



ÁREA TEMÁTICA: ARTE, CULTURA E COMUNICAÇÃO

DIVINO ESPÍRITO (RE)LIGANDO PORTUGAL/BRASIL NO IMAGINÁRIO RELIGIOSO POPULAR

CARVALHO, Maria Michol Pinho de

Doutoranda em Cultura

Universidade de Aveiro

micholpcarvalho@yahoo.com.br

Resumo

O trabalho analisa a Festa do Divino Espírito Santo como um elo de (re)ligação Brasil, Portugal, discutindo as origens lusas desta Festa Popular que remontam ao Século XIII. Configura o ritual barroco da Festa em suas diferentes etapas a exigir um minucioso trabalho coletivo. Incide o olhar na Corte Imperial, centro de simbologia das celebrações do Divino, enfocando o imaginário religioso popular a efetivar (re)atualizações de realeza, na tessitura sagrado/profano. Enfoca a questão do espaço e do tempo sagrados na constituição do Cosmo do Divino, trabalhando a relação fé, devoção, religiosidade popular. Resgata as (re)significações que os sujeitos produtores da Festa do Divino Espírito Santo efetivam no ritual barroco dessa expressão da religiosidade popular, analisando a teia de sentidos. Reflete sobre a realização da Festa no espaço sagrado das Casas de Culto Afro, como especificidade do Divino Maranhense. Enfoca, de modo peculiar, o papel das caixeiras que produzem o som sagrado do Divino no Maranhão.

Palavras-chave: RITUAL; FESTA; RELIGIOSIDADE POPULAR; SAGRADO





1. Festa do Divino: Portugal e Brasil enlaçam-se no imaginário religioso popular

Estudos e pesquisas registram ser o culto do Divino uma das mais antigas expressões do catolicismo popular brasileiro (PACHECO, et al: 2005). De fato, a Festa do Divino Espírito Santo constitui-se uma secular tradição religiosa, originária de Portugal, que se difunde em diferentes regiões brasileiras, com dimensões próprias e peculiares¹. De fato, é a (re)significação, na ótica do catolicismo popular, de uma festa cristã – *Pentecostes, com a manifestação do Espírito Santo aos Apóstolos* - assentada em rituais barrocos de uma “*Corte Imperial Simbólica*”. É uma festa eminentemente ritualizada que exige um complexo processo de preparação, envolvendo uma ampla rede de relações entre todos os participantes, durante um longo período e, mesmo, o ano todo, em alguns festejos.

Na busca de demarcar suas origens, chega-se a Portugal, remontando-se às celebrações a partir do século XIII em torno da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, reverenciada com banquetes e distribuição de esmola aos pobres, constituindo a chamada prática do “bodo”. O pesquisador Carlos de Lima assim explicita tais origens:

“A Festa do Divino Espírito Santo teve sua origem em Portugal, com a construção da Igreja do Espírito Santo, em Alenquer, estabelecida pela rainha Dona Isabel, no século XIII (LIMA, 1981:21)

“De começo um simples bodo, ou seja, singela distribuição de esmolas, só se tornaria assembléia festiva e alvissareira no século XVII, sob o reinado de D. João IV, o primeiro rei português a ter tratamento de Vossa Majestade, segundo Cascudo. É na euforia da Restauração que o Divino toma ares de festa majestática, com corte organizada, seu principal personagem ganhando o título de Imperador, título que Carlos V popularizaria na península ibérica, como Imperador do Sacro Império Romano e Rei da Espanha.(LIMA, 2001:8)

Adentrando nos meandros da memória da Festa em Portugal, um marco histórico recorrente nas diferentes interpretações, é a devoção ao *Espírito Santo da Rainha Isabel Aragão, de Portugal*, esposa de D. Diniz, no século XIII, a “*Rainha Santa*”, venerada pelos portugueses. Segundo os relatos, D. Isabel fez construir um templo, em 1325, na vila de Alenquer, em Portugal, em honra ao Divino, instituindo assim, a festa do Império do Espírito Santo. Entre estudiosos existe uma versão de que, embora a Rainha D. Isabel seja reconhecida como instituidora da festa do Divino, ela teria, de fato, sido uma continuadora e reformadora do culto ao Divino (BARBOSA, 2002). E, nesta via interpretativa, o instituidor do culto ao Divino Espírito Santo é o monge cisterciense *Joaquim de Fiori* que viveu de 1135 a 1202, sendo considerado um santo e cujo ideário havia se difundido na Europa. A ele é atribuído a difusão de idéias que originou, o franciscanismo, na defesa de uma igreja mais ligada aos pobres, constituindo uma perspectiva de ruptura, face à Igreja Medieval, violenta e voltada para o acúmulo de riquezas.

Segundo registros históricos, o monge Fiori, depois de longos anos de retiro no deserto, teve uma revelação acerca da vinda próxima de uma nova era de relações entre os homens sobre a Terra: *a época do Espírito Santo*. Nesta sua visão profética, Fiori sustentava uma compreensão dos tempos divididos em “*eras*” a partir do modelo da Trindade. Nesta lógica, a humanidade teria já ultrapassado a “*época do Pai*” e estaria terminando a “*era do Filho*”. E, assim, estaria para chegar a “*era do Espírito Santo*”, marcada pelo advento da paz, do amor, da bondade entre os homens do mundo. Joaquim de Fiori procurou difundir essas suas idéias e, sobretudo, essa sua revelação, sendo então, perseguido e conquistado muito adeptos que, também, sofreram castigos e perseguições. Com a colonização do Brasil, presume-se que inúmeros adeptos da nova crença migraram para as terras brasileiras, aí difundindo o culto ao Divino Espírito Santo.

