



A TRADIÇÃO VIVA DO PATRÔNIMO “CABELO BOM”

Maristane de Sousa Rosa Sauimbo¹

Resumo: Nosso artigo aborda a insurreição nativista brasileira chamada “Massacre de Alto Alegre” em 1901, conflito entre “indígenas” guajajara e missionários capuchinhos, na cidade de Barra do Corda, Maranhão, Brasil. O título aciona categorias de etnicidade classificatória, distintiva, entre negros e índios, pelo “cabelo bom” do índio, e “cabelo ruim” do negro. A tradição oral historiciza a figura de Manoel Pereira, “Oiô”, e Maria Nascimento, “Aiá”. Socialmente Manoel ficou conhecido pelo patronímico de “Manoel Cabelo Bom”, cabelo liso, o cabelo funcionando como “distintivo étnico” na trama cultural. Os “Cabelo Bom” como guardiões afro-indígena foram honorabilizados no seio familiar por seus descendentes “cafuzos”, filhos, netos e bisnetos.

Palavras-chave: história regional de Alto Alegre; tradição oral; contos afro-indígenas.

THE LIVING TRADITION OF THE PATRIMONY “GOOD HAIR”

Abstract: Our article deals with the Brazilian nativist insurrection called “Massacre de Alto Alegre” in 1901, a conflict between Guajajara Indians and Capuchin missionaries in the city of Barra do Corda, Maranhão, Brazil. The title triggers classificatory categories of distinctive ethnicity between blacks and Indians, by the “good hair” of the Indian, and “bad hair” of the black. The oral tradition historicizes the figure of Manoel Pereira, “Oiô”, and Maria Nascimento, “Aiá”. Socially, Manoel was known by the patronym “Manoel Cabelo Bom”, straight hair, his hair functioning as an “ethnic distinctive” in the cultural fabric. The “Cabelo Bom” as Afro-Indian guardians was honored in the family by their descendants “cafuzos”, children, grandchildren and great-grandchildren.

Keywords: regional history of Alto Alegre; oral tradition; afro-indigenous stories.

LA TRADITION VIE DU PATRIMOINE “CHEVEUX BON”

Résumé: Notre article traite de l'insurrection nativiste brésilienne appelée “Massacre de Alto Alegre” en 1901, un conflit entre indigènes Guajajara et les missionnaires capuchinhos, dans la ville de Barra do Corda, Maranhão, Brésil. Le titre déclenche des catégories d'ethnicité classificatoire et distincte entre les Noirs et les Indigènes, par les “bons cheveux” de l'Indien, et les “mauvais cheveux” du noir. La tradition orale historicise la figure de Manoel Pereira, “Oiô”, et Maria Nascimento, “Aiá”. Socialement Manoel était connu par le patrimoine “Manoel Cheveux Bon”, cheveux raides, ses cheveux fonctionnant comme un ‘ethnique distinctif’ dans le trame culturel. Les “Cheveux Bon” comme le gardiens afro-indigènes ont été honorés dans la famille par leurs descendants “cafuzos”, enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants.

Mots-clés: histoire régionale d'Alto Alegre; tradition orale; contes afro-indigènes.

¹ Professora da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão, UEMASUL. Coordenação do Núcleo de Estudos Afro-Indígena – NEAI e do Centro de Pesquisa em Arqueologia e História Timbira – CPAHAT. Rua Godofredo Viana, s/n. Centro. Imperatriz – Maranhão. E-mail: maristanerosa@hotmail.com. Mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural. Doutoranda em História da África, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, FLUL, Lisboa, Portugal.



LA TRADICIÓN VIVA DEL PATRÓNIMO “CABELLO BUENO”

Résumé: Nuestro artículo aborda la insurrección nativista brasileña llamada “Masacre de Alto Alegre” en 1901, conflicto entre “indígenas” guajajara y misioneros capuchinos, en la ciudad de Barra do Corda, Maranhão, Brasil. El título acciona categorías de etnicidad clasificatoria, distintiva, entre negros e indios, por el “pelo bueno” del indio, y “pelo malo” del negro. La tradición oral hace historia de la figura de Manoel Pereira, “Oiô”, y María Nascimento, “Aíá”. Socialmente Manoel fue conocido por lo patrono de “Manoel Pelo Bueno”, cabello liso, el pelo funcionando como “distintivo étnico” en una trama cultural. El “Cabello Bueno” como guardianes afroindígenas fueron honrados en el seno familiar por sus descendientes “cafuzos”, hijos, nietos y bisnietos.

Palabras-clave: historia regional de Alto Alegre; tradición oral; cuentos afro-indígenas.

O tema do nosso artigo *A tradição viva patrônimo “Cabelo Bom”* destaca estudo de interesse para pesquisa em tradição oral, memória e identidade, pensado a partir do cotidiano familiar, da união interétnica indígena e negra, respectivamente Manoel Pereira e Maria Nascimento, conhecidos pelo patrônimo “Cabelo Bom”, que compôs a identidade afro-indígena de seus filhos na cidade de Floriano, Piauí.

