

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

FRANCISCA COSTA GOMES

TERECÔ E HERANÇA:

UMA ANÁLISE DA TENDA SÃO JORGE EM CODÓ - MA

Codó/MA
2015

FRANCISCA COSTA GOMES

**TERECÔ E HERANÇA:
UMA ANÁLISE DA TENDA SÃO JORGE EM CODÓ - MA**

Trabalho monográfico apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de licenciada em Ciências Humanas/História pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Martina Ahlert
Co-orientador: Prof^o. Dr^o. Victor de Oliveira
Pinto Coelho

Codó/MA
2015

Gomes, Francisca Costa.

Terecô e herança: uma análise da Tenda São Jorge em Codó-MA /
Francisca Costa Gomes. – Codó, 2015.

75 f.

Monografia (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, Curso de
Licenciatura em Ciências Humanas - História, 2015.

Orientadora: Dra. Martina Ahlert.

1. Religião Afro-Brasileira – Codó(MA). 2. Sincretismo Religioso. I. Título.

CDU 259.4(812.1)

FRANCISCA COSTA GOMES

**TERECÔ E HERANÇA:
UMA ANÁLISE DA TENDA SÃO JORGE EM CODÓ - MA**

Trabalho monográfico apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de licenciada em Ciências Humanas/História pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Martina Ahlert
Co-orientador: Prof^o. Dr^o. Victor de Oliveira Pinto Coelho

Aprovado em ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr^a Martina Ahlert

Prof^o Dr^o Victor de Oliveira Pinto Coelho

Prof^a Ms^a Ilka Cristina Diniz Pereira

Prof^o Dr^o José Carlos Aragão Silva

Codó/MA
2015

Para meus pais, Gessi Balduína da Costa e José
Ribamar Araújo Gomes.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora Martina Ahlert e ao Co-orientador Victor Coelho, pela confiança, dedicação, paciência e ensinamentos. A todo o corpo docente do curso de Ciências Humanas/História – Campus VII, José Carlos Aragão, Cristiane Dias Martins, Ilka Pereira, Jascira Lima, Flávio Freitas, Marcela Arraes, Tatiane Sales, Alex Lima, Wellington Amorim, Luciano Maquine, Aniceto Cantanhede, Eva Melo, Luís Lafontaine e Itanielson Coqueiro.

Aos colegas de turma, Wallace, Antônio Carlos, Maria da Conceição, Atália Talita, Luzivane, Juliana, Jairo Werberon, Beatriz, Roseane, Isaac, Daniel, Jandira, Ângela, Alda e Ananda. Aos amigos, em especial Sara Araújo Costa, Maria Rosana Torres da Costa, Leidmar Barbosa de Almeida, Claudiana de Sousa Duarte, Lídia Gardênia Moraes e Lanildo Araújo, um dos primeiros a me incentivar nos estudos sobre o Terecô.

Expresso meus agradecimentos a Mãe de Santo Mariinha e seus encantados, que depositaram em mim a confiança de relatar histórias pessoais e informações precisas. Agradeço também a Francisco Carlos e ao Filho de Santo Antônio Carlos e todos os “brincantes” do terreiro São Jorge, agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de bolsa de estudo e todas as pessoas que de forma direta e indiretamente contribuíram para que este trabalho fosse realizado.

A todos meu muito obrigada!

Toda noite tem tambor e Terecô
Entra rodando a saia
Vem com teu amor encantar
Não deixe que ela saia.

Beto Pereira

RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade abordar o Terecô como religião afro-brasileira tradicional da cidade de Codó/MA a partir da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, local de culto afro. A pesquisa busca investigar essa prática religiosa considerando seus aspectos simbólicos e materiais, e a herança retransmitida tanto por parentesco como por relações. Assim, compreende a perspectiva local, analisando o conjunto de valores religiosos, as formas de conhecimento e comportamento dos adeptos, dando ênfase à zeladora de santo (Mãe de Santo), os festejos anuais, sessões de cura, oferendas e as incorporações de entidades. Todos os elementos são fundamentais para compreender a significação expressa para aqueles que a vivem dentro de seus modos de organização e sistemas de conhecimento, proporcionando assim um entendimento mais aprofundo das diversas manifestações afro-religiosas.

Palavras-chave: Codó, Religião Afro-brasileira, Terecô.

ABSTRACT

This study aims to address the Terecô as traditional african-Brazilian religion of the city of Codó / MA from the Spiritist Umbanda Tent of St. George, african place of worship. The research investigates this religious practice considering its symbolic and material aspects, and the heritage relayed both kin as per relations. Thus comprises the local perspective, analyzing the set of religious values, forms of knowledge and behavior of supporters, emphasizing the caretaker of the holy (holy mother), annual celebrations, healing sessions, offerings and mergers entities. All elements are key to understanding the express meaning for those who live within their modes of organization and knowledge systems, thus providing a more understanding delve into the various african-religious manifestations.

Keywords: Codó, Religion Afro-Brazilian, Terecô.

Lista de Figuras

| | |
|---|----|
| Figura 01: Altar do salão de Mariinha..... | 43 |
| Figura 02: Obrigação de São Jorge | 44 |
| Figura 03: Calendário anual de festas e obrigações | 46 |
| Figura 04: Filha de Santo realizando “trabalho de cura” | 55 |

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| CAPÍTULO 1 | |
| HISTÓRIA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS | 15 |
| 1.1 Imposição, resistência e conflitos no campo religioso | 15 |
| 1.2 Maranhão no século XVIII | 23 |
| 1.3 As religiões afro-brasileiras no Maranhão | 26 |
| CAPÍTULO 2 | |
| MANIFESTAÇÕES DE TERCÊ EM CODÓ | 32 |
| 2.1 Apontamentos sobre o Tambor da Mata | 32 |
| 2.2 Família de Légua Boji Buá | 35 |
| 2.3 A chegada da Umbanda e do Candomblé..... | 38 |
| CAPÍTULO 3 | |
| ASPECTOS DA TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO JORGE | 42 |
| 3.1 Característica e organização do espaço sagrado | 42 |
| 3.2 Mãe Mariinha, saberes e fazeres | 47 |
| 3.3 Família de Santo e o processo de conhecimento..... | 52 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 57 |
| REFERÊNCIAS | 59 |
| ANEXOS | 63 |

Introdução

Codó é um município do interior do Maranhão, localizado na Mesorregião Leste Maranhense. É considerado o sexto município mais populoso do estado, com aproximadamente 118.000 mil habitantes, segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010. Escolhido como local para esta pesquisa, proponho nesta investigação, a partir de estudos históricos sobre as religiões afro-brasileiras e de pesquisa de campo, analisar como que essa prática é transmitida de uma geração a outra. De forma geral, a pesquisa visa compreender as manifestações religiosas afro-brasileiras dando ênfase a religião afro codoense.

A religião afro-brasileira de maior destaque no município é o Terecô¹, percebido como a mais antiga expressão praticada no local. No panteão afro-maranhense, Codó é o local onde se desenvolveu a “linha da mata ou linha de caboclo”, no qual as divindades pertencentes a esta linha apareceram em regiões próximas da cidade e pertencem a uma mesma família (BARROS, 2000, p. 47). O Terecô, também chamado de “Encantaria de Barba Soêra” ou Bárbara Soeira e “Tambor da Mata ou Mata” (denominações que, segundo Mundicarmo Ferretti (1998) fazem referência ao sincretismo católico – Santa Bárbara, e à possível origem rural), teve suas primeiras manifestações praticadas por antigos negros escravizados nas fazendas de algodão do município e regiões vizinhas (*ibid.*, p.51).

Segundo Ahlert (2013), o Terecô é uma religião de incorporação, caracterizada pela presença dos encantados, seres espirituais que no passado tiveram vida terrena ou que sumiram se encantando (FERRETTI, M., 2000). Ahlert diz que,

[...] O terecô é uma religião de possessão, onde são incorporados, especialmente (porém não exclusivamente), encantados da Mata – ou seja, entidades residentes, em tempos idos, nas matas da região. É comum ouvir que eles vieram da África enquanto humanos e depois de chegarem ao Brasil, adentraram o território, onde se encantaram. Encantados da Mata foram homens e mulheres que em determinado momento de suas vidas, desapareceram, passando a viver na Encantaria. Eles não são vistos como mortos (ou eguns) e não vão

¹ “Terecô é um dos nomes pelos quais a religião afro-brasileira é mais conhecida na região de Codó, no vale do Rio Itapecuru no Maranhão, de onde se difundiu por outros locais” [...] (FERRETTI, S., 2006, p. 04).

voltar a viver entre os vivos através da reencarnação [...] (AHLERT, 2013, p. 19).