Em verdade, quer tomando como referência de origens históricas Isabel Aragão ou Joaquim de Fiori, um fato é inconteste: *é via Portugal que o culto festivo do Divino Espírito Santo chega ao então Brasil Colônia, no século XVI*. As Caixas do Divino, em suas cantigas, expressam esse vínculo orgânico com Portugal, revelando como essas raízes entranham-se no próprio saber popular:



Começou em Portugal
Essa festa importante
Foi aclamada por todos
Os impérios mais galante

Meu Divino Espírito Santo
Vim saudar vossa coroa
Foi feita de ouro e prata
E veio vinda de Lisboa

(CASA FANTI-ASHANTI, 2002)

A festa do Divino e sua Corte imaginária, que ganha vida na fé e na devoção, é um elo que articula Portugal e Brasil, na tessitura histórica da colonização. É essa uma via investigativa delineada por estudiosos da religiosidade popular. Neste sentido, esclarece Sérgio Ferretti: “No mundo português, conforme diversos autores, essa festa difundiu-se a partir dos Açores. Sabe-se que no início dos tempos coloniais, Portugal mandou casais açorianos para povoar o Brasil, sobretudo nas áreas próximas aos limites do Tratado de Tordesilhas, que passava, ao Norte, perto de Belém, no Pará, e, ao sul, em Laguna, no atual Estado de Santa Catarina. Talvez por isso, nessas regiões, como no interior do país – em Goiás, por exemplo – essa festa mantenha até hoje sua grande importância, embora seja realizada também em outros estados, como São Paulo e Rio de Janeiro. Na literatura específica constata-se, por outro lado, sua ausência em vários estados, sobretudo do Nordeste, incluindo a extensão que vai de Sergipe ao Piauí, talvez em função do tipo de ação missionária desenvolvida no passado”. (FERRETTI, 2005:8)

Assim, pode-se demarcar um balizamento analítico: a difusão da Festa do Divino no Brasil está diretamente vinculada aos percursos da colonização portuguesa. É nesta perspectiva que Rita Amaral (1988) destaca que tais festas parecem ter tido início no Brasil nas áreas de mineração do ouro, como Minas Gerais e Goiás. Explicita Amaral: “A respeito dos primeiros tempos da Festa do Divino no Brasil e as formas pelas quais teria sido levada à região central, existem poucas e imprecisas informações, tanto nos vários autores que dela trataram como também segundo alguns moradores desta região”. (AMARAL, 1988)

Estudiosos da religiosidade popular delineiam mapeamentos dos Estados Brasileiros onde a Festa do Divino mantém-se como tradição no âmbito da cultura popular. Carlos de Lima, em trabalho de 1981, afirma: “[A Festa do Divino Espírito Santo] chegou ao Brasil no século XVI e ganhou popularidade e prestígio no País, notadamente no Rio de Janeiro, São Paulo (Irmãos de Canoa), Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina, Maranhão e Goiás”(LIMA, 1981)

Já em artigo de 2001, amplia este seu mapeamento: “Hoje ainda é encontrada a tradição da festa nos Estados do Amazonas, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Paraná, Rio de Janeiro e no Distrito Federal”.(LIMA, 2001:10)

Marise Barbosa identifica que Festas do Divino “podem ser encontradas em alguns estados do Brasil: Pará, Maranhão, Piauí, Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Goiás, São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul. (BARBOSA, 2002:44).

Já os pesquisadores Gustavo Pacheco, Cláudia Gouveia e Maria Clara Abreu, trazendo para o “hoje”, sustentam a difusão da Festa pelo “país a fora”, com peculiaridades locais. Dizem eles: “Festas do Divino podem ser encontradas nas mais diferentes regiões do país, de Santa Catarina ao Amapá, apresentando características distintas em cada local, mas mantendo em comum elementos como a pomba branca e a santa croa, a coroação de imperadores e a distribuição de esmolas” (PACHECO et al, 2005:4)



No resgate das expressões simbólicas e rituais das Festas do Divino que se difundem em todo o país é importante ter presente esta indicação da sua especificidade em cada local. É este um dos destaques do pesquisador Sérgio Ferretti, ao adentrar nas configurações da Festa em São Luís do Maranhão: “Em conclusão, podemos dizer que a festa do Divino é tradição do Catolicismo e da cultura popular muito encontrada em várias regiões do país, com características próprias em cada lugar. Em São Luís, é praticada principalmente por afrodescendentes, em terreiros de tambor-de-mina, e nela se destacam os toques de caixeiras. Demanda organização minuciosa e complexa, com uma seqüência barroca de rituais, que não podem deixar de ser executados. (FERRETTI, 1997:1)

A Festa do Divino Espírito Santo, com seu Império, fundado em rituais e simbologia de realeza, encarna fé e imaginário, tendo como base um episódio bíblico: *a descida do céu do Espírito Santo, em forma de línguas de fogo, sob os apóstolos de Jesus*, transmitindo-lhes sabedoria e força, de modo que eles, homens simples, passaram a pregar o Evangelho em várias línguas (*Atos dos Apóstolos, capítulo 2, 1,13*). É a festa de Pentecostes, considerado um dos mistérios da religião cristã, revelando uma das três pessoas da Santíssima Trindade, ao lado do Pai e do Filho: o Espírito Santo, representado iconograficamente, por uma pomba. Assim, a pomba, no interior da coroa do Divino, constitui o símbolo por excelência da Festa: a Santa Croa.