As “contações de estórias” em rodas de conversas dos mais velhos que as crianças ouviam estórias de assombros e encantamentos, mitos e lendas, foram responsáveis pela sociabilidade de seus netos e bisnetos. Saberes e fazeres referendou a identidade “cafuzo” desses descendentes. “A tradição oral é a grande escola da vida e dela recupera e relaciona todos os aspectos” (Hampate Bâ, 1977, p. 183).

O termo cafuzo aqui é resgatado retomando o contexto histórico do século XVIII, precisamente 1703, quando na região do Grão-Pará Maranhão, assentos de casamento e batismo que implicaram a interrelação religiosa de africanos e indígenas na América Portuguesa, desencadeando uma infinda relação interétnica, encontrada em acervo paroquial.

Na cultura popular o cafuzo pode ser representado pelo “cabelo bom”, pele negra, podendo ser considerado índio ou negro, mas de cabelo bom. É o negro juçara,² cabelo liso e pele negra retinta. Assemelham-se muito as populações negras da Índia, os “melano-indianos” (Serrano, 2007, p. 106). Assim eram os filhos de Manoel e Maria, o índio e a negra.

² A juçara ou içara, um fruto de cor arrocheada, também chamada jiçara, palmito-juçara, palmito-doce, palmito e ripeira, é uma palmeira nativa da Mata Atlântica, no Brasil.



Na sociedade brasileira o termo cafuzo vigorou no ambiente escolar, em livros didáticos, até finais dos anos 1980.

Branco + Negro = Mulato

Negro + Índio = Cafuzo

Branco + Índio = Mameluco

Fonte: Reis, 1961, p. 323.

Nossa abordagem historiciza a oralidade de uma família afro-indígena, cafuza, nas primeiras décadas até a segunda metade do século XX. Em forma narrativa, contos e mitos, tratamos da figura de Manuel Pereira, conhecido pelo patônimo “Cabelo Bom”. Seus netos diziam que ele era índio, tinha o “cabelo que não dava uma volta”, era liso.

Manoel, o Oiô, assim era chamado pelos netos. Tinha ofício de pescador, remando sua canoa pelas águas do rio Parnaíba. Foi oleiro, hábil em tijolos de odobe. A família conta que na olaria existiam dois Manoeis, o Manoel Pereira, índio, e outro provavelmente um negro. Para distinguir um do outro apelidaram o índio de “Manoel Cabelo Bom” e o outro seguramente tinha o “cabelo ruim”. Se não fosse negro, qual a finalidade de dois “Cabelo Bom”? Nascia o patônimo “Cabelo Bom”.

Maria do Nascimento, Aiá, era assim chamada a avó. Uma senhora negra, cabelo carapinha, estatura mediana, esguia. Aiá teava algodão, fazia rede de dormir, era lavadeira.

O etnônimo “Aiá” é a corrupela de Sinhá e Oiô, Sinhô, o pronome de tratamento da casa-grande entre escravo e senhor.

O casal vivia às margens do Rio Parnaíba, divisor do estado do Maranhão e Piauí. O nome Parnaíba é um topônimo indígena, *tupi-guarani* (*pará nhanhe hyba ou paranãaíb*), significando águas barrenta. Este fenômeno acontece no período das cheias, a correnteza arrasta o barro, misturando-o com troncos de árvore deixando a água enlameada. O rio localiza-se entre a Amazônia e o Nordeste do país. À volta do Parnaíba surgem lendas e mitos compondo a sociabilidade de adultos e principalmente das crianças.



O Maranhão e Piauí no período colonial desenvolveram características culturais de alimentação, linguagem, danças e folguetos específicos e diferenciados de outras áreas do território brasileiro, pois a região recebeu fortes influências portuguesas, mas, sobretudo ameríndias e africanas, formando com pujança os afro-indígenas.

A grande presença indígena como mão-de-obra ao longo dos séculos XVI e XVII foi predominante no que hoje chamamos de Amazônia Oriental, mas nem por isso ela foi única, considerando que não se pode anular a presença de africanos escravizados nesse contexto. No período oitocentista a presença negra e ameríndia denotou imbricação de processos técnicos e vitais para ação ritual, figurações e mitologias (pitrou, 2016, p. 6).

Vejamos as fontes paroquiais:

Em fevereiro de 1687, o padre Francisco Ribeiro casava Miguel com Luzia “do gentio da Guiné”, escravos do colégio de Santo Alexandre, tendo como padrinhos a Pedro e sua mulher Guiomar, também escravos do colégio. Em julho de 1703, casavam-se Vital, “cafuzo”, escravo do capitão-mor João Duarte Franco, com Catarina, “índia forra da aldeia de Iguna”, sendo testemunhas Sebastião “preto”, Pedro “preto”, e João Gomes, “branco”. Apesar das precauções que se deve tomar quanto às relações de compadrio, principalmente no que respeita à escolha dos padrinhos, não deixam de ser significativos batismos como o de Gregório, filho de Mandû e Antônia, da aldeia de Meruí, cujos padrinhos teriam sido Domingos, “preto de Joana Melo” e Maria “índia” (Chambouleyron, 2006).

