem portuguesa, da Ilha de São Jorge, no arquipélago de Açores. O nome Doce de Espécie, chama-se espécie, devido ao uso de várias especiarias (RODRIGUES; FERNANDES; SILVA, 2016). No Maranhão é distribuído durante o festejo do Divino Espírito Santo na cidade histórica, Alcântara-MA. O doce se popularizou por outros lugares do estado com o nome de coração pelo seu formato.

Figura 40 – Diló e a venda de doces



Fonte: Acervo pessoal da autora (2020).

Enquanto isso, algumas pessoas comem, outras descansam, conversam ou só observam o movimento de mais pessoas chegando com caixas de isopor cheias de lanche para vender e bacias com bolos de tapioca. E, nesse meio ainda é possível encontrar alguns animais como cachorros tirando cochilo sobre os túmulos. A figura 41, mostra um grupo de amigos em torno de Diló, ouvindo suas histórias engraçadas que animam o dia e traz leveza e gargalhada para o ambiente.

Figura 41 – A sombra do jatobazeiro



Fonte: Foto de Igor Pereira (2020)

O clima aparentemente é muito amigável e de reunião entre amigos e, isso, dar-se também pelas relações de amizade e parentesco estabelecidas aos longos dos anos de convivência e de visitas ao cemitério nessa data. As relações entre os visitantes foram se estabelecendo nos encontros e nas passagens por diversos lugares. Dona Inácia, relembra como eram as travessias pelo caminho: “[...] vinha daqui, era maior dificuldade, atravessava de canoa no inverno, vinha gente de vários lugares, Santa Maria, Mata dos Britos, de todo lugar trazia para cá” (informação verbal)⁷⁸.

Como de costume, a comunidade ajuda nos cortejos e nos enterros sendo inevitável que essas múltiplas relações não fossem sendo estabelecidas pelos caminhos sinuosos da morte. Pelos relatos, o cemitério São José foi, sem dúvida, um dos primeiros existentes entre os pequenos povoados da chapada, já os demais são recentes. No entanto, depois que fizeram outros cemitérios mais próximos da zona urbana algumas pessoas ainda preferiam ser enterradas próximo de seus familiares.

A distância nunca foi um impedimento como lembra Tarcília: “Antigamente era tudo no ombro, hoje já facilitou porque já tem muitos sócios de funerárias que o carro traz” (informação verbal)⁷⁹. Atualmente, há vários meios de transportes que ficam estacionados na frente do cemitério nesse dia festivo e eles se mesclam com bicicletas e cavalos. Os narradores dessa trama, em que envolve morte e tradição, complementam suas narrativas sobre esse dia com suas lembranças pessoais.

Foi nesse meio, após sucessivas visitas ao cemitério São José, que conheci Diló⁸⁰. Entrevistá-la, foi de fundamental importância para esse estudo, não só pela sua idade ou recorrência nas visitas no Dia de Finados nesse cemitério, mas pela representatividade que tem na função de manter a tradição familiar e participação ativa nos ritos fúnebres do Dia de Finados. Isso ocorre desde a venda de doces ao acender de velas no cruzeiro. A figura 42, abaixo, ilustra bem esse fato, na qual Diló, encontra-se guiando suas netas até os túmulos de parentes onde intencionam acender velas.

⁷⁸ Informação fornecida por Inácia Martins Sousa, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro – MA, em 2 de novembro de 2021.

⁷⁹ Informação fornecida por Tarcília de Jesus, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro – MA, em 02 de novembro 2021.

⁸⁰ Diló, uma senhora de personalidade forte, nascida e criada nos povoados da zona rural de Pinheiro, filha de vaqueiro e de mãe lavradora, ajudou criar os filhos trabalhando na roça, o pai “era preto” e a mãe “bem branca”. Dessa mistura ela também foi constituindo a sua família no povoado chamado Queimada de João, comunidade quilombola, também na região da Chapada.

Figura 42 – Diló e as netas



Fonte: acervo da autora (2020).

Sabendo disso, em uma manhã do Dia de Finados no cemitério São José, sentadas sobre dois túmulos, conduzi uma entrevista com Diló, como mostra na figura 43. O cenário eram os túmulos mal preservados em contraste com o vento forte sobre as folhas das árvores. O som das conversas paralelas e dos ventos uivantes fizeram com que precisássemos nos afastar do movimento das pessoas que gargalhavam enquanto acendiam suas velas.

Figura 43 – Entrevista com Diló



Fonte: Foto de Hemesson de Cássio Ramos (2021).

Em seguida, somente sob o barulho das memórias de infância de Diló, comecei a perguntar sobre lembranças que despertaram vivências cotidianas relacionadas ao cemitério São José. Assim, os fios do tempo foram sendo tecidos ao som da voz de Diló em diferentes temporalidades⁸¹, uma vez que o presente estava tão carregado de passado quanto às memórias daquela mulher. Diló, por ser uma mulher ativa nas manifestações culturais da chapada, traz consigo o entrelaçamento com histórias sobre a morte na região. Apesar de estar diante de uma câmera mantinha sempre o sorriso espontâneo e descontraído revelando satisfação em contribuir com suas lembranças.