Como tradução do fato bíblico no registro da cultura popular, a festa segue o calendário cristão, com data móvel, celebrada cinquenta dias depois da Páscoa, mais precisamente no 7º domingo após a Ressurreição de Jesus. Nesta representação popular do culto ao Divino, consubstanciado no Império, a pomba e a cor vermelha do fogo são símbolos presentes em toda a parte. O sagrado se revela em elementos que peculiarizam a dinâmica ritualística da Festa: *as Caixeiras*, sacerdotisas do Divino com suas caixas e o som característico da percussão das baquetas; *as cantigas*, entoadas pelas caixeiras, num som muito peculiar, misto de singeleza, melancolia e doce alegria; *o Mastro, a Bandeira Real, as Bandeirinhas; o Cetro e o Capote*.

É uma simbologia de realeza associada ao culto à divindade, numa tradução popular dos vínculos terra e céu. De fato, encarna o mistério da religião cristã de um “*Deus feito pomba*” e o fascínio que a realeza exerce nas representações populares. São (re)significações da fé, da sacralidade e da realeza. Assim, o império do Divino, com suas figuras reais e seus personagens populares, encarnando história e imaginário, cultos cristãos tradicionais e rico conjunto de rituais parece estabelecer um elo entre Portugal e Brasil, articulando diferentes espaços e tempos distintos.

2. O Divino Espírito Santo no Maranhão: expressões peculiares da Festa em São Luís.

Nos percursos da colonização portuguesa, a Festa do Divino chega ao Maranhão no século XVII. Pressume-se que o festejo chegou junto com os casais de colonos vindos das ilhas açorianas, que por aqui aportaram entre 1615 e 1625, levando este culto festivo para Alcântara.

Os pesquisadores Gustavo Pacheco, Cláudia Gouveia e Maria Clara Abreu fazem o seguinte registro histórico: “Em meados do século XIX” a tradição da festa do Divino estava firmemente enraizada entre a população de Alcântara, de onde se teria espalhado para o resto do Maranhão, tornando-se muito popular entre as diversas camadas da sociedade, especialmente os mais pobres. Essa popularidade entre os setores mais humildes da população maranhense, inclusive os escravos, talvez possa ser explicada pela ênfase não só na fartura, mas também na fraternidade e na igualdade, que o culto ao Divino costuma apresentar” (PACHECO et al. 2005:4)

Cabe destacar, como uma peculiaridade maranhense, este assumir da festa do Divino pelos pobres, especialmente a população negra e seus descendentes. Cantam as caixeiras, sacerdotizas do Divino:

“A coroa do Divino

Não é de ouro, é de prata



Quem festeja Espírito Santo

Não é branco, é mulato”

Este fato do Divino Maranhense “*ser festa de pobre e de negro*” vincula-se a uma das suas especificidades: é festa incorporada organicamente aos terreiros de tambor-de-mina - como são chamadas as casas de culto afro-maranhense – particularmente em São Luís e municípios vizinhos. Esclarece o pesquisador Sérgio Ferretti: “Quase todos os terreiros de mina organizam, uma vez por ano, uma festa do Divino em homenagem à entidade mais significativa para a comunidade religiosa. A época de realização da festa varia com as casas, iniciando-se a partir do domingo de Pentecostes – entre maio e junho – e continuando até o início do ano seguinte [...]. Algumas poucas pessoas também organizam a festa em suas casas, em geral pessoas relacionadas com o tambor-de-mina e que, por algum motivo, fazem a festa fora do local de culto, mas sempre em homenagem a entidades cultuadas nos terreiros. (FERRETTI, 2005:9).

Assim, pode-se afirmar que no “*Maranhão há Divino o ano todo*” (CARVALHO, 2004). Como festa do calendário litúrgico dos terreiros de tambor-de-mina, o Divino Maranhense tem a presença marcante de mulheres, sendo esta outra das suas peculiaridades. Dona Celeste, da Casa das Minas, responsável pela festa do Divino neste “casa de culto afro”, assim explica esta predominância do feminino: “Nas casas de culto, desde o começo da religião das africanas tinha que se formar grupos, permanecer unidas para se ter mais força, então quem tem mais força para desenvolver esse trabalho? É o povo dos terreiros de Mina, que sempre tiveram as mulheres na frente. Então nós aprendemos com as mais velhas toda a sabedoria de se fazer essa festa, porque o Divino é uma festa de irmandade, e os terreiros são lugares de irmandade, e essa irmandade tem nós mulheres na frente, quer dizer, o grupo da seita, que participa da seita e está envolvido também na festa. Aqui na Casa das Minas são só mulheres e em todo lugar as mulheres é que seguram esse rojão. É claro que os homens vêm junto, participando, mas o mais pesado sobra para nós e não precisamos de homem para pensar todo o ritual. Nós temos força para correr atrás de tudo, para depois ver a festa ser bem executada, porque desde o começo a religião teve a participação das mulheres, elas que estão na frente e na festa de Espírito Santo é mais ainda”. (Depoimento de Dona Celeste in PACHECO et al, 2005:5)

É importante considerar que, sendo das mulheres a primazia na condução da festa do Divino do Maranhão, os homens também tem o seu papel e, mesmo em alguns casos, a liderança dos festejos é de pais-de-santo. No entanto, indiscutivelmente, a alma do Divino Maranhense é feminina (PACHECO, et al. 2005).