Dentre as diversas tendas de religião afro-brasileira da cidade, delimito como espaço para a realização desta pesquisa a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, localizada na rua São Francisco, 1104, Bairro São Francisco, chefiada pela Mãe de Santo Mariinha. A pesquisa teve como objetivos compreender *in loco* os aspectos que envolvem a particularidade e as relações internas e externas neste centro de culto. Nesse sentido, investiguei a história particular da Mãe de Santo Mariinha, no processo de sua formação e trajetória pessoal, até se tornar líder espiritual, assim como o saber adquirido ao longo desse processo. É nesta concepção que busquei compreender o repasse e as mudanças na transmissão dessa tradição adquirida pela Mãe de Santo para com a sua família de santo.

Com base nesta proposta realizei observação dos festejos anuais da tenda, das entidades espirituais, das sessões de cura, do cotidiano da família de santo e do espaço físico. Com essas observações busquei apontar as singularidades do processo de transmissão e herança do centro de culto, caracterizar a particularidade do terreiro, analisar a transmissão do saber religioso aos iniciantes e identificar os rituais da Tenda.

Este trabalho, além de propor um estudo histórico também abrange aspectos de cunho antropológico e a bibliografia existente sobre o Terecô, na Antropologia, subsidiou a escrita deste trabalho. A duração da pesquisa foi de 11 meses, entre junho de 2014 e abril de 2015. Além do levantamento bibliográfico, realizei outros procedimentos metodológicos, tais como: visitas ao centro de culto, entrevista com membros da tenda (líder espiritual e filhos de santo), participação nos festejos, registro fotográfico e filmagens, que subsidiaram o andar da pesquisa. A utilização destes procedimentos foi acordada em conversas com os membros da tenda, onde discuti o consentimento para o uso de imagens e nomes de “brincantes”.

Assim, o trabalho poderá contribuir para os significados que envolvem o Terecô, que deita raízes profundas na formação cultural do povo codoense. Sabe-se que por séculos, os cultos afro-religiosos foram vistos e tratados com repúdio. Em Codó, perseguições as pessoas que cultuavam essa religião também foram realizadas e é a partir dos conhecimentos históricos sobre religião afro-brasileira que a pesquisa busca analisar e investigar tal processo.

Codó é um local de pesquisa riquíssimo e há uma elevada concentração de centros de cultos afro religiosos na cidade. Apesar de não se saber a quantidade exata de terreiros existentes no município, acredita-se que possa existir mais de 200 terreiros.

A Secretaria de Cultura e Igualdade Racial da Prefeitura Municipal de Codó (criada em 2009) estima que se pode encontrar, no município, um número aproximado de 200 tendas, sejam elas de terecô, candomblé ou umbanda. A Associação de Umbanda, Candomblé e Religiões Afro-brasileiras de Codó e Região realizou um levantamento sobre a quantidade destes locais e afirma que existem 294 tendas e 109 quartos de santo na cidade. Independente da discrepância entre os números encontrados é possível notar a grande presença destes espaços entre os 118.072 habitantes, dispostos na zona rural e urbana (AHLERT, 2013, p. 23).

O fato de existirem poucas pesquisas relacionadas ao Terecô no município foi uma motivação para explorar o assunto. Faz parte da pesquisa saber como essa religião é ensinada/repassada entre os participantes a partir de um centro de culto específico, neste caso a Tenda São Jorge. Conhecer e estudar a história particular de um determinado lugar é abrir um leque de conhecimentos que abrangem uma série de informações que podem ser identificadas em hábitos, crenças, costumes, ensinamentos, dentre outros.

O trabalho se divide em três capítulos. No primeiro, propus fazer uma abordagem geral sobre tratamento social atrelado a religião afro-brasileira e suas práticas nos períodos da história do Brasil. Em seguida fiz uma análise sobre os primeiros estudos voltados à religião, fazendo uma ligação com o panteão afro-maranhense.

No segundo capítulo, a ênfase é dada à cidade de Codó e às manifestações afro-religiosas existentes, analisando os estudos realizados na cidade, tendo como referência os escritos de Sérgio e Mundicarmo Ferretti (1989; 1999; 2000; 2001; 2005; 2006; 2012), Martina Ahlert (2013) e outros autores.

No terceiro e último capítulo, tratarei da pesquisa de campo realizada no centro de culto São Jorge. Nesse capítulo procuro compreender a lógica interna e particularidade da tenda, para assim, entender o repasse e transmissão do saber religioso.

CAPÍTULO 1 - HISTÓRIA E RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA

Por longos séculos as práticas religiosas de matriz africana e afro-brasileira foram tratadas com repúdio pela sociedade brasileira. A visão etnocêntrica e estereotipada engendrada dentro do próprio sistema social, político e econômico do Brasil permitiram tal concepção. Este capítulo busca compreender as manifestações religiosas afro-brasileiras e o processo de tratamento dado às mesmas a partir do contexto histórico.

1.1 - Imposição, resistência e conflitos no campo religioso

Para entender como se desenvolveram as religiões afro-brasileiras, primeiramente é preciso levar em conta o processo histórico e social de formação do Brasil. As religiões de origem africana são cultuadas no Brasil desde o século XVI (PRANDI, 2000), trazidas da África pelos negros a partir da lógica econômica escravista do tráfico europeu. Tal sistema transatlântico possibilitou a vinda de povos pertencentes a diferentes civilizações providas de variadas regiões da África, algo que se intensificou ainda mais no decorrer dos séculos XVII, XVIII e XIX.

O deslocamento desses povos propiciou uma diversidade cultural e religiosa complexa no território brasileiro, porque os africanos que vieram para o Brasil pertenciam a diferentes grupos étnicos e culturais. Segundo Bastide (1971), possivelmente entre os séculos XVI e XIX, 30.600.000 de negros na condição de escravos foram transportados para o novo mundo.

Apesar disso, como já indicava Nina Rodrigues, não possuímos dados que nos permitam estimar exatamente o número de africanos trazidos na condição de escravos para Brasil (RODRIGUES, 2010) no que se refere ao período do final do século XIX e início do XX. Das informações sistematizadas por Bastide a maioria deles seria da Nigéria, Daomé (atual Benin), Angola, Congo e Moçambique.

Sobre os diversos povos, Albuquerque e Fraga (2007) enfatizam que no Brasil foi adotada a política da mistura para dificultar o contato entre pessoas da mesma língua/raça, como forma de prevenir possíveis revoltas.

O tráfico transatlântico promoveu o povoamento do Brasil por gente vinda de diversas regiões do continente africano. A metrópole

portuguesa adotou a política de misturar escravos de diferentes regiões e etnias para impedir a concentração de negros da mesma língua, pois podiam se rebelar mais facilmente (ALBUQUERQUE & FRAGA, 2007, p.44).

A diversidade presente em terras estrangeiras (Brasil) proporcionou uma transformação cultural do espaço, já que a mistura de símbolos, conhecimentos, saberes, crenças e posturas dava um novo aspecto às relações sociais. Este processo histórico possibilitou outra dinâmica cultural, pois o sistema existente e sua lógica passam por novas transformações a partir do contato com outros povos. Laraia (2009) considera haver dois tipos de mudança: uma interna (lenta) e outra rápida (brusca).

[...] existem dois tipos de mudança cultural: uma que é interna, resultante do próprio sistema cultural, e uma segunda que é o resultado do contato de um sistema cultural com outro. No primeiro caso, a mudança pode ser lenta, quase imperceptível para o observador que não tenha o suporte de bons dados diacrônicos [...] O segundo caso [...] pode ser mais rápido e brusco. No caso dos índios brasileiros representou uma verdadeira catástrofe. Mas, também, pode ser um processo menos radical, onde a troca de padrões culturais ocorre sem grandes traumas (LARAIA, 2009, p. 96).

É possível compreender uma religião afro-brasileira como parte desse processo de dinâmica cultural. No Brasil Colônia, a prática de culto das religiões dos negros na condição de escravos era proibida pelo sistema vigente, instituído principalmente pela Igreja Católica Romana com moldes de controle social. Isso, contudo, não quer dizer que não havia resistência por parte dos negros africanos para manterem a prática de seus cultos religiosos.

Tidos como uma prática criminosa, tais cultos eram nomeados com termos depreciativos como feitiçaria, magia, bruxaria, batuque, dentre outros mais. Tais concepções eram as formas de qualificar as manifestações afro-religiosas como algo inferior, perigoso, maléfico e diabólico, podendo ser passíveis de punições reconhecidas pelo poder político e religioso da época (SANTOS, 2013).

Durante o período colonial as manifestações religiosas afro-brasileiras eram consideradas crimes. A feitiçaria (como eram denominados os rituais) era passível de pena de morte pelas Ordenações Filipinas (...). Tais manifestações religiosas podem ser designadas por uma série de nomenclaturas a depender do tempo e do espaço. Feitiçaria, magia,

cura, batuque são mencionadas nos documentos, às vezes indistintamente, mostrando que ambas as palavras eram utilizadas para caracterizar uma série de práticas enquanto erradas, desqualificadas e perigosas (SANTOS, 2013, p. 02).