Ela começa a narrativa a partir de suas memórias de infância e da gritaria das pessoas levando os mortos para enterrar no cemitério São José. Quando questionada sobre a importância de acender velas, ela fala: “É tão bom aqui, porque daqui que eu sou e eu sempre converso quando eu for minha viagem pra não esquecerem daqui (fala em relação aos seus filhos e netos. Minha gente toda tá aqui, meu pai, minha mãe e eu sempre venho desde de pequena” (informação verbal)⁸².

Já na parte da tarde, depois do almoço, Diló não perde a animação e se prepara para acender mais velas e vender mais de seus doces de coco. Enquanto passa o tempo também administra o empréstimo de cofos para as pessoas que chegam para acender velas. Observando os seus passos dentro do cemitério ela costuma carregar os cofos em direção aos túmulos de algum parente para acender velas e fazer suas rezas, como mostra a figura 44.

⁸¹ A história oral nesse sentido vem contribuir com a história objetiva da subjetividade, no entanto, só a história objetiva do passado é insuficiente, fazendo-se necessário a percepção das múltiplas temporalidades presentes no depoimento, como por exemplo, o que chamamos de “presente do passado” que nada mais é do que a percepção que o sujeito que conta tem sobre passado (ALBERTI, 2013).

⁸² Informação fornecida por Benedita Bernadina Alves, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro- MA, em 2 de novembro de 2021.

Figura 44 – Diló e os 3 túmulos azuis



Fonte: acervo da autora (2021).

A figura 44, acima, representa bem essa uma mulher negra, de estatura baixa, cabelos brancos, vestida de camisa azul com a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Além de suas características físicas, é perceptível a forte religiosidade em que carrega suas convenções pessoais e suas sensibilidades em torno da morte. Com seu semblante contemplativo faz suas rezas e guarda a tradição familiar aprendida com os pais e passada após, sucessivas visitas, para os seus filhos e netas.

Outro momento de devoção às Almas, praticado por Diló, foi o que ela se aproxima do cruzeiro com duas amigas e seus dois cofos para acender velas, conforme a figura 45. O Cruzeiro das Almas é onde tradicionalmente os mortos que não tiveram o túmulo visitado nessa data tem a possibilidade de receber suas homenagens. Esse local no Dia de Finados passa a ser também um lugar de trocas, lembrança dos mortos, ou simplesmente, onde Diló, entre uma vela e outra, recebe o pagamento das suas vendas de doces.

Figura 45 – As trocas no cruzeiro



Fonte: Foto de Josinelma Rolande (2021).

Quando questionada pelo motivo de acender velas para as almas no cruzeiro, Inácia responde: “[...] todas elas estão precisando no dia de hoje” (informação verbal)⁸³. Enquanto isso, Diló conta nos dedos as almas que irão receber as velas e fala: “Maria José, a filha dela, Lucinês, a filha dela, Inácio, o filho dela, pra eles aí, ela era irmã da minha mãe, as outras minhas primas, todas comadres, por isso gosto de trazer para rezar para todas elas” (informação verbal)⁸⁴. Nessa contagem nenhuma alma pode ficar esquecida.

Os lugares nesse cemitério assumem vários significados e a cada ano ganham novas significações. O cruzeiro das almas, por exemplo, não é um lugar estático destinado somente a acolhida das almas sem sepultura ou enterradas em locais distantes. A partir das diversas vivências o cruzeiro pode também a partir do seu uso ser reformulado como um local de trocas materiais entre os vivos. Como ocorre na figura 46 abaixo, onde mostra Diló recebendo e guardando na bolsa o pagamento das suas vendas de doces.

⁸³ Informação fornecida por Inácia Sousa, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro- MA, em 2 de novembro de 2021.

⁸⁴ Informação fornecida por Inácia Sousa, comunidade quilombola Queimada de João, Pinheiro- MA, em 2 de novembro de 2021.

Figura 46 – Pagamento em dinheiro no cruzeiro



Fonte: Josinelma Rolande (2021)

Assim, o cruzeiro é local de encontro das almas e ponto de trocas. Após sucessivas visitas, o cruzeiro passa a ter um cunho moral de diferenciação entre os outros locais de acender velas. Na crônica de Benigno Dias é denominado de Santa Cruz buscada por: “[...] parentes que não queriam ter suas imagens vinculadas aos falecidos de mau caráter, os que jaziam fora do núcleo sagrado” (DIAS, 1999, p. 62). Essa diferenciação vai ocorrendo ao longo da tradição de homenagem aos mortos e permeando as fronteiras do sagrado e profano.

No término desse dia festivo toda a ordem social é retomada. Ao passo que os visitantes cansados de todo o movimento pegam a estrada de volta para casa. Cada um segue a sua rotina cotidiana depois de encontrar amigos e de apagar as últimas velas queimadas nos cofos, agora abandonados. Portanto, o ambiente do campo contrasta com os rastros de homenagens deixados pelos vivos exibindo a genuína fragilidade da vida e dos sentidos atribuídos a morte por aquelas pessoas vindo de lugares distintos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista todos os caminhos percorridos por esse estudo reconheço que os ritos de morte na região da Baixada Maranhense derivam-se do histórico de formação dos lugares. Sendo assim, as misturas culturais foram sendo costuradas no processo de ocupação dessa microrregião influenciadas por formas de sociabilidades diversas. Por isso, é importante entender a formação da região como algo flexível no tempo.