É incontestável o crescente destaque da Festa do Divino Espírito Santo no calendário cultural maranhense. O Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho, órgão da Superintendência de Cultura Popular da Secretaria de Estado da Cultura, tem cadastradas 150 festas do Divino do Maranhão, sendo 66 da capital e 84 do interior do Estado, num total de 23 municípios: São Luís, Alcântara, Anajatuba, Bacurituba, Bequimão, Cajari, Caxias, Cedral, Codó, Humberto de Campos, Icatu, Itapecuru-Mirim, Matinha, Marinzal, Paço do Lumiar, Palmeirândia, Penalva, Pinheiro, São Bento, Santa Helena, São José de Ribamar, Rosário e Viana. Há mais de uma década, o referido Centro vem desenvolvendo um trabalho sistemático de apoio e incentivo às festas maranhenses do Divino Espírito Santo. Hoje, este trabalho consubstancia-se no “*Projeto Divino Maranhão*”, compreendendo uma diversificada programação de atividades, inspirada no saber e no fazer da gente do Divino. Em verdade, esta política de apoio dos órgãos estatais ao Divino Maranhense é um fenômeno contemporâneo que tende a se aprofundar neste fecundo encontro Estado/cultura popular.

“*Fazer a Festa do Divino*” é assumir um trabalho coletivo de fé, devoção e dedicação que, de fato, é muito exigente, considerando a seqüência longa e barroca de rituais, essenciais para garantir o bom funcionamento da festa antes, durante e após sua realização. Assim, a preparação envolve um longo período de tempo, ocupando um grande número de pessoas, numa necessária divisão de tarefas, de acordo com a disponibilidade e habilidade dos envolvidos com os festejos. É uma complexa produção que compreende o ano todo, podendo-se dizer que quando se encerra uma festa, já se está começando a preparar a outra...



O ciclo da festa encarna uma seqüência barroca de rituais, constituindo-se numa “*liturgia pública*” (FERRETI, 2005). Compreende *etapas preparatórias*, *etapas da festa propriamente ditas* e *etapas de finalização*. (FERRETI, 2005; CARVALHO, 2004, 2007; PACHECO et al, 2005; BARBOSA, 2006)

Dentre as *etapas preparatórias*, destacam-se:

- *Reuniões e encontros*, que começam vários meses antes da festa propriamente dita, mobilizando muita gente. É um tempo dos festeiros irem construindo uma minuciosa organização, com atribuições de tarefas, construção de calendário de cada etapa, formas de captação de recursos e numerosos outros detalhes;
- *Abertura da tribuna* é o momento do ritual que consiste em trazer para o salão principal da casa, ao som do toque das caixas, a pomba que representa o Espírito Santo e a sua coroa, a bandeira real e as bandeirinhas, as crianças que constituem o império e os padrinhos da tribuna. A tribuna é uma espécie de altar onde se desenvolve importantes momentos do ritual. É um espaço sagrado onde se destacam os símbolos do Divino e os tronos onde ficam sentadas as figuras do Império, geralmente dispostos em degraus, em conformidade com a hierarquia da realeza. Este momento preparatório é realizado numa tarde de domingo, geralmente o de Páscoa, ou no domingo seguinte, dito de “Pascoela” ou algumas semanas antes da data da festa;
- *Busca do mastro* que costuma ocorrer no domingo anterior ao início da festa. O mastro é um dos principais símbolos da festa. Trata-se de um tronco de árvore, sem galhos, que geralmente mede de 6 a 7 metros de altura. É previamente coletado pelo doador em pagamento de promessa e levado para uma casa próxima. Sua busca constitui um ritual predominantemente masculino, cumprido, por “*amigos da casa*” que se reúnem para carregá-lo, ocasião em que não faltam bebidas alcoólicas e brincadeiras de conotação erótica. Pintado com as cores da festa, é identificado por seu nome: *Manuel da Vera Cruz*, *Oliveira* ou *João*. As caixeiras, o império e os padrinhos e outros encarregados batizam o mastro antes de ser erguido, dando voltas em seu redor, tendo em mãos velas e toalha, e entoando rezas e cânticos.

No que se refere às *etapas da ritualística* da festa propriamente dita, cumpre enfatizar:

- *O levantamento do mastro* que assinala o começo da festa. É feito à noite, com ladainha, batismo, padrinhos, império, caixeiras, música e grande animação, reunindo muita gente, a quem é costume servir bolo, mingau, café e refrigerantes. O levantamento do mastro é um momento de grande expectativa, tensão e euforia. Muitas pessoas rezam e fazem pedidos para que nada dê errado, pois problemas com o levantamento do mastro é mau presságio. O mastro erguido significa que a casa está em festa, constituindo uma hierofania que demarca, para o público, o espaço sagrado do Divino. É costume haver, diariamente, uma salva de caixas ao amanhecer, ao meio-dia e ao anoitecer, denominadas “alvoradas”.
- *Visita dos Impérios*. Entre o levantamento do mastro e o domingo da missa solene são rotineiras, nesse período, duas ou três visitas às casas das crianças que personificam as figuras do Império: o Espírito Santo sai em cortejo, formado pelas outras crianças, caixeiras, bandeireiro, festeiros e pessoas amigas. As caixeiras tocam, cantam e dançam e o(a) visitado(a) oferece comidas e bebidas às visitas imperiais.
- *Missa solene e cerimônia dos Impérios*. É o ponto alto da Festa, ocorrendo no domingo de Pentecostes ou em outra data definida pelo(a) festeiro(a). É escolhida uma Igreja onde o Império, as caixeiras, devotos e pessoas amigas participam da missa que assume um tom solene. As crianças, pela primeira vez, usam as vestimentas do Império do ano, sendo investidas do poder de realeza, nesta corte de sonhos que está prestes a findar...e o fim sinaliza o começo de novo,