As impressões de práticas religiosas mágicas índias somadas às africanas, como em qualquer lugar da América Portuguesa, desencadearam inúmeras relações interétnicas. Chambouleyron (2006) ainda faz menção de solicitação para casamento feita ao frei franciscano Pedro do Espírito Santo, nos revelando “existência de pessoas como Sabina, escrava de Estevão Gomes Malheiros, filha de índio e preta, ou vice-versa, cafuza”.

Aos indígenas juntaram-se grande número de africanos vindos da África, pela penetração do Atlântico Equatorial, sobretudo a partir de meados do século XVIII com a criação da Companhia de Comércio do Grão Pará e do Maranhão, planejada pelo Marquês de Pombal. Pombal incrementou a importação de escravos, engendrando entre “gentios” nativos e africanos saberes e fazeres, topônimos e etnônimos, falares de



“vozes dos quatro milhões de negro-africanos que foram trasladados para o Brasil ao longo de mais de três séculos consecutivos” (Castro, 2011, p. 1).

Rafael Chambouleyron nos aponta outro exemplo dizendo que “Os livros de registro de casamentos e batismos da igreja jesuítica de São Francisco Xavier, em Belém, revelam parte dessas complexas relações estabelecidas entre africanos e nativos que habitavam as cidades ou suas proximidades”.

Pelos relatos orais, os netos de “Cabelo Bom”, filhos do cafuzo Antonio ficaram órfãos ainda criança. A mãe morreu pouco tempo após o nascimento do terceiro filho, por isso as duas crianças, Maria do Carmo e Antonio José, foram educadas por Oiô e Aiá, como assim se referiam aos avós. Aiá, lavadeira de profissão, lavava roupa no rio Parnaíba. Antônio José e Maria do Carmo nadavam no rio parecendo duas “piaba”, como peixes. Passavam por baixo da larga barca, sem respirar, prendendo o folêgo. Essa embarcação era uma espécie de balsa, chamada “pontão”, usada para transportar carros de um lado a outro do rio.

Contavam os mais velhos que enquanto a avó trabalhava, ela, Maria do Carmo, de tanto tomar banho no rio e passar o dia ao sol, tinha o “cabelo de fuá”, armado como a copa de uma árvore, cabelo de fogo, sapecado do sol, avermelhado.

Aiá dizia que seus fregueses de lavagem de roupa eram ricos, sabiam da orfandade das crianças e pediram-nas em adoção. Maria do Carmo conta que a avó respondia imediatamente, não! Uma negação convicta. Ainda hoje em cidades do sertão maranhense próximas de reservas indígenas, como Barra do Corda, Grajaú, Amarante, diz-se que índio jamais “dá seus filhos”. Dizem que índio têm muito ciúme de suas crianças, que índio não se separa de seus filhos.

A filha de Antonio José, bisneta dos “Cabelo Bom”, nasceu com o cabelo tal qual o bisavô, liso, parecendo uma índia. Contam que certa vez a menina, no colo da mãe, passeando pela feira livre, mercado, na cidade de Grajaú, foi avistada por um grupo de índios guajajara. O grupo intimidou a mãe com olhar bravo, como que dizendo essa menina não se parecida com vocês, é índia, têm o “cabelo bom”, deve ter sido sequestrada de nossas aldeias, pensava Nazaré. Para Nazaré, a mãe, os indígenas queriam tomar a criança para si, como que dizendo: “essa criança não é tua, é nossa, é índia”.



Curiosamente a bisneta “Cabelo Bom”, esteve passeando com a família na região que no início do século XX foi o lugarejo de entorno do massacre de Alto Alegre. A missão de Alto Alegre e os “Cabelo Bom”, parecem encontrar-se em traços e referências tangíveis, fazendo-nos supor existir um estoque histórico entre ambos, identidades sinônimas revitalizadas, “bastiões que se escoram” (Nora, 1981, p. 13).

O cabelo da bisneta tornou-se o referencial identitário para a família afro-indígena dos “Cabelo Bom”, certamente um elemento de civilidade tão caro ainda em décadas da segunda metade do século XX.

Sem dúvida a família “Cabelo Bom” reivindicou para si a aparência do cabelo indígena como meio de inserção social, mecanismo de defesa frente ao racismo que imperava na sociedade brasileira como um todo, na década de 1970.