A essa flexibilidade, atribui-se as relações conflituosas formadas por tensões entre culturas diferentes. Há nisso, um rico repertório cultural incluindo as práticas fúnebres, dando origem a o que há de mais intenso nessa região: a “hibridização cultural”⁸⁵. Esses tipos de relações são próprios da complexidade relacionada aos conflitos de interesses e negociações. Portanto, o caráter multicultural define essa região, enquanto a vida fronteiriça permite a ligação entre os lugares.

À proporção que isso ocorre, há também dependências econômicas e contatos interculturais que interferem na forma de enxergar a vida e a morte. A vida na região da Baixada Maranhense é marcada pela travessia onde a morte está à espera, à beira do caminho. O baixadeiro, como é popularmente chamado o homem que mora nessa região, traz nas veias a vivência de lutas pela terra e a reminiscência de uma classe subalternizada pelos processos de ocupação invasiva ao longo do tempo. No entanto, o que os excluem é o que os tornam tão singulares, seja pela simplicidade ou pela complexidade das relações sociais estabelecidas historicamente.

Através do tempo, a formação desses lugares foi sendo resinificadas e reconstruídas nos encontros. Vale ressaltar, como fator decisivo, o decréscimo da população indígena e o aumento da população negra, precisamente próximos aos cursos dos rios Turi e Pericumã, onde compreende-se parte do município de Pinheiro. Nesses processos os ritos de morte foram também ganhando novas teatralizações.

Em consonância a isso, as narrativas sobre a formação de Pinheiro foram sendo contadas a partir de histórias de pessoas vindas de caminhos diversos. No entanto, nessas narrativas é muito comum a exclusão dos povos nativos como protagonistas dessa história. Esse tipo de negação, confronta-se com elementos afro-indígenas perceptível nos ritos de morte atuais. Nesse aspecto, vale ressaltar a importância de conhecer a região por caminhos que

⁸⁵ Nos estudos de Canclini (1998), conceito de hibridização refere-se à interligação de culturas de forma que uma deixa de ser ela mesma para forma-se algo novo através do choque que não é feito só de repulsa, mas de apropriações.

ficaram por muito tempo a margem das produções historiográficas e silenciadas das narrativas oficiais.

Isso só reforça o aspecto intercultural da História dessa região. Em decorrência disso, a religiosidade apresenta-se de forma sincrética no solo da terra de índio e de pretos cuja semente da interculturalidade foi plantada. A partir da vivência dos participantes dos ritos religiosos o pensamento religioso formulou-se com base nos encontros de olhares entre: indígenas, africanos e do catolicismo ibérico e tradicional. Por isso, na prática, não cabe buscar explicações por meio das origens das formas religiosas pela razão de que os quadros da religiosidade dessa região foram compostos por pedaços que combinados com a religiosidade pré-existente ganharam novas referências.

Essas relações conflituosas envolvendo cosmovisões religiosas diferentes convergem nos ritos funerários atualmente. A exemplo disso, o Dia de Finados na Chapada é vivenciado dentro desse contexto de interferência de várias religiões dada a diversidade dos visitantes. Em decorrência disso, o cemitério passou a ser percebido como um espaço de múltiplos significados religiosos percebidos através da intensa participação popular nos ritos.

Dessa forma, os espaços destinados a morte são construídos a partir de suas sociabilidades e podem ser reformulados como lugares de práticas sociais a depender das manifestações presentes. Esses espaços tão marcados por tensões e cosmovisões diversas podem também transparecer modos de vida. Isso fica perceptível em cada narrativa, cujas trajetórias individuais se cruzam com as tramas sociais coletivas.

Outro ponto destacado na pesquisa, foram os objetos usados nas práticas fúnebres e respectivamente nas cenas do cotidiano. A exemplo disso, os cofos responsáveis pela reintegração da vida social ao contexto funerário. Os lugares atribuídos aos cofos fazem parte de um contexto simbólico em que os objetos são produzidos à medida que também produzem subjetividades individuais e coletivas. Sendo assim, o entendimento de quaisquer formas de vida social e cultural implica necessariamente na consideração de objetos materiais (GONÇALVES, 2007).

Nesse sentido, os cofos de cemitério ganham um significado para cada participante. Essas peças ganham um novo sentido nos ritos fúnebres de acordo com a tradição e história de vida de cada pessoa. No entanto, são peças com vida útil efêmera e na sua concepção material se expostos ao tempo perdem logo sua cor natural, não perdendo com o tempo a “[...] autenticidade do ofício da produção artesanal que traz consigo marcas da tradição local [...]” (BENJAMIN, 2012, p. 182).

Os artesãos que fazem o cofo de cemitério no Dia de Finados são os mesmo que no dia a dia produzem as peças para uso doméstico. Esse tipo de trabalho é algo com pouca rentabilidade e sem um foco na produção mercadológica, uma contradição, se refletirmos no seu alto valor cultural. O valor de custo das peças se relacionados com a sua autenticidade e exclusividade poderia ser ainda mais valorizado.

No entanto, não há nenhuma estratégia de valorização desse tipo de artesanato de forma efetiva na região. A falta de promoção desse tipo de atividade é contraditória com o valor cultural dessas peças se seguirmos a lógica de que, quanto menor for a escala de produção as peças tendem a se tornar únicas e mais valiosas. Desta forma, cada produto de acordo com sua forma de produção deverá ter uma estratégia de promoção pertinente.