com outra corte e outros sonhos de criança que se fazem Imperador/Imperatriz. É um momento de pompa e glória que culmina com o solene cortejo do Império até a casa da festa, momento de grande beleza, acompanhado pelo toque das caixeiras, algumas vezes alternado com banda de música e muito foguetório. A chegada à casa da Festa é marcada por emoção: o Império saúda o mastro e a corte assume a tribuna, sob o toque de alegre pompa das caixeiras. De fato, é este o dia imperial, por excelência, e os personagens fazem jus ao privilégio da admiração dos súditos durante o almoço e o jantar, sempre ao som do toque das caixeiras. Cada membro do Império oferece para os participantes da festa uma mesa regamente preparada com bolo confeitado e lembranças nas cores da sua roupa, numa velada disputa com as demais em termos de beleza e fartura. E, a fartura de comida é um dos elementos simbólicos desse festejo e a tradição proclama que “quem come na festa do Divino terá sempre comida em casa”.

No tocante às *etapas de finalização*, cabe ressaltar *três distintos rituais* que sinalizam para despedida de um Império que se construiu e reinou no imaginário dos participantes:

- *Derrubada do mastro*, como etapa ritual que assinala a finalização das comemorações. Costuma ser feita ao final do segundo dia, numa atividade ritualística desenvolvida por vários homens, com muita perícia e disposição. É um momento de comemoração, antecedido ou seguido de uma ladainha solene;
- *Repasse das Posses Reais*, ritual solene e emocionante em que os antigos festeiros se despedem e outros são escolhidos; é um momento de agradecimento e renovação de promessas... É uma cerimônia longa em que as crianças do Império que estão deixando o posto são destituídas das insígnias reais, repassando-as àquelas que ocuparão o cargo na festa do próximo ano. É este um momento de grande densidade ritual em que amorosa, mas firmemente, as crianças são despojadas do poder do seu cargo (BARBOSA, 2006:21). A tradição popular denomina-o de “entrega de posto”. Via de regra, as crianças que se despedem choram emocionadas em meios aos toques e cânticos e as que estão recebendo a realeza vibram ante a magia do poder, num misto de expectativa e ansiedade. Mistura-se, como na tessitura contraditória da vida, sentimentos de alegria e tristeza e vivências de ganhos e perdas...
- *Fechamento da Tribuna*. Cerimônia que encerra a parte solene da festa em meio a cânticos e toques. Esta finalização materializa-se nos gestos peculiares de guardar as caixas e as bandeiras e de recolher a santa croa e a pomba do Divino. O rito de fechamento começa com a caixeira-régia cantando o *Bendito do Hortelã*, um longo cântico, narrando a vida de Cristo, do nascimento à morte e referindo-se à futura vinda do Divino. O momento marcante de fim do ritual é quando todas as caixeiras tocam as caixas, arriando-as, então, no chão.

De fato, é um momento envolto de tristeza e nostalgia, pois indica destituição do Império e separação das caixeiras depois de tantos dias de convivência. Após esta cerimônia começa a distribuição dos doces e lembrancinhas para todos os presentes, revelando, mais uma vez, a marca distributiva que perpassa toda a ritualística da festa. Ao término de toda seqüência barroca de rituais do Divino Maranhense, já é tradição um dia de divertimento, de descontração denominado de “*Carimbó de Caixeiras*”. De fato, este momento já é considerado parte da festa, embora não tenha o caráter de obrigação religiosa. O seu sentido é de confraternização de alegria, após o cumprimento de um longo ciclo ritualístico em devoção do Divino.

O Carimbó das Caixeiras assume diferentes formatos em cada casa de culto que “*faz a Festa do Divino*”. O tom comum é a descontração, a brincadeira jocosa e, mais uma vez, a fartura, a comida: ao final, é servido “*arroz de tocinho com camarão*”, prato típico da culinária maranhense.

Num olhar atento e reflexivo para toda a seqüência ritualística e a própria natureza da Festa do Divino no Maranhão, constata-se marcas que parecem definir a identidade cultural da festa: simbiose fé e imaginário; forte simbologia que articula sagrado e profano; caráter distributivo que se materializa na permanente oferta



de comidas e bebidas em diversos momentos; presença marcante das caixeiras como sacerdotisas do Divino que encarnam a sacralidade, a beleza, a criatividade, a força feminina na religiosidade popular.

3. Mircea Eliade e sua perspectiva analítica do sagrado e profano: uma via de estudos do imaginário religioso popular na Festa do Divino.

Para os sujeitos que assumem a devoção ao Divino Espírito Santo e fazem a festa, ela é uma “manifestação do sagrado, a partir de uma barroca simbologia profana”. Nesta perspectiva, Mircea Eliade (2001), na sua concepção de sagrado e profano como duas modalidades de ser no mundo – *referência fundante nas análises das ciências sociais sobre a religião e, particularmente, religiosidade popular* – abre uma fecunda via para apropriar-me no plano da reflexão, dos sentidos e significados da rica simbologia religiosa popular que mobiliza o ritual da festa do Divino.