A inquisição², como forma de repressão e punição, foi imposta dentro do sistema colonial. Qualquer manifestação religiosa que divergisse da religião oficial (católica) sofria perseguição. De fato, não existia oficialmente um Tribunal do Santo Ofício no Brasil, mas sim agentes que o representavam. Segundo Mott (2010) havia, portanto, Familiares da representação católica que tinham como tarefa fiscalizar atos de heresia à “santa fé”. Analisando esses representantes, Monteiro (2011) destaca que os agentes ou Familiares do Santo Ofício eram pessoas leigas pertencentes à classe privilegiada que usufruía de certos privilégios e prestígio social, ou seja, estavam no topo da estratificação social existente na época. Tal prestígio lhes dava o poder de punir qualquer manifestação contrária às suas doutrinas.

Como nunca se instalou no Brasil um Tribunal Inquisitorial, cabia aos famigerados Comissários e Familiares do Santo Ofício a temida tarefa de denunciar, prender, sequestrar os bens, e embarcar para o Reino os suspeitos enquadrados no rol de crimes do conhecimento da Santa Inquisição. Viveram na Bahia mais de mil destes funcionários inquisitoriais, muitos deles dando origem a importantes cepas da aristocracia local (MOTT, 2010, p. 24).

Mesmo que a Corte Portuguesa tentasse implantar uma doutrina oficial abrangendo todo o território, não só mediante a Inquisição, como também enviando padres missionários (Companhia de Jesus ou Missão Jesuítica) para determinadas áreas do país, isso não impediu que a diversidade étnica e cultural se manifestasse na vida religiosa cotidiana.

Segundo Moraes (2005)³, o medo que a Igreja passava através da Santa Inquisição fazia com que as pessoas demonstrassem obediência à ordem vigente. Celebrações públicas aos santos católicos por vezes eram apenas demonstração de obediência, pois as pessoas poderiam, mesmo que num ato dito católico, evocar

¹ Criada a partir da Igreja Católica, a Inquisição ou Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Portugal, fundado em 1536, tinha como principal papel manter e preservar a fé católica combatendo a heresia, protestantismo, irreligiosidade, feitiçaria, dentre outros (MOTT, 2010).

³ Moraes (2005) analisa o contexto social do período colonial pernambucano a partir das vivências religiosas e suas organizações dentro do viés profano/sagrado, inferno/céu.

seus deuses. Daí pode-se analisar de um jeito bem sutil e discreto o sincretismo religioso no dia a dia.

Ao medo provocado pelas visitações da Inquisição instauradas em algumas localidades da Colônia, os brasileiros reagiram, inovando a celebração da "Santa Religião Católica", criando um catolicismo ostensivo, evidente aos olhos de todos, praticado em lugares públicos, cheio de invocações ortodoxas a Deus, a Nossa Senhora e aos Santos. A partir daí nasceu todo o formalismo do catolicismo brasileiro [...] (MORAES, 2005, p. 02).

Segundo este autor, por mais que existisse toda uma organização por parte de determinados grupos (supremacia religiosa), o sistema empregado pela Igreja era falho⁴. Fatores sociais e políticos tiveram influências significativas para que houvesse a falta de controle da vasta extensão territorial. As representações insuficientes de membros da Igreja (bispos), o conjunto social étnico/cultural complexo, a sujeição dos padres à Coroa Portuguesa, responsável pela manutenção desses representantes e a mistura de cultos, foram algumas das causas que deixavam caminhos abertos para que a devoção a outros santos e deuses pudesse ser cultuada (MORAES, 2005).

Com a existência ou ausência do sistema vigente, as relações sociais dentro de um ambiente tão heterogêneo possibilitaram que o cotidiano viesse a se tornar o lugar de entrelaçamento de valores culturais e religiosos, do mesmo modo que as reações em meio às condições estabelecidas davam um novo cenário de representação da fé.

Em relação o sincretismo religioso, é relevante salientar que não se limita ao marco histórico aqui enfatizado (imposição do catolicismo no período colonial), já que se compreende que sempre houve contato e transformações culturais entre diferentes grupos étnicos e religiosos. Segundo Ana Stela de Almeida Cunha (CUNHA, 2011), o sincretismo é efeito da própria dinâmica da passagem do tempo.

⁴ Algumas das falhas destacadas pelo autor: "as vacâncias tornaram-se comuns nas Paróquias, Prelazias, Bispados e Arcebispados, o que se devia em grande parte ao próprio status de funcionário público imposto ao clero na colônia. Embora, isso não tivesse qualquer relação com a administração do culto, interferia nele, uma vez que estes cargos permaneceram abandonados por longos períodos. Em outros casos, os padres eram esquecidos pela Coroa, passando muito tempo sem receber suas cômputas ou ordenados, que deveriam ser pagos pelas redízimas - retorno do dízimo cobrado pela Coroa - que deveriam ser repassadas às paróquias para sua sobrevivência" (MORAES, 2005).

No Império brasileiro, no que diz respeito à prática afro-religiosa, Santos (2013) diz que não houve muita diferença em comparação à colônia quanto à repressão exercida tanto pelo Estado quanto pela Igreja. O que diferencia a repressão imperial em comparação à colônia está na representatividade da força policial. Isso não anula a participação da Igreja, já que ambas as instituições visavam interesses comuns.

A Igreja previa a ampliação de seu poder pela conversão de novos adeptos, logo, aqueles que não partilhavam da mesma religião eram considerados um problema a ser resolvido. Assim, a Igreja Católica utilizou argumentos que desqualificavam as religiões afro-brasileiras - afirmando serem expressões de seres humanos inferiores e de caráter demoníaco. Além disso, para o Estado, o ajuntamento de grupos para rituais religiosos poderia ser um espaço para o surgimento de ideias revolucionárias que levariam a revoltas (SANTOS, 2013).

Para além das concepções e crenças religiosas acerca das manifestações religiosas de matriz africana, existiam as noções trabalhadas pelas esferas político-administrativas. Para as autoridades políticas e policiais, a religião dos negros e de seus descendentes era sinônimo de insubordinação e perigo de revolta principalmente por agruparem os indivíduos por ocasião dos rituais (SANTOS, 2013, p. 03).

Como forma de modificação da estrutura social no Império, as estruturas político-administrativas procuraram dentro de uma lógica de civilização e ordenamento da sociedade estabelecer o chamado Projeto Civilizador⁵. Tal projeto era excludente, pois abarcava somente as elites, deixando de fora os negros, pobres livres e escravizados. Com a intenção de reorganizar a sociedade aos moldes europeus, tanto a Igreja quanto o Estado partilhavam desse modelo a ser implementado.

Regras estabelecidas pelo clero religioso no que diz respeito ao uso do espaço social definiam o que poderia e o que não poderia ser expresso publicamente, principalmente em relação às manifestações afro-religiosas. Santos (2013) enfatiza ainda que os costumes de origem africana que aqui se

⁵Segundo as palavras do autor: "O grande projeto de civilizar significou organizar ou reorganizar a sociedade brasileira a partir de um modelo ou tipo idealizado à época. Grosso modo, o almejado "tipo ibérico" consistiu-se na europeização das elites que estariam atualizadas frente ao desenvolvimento europeu" (SANTOS, 2013, p. 04).

desenvolveram eram vistos como barbárie, em oposição às sociedades ditas civilizadas (Europa).

A união Estado/Igreja para estabelecer uma nova ordem social, sustentada pelo controle simbólico (conversão e violência) a partir do projeto civilizador, previa combater o que era classificado por estas duas instituições como desqualificação social. Desta forma, se chegaria a um grau de civilização comparável ao da Europa. Para que tal objetivo fosse alcançado, o Estado se utilizou da intervenção da força político-administrativa.

A Igreja Católica também participava do projeto civilizador do qual partilhava os interesses de controle social, ou seja, na definição dos espaços sociais e das práticas que eram permitidas e das que não eram permitidas, vem definir as regras específicas para as respectivas transgressões. A Igreja, a Polícia e a Câmara agiam de formas distintas, mas com a finalidade semelhante de introduzir nesses indivíduos noções de adequação a ordem vigente (SANTOS, 2013, p. 05).

Para Santos (2013) e Couceiro (2008), no Código Criminal Imperial (1830), as práticas afro-religiosas não eram prescritas como crime, como ocorreu nas Ordenações Filipinas (Período Colonial) e problema a saúde pública (Código Penal Republicano 1890), porém eram relacionadas à revoltas, desrespeito moral, roubos etc.