A INTERFACE DE UMA HISTÓRIA REGIONAL: OS AFRO-INDÍGENAS

Manoel Pereira, o “Cabelo Bom”, veio fugido da região de Barra do Corda, Maranhão, por ocasião do “Massacre de Alto Alegre”. Conta-se que ele chegou ainda rapazote em Floriano, Piauí.

Seguramente Manoel, contemporâneo do Massacre de Alto Alegre, era guajajara. Na região noroeste do Maranhão encontram-se as sociedades Tenetehara (autodenominação dos índios conhecidos como Guajajara no Maranhão e Tembé no Pará).

O “Barulho de Alto Alegre”, o “massacre” no âmbito da história indigenista impactou as relações interétnicas ainda hoje naquela região. A perseguição e matança dos tenetehara pelas autoridades os levaram a viverem camuflados nas cidades, anônimos, para fugirem do estigma, “matadores de padres”.

O episódio sangrento do massacre de quatro missionários capuchinhos e sete missionárias, todos italianos, durante a missa dominical do dia 13 de março de 1901 na missão de Alto Alegre, constituiu o emblema de uma revolta indígena de amplas dimensões, cujas repercussões ainda hoje se fazem sentir nas relações de hostilidade existentes entre os Guajajara e a população regional (Missagia, 2005, p. 1).

A família conta que Manoel Pereira foi um desses sobreviventes do conflito, por isso migrou de terras maranhenses para piauienses, especificamente para as margens



do Parnaíba. O rio dividia os dois Estados, de um lado a cidade de Floriano, Piauí, e do outro Barão de Grajaú, Maranhão.

“Cabelo Bom” sempre foi discreto quanto às suas origens indígenas. De tempos em tempos passavam caravanas de índios pela cidade e Manoel costumava ir ao encontro deles, “encontravam-se em baixo de uma grande árvore, falavam na língua deles”, conta Maria do Carmo. Somente lá, depois em casa, nunca pronunciava sequer uma palavra indígena. A neta contou que, mesmo anônimo, ele manteve seus costumes de índio, “andava no mato, cortando caminho, sem se perder; fumava cachimbo”.

Em Floriano nasceram os filhos de Manoel e Maria. O primeiro Dedé Cabelo Bom, seguido de Antonio Cabelo Bom e Raimundo Cabelo Bom, assim ficou conhecido àquela família cafuza.

Maria do Carmo, a neta, também nasceu em Floriano. Ela ouvia dos mais velhos a história do Massacre.

Naquele Sertão Maranhense em 1901, época do acontecimento de Alto Alegre, a varíola ainda foi descrita como surto epidemiológico.

Os missionários capuchinhos retiraram crianças indígenas do seio familiar e as colocaram num internato coordenado pelas religiosas capuchinhas da Ordem de Madre Rubato.

O fato foi que crianças guajajara ou tenetehara, vivendo em regime de internato, adoeceram de varíola e muitas morreram. De acordo com a historiografia regional, os religiosos jogaram os corpos das crianças mortas em um poço, para evitar a fúria dos indígenas. Os indígenas, não mais tiveram acesso às crianças e começaram a ameaçar os religiosos.

Os “Cabelo Bom” contam que os índios diziam aos missionários capuchinhos, responsáveis da missão católica no aldeamento, “índio vai matar”.

Na tradição tenetehara, foi demais a retirada das crianças para o educandário. As descobertas das mortes foram o golpe final para o ataque dos indígenas à missão. Estourou assim a insurreição indígena.

No século XVII, nas décadas de 1660 e 1690, duas grandes epidemias de varíola (bexigas) eclodiram, devastando a força de trabalho indígena, como apontado por David Sweet. Houve casos em que de vinte pessoas, somente três escaparam.



Com a devastação de indígenas pelas bexigas, o recurso foi trazer africanos da África. A mão-de-obra africana foi vista como ideal de progresso para o Maranhão, dado a falta de trabalhadores indígenas. Nada mais natural que o tráfico de escravos africanos constituísse uma alternativa para superação da crise econômica. A peste precipitou a abolição da escravidão indígena, legitimando a vinda de africanos.

Os oficiais da Câmara de São Luis em 1655 escreviam ao Conselho Ultramarino dizendo que padeciam da ausência de escravos no Estado do Maranhão. De fato na sociedade colonial maranhense tinham vindo poucos escravos nativos do sertão, mas os indígenas são “com que se têm atenuado as fazendas de açúcares e mais lavouras”.

As bexigas haviam dizimado os gentios, matado índios das aldeias e escravos dos moradores. Por essa razão os colonos reivindicavam a necessidade de contratar dos mercadores do reino de Portugal “para lhes mandarem [vir] tapanhunos de Angola e Guiné, para de todo não se perderem as fazendas” (Azevedo, 1999, p. 134).