Seguindo as inspirações de Eliade (2001), percebo, numa primeira aproximação analítica, ser toda a festa uma “*grande hierofonia*”. Com efeito, objetos, situações, personagens ultrapassam sua condição terrena imediata, assumindo, pela força da fé e devoção, uma dimensão sagrada. E, essa grande hierofania da Festa materializa-se em múltiplos símbolos peculiares do ritual do Divino: *é a Pomba, a Santa Croa, a Tribuna, o Mastro, a Corte magestática e suas figuras, os Cânticos e toques produzidos pelas caixeiras...* Enfim, todo o ritual, em sua simplicidade e riqueza, institui o *Cosmos sacralizado do Divino*.

Esta idéia da instituição de um Cosmos sacralizado do Divino é particularmente instigante no desvendamento do imaginário religioso popular. E, Eliade (2001) permite avançar nesta reflexão, ao estabelecer a distinção entre o “*cosmos*”, o nosso mundo, o nosso território consagrado e o “*caos*” como um espaço estrangeiro, caótico. Ao refletir sobre a grande hierofania encarnada na Festa do Divino, percebo que os seus organizadores e participantes, ao assumirem, ao fazerem a Festa fundam o mundo do Divino, mundo próprio dos devotos que se fortalece na força do Espírito Santo, através da vivência do processo de rituais.

Em verdade, a Festa do Divino para aqueles que a fazem constitui uma *cosmogonia*, ou seja, o mundo consagrado do Divino que se (re)fundam a cada ano, a cada festa.

Na ritualística da Festa, os organizadores e participantes tomam posse de um território: essa posse torna-se legal com a abertura da Tribuna e o levantamento do Mastro. Na Tribuna, a instalação da Santa Croa – coroa com a pomba – é a presença do Espírito Santo neste espaço. Assim, o espaço da Tribuna e, particularmente do altar, é um espaço de revelação do sagrado.

Ao fundar o Império do Divino, os participantes dão vida ao *Cosmos*, instituído uma corte simbólica. Para tanto o imaginário popular apropria-se de uma representação profana, vinculada ao poder terreno (re)significando símbolos da realeza. É a (re)atualização, no presente, do tempo histórico passado, (re)montando uma forma específica de organização sócio-política, centrada na realeza. Só que, agora, a realeza é divina e a corte é simbólica. De fato, constitui-se um “Império Divino para o Divino”.

Assim, organizadores, caixeiras, figuras do Império (re)fundam um mundo muito particular daqueles homens e mulheres que fazem a Festa, um Cosmos onde a vida explode e transcorre a partir da força do sagrado, da força do Divino que opera mutações: faz de crianças e adolescentes, Imperadores/ Imperatrizes/ Mordomos, com poderes ritualísticas próprias...faz de mulheres que tocam caixas as suas sacerdotisas... faz do espaço comum de uma sala, o espaço real da Tribuna... é uma fundação do “Cosmos” que faz a vida comum, ordinária parecer um espaço esmaecido, sem vida, enquanto durar o mundo do Divino, o seu reino que tudo submete à força simbólica de sua realeza.

Novamente, recorro aos aportes de Eliade (2001) para adentrar nos sentidos desta fundação do mundo consagrado do Divino. Diz ele que a revelação do sagrado tem um valor existencial para o homem e a mulher religiosos, permitindo a orientação na homogeneidade caótica, na vida comum, cotidiana.



Para os festeiros e devotos do Espírito Santo – *homens e mulheres religiosos(as)* – o reino do Divino é uma referência em suas vidas, encarnando compromisso existencial: matriarcas que comandam a Festa declaram que esse espaço e tempo sagrados são especiais, representando prioridade em seu cotidiano, acima de qualquer outro chamamento. É o Divino como referência de vida, o que se revela com clareza no caso das Caixeiras, que formam uma identidade a partir deste ofício de produzir com suas baquetas o som sagrado do Divino.

Mircea Eliade, ao adentrar nos processos de sacralização, afirma que para o homem religioso, o *espaço* não é homogêneo, apresentando rupturas, quebras. Logo, existem porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. Afirma ele: “...Há, portanto, um espaço sagrado e por conseqüência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não-sagrados, e, por conseqüência, sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma exposição entre o espaço sagrado – o único que é *real*, que existe *realmente* e todo o resto, a extensão informe, que o cerca” (ELIADE, 2001:25)

E, sustenta Eliade que a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, correspondente à “*fundação do mundo*”, na medida em que descobre o “*ponto fixo*”, o “*eixo central*” de toda a orientação futura...

Esta delimitação do espaço sagrado de Eliade é fecunda para se analisar a Festa do Divino. Em verdade, adentrando na complexa ritualística da Festa, percebo essa não-homogeneidade espacial, com a demarcação de espaços sagrados “*realmente existentes*”, espaços que se distinguem de todo o resto. São espaços que circunscrevem por excelência, a sacralidade da Festa, constituindo-se “*marcos do território sagrado*”. Neste sentido destacam-se dois espaços eminentemente sagrados, espaços “*reais*” do Divino: a *Tribuna* no interior da casa, indicando o “*lócus*” da sacralidade; o *Mastro* como sinalização externa, delimitando para o mundo o espaço Sagrado do Divino na imensidão do espaço geral, amorfo e homogêneo.