O Código Criminal do Império do Brasil, promulgado em 1830, não previa como crime a prática de feitiçaria. Esse Código foi o primeiro corpo unitário efetivo de leis penais vigente no Brasil, e raramente tocava em assuntos religiosos. Estas raras vezes estão nas suas quarta e última partes: Dos Crimes Policiais, no “Capítulo 1 – Ofensa da Religião, da Moral e Bons Costumes”, e em três artigos (do 276 ao 278) dos quais dois (o 276 e o 277) mais confirmavam a autoridade do Estado sobre as práticas religiosas no Brasil do que falavam da proteção às mesmas [...] (COUCEIRO, 2008, p. 43).

Ainda segundo este autor, o processo de ordenamentos (leis) das manifestações contrárias às normas de conduta representou uma ruptura com o que era estabelecido no período colonial (Ordenações Filipinas)⁶. Por mais que nos

⁶ “Dava-se o nome de Ordenações às leis portuguesas compiladas em códigos que regulavam a vida dos súditos portugueses no reino e nas suas colônias. O primeiro conjunto de leis, ordenadas por D. João I, foi concluído em 1446. Em 1514 publicou-se nova coleção das leis do reino, com as alterações introduzidas pelo tempo. Por terem sido impressas segundo ordem de D. Manuel, receberam o nome

termos legais tenha ocorrido uma ruptura, não houve diferença no que se refere ao repúdio das religiões afro-brasileiras.

Na Colônia, as acusações e punições contra as pessoas de religião contrária ao catolicismo eram relacionadas aos crimes de homicídio, estelionato, insurreição, dentre outros. No Império, mesmo não estando prescrita na lei, a “feitiçaria” era classificada como ofensa moral (COUCEIRO, 2008).

Apesar dos conflitos e opressões em relação às religiões afro-brasileiras, era conveniente não limitar o olhar somente para uma concepção de brancos dominantes e negros dominados. As relações raciais entre brancos e negros no Brasil, levando em conta à prática religiosa destes últimos, se desenvolveram pela oposição/justaposição desses atores sociais num jogo de interesses, ou seja, não havia somente divergências, alianças também cruzavam dentro dos conflitos existentes (DANTAS, 1988).

A partir de 1889, com o fim do Império e início do Estado Republicano, marco que também caracteriza a separação do Estado com a Igreja, a religião deixa de ser administrada pelo Estado e as práticas religiosas ganharam novas discussões, voltadas para ao pensamento cientificista - quando as divergências são pautadas no discurso da medicina oficial em oposição às práticas de cura popular. Neste sentido, as práticas alternativas de saúde, realizadas por benzedeadas, curandeiros e feiticeiros foram caracterizadas, pelo discurso científico, como crimes contra a saúde pública⁷ (SANTOS, 2013).

de Ordenações Manuelinas. Em 1603 publicaram-se as Ordenações Filipinas, mandadas compilar por Filipe I, que em Portugal vigoraram até 1868. No Brasil, as Ordenações Filipinas, por força da lei de 20 de outubro de 1823, vigoraram até 31 de dezembro de 1916, como subsídio do Direito pátrio, e só foram definitivamente revogadas pelo Código Civil de 1917” (Couceiro, 2008, p. 122).

⁷ Toda e quaisquer prática de cura espiritual e física era tida como crime prescrito no Código Penal. O Capítulo III do Código Criminal da República do ano de 1890 foi intitulado de crime contra a saúde Pública, dentre os artigos destaque:

“Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a Pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos”;

“Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica”;

“Art. 158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro”;

“Art. 159. Expôr á venda, ou ministras, substancias venenosas, sem legitima autorizaçao e sem as formalidades prescriptas nos regulamentos sanitários”. Disponível em: legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049. Acessado em 14/01/15

Na primeira metade século XX, houve uma grande preocupação por parte do próprio Estado e de intelectuais em buscar algo que representasse de fato a brasilidade. Discussões sobre raça, cultura e obras clássicas que enalteciam sentimento nacionalista exaltavam o ser brasileiro (MATTOS, 2005).

[...] Aqueles primeiros anos da jovem República receberam inúmeras publicações voltadas a discussão da raça brasileira, belezas naturais, cultura e sentimento nacional, como as obras *Por que me ufano de meu país*, de Afonso Celso, publicada em 1900, *Festas e tradições populares do Brasil*, de Alexandre Jose Mello Moraes Filho, publicada completa em 1901, e *Os sertões*, de Euclides da Cunha, publicada em 1902, [...]. Estes foram anos de construção da imagem nacional brasileira. O Estado nacional, desde a Proclamação da Independência, procurou construir uma imagem de nação forte e unificada, através da história e dos feitos de heróis brasileiros, na tentativa de despertar os sentimentos de nacionalismo e patriotismo no povo (MATTOS, 2005, p. 133).

Historiadores como Gilberto Freyre (FREYRE,1933), Sérgio Buarque de Holanda (HOLANDA,1995) e outros pensadores da época tiveram como alvo discussões voltadas para a raça e cultura brasileira. Holanda, por exemplo, em *Raízes do Brasil*, buscou a superioridade brasileira em tradições e heranças ibéricas. Freyre, em *Casa Grande e Senzala* (1933) de modo passivo e romântico cria a concepção de “democracia racial”, onde a relação paternalista entre brancos e negros deram lugar para a mistura racial e cultural brasileira (MATOS, 2005). Podemos pensar que o destaque dado a esses elementos deram caminho à liberdade religiosa afro-brasileira.

Freyre caracterizou a vasta família patriarcal dos latifúndios escravagistas dos séculos XVI e XVII como um caldeirão de mistura inter-racial que harmonizou diferenças e diluiu conflitos, possibilitando uma assimilação extraordinária e criando, assim, um novo “povo brasileiro”. Em publicações posteriores, ele desenvolveu este argumento até o período moderno. Apesar de sua obsessão pela ideia de que a miscigenação havia se tornado o calcanhar de Aquiles do Brasil, Freyre acabou por acreditar que a mistura de raças produzira uma “unidade de opostos” entre os estoques raciais, incluindo os senhores brancos e os escravos negros [...] (TELLES, 2004, p. 27).

Portanto, conclui-se que, ao longo do processo histórico supracitado, as manifestações praticadas pelos negros foram ganhando espaço em ritmo lento. Podemos refletir isto a partir das próprias leis que foram se estabelecendo ao longo

do percurso, leis estas legitimadas pela forte aliança das duas instituições superiores (Estado e Igreja) que impossibilitaram o reconhecimento das práticas religiosas afro-brasileiras, algo que só veio a ter relevância já na segunda metade do século XX. No Maranhão as religiões afro-brasileiras tiveram um percurso particular, participando da construção de identidade maranhense durante o século XX (BARROS, 2007, p.10). A próxima parte do texto trata desse cenário, buscando uma aproximação com as práticas do Terecô de Codó.

1.2 - Maranhão no século XVIII

O estado do Maranhão localiza-se no nordeste do Brasil e faz divisa com os estados do Piauí, Tocantins e Pará. Para falar do estado como uma região de grande influência afro-religiosa é preciso primeiramente que saibamos os antecedentes que tornaram isso possível. Para tal análise tomo como ponto de partida a Companhia de Comércio Grão-Pará e Maranhão – (CGGPM - 1755-1778)⁸, uma vez que na história da formação da região esse foi um acontecimento de fator significativo.

Para Sullivan Barros (2000), a escravidão no Maranhão começou a partir de 1761, com negros advindos da Angola, Congo, Senegal e Costa da Guiné, que se assemelhavam em suas características culturais e religiosas.

Os escravos trazidos para o Maranhão foram originados de quatro regiões da África: Angola, Congo, Senegal, e Costa da Guiné. As culturas de tribos em cada uma dessas áreas eram semelhantes em muitos aspectos. O culto aos ancestrais era apenas um dos aspectos compartilhados em comum pelas religiões destes povos africanos que vieram para o Maranhão (BARROS, 2000, p. 42).

Maria Celeste Silva ao analisar os escritos de Mário Martins Meireles e Daniel Domingues da Silva, diz que anterior a Companhia de Comércio Grão-Pará e

⁸ “Considerada uma das mais importantes companhias pombalinas de comércio colonial, a CGPM foi criada pelo Alvará Régio de 7 de junho de 1755, por meio do qual D. José I atendia a representação que lhe foi dirigida por alguns negociantes do Grão-Pará que, convencidos por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, então Governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, solicitavam autorização para estabelecer uma companhia de comércio monopolista. Segundo os seus Estatutos Gerais, a Junta de Administração da Companhia, que tinha sede em Lisboa, era composta de um provedor, de oito deputados, e de um secretário, além de três conselheiros, e responderia diretamente à autoridade do monarca, o único poder político de cuja vontade dependia. Nas áreas do ultramar onde vigorava o monopólio do tráfico – Cacheu, Bissau, ilhas de Cabo Verde, Angola, Costa da Mina, Pará e Maranhão [...]”. Disponível em: <https://edittip.wordpress.com/.../companhia-do-grao-para-e-maranhao>

Maranhão já existia a escravização de negros africanos na região, provenientes principalmente da Guiné e Costa da Mina (SILVA, 2013). Chamada também de Costa dos Escravos, os povos provenientes dessa região no século XVII passaram a ser denominados no Brasil de negros mina e conhecidos pelo culto às entidades espirituais chamadas de voduns (FERRETTI, S., 2006).