Esse olhar deve ser despertado pelo SEBRAE que já faz algumas ações com microempreendedores e artesãos da região. No entanto, ainda há necessidade de preencher lacunas e potencializar a ampliação dessa rede de artesãos. Com fator decisivo, para que isso ocorra, é necessário formar artesãos especializados no feitiço de peças com fibras vegetais nativas. A aprendizagem do ofício pode ser orquestrada por artesãos locais através de parcerias com presidentes de comunidade e secretárias municipais de assistência social, meio ambiente, dentre outras.

Essas alternativas gerariam mais emprego para as famílias de baixa renda, além de valorizar a matéria prima local. Outra vantagem para as comunidades, seria estimular os jovens a aprender o ofício, uma vez que, essa prática está perdendo espaço para objetos industrializados e praticado na maior parte por artesãos de idade mais avançada. Essas propostas de ações serviriam para reforçar um produto cultural relevante e valorizar os artesãos como perpetuadores das práticas culturais dessa região.

Essas práticas são marcas de autenticidade e revelam visões sobre a vida e morte. Em algumas das entrevistas conduzidas durante a pesquisa de campo isso fica evidente, principalmente durante a interação entre entrevistador e entrevistado quando é transmitido não só narrativas de experiências do passado, mas as ações do presente. Conforme afirma Portelli (2006, p. 111) “essa interação é necessária à medida que no trabalho de campo é confrontado a experiência do entrevistador com as narrativas dos entrevistados”.

A relação dialógica entre o trabalho de campo, entrevistador e entrevistado utilizada nesse estudo demonstra a riqueza das fontes orais para o entendimento dessas práticas culturais. Nesse contexto, foi necessário captar os gestos do corpo do artesão durante o feitiço da peça além dos gestos verbais ditos ou silenciados. Isso ocorre porque indagar sobre um objeto

relacionado ao contexto cemiterial é entender que em cada narrativa o som da voz perpassa por certos silenciamentos.

Entre a vida e a morte, as subjetividades do passado são presentes. Dessa forma, se faz necessário saber ouvir, uma vez que, as narrativas se tornam fontes apresentadas como pistas em forma de relatos do passado. A experiência passada recordada nas narrativas e as imagens partilhadas do passado histórico são tipos de recordações que têm particular importância para a constituição de grupos sociais no presente (FENTRESS; WICKHAM, 1992).

Não podendo esquecer que, narrar um acontecimento não é reproduzir uma cópia fiel do passado, mas traduzir como foi sentido pelas pessoas. Nesse contexto, em que envolve as sensibilidades em torno da morte, há de convir, que em cada narrativa há traços de emoções, sentimentos e fantasias recordadas. Estas são as coisas que podemos recordar sem as conhecer objetivamente.

Dentro dessa perspectiva, nos cofos de cemitérios analisados, moldam-se às recordações sobre Dia de Finados estabelecendo ligação entre os vivos e os mortos. Os vivos, lembram dos mortos com emoção transparecendo nos túmulos a concretização em objetos carregados de sentidos sagrados. Os mortos, despertam nos vivos tanta veneração quanto o homem poderia ter por qualquer outra divindade. Os túmulos, por sua vez, podem ser vistos como a morada desses seres divinos.

Pode-se dizer também que o túmulo e o cemitério devem ser lidos como totalidades significantes que articulam dois níveis diferenciados: um invisível e outro visível. E as camadas semióticas que compõem este último têm papel de dissimular a degradação (o tempo) e, simultâneo, de simular a não morte, transmitindo aos vindouros uma semântica capaz de individuar e de ajudar à re-presentação, ou melhor, à re-presentificação do ontologicamente ausente (CATROGA, 2015).

Nesse sistema de ritos os objetos utilizados adquirem um poder significativo, eles circulam, se desgastam, e neste fluxo são reclassificados de acordo com seus significados, dependendo dos seus deslocamentos carregam consigo elementos de contextos sociais e simbólicos os mais diversos, sendo importante acompanhar o fluxo desses objetos de forma descritiva e analiticamente através dos contextos em que estão inseridos (GONÇALVES, 2007).

Diante do exposto pode-se dizer que o Cemitério São José é um cemitério que nunca morre. Esse local permanece vivo em cada gesto e nas práticas tecidas pelas mãos dos artesãos. O contexto simbólico de ritos fúnebres estáticos vai cedendo espaço para um ecletismo de gostos e manifestações artísticas ricas na sua complexidade formativa.

No entanto, esse cemitério já foi visto como um local subalternizado por aqueles detentores do poder discursivo. A cultura funerária e as práticas fora das normas estabelecidas pelo poder municipal eram um impedimento ao controle da sociedade pinheirenses. Por isso, essas críticas era algo recorrente nas páginas do Jornal Cidade de Pinheiro, enquanto as menções ao cemitério São José eram feitas sempre de forma pejorativa, o que enfrentava certa resistência à medida que os ritos iam sendo perpetuados.