Estes dois espaços sagrados na Festa do Divino bem encarnam uma distinção estabelecida por Eliade ao referir-se a funções peculiares na demarcação do *território* sagrado: fala “*da porta para o interior*” estabelecendo solução de continuidade; fala do “*limiar*” como separação dos dois espaços, ou seja, o sagrado e o profano. Assim, a *Tribuna* encarna a sacralização do espaço no interior da casa, no âmbito do privado; já o *Mastro*, como marco externo, cumpre esta função de limiar entre o espaço sagrado do Divino e o espaço profano da vida comum. Em verdade, o *Mastro* é uma hierofania que define o espaço e o tempo do Divino, ligando a terra e o céu: tempo novo, espaço sagrado, tempo de esperança, espaço de fartura e de partilhas, tempo de encontros, espaço de festa, sempre no ritmo solene do toque das caixeiras.

Incidindo o olhar na sacralização destes dois espaços especiais na ritualística da Festa do Divino, cabe avançar na tessitura de linha reflexivas:

- *Tribuna e Mastro* constituem pontos de referência na fundação do mundo sagrado do Divino. Logo, são espaços onde o Divino se manifesta com mais força, viabilizando a experiência religiosa da revelação do sagrado para os homens e mulheres devotos que fazem a festa. Nessa perspectiva, *Tribuna e Mastro* configuram lugares específicos para a comunicação com os céus, encarnando o que Eliade põe em evidência como *Teofania*: consagração de um lugar pelo próprio facto de torná-lo “aberto” para o alto, ou seja, comunicante com os céus” (ELIADE, 2001:30). Assim, *Tribuna e Mastro* são “*lugares de passagem entre o Céu e a Terra*”, ou seja, abrem portas de acesso ao Reino do Divino.ⁱⁱ
- a *Sala da Tribuna ou Sala do Trono* é o espaço sagrado que abriga a “Corte do Divino” e onde acontecem os rituais mais importantes. Em verdade, é o lugar forte dos momentos solenes de abertura e de fechamento do “*tempo do Divino*”: é a “*abertura da Tribuna*”, como a descida do Espírito Santo à terra e o “*fechamento da Tribuna*”, como a sua subida aos céus;



- o *Mastro* estabelece o balizamento do território sagrado no cenário de uma rua, de um bairro, de uma cidade. Quando no mastro tremula a bandeira com a Pomba, está a dizer para o mundo: “*aqui é o espaço do Divino, espaço forte, espaço real*”;
- a constituição dos espaços sagrados do Divino no Maranhão é feita ao som do toque das caixeiros. Com efeito, este toque das caixeiros, com suas baquetas, é singular, unido, podendo-se mesmo afirmar que constitui o som sagrado do Divino no Maranhão. Existem toques específicos e peculiares para abertura e fechamento da Tribuna e para levantamento e derrubada do Mastro, assinalando a configuração de espaços de revelação do sagrado e anunciando o início e o fim do “Tempo do Divino”. Neste sentido, merecem destaque dois toques das caixeiros, com seus ritmos peculiares: “*Toque do Espírito Santo Dobrado*”, um toque mais lento, tocado na abertura, no repasse das posses e no fechamento da Tribuna; “*Toque do Hortelã*”, o último canto após toda a cerimônia do fechamento da Tribuna.ⁱⁱⁱ

Ao refletir sobre essa demarcação da Tribuna e do Mastro como espaços sagrados prioritários no Cosmos do Divino, cabe uma reflexão sobre essa sacralização espacial quando a festa realiza-se em espaços que, por sua própria natureza, são sagrados: é o caso dos Terreiros ou Casas de Culto Afro. Neste sentido, é importante considerar que, em São Luís e Municípios vizinhos, a Festa do Divino ocorre, via de regra, nesses Terreiros ou Casas, espaços consagrados de vivência da religiosidade popular. Este fato da Festa ser incorporada organicamente às Casas de Cultura Afro e uma das especificidades do Divino Maranhense (FERRETTI, 2005).

A questão é como pensar essa constituição de espaços sagrados no interior de espaços já cotidianamente consagrados no âmbito do território profano da cidade.

A pesquisadora Marise Barbosa (2006), ao analisar essa questão, abre uma fecunda via de discussão ao afirmar: “As festas do Divino têm na abertura da Tribuna algo como a abertura de um parêntese na sacralidade cotidianamente cultivada nos terreiros”. (BARBOSA, 2006:28)

Esta idéia do “parêntese” na sacralidade cotidiana dos Terreiros constitui de fato, uma preciosa chave analítica na compreensão do campo do imaginário religioso popular circunscrito na Festa do Divino.

Avançando na análise do sagrado como uma modalidade de ser no mundo, Mircea Eliade, à semelhança do espaço, discute a experiência do *tempo* para o homem religioso e o homem não-religioso. Sustenta que para o homem religioso, há os intervalos de tempo sagrado, ou seja, o tempo das festas que se opõe ao tempo profano, duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados. Entre o tempo sagrado da festa e o tempo profano da existência ordinária, existe uma solução de continuidade. No entanto, homem religioso, através dos ritos, pode transportar-se para o tempo do sagrado, ou seja, passar da duração temporal ordinária para o tempo sagrado.

Assim, Eliade (2001) estabelece uma diferença essencial entre as duas qualidades de tempo: o sagrado e o profano. E, adentrando na qualificação do tempo sagrado, configura-o nos seguintes termos:

- a) é um tempo, por sua própria natureza, reversível, por ser um tempo mítico primordial, tornado presente. Logo, o tempo sagrado – ao contrário do tempo de existência ordinária – é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetido.
- b) (re)atualiza-se a cada evento sagrado, ou seja, (re)atualiza-se na própria festa. A cada festa periódica, reencontra-se o mesmo tempo sagrado: aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século...
- c) é o tempo que não flui, mantendo-se sempre igual a si mesmo: não muda nem se esgota.
- d) apresenta-se sob o aspecto paradoxal de um tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra, periodicamente, pela linguagem dos ritos. De um certo ponto de vista, pode ser equiparado à Eternidade.