Com a implantação política e econômica da CGGP, o comércio de escravos se tornou lucrativo, o sistema agroexportador era sustentado por mão-de-obra de negros africanos, que desta vez, eram provenientes dos portos de Bissau e Cacheu (SILVA, 2013). Apesar da existência desses dados, segundo Sérgio Ferretti, (2005), é difícil saber a procedência, origem e nação dos africanos que aqui chegaram, visto que existem poucas fontes documentais que são imprecisas nas informações. Mesmo tendo esses portos como principais fornecedores do tráfico negreiro, isso não significava que outros portos da África não faziam uso desse tipo de comércio (FERRETTI, S., 2005).

Uma das questões que a CGGPM se destinou a resolver foi a carência de mão de obra, especificamente regularizar a entrada de cativos africanos no Estado Grão-Pará e Maranhão. O comércio de escravos se constituiu em um negócio vital para a empresa monopolista, pois caberia aos escravos cultivarem os gêneros tropicais que seriam exportados de São Luís e de Belém para Lisboa, sendo que o principal centro de resgates de escravos foram os portos de Bissau e Cacheu, áreas de onde saíram o maior número de cativos africanos para o Maranhão (SILVA, 2013, p.08).

Os bens de produção como arroz, algodão, cana-de-açúcar, café, tabaco e criação bovina modificaram a estrutura social da região até então sustentada pelo trabalho compulsório. A nova densidade demográfica, principalmente de negros africanos na manutenção do cultivo nas lavouras da região, abastecia os portos de São Luís e Belém. No entanto, após 1888 (Abolição da Escravatura), o Maranhão vive uma crise econômica e cultural, e a economia agrária escravista que mantinha o capital entra em declínio (ALMEIDA, 2008).

Nas décadas de 1930 e 1940, segundo Barros (2007), discussões referentes a busca por uma identificação ou brasilidade nacional pairavam sobre o Brasil, principalmente durante o Estado Novo - o samba, por exemplo, passava ser visto como identidade carioca e brasileira, do mesmo modo que o reconhecimento cultural popular afro-brasileiro. No Maranhão não vai ser diferente, o interesse por parte de

representantes da elite e políticos tentaram de forma seletiva ou parcial identificar aquilo que merecia ser tido como identidade Maranhense, algo que se caracterizava mais para um jogo de negociação (BARROS, 2007).

[...] há um interesse crescente, sobretudo a partir do Estado Novo, de membros das elites intelectuais e políticas pela cultura popular e negra, e por uma tentativa de integração, de caráter simbólico, do negro maranhense na história da região. Aqui não se trata somente de vozes dissidentes, algumas vezes presentes antes dos anos 1930, mas sim do surgimento de um conjunto cada vez mais crescente de livros, artigos, textos, em jornais e revistas, que passam a se interessar por elementos ditos populares, mestiços e negros, e que os inscrevem como idéias-imagem e práticas culturais essenciais da região. Essa foi uma ação seletiva, sendo pinçados alguns desses elementos para compor a identidade regional. Tenta-se construir a idéia de que as “tradições maranhenses” só teriam sido possíveis por causa da mistura racial; que o fundamental do maranhense havia sido infiltrado pela seiva imaginativa do africano; e que deste viera o elemento essencial da identidade regional: o amor e apego à terra (BARROS, 2007, p.05).

Em meados do século XX, os intelectuais buscam redefinir a identidade maranhense, destacando o estado como lugar de expressão e refinamento, associando sua capital à “fundação francesa” e à “Atenas Brasileira”⁹ - em referência escritor maranhense Gonçalves Dias. Grupos contrários ao tipo de valorização que divergiam da realidade local decidiram buscar a valorização de manifestações negras, de forma que “A cultura popular ora é vista como sinal da decadência da região, tendência que caminha para o desuso, ora é apresentada como sinal da pluralidade cultural do estado, tendência que se fortalece” (BARROS, 2007).

No processo de ‘renascimento’ do Maranhão, São Luís passou a ter símbolos relacionados a uma intelectualidade branca e erudita, e a valores europeus – indiferentes à presença negra na cidade. Como resposta a este movimento da intelectualidade local, vozes dissidentes buscaram retomar elementos da cultura negra e popular, vistos como fundamentais à identidade maranhense. Desta forma, algumas manifestações populares e negras se tornaram valorizadas como parte positiva da imagem do estado. Essa valorização, entretanto, foi seletiva, já que outras manifestações negras continuaram sendo desqualificadas, esquecidas e perseguidas pela polícia. Criou-se uma distinção entre as manifestações negras (religiosas, populares) do

⁹ “Na tentativa de construção de uma identidade nacional sob o patrocínio do Estado Imperial, no início do século XIX, uma série de intelectuais e poetas daquele Estado, como Gonçalves Dias, destacou-se no plano nacional. Por causa dessa cultura inclinada às letras, a região recebeu e/ou se deu o aposto de “Atenas Brasileira” [...]” (BARROS, 2007, p. 04).

centro da capital e aquelas do interior, que continuaram sem valor (AHLERT, 2013, p. 25).

Nota-se que na passagem do fim do século XIX e primeira metade do século XX é momento de mudanças políticas, sociais e econômicas não só no Maranhão como em todo o Brasil. Ocorre também um embate em busca daquilo que se pretendia colocar ou legitimar enquanto identidade maranhense, fazendo uma seleção entre o que não deveria e o que deveria ser reconhecido.

1.3 - As religiões afro-brasileiras do Maranhão

Embora não existam dados que representem de forma absoluta a vinda dos grupos étnicos para o Maranhão no período escravocrata, pode-se afirmar a existência de uma diversidade de práticas e costumes. No que concerne às religiões afro-brasileiras, também é possível falar de diferentes manifestações.

Segundo Mundicarmo Ferretti (2001), Martina Ahlert (2013), Sullivan Barros (2000) e Gustavo Pacheco (2004) a encantaria maranhense abrange em seu território as manifestações do Tambor de Mina – “linha da água salgada” -, do Terecô – “linha da mata” – e da Pajelança – “linha da água doce”. As “linhas” representam uma infinidade de entidades que podem ser recebidas em um culto afro religioso.

Sullivan Barros (2000) diz que as “linhas de encantados” podem ser observadas por divisão territorial. São Luís tem manifestações de entidades caboclas, voduns e gentis – considerados civilizados de origem nobre que vieram pelo mar, ou seja, “linha da água salgada”. Na baixada maranhense estão presentes as entidades da pajelança que estão relacionadas à floresta, rios, terra e animais – “linha da água doce”. No interior do estado estão as entidades das matas brasileiras, no qual o autor traz como exemplo a cidade de Codó (localizado a 300 km da capital) – “linha da mata” (BARROS, 2000, p. 47). Mas, não podemos pensar que a divisão de “linhas” é estática, já que as entidades fazem transições e mesmo circulam entre elas (FERRETTI, M., 1995, *apud* PACHECO, 2004, p. 54).

O Tambor de Mina¹⁰, tido como predominante no Maranhão, é um culto de louvação a seres sobrenaturais considerados africanos, chamados de voduns e/ou

¹⁰ Denominação dada à religião afro-brasileira praticada no estado do Maranhão, principalmente na capital São Luís.

orixás¹¹ (BARROS, 2000; FERRETI. M e FERRETTI. S, 1999). Os dois centros de cultos mais estudados e antigos da capital São Luís, são a Casa das Minas e Casa Nagô, possivelmente fundadas no século XIX. Esses dois terreiros passaram a ser enfatizados na literatura afro-brasileira (FERRETTI, M., 2001), sendo reconhecidos como mais puros, ou seja, como preservando as antigas tradições ressaltadas em escritos de autores pioneiros nos estudos sobre religião afro-brasileira.

A constituição de uma diferenciação entre religiões de origem africana como mais ou menos puras remete à literatura sobre a presença negra no Brasil. Nina Rodrigues, tido como um dos primeiros pesquisadores a fazer estudos sobre religião afro-brasileira, ressalta em sua obra intitulada de “Os Africanos no Brasil” (2010) a superioridade e inferioridade entre dois grupos étnico-linguísticos denominados de sudaneses e bantos.