Isso ocorria quando os mortos eram acompanhados ao cemitério em cortejos festivos como um ato de despedida. Os corpos dos mortos eram acompanhados aos gritos, cantorias e carregados no ombro até o cemitério. Os passos do ritual eram marcados por goles de cachaça simbolizando uma forma de amenizar a dor da perda. Isso decorria no último momento de vida como uma lembrança de um rito muito praticado em vida entre amigos: a virada de copo de cachaça.

Isso, ainda permanece em algumas localidades e pode ser visto em enterros mesmo na zona urbana da cidade de Pinheiro. Nessa perspectiva, os cortejos fúnebres nessa região reuniam pessoas de diversos lugares culturais. Sendo assim, o cemitério São José tinha a função de mobilizar as pessoas e ser um ponto de encontro dentre outros da região da chapada.

Nessa região é comum nos cemitérios rurais o descaso e a despreocupação com inscrições ou qualquer tipo de identificação nos túmulos. Isso revela uma forma peculiar de encarar a morte. Este cemitério quando entendido como um lugar de memória carrega traços da tradição de comunidades rurais e revela importantes aportes das tradições locais.

O fato de não ter inscrição nos túmulos não dificulta a localização das pessoas falecidas, pois os visitantes passam a conhecer, após sucessivas visitas ocorridas no Dia de Finados, o lugar onde foi enterrado cada pessoa que na maioria trata-se de parentes e amigos. Esse cemitério apesar de estar distante da zona urbana ainda recebe sepultamentos até os dias de hoje, tanto de pessoas dos povoados vizinhos como de cidades próximas por critérios de parentesco.

Nesse sentido, a descrição dos acontecimentos desse dia foi sendo costurada na participação e observação *in loco*. A intencionalidade é de tecer novas narrativas sobre a tradicional festividade onde pessoas se deslocam para acender velas e homenagear seus entes queridos. Assim, cada gesto mistura-se com as lembranças ao passo que as pessoas chegam no cemitério.

Agora, chegando ao final, quero dizer aos leitores deste trabalho que este é o primeiro de cunho historiográfico no que diz respeito a discussão sobre a festividade do Dia de Finados nos cemitérios rurais da Baixada Maranhense. Até por essa questão, alguma abordagem pode

ter sido negligenciada em função da necessidade do recorte da temática tão ampla e necessária ao mesmo tempo.

No entanto, é importante lembrar que novas perspectivas podem ser tomadas e novas luzes podem ser ligadas no contexto da religiosidade popular e rituais fúnebres. Sendo assim, não encerro aqui a discussão com uma ideia acabada e por outro lado, intenciono instigar novos significados para além da superficialidade, visto que, o Dia de Finados, no cemitério São José, renova-se a cada ano e deixa recordações nostálgicas em um cenário vivo de chamadas e vozes.

REFERÊNCIAS

ABREU, Josias. **Coisas de Antanho**: crônicas. São Luís: Academia de Letras, Artes e Ciências, 2006.

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região. **Fronteiras**, Dourados, v. 10, n. 17, p. 55-67, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/62>. Acesso em: 7 jul. 2021.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar**: as fronteiras da discórdia. 3. ed. São Paulo: Edições MMM, 2012.

ALCÂNTARA. Câmara Municipal. **Ofício dirigido ao presidente da Província, em protesto contra o desmembramento dos Districtos de Santa Helena e Pinheiro em favor de Guimarães**. Alcântara: Câmara Municipal de Alcântara, 1836. 1 f. Documento do Arquivo Público do Estado do Maranhão. Setor de Avulsos.

ALMEIDA, Maria da Conceição Pinheiro de. Baixada afro-maranhense: aspectos históricos da trajetória de negros e negras na Baixada Ocidental Maranhense. **Revista Escripturas**, Recife, v. 5, n. 1, p. 223-244, 2021. Disponível em: <https://www.revistaescripturas.com/numero-20211/baixada-afro-maranhense%3A-aspectos-hist%C3%B3ricos-da-trajet%C3%B3ria-de-negros-e-negras-na-baixada-ocidental-maranhense>. Acesso em: 27 set. 2021.

ALVIM, Aymoré de Castro. **O lugar do Pinheiro**: recontando a História. São Luís: 360 Graus Gráfica Editora, 2016.

ALVIM, Aymoré de Castro. **Pinheiro em Foco**. São Luís, 2006.

ANTUNES, Pedro Gonçalo Pereira. **Depois da Morte**: o Restauro Imaterial da Encomendação das Almas. Tese (Doutorado em Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia). - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2021.

ARAÚJO, Cabral Julyana. Festa dos Mortos no imaginário popular mexicano: representações da “morte domada” na arte de José Guadalupe Posada. In: RIBEIRO, Dimas dos Reis (org.). **Conhecendo a América**: entre fatos, história e cultura. Curitiba: Appris, 2021.

ARAÚJO, Cabral Julyana. **Representações da morte e do morrer no imaginário da sociedade pinheirense**. 2018. Monografia (Licenciatura em Ciências Humanas) – Universidade Federal do Maranhão, Pinheiro, 2018.

ARAUJO, Mundinha. **Breve memórias das comunidades de Alcântara**. São Luís: SIOGE, 1990.

ARAUJO, Mundinha. **Insurreição de escravos em Viana/1867**. 2. ed. São Luís: Edições AVL, 2006.