As missões religiosas encarregadas de aldeamentos levaram para si sobreviventes indígenas. Antônio José Saraiva nos diz que advogando essa tese de índios aldeados em missões religiosas, o padre Antônio Vieira em 1661 foi sem dúvida o representante mais ilustre quando disse que os africanos ficariam com os moradores e os jesuítas com os indígenas. Mesma opinião tinha anos depois o vigário-geral do Maranhão, padre Domingos Antunes Tomás, segundo o qual, para o “aumento daquele Estado são necessários negros de Angola e de Guiné”.

É que, justamente no século XVII, de acordo com Ronaldo Vainfas, se dá uma “inflexão ideológica”, a partir da qual a validade da escravidão indígena é colocada em questão, o cativo africano passa a ser legitimado nos discursos dos letrados coloniais, como também no seio da religião católica (Chambouleyron apud Alden, 2006).

A doutrina religiosa do catolicismo romano encontrou na Bíblia a remição do índio selvagem e a condenação do africano ao cativo. A ideologia colonial elegeu o cabelo liso como um elemento civilizacional para o indígena, para abolição da escravatura “dos gentios da terra” em detrimento do “cabelo ruim” do negro, esse legitimando a escravidão africana. O cabelo liso, “cabelo bom” e disciplinado, o “cabelo ruim” rebelde. A categoria dos laboradores transferiu-se do índio ao negro.



O negro na condição de braçal representou a proposição simbólica trinitária presente na mentalidade de exegetas medievais, no pensamento cristão ocidental, em que três são as essências da santa trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, assim como trino seriam as distribuições sociais feitas por Deus. Por isso mesmo, escritores como Gerald de Cambrai e o germânico Gervais de Tilbury comparavam os *oratores* a Sem, os *bellatores* a Jafet e os *laboratores* a Cam.

Na tradição do Antigo Testamento, Cam foi o filho que zombou da nudez do pai embriagado, tendo sido amaldiçoado - ele e sua descendência. A filiação dos negros a Cam teve notoriedade nos manuais religiosos cristãos até pelo menos o século XIX, abrindo um campo muito fértil aos defensores da inferioridade das populações negras. No imaginário medieval, os africanos eram retratados segundo tais premissas teológicas ou segundo pontos de vista que, nos séculos posteriores, viriam consolidar concepções etnocêntricas e racistas (Macedo, 2001, p. 14).

Já o índio brasileiro foi promovido à condição de civilizado pela fenotipia do cabelo, cabelo liso, cabelo bom, ao passo que africano pela antítese, lhe foi atribuído incivilidade pela racialização do cabelo, cabelo carapinha como sinônimo de “cabelo mau”, “cabelo ruim”, um filho mau na linguagem bíblica medievalista.

A redenção do indígena da escravidão recebeu amparo teológico, este ideologizador dos “gentios da terra” em seu estado inicial de natureza, admitindo qualidades superiores pela vida num ambiente paradisíaco, numa posição de equivalência ao homem civilizado. A religião católica alcunhou o termo, mais rotineiramente tido como rousseauiano, “bom selvagem” às sociedades indígenas. Aos índios se concebeu um entendimento amplo da visão idealizada do ser humano, interpretação que os acompanham desde o passado até o presente ainda de forma tão vigorosa.

Os índios de aldeamentos, aqueles sobreviventes das pestes deu origem a cultura dos sertões, a cultura caipira. Os povoados sertanejos maranhenses ou piauienses se formaram de presença das missões católicas, da presença portuguesa, de indígenas e afro-indígenas. Práticas religiosas de cura como “A pajelança recebe influência das religiões ameríndias, mas apresenta elementos africanos e europeus” (Ferretti, 2013, p. 265).

Imbricações afro-indígenas estão representadas nas beberagens, unguentos, práticas de cura de moléstias com ervas medicinais, benzimentos.

A cultura material e imaterial do sertão, mitos e lendas, contos, denotam a presença negra africana e indígena tão utilitária para os saberes e fazeres cotidianos de europeus portugueses moradores dos pequenos povoados.

Vejamos o caso de “girau”, este utilizado em ritos de passagem indígena. Nele o jovem púbere recluso deita-se. O girau é feito da junção de troncos finos, de árvores ou bambu, colocados lado a lado num tablado retangular, suspenso do chão na altura de aproximadamente um metro ou mais, com quatro pernas de apoio, funcionando como uma espécie de cama. O girau, muito comum nas moradias sertanejas, comumente se encontra instalado na janela da cozinha, ganhando valor utilitário na cultura do sertão como aparato para lavar e secar a louça.

Outro exemplo de cultura material afro-indígena é o da vassoura artesanal, piaçava. A vassoura do ritual indígena não tem cabo, assemelha-se muito com a vassoura artesanal usada na África. Com ela, ainda hoje se varre o pátio dos templos, os espaços domésticos em aldeias ou comunidades negras rurais.