Os povos da África Negra são classificados, grosso modo, em dois grandes grupos lingüísticos: sudaneses e bantos. Os sudaneses constituem os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda mais o norte da Tanzânia. Ao norte representam a subdivisão do grupo sudanês oriental (que compreende os núbios, nilóticos e báris) e abaixo o grupo sudanês central, formado por inúmeros grupos lingüísticos e culturais que compuseram diversas etnias que abasteceram de escravos o Brasil, sobretudo os localizados na região do Golfo da Guiné e que, no Brasil, conhecemos pelos nomes genéricos de nagôs ou iorubás (mas que compreendem vários povos de língua e cultura iorubá, entre os quais os oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô, etc.), os fon-jejes (que agregam os fon-jejes daomeanos e os mahi, entre outros), os haussás, famosos, mesmo na Bahia, por sua civilização islamizada mais outros grupos que tiveram importância menor na formação de nossa cultura, como os grúncis, tapas, mandingos, fântis, achântis e outros não significativos para nossa história. Frequentemente tais grupos foram chamados simplesmente de minas. [...] Os bantos, povos da África Meridional, estão representados por povos que falam entre 700 e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico até o cabo da Boa Esperança. O termo “banto” foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Willelm Bleek e significa “o povo”, não existindo propriamente uma unidade banto na África [...] (PRANDI, 2000, p. 53).

Fazendo a separação étnica a partir do ponto de vista racial de superior e inferior, a religião também passa a ser tomada como justificativa para falar sobre a

¹¹ “Voduns – nome genérico das divindades da nação africana Daomé. O termo vodun corresponde a orixá em nagô” (BARROS, 2000, p. 44).

hierarquização. Deste modo, religiões oriundas de grupos sudaneses seriam superiores as de origem banto (NINA RODRIGUES, 1977 *apud* FERRETTI, M., 2001, p. 48-50). A dicotomia colocada por Nina Rodrigues (2010) se faz presente na obra de outros autores, o que levou ao privilégio das pesquisas sobre culto afro-religioso voltadas à identificação de religiões tidas como “pureza africana” (FERRETTI, M., 2001). Indispensável ressaltar que a ênfase dada à identificação da pureza africana nos terreiros afro-brasileiros foi dada tanto por representantes e agentes religiosos de terreiros quanto por pesquisadores acadêmicos.

A pretensa “pureza” que tanto Nina Rodrigues e outros estudiosos enfatizaram não pode ser tomada com veracidade, pois sabemos que os grupos sociais – e suas religiões – estão em constante transformação (LARAIA, 2009). Nem mesmo no continente africano que é composto por grupos étnicos diversificados, se pode falar, a partir da sua história, em “pureza africana” (LOVEJOY, 2002).

Outra análise pertinente para questionar a pureza africana ou nagô é trazida por Beatriz Dantas (1988), segundo esta autora a ideia de pureza não passa de mera invenção/criação que envolve interesses comuns ou políticos. Além disso, a definição de uma religião enquanto “pura” é uma forma de enaltece-la em relação às outras. A pureza identificada em terreiros declarados de preservação africana é apresentada a partir de características reconhecidas como sinais de pureza (DANTAS, 1989).

Em pesquisa realizada no interior do estado de Sergipe (Laranjeiras), a autora pôde identificar que o significado de pureza africana no terreiro Santa Bárbara Virgem – centro de culto que para a Mãe de Santo Bilina seria terreiro de preservação do Candomblé nagô - diverge, por exemplo, daquilo que é considerado “puro” no Candomblé nagô baiano. Para melhor compreensão sobre as divergências, Beatriz Dantas, traz as narrativas da Mãe de Santo Bilina:

Aqui a pessoa pra fazer o santo não tem esse negócio de ficar no quarto, nem de raspar a cabeça. [...] Essa história de ficar preso na camarinha, raspar a cabeça, se sujar todo de Sangue de galinha, isso é invenção de Alexandre¹² e dos baianos. Mas o nagô não é assim não. A gente faz é o batismo: dá a conta e vela. As coisas da África é assim. Agora esse pessoal de Toré é que tem esse negócio de raspar

¹² Na fala da Mãe de Santo Bilina, Alexandre seria um líder espiritual de centro afro-religioso de Laranjeiras que se auto determinava enquanto centro de preservação da cultura candomblé nagô (DANTAS, 1988).

cabeça e ficar e ficar na camarinha. Mas nagô não (Bilina) (DANTAS, 1988, p. 93).

Ainda sobre a pretensa pureza que caracterizava o Tambor de Mina do Maranhão, a valorização dos estudos voltados aos terreiros Casa de Nagô e Casa das Minas, dava-se devido o prestígio de serem consideradas casas/terreiros de “nação¹³” - pureza africana (RODRIGUES, 2010; FERRETTI, M., 2001), porém se distância do que é considerado “pureza nagô” em relação a outros terreiros afro-religiosos (FERRETTI, M., 2001). Para isso devemos lembrar das análises de Dantas, pois o que é considerado puro em determinado centro afro-religioso pode ser diferenciado para outro também declarado de manifestação pura (candomblés nagô) (DANTAS, 1988).

[...] a maioria dos terreiros de Mina maranhenses reproduz principalmente o modelo nagô. Esse modelo embora tenha sido introduzido por um terreiro fundado no século XIX por africanas, ainda em funcionamento, onde se canta quase só em língua africana, distancia-se do que se chama “nagô puro” em outros centros afro-brasileiros [...] (FERRETTI, M., 2001, p. 78).

Apesar dos dois terreiros terem sido fundados no século XIX, ambos possuem similaridades que merecem destaque. Chefiada e comandada por mulheres, as Casas Mina Nagô e Mina-jeje carregam a tradição da permanência feminina, a proibição de homens em rodas de voduns também se torna similar em ambos. Porém, a hierarquia dada em termos de prestígio está mais presente na Casa das Minas-jeje, enquanto que na Casa de Nagô existem características que divergem do “nagô puro”, aproximando-se da pajelança (impuro, não africano, inferior – dentro da concepção de “pureza”) que integram entidades (ser espiritual) caboclas e gentis, manifestadas com maior expressão em cidades do interior do estado (FERRETTI, M., 2001).

É possível que uma das razões da diferença existente entre a Casa de Nagô e os candomblés nagô tradicionais reside no fato que ela, além de integrar elementos jeje, o que também ocorre com aqueles, incorpora elementos cambinda e integra entidades espirituais não africanas (gentis e caboclas), o que parece ter acontecido desde a sua

¹³ “Os terreiros de religião de origem africana mais identificados com a África geralmente constroem sua identidade tomando como referência o conceito de “nação”, que os vincula ao continente africano, à África negra, através de uma casa de culto aberta no Brasil por africanos antes da abolição da escravidão (“de raiz africana”)” (FERRETTI, M., 2001, p.76).

fundação ou desde o tempo em que esteve sob o comando de africanas [...] (FERRETTI, M., 2001, p. 72).

Partindo da perspectiva do grau de qualidade dado aos terreiros de mina, a aceitação social também partirá dos mesmos moldes. Barros (2008) traz algumas análises sobre a participação de agentes sociais no processo de reconhecimento do Tambor de Mina e ao mesmo tempo a depreciação sobre os cultos sincréticos, que teve como apoio a participação e reconhecimento de representantes da alta classe social. A religião como parte da cultura e identidade maranhense também significava divisão daquilo que merecia ser destacado, fazendo sempre a separação entre capital e interior, tradição e bruxaria, pureza e deturpação (BARROS, 2007, 2008).

As mudanças sociais e políticas que ocorreram durante o período do Estado Novo até a década de 1960, traziam um novo olhar para as discussões sobre as práticas religiosas. Mas, o olhar dado ao Tambor de Mina foi diferenciado. Segundo Barros (2007, a ambivalência dada às manifestações se justificava pela referência entre o que foi posto como feitiçaria e tradição, a partir daí o que estava sendo produzido e dito por agentes sociais passava a convalidar tal distinção. Assim, Barros dá destaque a dois intelectuais, Vieira Filho e Nunes Pereira que, ao desenvolverem estudos sobre a Casa das Minas, fizeram questão de classificar a pajelança como barbárie (BARROS, 2007).

[...]Vieira Filho, o fato de “não” se verificar naquela casa “o ritual Um dos motivos que a teria levado ao edifício da identidade regional foi, como enfatizava o folclorista complexo e barbaresco” [...] A Casa Grande das Minas seria, por assim dizer, desbarbarizada. Intelectuais como Nunes Pereira e Vieira Filho tentaram separar o joio do trigo: “na Casa das Minas não se cuida de feitiçaria, isto é, da prática de malefícios ou do preparo de filtros, amuletos, etc.”, o que, obviamente, seria característico da Pajelança; “quer na periferia urbana, nos subúrbios ou nos distritos rurais o culto é processado sem perseguições policiais [...] (BARROS, 2007, p. 07).