ARAÚJO, Neto Julio Fernando de. **Carga Torta**: história e causos vividos na Baixada Maranhense. São Luís: Gráfica e Editora Sete Cores, 2016.

ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. Cultura migrante na Baixada Maranhense. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL: testemunhos, história e política, 10., 2010, Recife, **Anais [...]**. Recife: Universidade Federal do Pernambuco, 2010. Disponível em: https://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1270578017_ARQUIVO_ArtigoABHO.pdf. Acesso em: 17 out. 2021.

ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. **O reino do encruzo**: práticas de pajelança e outras histórias do município de Pinheiro - MA (1946-1988). 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. Para além das narrativas de Fundação. In: ROLAND, Samir. **Sesmaria, povoamento e trajetória militar**: Inácio José Pinheiro e o processo de colonização do Maranhão Ocidental e Baixada Maranhense (1786-1820). Curitiba: CRV, 2020.

ARIÉS, Philipe. **O homem diante da Morte**. São Paulo: Unesp, 2014.

BARBOSA, de Oliveira Viviane. **Mulheres do Babaçu**: gênero, maternidade e movimentos sociais no Maranhão. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

BARROS, José de Assunção. **O projeto de pesquisa em História**: da escolha do tema ao quadro teórico. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

BASTOS, Cardoso Josemberg. **O Processo Migratório e o Êxodo Rural na Formação do Espaço Urbano de Pinheiro – MA**. 2018. Monografia (Licenciatura em Ciências Humanas) – Universidade Federal do Maranhão, Pinheiro, 2018.

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BHABHA, Kharshedji Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLOCH, Marc L. B. **Apologia da História, ou, o Ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BOGÉA, André. [Sem título]. 2020. 1 Desenho.

BOGÉA, Josinelma Ferreira Rolande. [Sem título]. 2020. 1 fotografia.

BORGES, E. M. Um olhar indagador sobre os cemitérios: as representações modernas da morte. In: DE OMENA, L. M.; FUNARI, P. P. A. (Org.). **As experiências sociais da morte**: diálogos interdisciplinares. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

BRAUDEL, Fernando. **Civilização material, economia e capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CAMBRON, Gérard. **Pesquisa polidisciplinar; aspectos teológicos por Gérard Cambron e outros**. São Luís: IPEI, 1974.

CANCLINI, Néstor Garcia Canclini. **Arte Popular y Sociedad en America Latina**. México: Editorial Grijaldo, 1977.

CANCLINI, Néstor Garcia Canclini. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

CARVALHO, Elisabeto. Cemitério. **Jornal Cidade de Pinheiro**, Pinheiro, p. 4,7-9, 11 maio 1924.

CARVALHO, Elisabeto. Cemitério. **Jornal Cidade de Pinheiro**, Pinheiro, p. 1, 24 jun. 1923.

CARVALHO, Elisabeto. Os Cemitérios. **Jornal Cidade de Pinheiro**, Pinheiro, p. 5,7-9 jun. 1923.

CASCUDO, da Câmara Luís. **Dicionário do folclore brasileiro**. 10 ed. Coleção Terra Brasilis. São Paulo: Ediouro, 1983.

CASSIRER, Ernest. **Filosofia de las Formas Simbólicas I: el lenguaje**. Trad. Armando. Morones. México: Fondo de Cultura Econômica, 1998.

CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

CATROGA, Fernando. O culto dos mortos: como uma poética da ausência. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 12, n. 20, p.163-182, jan./jun. 2010.

CHARTIER, Roger. **História cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1996.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **A política indigenista no Maranhão provincial**. São Luís: SIOGE, 1990.

COIMBRA, Gláycia Rocha Santos. **Cemitérios rurais e rituais de morte na região de Barro Alto no sertão da Bahia – século XX e XXI**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

CONCEIÇÃO, Márcia Vanessa Sousa da; MOREIRA, Jailson Ferreira; FARIAS FILHO, Marcelino Silva. O espaço natural da Baixada Maranhense. In: FARIAS FILHO, Marcelino Silva (org.). **O espaço geográfico da Baixada Maranhense**. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 2013.

DIAS, Benigno. **Meus Escritos: minha revolta sublimada**. São Luís: Telma, 1999.

DEUSDÉDIT, C. Leite Filho & GASPAR, Eliane. **Arqueologia do Maranhão**. São Luís, Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESCOBEDO, Helen. **Monumentos mexicanos**: de las estatuas de sal y piedra. México: Conaculta-Grijalo, 1992.

FERREIRA, Evileno. **Caminhos da Pajelança em Pinheiro**: Rastros de Zé Pretinho. 2018. Monografia (Licenciatura em Ciências Humanas) – Universidade Federal do Maranhão, Pinheiro, 2018.

FERREIRA, Pereira Igor. **[Sem título]**. 2018. 1 fotografia.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural do collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996. Disponível em: (63) FOUCAULT, Michel - A ordem do discurso | Sarah Araujo - Academia.edu. Acesso em: 5 jul. 2022.

FREMONT, Armond. **A região, espaço vivido**. Coimbra: Livraria Almedina, 1980. Disponível: FRÉMONT Armond - A Região Espaço Vivido PDF | PDF | Sociologia | África (scribd.com). Acesso em: 6 set. de 2022.