Essa configuração do tempo sagrado de Mircea Eliade abre uma fecunda via para refletir sobre o Divino Maranhense no Imaginário Religioso Popular.

A rigor, a Festa do Divino, a consubstanciar-se em um complexo ritual, um ritual barroco, em torno de um Império Simbólico, viabiliza a encarnação de um tempo sagrado que é, essencialmente, circular, recuperável, não se esgota, atualizando-se a cada ano, em uma multiplicidade de espaços sagrados. É uma experiência que traz para as frenéticas conexões virtuais do tempo contemporâneo, o ritmo lento, as marcações nítidas de um passado imperial que se faz mítico. O tempo se eterniza na Festa do Divino, em seu ritual, com momentos bem definidos que se repetem a cada ano. É uma repetição permanente, indefinida, pois ultrapassa a lógica humana pela infinitude do sagrado. E os homens e mulheres, quer velhos, quer adultos, adolescentes, crianças conseguem, através dos diferentes momentos do ritual, ultrapassarem o tempo profano de suas vidas comuns. Nos movimentos circulares do Tempo do Divino, eles são festeiros, sacerdotisas, imperador, imperatriz, mordomos de diferentes níveis... são personagens de uma Corte que ganha vida no tempo sagrado que não se esgota.

Como bem enfatiza Eliade, *“participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal ‘ordinária’ e a reintegração no tempo mítico reatualizado pela própria festa”*. (ELIADE, 2001:64). Logo, o participar religiosamente da Festa do Divino permite aos devotos reintegrar-se no tempo imperial, vivenciando, pela força e poder do imaginário, a Corte simbólica às expensas do Divino Espírito Santo que a tudo abençoa na hierofania consubstanciada na Santa Croa.

Assim, no Cosmos do Divino, fundado na fé e devoção, os organizadores e participantes da Festa efetivam uma dupla aventura sagrada: demarcar seu espaço em meio ao espaço amorfo da vida cotidiana que corre de forma inexorável; delimitar seu tempo, rompendo, sem riscos e perigos, o tempo irreversível de vida comum que está preso nas teias do humano!...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Rita (2006), Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”, Protocolo disponível em: <http://www.aguaforte.com/antropologiafestabrasileira/festa.html> [Data de acesso: 20 de Outubro de 2006]

BARBOSA, Marise Glória.(2002) Umas mulheres que dão no couro, As caixeiras do Divino no Maranhão. São Paulo, Dissertação de Mestrado em História, PUC-SP

_____.(2006) Umas mulheres que dão no couro, As caixeiras do Divino no Maranhão. São Paulo, Empório de Produções & Comunicações

CARVALHO, Maria Michol Pinho de. (2004), O Divino de Alcântara e São Luís. Seminário do Festival de Danças Folclóricas, Joinville-SC

_____. (2007), Na Tribuna, Foliões e Caixeiras: vivências e experiências na Festa do Divino, Mesa de Debates no Encontro Internacional “O Divino ontem, hoje e amanhã: dos Açores ao Maranhão”, São Luís – SESC/MA

Casa Fanti-Ashanti Tocam e Cantam para o Divino (2002), Itaú Cultural/Associação Cultural Cachuera

ELIADE, Mircea.(2001) O sagrado e o profano, A essência das Religiões, São Paulo, Martins Fontes

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. (1997), Festa do Divino em São Luís, Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, São Luís-MA, V.07, p01

_____.(2005) “Festa do Divino no Maranhão”, Catálogo da Exposição Divino Toque do Maranhão. CNFCP/IPHAN-MINC, Rio de Janeiro

LIMA, Carlos de.(1981) Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara (Maranhão), Departamento de Cultura do Estado, São Luís



_____. (2001) Festa do Divino, Alcântara

PACHECO, Gustavo et al (2005), "Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão, livro CD da Associação Cultural Caburé, Rio de Janeiro

ⁱ Segundo estudiosos, a Festa do Divino Espírito Santo continua a desenvolver-se em Portugal, mais especificamente nos Açores, estendendo-se os festejos por vários meses, entre a Primavera e o Verão.

ⁱⁱ Acompanhando o ritual bem se evidencia esta dimensão da Teofania consubstanciada no Mastro e na Tribuna. De fato, ao penetrar no território consagrado da Festa, os devotos reverenciam, no limiar, o Mastro, assumindo uma postura de profundo respeito e veneração ao adentrar na sala da Tribuna. Enfim, os homens e mulheres que vivenciam a devoção ao Divino internalizam a força destas duas hierofanias como portas para o alto, que são acesso ao Espírito Santo.

ⁱⁱⁱ Estudiosos da religiosidade maranhense, reconhecem que, no âmbito do saber e do fazer das caixeiras – sacerdotisas do Divino – existe um repertório de toques, com ritmos peculiares para os diferentes momentos do ritual, destacando-se nove toques específicos: Alvorada/Alvoradinha; Senhora Santana; Hino da Missa. Hino de Rezas e Ladainhas; Espírito Santo Dobrado; Espírito Santo Singelo; Nossa Senhora da Guia; Dança das Caixeiras e Hortelã. Em verdade, é este o som sagrado do Divino Maranhão. Sobre este tema, ver FERRETTI, 2005 e CARVALHO, 2005.