Com tal característica, as religiões praticadas no interior do estado passaram a ser vistas como deturpação daquilo que era considerado tradição, motivo pelo qual talvez existam poucos estudos em relação às práticas de culto fora da Ilha do Maranhão (FERRETTI, M. e FERRETTI, S., 2001 *apud* AHLERT, 2013).

Desta forma, os estudos sobre pajelança – encontrada especialmente na baixada maranhense – e o Terecô de Codó foram menos expressivos e quando

mencionados (como em Costa Eduardo (1948) e Bastide (1971) *apud* AHLERT, 2013), foram vistos como de menor importância, como religiões “misturadas”.

CAPÍTULO 2 - MANIFESTAÇÕES DE TERCÔ EM CODÓ

O Tercô codoense é uma manifestação religiosa que vem sendo pesquisada cada vez mais, e este capítulo traz alguns apontamentos sobre o Tambor da Mata a partir de estudos já realizados, o qual, enfatiza sobre os primeiros estudos iniciados na década de 1940; a figura e família da entidade Léngua Boji Buá da Trindade e chegada de outras religiões – Candomblé e Umbanda no município.

2.1 - Apontamentos sobre o Tambor da Mata

Em 1838, o povoado chamado de Vila do Urubu é elevado à categoria de Vila do Codó (Lei Estadual nº 68/38, de 21.07.1838), por lei sancionada pelo Presidente da Província do Maranhão, Vicente Tomás Pires de Figueredo Camargo. Em 1896, a vila ganha posição de cidade (Lei Estadual de nº 133/96, de 16.04.1896), lei aprovada pelo Governador Alfredo da Cunha Martins (SILVA, 2014, p.112).

Estima-se que o povoamento branco em Codó tenha se iniciado em 1780, com os primeiros exploradores portugueses, que trouxeram negros escravos para trabalharem na agricultura (grupos indígenas, como os Barbado e Guaranés já habitavam a região) (FERRETTI, M., 2001). A presença branca se intensifica na segunda metade do século XIX, com a entrada de imigrantes Sírios e Libaneses, que, vivendo na capital, onde comercializavam seus produtos, passaram a estender redes comerciais às cidades do interior (MAGALHÃES, 2011). Possivelmente a região que formaria Codó possa ter sido um dos locais de rotas comerciais, pois uma das versões sobre como ocorreu o povoamento comenta a existência de um antigo armazém de mercadorias localizado as margens do Rio Itapecuru, que na época era navegável e recebia grandes embarcações (ABREU,2010; AHLERT, 2013).

No âmbito da religiosidade negra, tal como indicado na introdução, o Tercô tem destaque. Pesquisas realizadas por Sérgio e Mundicarmo Ferretti, nas décadas de 1980 e 1990, dão destaque a Santo Antônio dos Pretos, povoado da zona rural do município de Codó, como local de estudo sobre o Tercô. Os autores tomam como uma das principais referências os escritos de Costa Eduardo (1948,1951), realizados na década de 1940. O que Mundicarmo Ferretti (2001) traz sobre a pesquisa que Costa Eduardo fez em Santo Antônio está voltado para identificação

sobre o que se assemelha e o que se diferencia entre o Terecô de Codó e o Tambor de Mina da capital maranhense. O Terecô de Codó teria mantido menor grau de 'preservação' dos 'traços africanos', como por exemplo: diluição do culto, tipos de vestimentas, presença de poste central no salão (guma), influência daomeana (típica de São Luís), variação linguística nos cânticos (língua portuguesa e africana) e na denominação da religião, encantados recebidos (alguns supostamente africanos e outros com nomes brasileiros). Alguns traços foram vistos como características da cultura banto (FERRETTI, M., 2001, p. 67- 76).

Os cânticos exaltados em mistura de língua poderiam ser, na compreensão de Costa Eduardo, preservação da tradição africana. Atualmente o "La Varie", que era catado em Santo Antônio, ainda é cantado em algumas tendas da cidade (AHLERT, 2013).

La Varie, riero
O Keta eta ae
O Mina nuezô, nuezô
La Varie, riero
Verequete usa no bão
O Mina nuezô, nuezô
Mae Soboa nus valê
Pedro Angaço
Nos valê.

São Varie, meu Deus
São Varie, budunso do lago,
São Varie, eiá
São Varie, Jakamado
São Varie, eiá
São Varie, Mãe Sobo,
São Varie, eiá
São Varie, Tinikaka,
São Varie, eiá
São Varie, Maria Bárbara,
São Varie, eiá
São Varie, Estrela Ferreira do Céu,
São Varie, eiá
São Varie, Senhovunso do má
(Costa Eduardo, 1948, *apud* Ahlert, 2013, p. 29).

Sobre as denominações do culto dado em Santo Antônio, tais como: Pajé, Brinquedo de Santa Bárbara, Budum (que significa vodum) e Nagô - trazidas por Costa Eduardo em 1948 - e as práticas dos rituais afros daquele povoado, o autor deixava claro uma diferença em comparação a Mina, pois a variação dos nomes

sugeriam uma deturpação da tradição que se acentuava mais para o sincretismo afro-católico-ameríndio (COSTA EDUARDO, 1948, *apud* FERRETTI, M., 1998).

Apesar de Costa Eduardo enfatizar as diferenças entre as manifestações religiosas que aconteciam no campo (Codó) e na cidade (São Luís) havia uma circulação de entidades entre a Mata e a Mina (BARROS, 2000, p. 55; AHLERT, 2013). Mundicarmo Ferretti (2000) cita algumas entidades espirituais de Santo Antônio dos Pretos, alguns foram colhidos em pesquisas realizadas em 1986 e 1989 e outras com base nos estudos de Costa Eduardo (1948). A quantidade segue uma divisão de dezesseis Voduns e dezesseis Encantados, dos quais são citados Baiano, Carrinho Doira, Estrela Ferreira do Céu, Jacamado, João Barabara, Mãe Kalunga, Mãe Maria Remadeira, Manezinho, Pedro Angaço, Rei Kakamado, Trovão, Tinikaka, Titinikati, Vodunso do Lago e Vondunso do Mar, entre os Caboclos tem-se Angacinho, Bala, Coli Maneiro, Joãozinho, João Soeira, Kelé Onça, Légua Boji Buá, Mãe Sobô, Manezinho Pingo de Ouro, Maria Bárbara, Menino de Mina, Mucambo, Raio do Sol, Socó, Zé de Elegância e Zé de Mina de Dororó (FERRETTI, M., 2000, p. 317).

Percebe-se que dos nomes de entidades citados acima, não existiu, naquela localidade, manifestação restrita que limitava para um grupo determinado de entidades (caboclo). Em *Desceu na Guma* (2000), Mundicarmo Ferretti afirma que as relações que foram se estabelecendo entre a linha da mata e a Mina possibilitaram o cruzamento de entidades espirituais africanas e encantados da mata como D. Pedro Angaço, Rainha Rosa¹⁴, Maria Bárbara Soeira e outros mais (FERRETTI, 2000, p. 85-99). O cruzamento de entidades espirituais entre o Tambor de Mina e o Terecô já era perceptível antes mesmo da pesquisa de Costa Eduardo, algo que pode ser justificado pelas relações que se estabeleciam entre brincantes de Codó com os de São Luís (FERRETTI, M., 1998, p. 09).

Embora o Terecô mais tradicional de Codó se apresente de modo bem distinto do Tambor de Mina, tanto em Codó quanto em São Luís, pode ocorrer cruzamento entre eles e passagem ou mudança de um para

¹⁴ “Os caboclos da Mina têm, geralmente, um ancestral não caboclo, que os aproxima de gentis, ou foi adotado, como filho, por algum vodum. Assim, Corre-Beirada é filho de rei francês (D. Luís), Légua Boji Buá, chefe de uma grande família de caboclos, é “filho” de D. Pedro Angassu (ou Angaço) e, como este é conhecido em alguns terreiros como Anganju, entre os cambindas, aquele (Légua-Boji) é considerado príncipe ou vodum entre os mineiros” [...] (FERRETTI, 2000, p. 87). Em narrativas ouvidas por Ahlert (2013), D. Pedro Angaço e Rainha Rosa seriam marido e mulher, pais de Légua Boji Buá (AHLERT, 2013, p. 119).

outro durante um toque [...] O “cruzamento” das duas linhas, que já existia em São Luís, em 1938, (quando foi feito pela Missão Folclórica de São Paulo um registro da música de terreiro de Maximiana), parece ter se tornado mais conhecida em Codó com a Mãe-de-santo piauiense denominada de Maria Piauí, que migrou para lá em 2 anos antes daquela pesquisa (ASSAD, 1979) e que buscou reforços na Mina da capital, no terreiro do Cutim (hoje desaparecido), classificado como cambinda e como nagô derivado (FERRETTI, M., 1998, p. 09).