COULANGES, Fustel. **A Cidade Antiga**. São Paulo: EDAMERIS, 1966.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

GOMES, João Nilson Silva. **Qualidade da água do Rio Pericumã e sua relação com ocupação urbana em Pinheiro-MA**. 2017. Dissertação (Mestrado em Recursos Hídricos) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2017. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/10757/1/Dissertacao_QualidadeAguaRio.pdf. Acesso em: 15 out. 2021.

GOMES, José Francisco Castro de. **Coisas da Nossa Terra**: coletânea de artigos publicados no jornal cidade de Pinheiro de 1921 a 2003. Pinheiro, [s.n.], 2004.

GONÇALVES, Jandir; LIMA, Weeslem Costa; FIGUEIREDO, Wilmara. **Cofos, tramas e segredos**. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônio. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007. (Coleção Museu, Memória e Cidadania, v. 2). Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4697385/mod_resource/content/1/GON%C3%87ALVES.%20antropologia_dos_objetos_V41.pdf. Acesso em: 10 nov. 2019.

GONÇALVES, José Reginaldo; BITAR, Nina Pinheiro; GUIMARÃES, Roberta Sampaio. **A alma das coisas**: patrimônios, materialidade e ressonância. Rio de Janeiro: Mauad, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. São Paulo: COSACNAIFY, 2010.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

IBGE. **Cidades e Estados**. Rio de Janeiro: IBGE, 2021. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma/pinheiro.html>. Acesso em: 12 nov. 2021.

INSTITUTO DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA DO MARANHÃO. O Alto Tury por José Domingues. **Jornal Pacotilha**, 1926. Disponível em: casas.cultura.ma.gov.br/portal/bpl/acervodigital. Acesso em: 9 set. 2020.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memória Social**: novas perspectivas sobre o passado. Lisboa: Teorema, 1992.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**. Niterói: EDUFF, 2008.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos; tradução, Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

KUNZ, Suzanne Martine. **Ocara**: um cemitério que não morre, 2006. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/20010/1/2006_art_mskunz.pdf. Acessado em: 24 de nov. 2021.

LAGO, Antônio Bernadino Pereira do. **Estatística histórico-geográfico da Província do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2001.

LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério**: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. São Paulo: Unicamp, 1996.

LEITE, Graça. **Bem-te-vi, bem te conto**: crônicas pinheirense. São Luís: Siage, 1989.

LOPES, Raimundo. **O torrão maranhense**. São Luís: Edições AML, 2017.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Etnopesquisa crítica, etnopesquisa-formação**. 2. ed. Brasília, DF: Liber Livro Editora, 2010.

MARANHÃO. Governo do Estado. **Zoneamento Ecológico Econômico**: mapas básicos. São Luís, [20--?]. Disponível em: <http://www.zee.ma.gov.br/subsidio/html/cart1.html>. Acesso em: 23 fev. 2020.

MARQUES, César. **Dicionário histórico - geográfico da Província do Maranhão**. Maranhão: Typ. do Frias, 1870.

MARQUETTI, F. R. In memoriam. In: OMENA, de Luciane. M. ; FUNARI, Pedro P. A. (Org.). **As experiências e sociais da morte**: diálogos interdisciplinares. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

MARTINS, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. *In*: MARTINS, José de Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983.

MATA, Roberto da; PRADO, Regina de Paula Santos, SÁ, Laís Mourão. **Pesquisas Polidisciplinar “Prelazia de Pinheiro”**: aspectos antropológicos. São Luís: IPEI, 1975.

MEIRELES, Mário Martins. **História do Maranhão**. 4. ed. Imperatriz: Ética, 2008.

MENDES, J. J.; SILVA, F. B.; GALVÃO, A. T. F.; SILVA JUNIOR, C. H. L. Geotecnologias aplicadas no mapeamento de áreas inundáveis na Baixada Maranhense. *In*: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE SENSORIAMENTO REMOTO, 17., 2015, João Pessoa. **Anais [...]**. João Pessoa: Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais, 2015. Disponível em: <http://www.dsr.inpe.br/sbsr2015/>. Acesso em: 22 set. 2021.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. Fontes Visuais, cultura visual, História visual: balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, n. 45, p. 11-36, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v23n45/16519.pdf>. Acesso em: 15 out. 2020.

MISSIONÁRIOS DO SAGRADO CORAÇÃO. Confissões de um Missionário. *In*: MISSIONÁRIOS DO SAGRADO CORAÇÃO. **Missionários do Sagrado Coração: 50 Anos em Pinheiro**. Pinheiro, [s.n.], 1996.

MOLES, Abraham A. **A teoria dos objetos**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1981. MONTEIRO, Costa Cristina Alessandra. O norte da América Lusa e o processo da ocupação e povoamento da Baixada Maranhense no século XVIII. *In*: RIBEIRO, Dimas dos Reis (org.). **Conhecendo a América: entre fatos, história e cultura**. Curitiba: Appris, 2021.

NASCIMENTO, Maria Nadir. **História do Maranhão**. São Paulo: FTD, 2001.