Nos sertões maranhenses e piauienses, a vassoura de piaçava ou piaçaba, em linguagem regional, serve de utensílio doméstico para “varrer o terreiro” das casas sertanejas. Compõe-se basicamente de um cabo reto de madeira, colocado no centro de um molho de palhas de palmeira ou galhos rastaeiros, amarrados com fibra vegetal.

No caso indígena a vassoura de piaçava tinha e tem a função de açoitar os púberes em ritos iniciáticos. Passado o cerimonial, o acessório ganha valor doméstico, servindo para limpeza do patio externo, do terreiro das moradias.

No caso afro-brasileiro a varredura dos “terreiros” de candomblé, terreiros mina, também se realizavam com vassoura de piaçava.

A materialidade também formou outros elementos identitários da cultura sertaneja entre negros e índios, tais como a construção das moradias de taipa, o pilão, a esteira, os balaios, a rede de dormir e outros acessórios domésticos.

Práticas mágicas, encantamentos e incorporações são outros exemplos dessa interação afro-indígena, ainda sobrevivente pela tradição oral. “Inúmeros fatores –



religiosos, mágicos ou sociais – concorrem, por conseguinte, para preservar a fidelidade da tradição oral” (Hampaté Bâ, 1980, p. 182).

CONTOS E LENDAS NA VERSÃO DOS “CABELO BOM”

Entre os “cabelo bom” havia inúmeras histórias de encantamentos e assombros, uma delas a lenda da Mãe d’Água. Diziam ser uma mulher muito bonita, vestido longo, cabelo longo, andava sobre as águas. A criança que fosse encontrada na beira do rio, sozinha, seria levada pela Mãe d’Água. A figura da Mãe d’Água é muito comum entre os indígenas e nos terreiros de candomblé e umbanda.

O “cabeça de cuia” é outra lenda. Dizia-se que um menino desobediente, muito teimoso com a mãe, de tanto contrariar conselhos e advertências, certo dia foi levado por um forte redemoinho. O vento forte abraçou, rodopiou com o menino o carregando para o fundo do rio. A criança ficou encantada. A lenda dizia que as pessoas que olhassem para o fundo do rio ali viam o “cabeça de cuia”, triste e arrependido. Toda criança morria de medo de se transformar em cabeça de cuia.

De acordo com Ferretti, a categoria de encantados se refere a crianças que são levadas para o encante, para moradia dos encantados. São pessoas que não morrem e, ao invés disso, “se tornam encantados” (apud Maués, 2005, p. 262).

O termo encantado também pode ser utilizado nos terreiros minas do Maranhão. Mundicarmo Ferretti informa-nos da Mãe d’Água:

Refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos ou sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extra-sensorial (Ferretti, 2000-b, p. 15).

Além das histórias de encante entre os “Cabelo Bom” existem variados relatos de incorporação, de possessão. Certo dia a família da Tia Ilda saiu em desespero pela rua pedindo socorro aos parentes mais próximos daquele quarteirão. O filho dela estava possuído por um espírito que jurava matar a todos. Van era o nome do rapaz. Foram necessários vários homens para segurá-lo e amarrá-lo de corda sentado numa cadeira, disposta no centro da sala de visitas. Sua voz estava alterada, falava grosso, como voz de “espírito”, espírito mau. Depois de espezinhar e ameaçar o espírito disse: “eu não



vou embora não, vou ficar bem ali naquela árvore [cajazeira] e apontou com a cabeça em direção ao terreiro do quintal” e saiu do corpo do rapaz. Quando Van recobrou os sentidos, não se lembrava de nada.

A lendária Rua Sete de Setembro também registrou a estória de Dona Flor, uma idosa, paraplégica, muito esguia, esquelética. Tinha “juntas entrevadas”, articulações das mãos e pés atrofiadas, uma espécie de artrose. Para os moradores, Dona Flor tinha sido uma péssima filha quando jovem e por isso envelheceu sem nenhum parente à sua volta. Tinha apenas uma cuidadora que fazia os trabalhos domésticos durante o dia e cuidava de seu asseio. Todas as manhãs colocava Dona Flor na porta da casa para banho de sol. As crianças da rua lhe importunavam durante sua permanência na calçada, chamavam-na de bruxa. Ela praguejava as crianças e todas temiam entrar em sua casa.

No quarteirão todos diziam que a casa era mal assombrada, que durante a noite Dona Flor era atormentada pelo demônio. Dizem que ela “virava bicho”, transformava-se em animal, como consequência dos xingamentos feitos à mãe.

Também são muitas as estórias de alma penada na Rua Sete de Setembro, Rua dos “Cabelo Bom”. Uma dessas aconteceu na casa de Raimundo Cabelo Bom. A esposa dele, Joana, já era falecida, no entanto sua alma vez ou outra aparecia na casa. Nazaré moradora da casa conta que certo dia, deitada na rede embalando sua filha para dormir viu Joana. O espelho da penteadeira estava de frente para a porta da entrada, de forma que quem entrava e saía do quarto era visto. Repentinamente Joana chega, em silêncio, vagarosamente senta na penteadeira. Nazaré “pelejava pra falar e não conseguia, queria se mexer e não podia”. A alma ficou ali um bom tempo, olhando fixo na direção da rede. Quando a alma de Joana decidiu ir embora, saiu de costas, pois alma jamais virava de costas. Deu passos para trás, sempre com a frente voltada para o espelho e para Nazaré. Joana não disse uma palavra sequer, apenas saiu até desaparecer de vista. Nazaré recobrou os movimentos, saltou da rede atordoada de medo e correu para rua com a criança.

Noutra ocasião Nazaré também contou que Joana, a mãe do Francisco veio novamente. Nesse dia o tempo estava ensolarado, sem nenhuma nuvem no céu. Repentinamente veio uma chuva, do nada. A chuva não molhou o quintal, apenas



encharcou o chão no formato de um círculo. O restante do “terreiro” ficou seco. Para Nazaré de novo era Joana dando sinal de que queria falar algo.

Dizia-se que a alma de Joana estava sempre na casa, que se recusava em ir embora depois que faleceu. Tinha ciúmes da nova esposa de Raimundo “Cabelo Bom”, pois queria proteger seus móveis, suas jóias, suas roupas e principalmente seu filho Francisco.

Raimundo “Cabelo Bom” se casou novamente. Sua nova esposa chamava-se também Joana. Somente Nazaré recebia a visita da falecida, já que era pessoa de confiança. As vindas de Joana representavam avisos, códigos, mensagens de alerta a serem transmitidas.

A primeira esposa de Raimundo “Cabelo Bom”, Joana, deixou um filho, Francisco. O menino órfão ficou aos cuidados de Nazaré e Antonio José, o tio. O casal residindo na mesma casa, cuidavam de tudo, dos pertences e da criança. A chegada da madrasta de Francisco deixou a falecida apreensiva.

As visitas da alma a Nazaré, provavelmente representavam inquietação, um pedido em favor do filho Francisco que deixou órfão. O silêncio de Joana ao adentrar no quarto, a chuva repentina no quintal, eram admoestações em favor de Francisco e de proteção ao seu patrimônio. A maior preocupação da alma de Joana era que Nazaré cuidasse de Francisco, já que Raimundo “Cabelo Bom” devotaria sua atenção à nova mulher.

A rua dos “Cabelo Bom” situava-se nas proximidades do rio Paranaíba, lá abrigando conversas dos mais velhos, ao cair da noite, sempre recheadas de estórias de assombração. Um desses contos populares dizia que as pessoas viravam bicho. Quando alguém estava furioso, brigando, “tava virando bicho”. Pessoas pagãs, malvadas, se transformavam em animais como punição de suas faltas.

Havia uma senhora que virava bicho durante a noite. Ao anoitecer, na madrugada, ninguém podia ficar sentado na porta da rua, fora de casa. A mulher transformava-se numa porca feroz, grunindo e azunhando as portas das casas. A moradia que estivesse marcada com o sinal da cruz, o símbolo cristão, estava salva das unhas da porca e de sua fúria.



Entre os “Cabelo Bom”, inúmeros contos e lendas faziam parte do cotidiano. Assim é a estória da “sucruíú”, termo regional somente usado naquela região. Dá-se o nome à cobra da família *Boidae*, pertencente ao gênero *Eunectes*. A tradição oral do Piauí, conta que a cobra engolia um boi inteiro e deixava apenas os chifres de fora, à espera que apodrecessem e caíssem. Nesse período a cobra ficava com a boca aberta, sem comer mais nada. Quando o rio estava transbordando pelas chuvas, diziam que era comum a “sucruíú” descer rio abaixo, sendo levada pela correnteza, “já de bucho cheio”, bem alimentada.

Várias outras lendas afro-indígenas se passam naquela altura do curso do rio. A presença de encantamentos, animais humanizados e alma penada. Essas estórias estão no cotidiano popular. A cobra ‘sucruíú’ costumeiramente salvava pessoas que estavam se afogando, retirando-as das águas e deixando em lugar seco e seguro, depois ia embora. Se voltasse e encontrasse a pessoa no mesmo lugar, a cobra devorava.

A lenda da sucruíú pode estar associada ao dia-a-dia das lavadeiras. Os visitantes de fora que passeavam pela primeira vez na cidade, desconheciam o rio e “se afoitavam”, se precipitavam nas águas. Quando se afogavam a lavadeira jogava um lençol, uma colcha de cama, segurando em uma ponta e estendendo a outra para vítima, que era puxada até às margens. Dona Nati, Natividade, era uma dessas lavadeiras que salvou muitos do afogamento. Lavava no rio e “engomava” roupa. Sua casa tinha um cheiro especial, era a brasa misturada com alfazema que aromatizava todo o ambiente. Ensopava um pano e com ele desengilhava a roupa com primor, por vezes usava goma, feita à base da fécula de mandioca com água e levada ao fogo, adquiria o aspecto de gelatina, incolor. A roupa ficara armada, moldada, lisinha e perfumada.