NAVARRO, Alexandre Guida. Ecologia histórica e paisagem nas estearias do Maranhão: padrão de assentamento, variabilidade artefactual e comércio de longa distância em um mundo cercado de água. *In*: CONGRESSO SAB: memória, patrimônio cultural e direitos humanos, 20., 2019, Pelotas. **Anais [...]**. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas; Universidade Católica de Pelotas, 2019. Disponível em: https://www.xxcongresso.sabnet.org/resources/anais/8/1567048876_ARQUIVO_Resumoexpandido.Estearias,AlexandreNavarro,CongressoSAB2019.pdf . Acesso em: 10 nov. 2021.

NAVARRO, Alexandre Guida. O povo das águas: carta arqueológica das estearias da porção centro-norte da baixada maranhense. **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, v. 20, n. 3, p. 57-64, set./dez. 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.18764/2178-2229.v20n3p57-64>. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/2264>. Acesso em: 20 ago. 2021.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Gamella Indians. **Primitive Man**, Washington D.C, v. 10, n. 3/4, p. 58-71, jul./oct., 1937. DOI: <https://doi.org/10.2307/3316456>. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3316456?refreqid=excelsior%3AAbb69a08b6991649cb077de7ee2ab9843&seq=1#metadata_info_tab_contents. Acesso em: 10 jul. 2018.

OLIVEIRA, Mayara Silva; BRITO, Irismar da Silva; SILVA, Serra Janilci; FARIAS FILHO, Silva Marcelino. O espaço geográfico da baixada maranhense. *In: FARIAS FILHO, Marcelino Silva (org.). O Espaço Geográfico da Baixada Maranhense*. 2. ed. São Luís, MA: EDUFMA, 2013.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. *In: AMADO, Janaína; FERREIRA, de Moraes Marieta. Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RIBEIRO, Berta G. **Arte indígena, linguagem visual**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

RIBEIRO, Dimas dos Reis. [Sem título]. 2014. 1 fotografia.

RIBEIRO, Dimas dos Reis. [Sem título]. 2016. 1 fotografia.

RIBEIRO, Dimas dos Reis. **Cemitérios sem mistérios: a arte tumular do Sul de Minas - 1890 a 1925 região dos Lagos de Furnas**. Alterosa: Ed. Autor, 2006.

RIBEIRO, Dimas dos Reis; BORGES, Maria Elizíza; ARAÚJO, Julyana Cabral. Tessituras de tempos: uma abordagem histórica e etnológica da cultura material indígena nas práticas fúnebres em São Vicente Férrer – Maranhão. **Revista Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 7, n. 6, p. 56437-56445, jun. 2021. DOI: 10.34117/bjdv7n6-177. Disponível em: <https://brazilianjournals.com/ojs/index.php/BRJD/article/view/31019/pdf>. Acesso em: 7 de maio de 2021.

RIBEIRO, Ramos Cássio de Hemeson. [Sem título]. 2021. 1 fotografia.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RIOS, Fábio Daniel. Memória coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollack e Beatriz Sarlo. **Revista Intratextos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 2013, p. 1-22. DOI: <https://doi.org/10.12957/intratextos.2013.7102>. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intratextos/article/view/7102>. Acesso em: 6 ago. 2021.

RIOS, Fábio Daniel. Memória coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollack e Beatriz Sarlo. **Revista Intratextos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 2013, p. 1-22. DOI: <https://doi.org/10.12957/intratextos.2013.7102>. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intratextos/article/view/7102>. Acesso em: 6 ago. 2021.

ROCHA, Leandro Mendes. **A capitania de Cumã e a formação da rede urbana no litoral norte do Maranhão**. Goiânia: Ed. América; Ed. PUC Goiás, 2013.

ROLAND, Samir. **Sesmaria, povoamento e trajetória militar**: Inácio José Pinheiro e o processo de colonização do Maranhão Ocidental e Baixada Maranhense (1786-1820). Curitiba: CRV, 2020.

ROSA, João Guimarães. **A Terceira Margem do Rio**. In: Literatura Comentada. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1990.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SANTOS, de Sousa Boaventura. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, de Sousa Boaventura. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: G. C. Gráfica de Coimbra, LDA. 2009.

SANTOS, dos Monteiro Alípio Felipe. **Memória e Etnogênese das comunidades quilombolas do território do Caruma, Pinheiro, Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

SANTOS, dos Joaquim. Cruz da Rufina: história e tradição oral. Editora CRV, 2021.

SILVA, de Oliveira Rosiane. **Princesa da Baixada e a bele époque pinheirense**: aspectos políticos e culturais na cidade de Pinheiro 1920-1930. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

SOARES, José Jorge. A Curacanga. **Blog O Estado**. São Luís, 3 jul. 2009. Disponível em: <https://www.blogsoestado.com/josejorge/2009/07/13/a-curacanga/>. Acesso em: 7 de set. 2021.

SOARES, José Jorge. **Lugar das Águas Pinheiro 1856-2006**. São Luís: Lino Raposo Moreira, 2006.

SOUSA, Beatriz de Jesus. **Tramas de gênero**: um estudo sobre as mulheres que tecem redes de dormir em São Bento-MA. São Luís: EDUFMA, 2015.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VIVEIROS, Jerônimo de. **Quadros da vida pinheirense**. São Luís: Instituto Geia, 2007.

VOVELLE, Michel. **Imagens e Imaginário na História**: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX. São Paulo: Ática, 1997.

ZIEGLER, Jean. **Os vivos e a morte**: uma “sociologia da morte” no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.