Dona Nati também era benzedeira, rezava na cabeça das crianças com um raminho de alfazema para tirar “quebranto”, mau olhado. Criança com febre, sem motivo aparente, sem dúvida era doença de inveja. Moleira afundada, também carecia de benzimento. Uma das receitas curativas do quebranto consistia em amarrar no pulso do bebê um dente de alho perfurado e preso por uma linha vermelha, fininha, para prevenção de reincidência da doença de inveja.

Agora podemos compreender melhor em que contexto mágico-religioso e social se situa o respeito pela palavra nas sociedades de tradição oral, especialmente quando se trata de transmitir as palavras herdadas de ancestrais ou de pessoas idosas. [...] O apego religiosos ao patrimônio transmitido exprime-se em frases



como: “Aprendi com meu Mestre”, “Aprendi com meu pai”, “Foi o que suguei no seio de minha mãe” (Hampaté Bâ, 1980, p. 187).

Os “Cabelo Bom”, Dona Joana, Dona Nati, Dona Flor, essas são apenas algumas das estórias que não poderiam deixar de ser contadas. São contos e lendas negros e índios, portadores de histórias regionais.

CONSIDERAÇÕES

Os “Cabelo Bom”, afro-índigenas, contadores de estória, partilharam lendas e mitos às margens do rio Parnaíba.

Benzimentos, pajelanças, reconhecemos nesse estudo como elementos rituais não somente de matriz indígena, mas também africana. A família de Manoel e Maria forneceram saberes e fazeres, crenças populares afro-índigenas em terras piauienses, que procuramos compreender analisando a presença do sincretismo e do hibridismo religioso e cultural.

Perguntamo-nos: por que o silêncio dessas oralidades? Onde estão os historiadores maranhenses e piauienses, com tantos talentos investigativos e tanta coragem intelectual que não pesquisam o Massacre de Alto Alegre e suas sobrevivências? A história regional deve ser tema para estudos históricos que venham reparar a invisibilidade, redimir o povo tenetehara, retirá-los da “cova funda do esquecimento” que os quis enterrar a colonização.

Essa não é uma simples história, não deve ser uma história anônima, mas muito especial, que a família “Cabelo Bom”, pela tradição da oralidade partilhou conosco.

A memória dos “Cabelo Bom” deve se juntar a outras, na construção da historiografia dos “vindos de baixo”.

No final desse artigo esperamos que o mesmo possa ser auxílio para consolidação de identidade das classes subalternas, que devem ser retiradas da periferia (das aldeias indígenas, das terras de preto, das favelas) e usadas para debater, realinhar e fortalecer um dos vieses principais da história.

Aqueles que escrevem a história das classes subalternas “não apenas proporcionaram um campo de trabalho que nos permite conhecer mais sobre o passado: também tornaram claro que existe muito mais, que grande parte dos segredos, que



poderiam ser conhecidos ainda estão encobertos por evidências inexploradas” (Sharpe, 1992, p. 62).

Por isso abordagem discorreu a pluralidade do contexto social da oralidade, revisitada pela memória de *griots* cafuzos, os “Cabelo Bom”.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização* [1901]. Belém: Secult, 1999.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de africania no português brasileiro. *Africanias.com*, n.1, 2011.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*, v. 26, n. 52, São Paulo, dez. 2006.
- FERRETTI, Sérgio. ENCANTARIA MARANHENSE DE DOM SEBASTIÃO. *Revista Lusófona de Estudos Culturais | Lusophone Journal of Cultural Studies* Vol. 1, n.1, pp. 262-285, 2013.
- GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Unesp/Polis, 2005.
- GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Record, 2009.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1980.
- MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *SIGNUM: Revista da ABREM*, v. 3, 2001.
- MATTOS, Izabel Missagia de. Missão Religiosa e Violência: Alto Alegre, 1901. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.
- MELATTI, Julio Cesar. Resenha. O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade. *Rev. Antropologia*, v.46, n. 1, São Paulo, 2003.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Khoury. *Revista do Programa da PUC/SP*. São Paulo, 1981.
- PITROU, Perig. Dossiê Introdução Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul. *Rev. Antropol.* São Paulo, Online, v. 59, n. 1, p. 6-32, abril/2016.
- REIS, P. Pereira dos. A miscigenação e a etnia brasileira. *Revista de História USP*, v. 23, n. 48, 1961.
- SERRANO, Carlos, WALDMAN, Maurício. *Memória D’África*. A temática africana na sala de aula. São Paulo: Cortez, 2007.
- SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: *A escrita da história: novas perspectivas*. Peter Burke (org.). São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

Recebido em setembro de 2017
Aprovado em novembro de 2017