É significativo ressaltar que mesmo o Terecô tendo características dos tipos de entidades espirituais recebidas e pontos cantados relacionados a cultura jeje ou nagô na época em que Costa Eduardo esteve em Santo Antônio (FERRETTI, M., 2001, p. 74), a cultura banto¹⁵ era mais perceptível. Sullivan Barros (2000) concorda que a expressão cultural se relaciona com a cultura banto (angola, cambinda), e dá destaque a letras de cânticos e nomes de encantados em português (BARROS, 2000, p.51). Citando Costa Eduardo e outros autores, Mundicarmo Ferretti diz que:

A presença banto foi atestada por Costa Eduardo, que relatou a presença do berimbau nos rituais religiosos realizados em Santo Antônio (COSTA EDUARDO, 1948). Mas o predomínio da cultura banto naquele município foi afirmado pelos dois padres católicos que escreveram sobre a cidade: Benedito Everton (Costa, 1985) [...] e Rubens de Moraes (1988) [...] (FERRETTI, M., 2001, p. 104).

Apesar de ainda serem poucos os estudos sobre o Terecô, a importância desses primeiros registros ou estudos recai como subsídio para compreender essa prática religiosa. Percebe-se que as manifestações de Terecô, com o passar dos anos, ganham novos significados ao mesmo tempo em que preservam sentidos já dados.

2.2 - Família de Légua Boji Buá

Em relação à hierarquia dada às entidades espirituais do Terecô, Légua Boji Buá da Trindade é o encantado que chefia a “Linha da Mata” codoense. Uma das formas de contar¹⁶ sobre sua origem é voltada para a região rural de Codó, onde se

¹⁵ Se analisarmos a partir da perspectiva de Nina Rodrigues (2010), o Terecô se qualificaria enquanto inferior.

¹⁶ Sobre a origem e associações dada a Légua Boji Buá da Trindade, os mitos são descritos de formas variadas. Ver capítulo cinco - “Caboclo: encantado sem família e sem ‘nação’?!...” de Mundicarmo Ferretti (2000).

tem encantada toda a sua família. A importância nas narrativas do povo codoense à mata serve como local que agrega história para exemplificar a formação da religião afro-brasileira da cidade (AHLERT, 2013). Em Santo Antônio dos Pretos, no âmbito da pesquisa de Costa Eduardo, Légua Boji, foi apresentado como uma entidade de personalidade inconstante que ora se mostra extrovertido e cheio de humor, ora mostra seu lado agressivo. O encantado aparecia, na fala das pessoas, como localizador de coisas perdidas, solucionador de problemas difíceis, mas que ao mesmo tempo brandava uma fúria difícil de ser controlada (COSTA EDUARDO, 1948 *apud* FERRETTI, M., 2000, 2001). Aparece ainda como velho angolano ou como moço jovem.

Em determinada literatura, Légua aparece como um encantado bravo que possui uma banda preta e outra branca, metade de Deus metade do diabo – referência ao bem e o mal, este passa a ser referenciado por realizar “trabalhos” maléficos, por vezes, na literatura é associado a Exus da Umbanda e a Légba, embora essa associação não apareça entre os moradores de Codó¹⁷. Além destas características, Légua Boji e sua família, também são conhecidos como entidades que gostam do consumo de bebida alcoólica (FERRETTI, M., 2000).

Sobre o lado considerado mais controverso de Légua Boji e seus familiares, o que é repassado aos iniciantes do Terecô é que estes são entidades temidas, quem os carrega devem ter cuidado, pois quando contrariados por seus “cavalos” – denominação utilizada para classificar quem recebe entidade - podem sofrer punições voltadas ao castigo corporal (FERRETTI, M., 2000, 2001). Existem relatos na literatura de que fazem com que a pessoa entre na mata cheia de espinhos, correr grandes distâncias, rolar no chão, atirar-se contra parede, subir em árvores espinhosas (como o tucunzeiro – árvore sagrada de Boji Buá) e outras inúmeras formas (BARROS, 2000; FERRETTI, M., 2000).

A família de Légua Boji é extensa, e não se sabe ao certo a quantidade de encantados desta família. Mas, Mundicarmo Ferretti (2000) menciona alguns nomes, dos quais são: Aleixo de Légua, Antônio de Légua, Codoensa Boji-Buá da Trindade, Colí Maneiro, Cristina de Légua, Dora de Légua, Emanuel Sucena da Trindade, Esmeraldino da Trindade, Floriano da Trindade, Folha Seca, Francisquinho da Cruz

¹⁷ “Apesar de Legba ser conhecido como equivalente a Exu, este nunca é associado a Légua Boji ou com ele confundido pelos informantes de Codó, talvez porque tenha se tornado mais conhecido ali com o surgimento da umbanda, da quimbanda e do candomblé [...]” (FERRETTI M., 2001, p. 155).

Vermelha, Joãzinho Buá da Trindade, Jacira da Trindade, Joaquinzinho Buá da Trindade, José Raimundo Boji-Buá da Trindade, Louro Boji, Leguinha, Lourenço, Manoelzinho Buá da Trindade, Maria de Légua, Maria José, Mearim, Miguelzinho Buá da Trindade, Oscar de Légua, Zé de Mina e Zeferina de Légua (FERRETTI, M., 2000. p. 321). Martina Ahlert (2013), em sua pesquisa de campo, ouviu relatos de terecozeiros que estimavam haver mais de quinhentos membros na família de Légua.

Na Tenda São Jorge, foco deste trabalho, Velho Légua, que segundo Mariinha é o mesmo Légua Boji Buá, dificilmente “desce”. A presença desta entidade no terreiro aconteceu há mais dez anos - mas Raimundo Légua, presente no local, é tido pelo povo de santo do terreiro como filho da mata, ou seja, filho e Légua Boji Buá.

Maximiano, entidade que também desce neste terreiro, apresentava notável características nos modos de comportamento, que levou-me a pensar que, possivelmente este também seria da família de Légua Boji Buá, pois o que foi observado desta entidade, apresentava semelhanças com aquilo que é enfatizado na literatura, principalmente, sobre a forma simples de expressar, familiaridade com as pessoas presentes¹⁸ e gosto pelo consumo de bebida. Porém, apesar da semelhança fui informada que este não era filho de Légua Boji Buá.

Narrativas sobre as trapaças do “rei de Codó” (saudação utilizada por médiuns para classificar Légua Boji Buá) e de seus filhos remetem, no contar das pessoas mais velhas da cidade, para um passado de perseguição policial contra as manifestações de Terecô (AHLERT, 2013). A visão negativa construída no que diz respeito às manifestações religiosas consideradas inferiores, que precisariam ser combatidas/banidas através da repressão policial, era enfatizada na memória das pessoas mais velhas a alguns fatos.

Ahlert (2013) destaque que,

Existem algumas histórias (e diversas variações delas) contando como pais e mães de santo, no passado, conseguiam fazer com que a polícia não os encontrasse. É comum ouvi-las em referência à Maria Piauí, que, quando ia tocar tambor fazia com que os policiais ouvissem o som, mas se perdessem quando se deslocavam para sua casa, nunca a encontrando. Fazia com que o carro da polícia fosse parar em

¹⁸ Na primeira vez que tive contato com Maximiano - Festejo de junho de 2014 - sua maneira de me receber exaltava felicidade e simpatia. Saudações, abraços, cumprimentos e conversas eram permanentes durante o tempo que permaneceu no local.

outro local do município, sem que os policiais notassem a direção que o carro tomava. É comum ainda ouvir que quando os policiais encontravam o local do tambor, “*caiam*” (ou seja, recebiam encantado) dançando até a manhã do dia seguinte (AHLERT, 2013, p. 74).

Sobre as perseguições policiais contra a prática do Terecô, deve-se levar em conta o Código de Postura estabelecido em 1948 em Codó – penalidade para livre ou escravo que curar feitiço -, os códigos penais estabelecidos no processo republicano sobre as religiões afro-brasileiras e a associação de ideias feita entre “magia” e “feitiço”, nos quais se falava da prática da religião afro enquanto “atividade legal” e “atividade ilegal” (FERRETTI, M., 2001).

É na concepção estigmatizada associada ao Terecô que trago agora à discussão os entrelaces voltados para a chegada da Umbanda e do Candomblé em Codó.

2.3 - A chegada da Umbanda¹⁹ e do Candomblé²⁰

Não se sabe ao certo a quantidade exata dos centros de culto afro-religioso existentes em Codó. Estima-se que os primeiros terreiros de Terecô a existir na cidade (sede), começaram no século XX, mais especificamente entre os anos 1910-30. Logo depois foi a chegada da Umbanda, por volta dos anos 1930-60 e posteriormente do Candomblé, na década de 1980. Atualmente, a maioria dos terreiros se denominam como sendo de Umbanda, acredita-se que isso tenha ocorrido por causa das perseguições e isso faria com que fossem menos perseguidas, mas tendo a mata como ritmo principal. (FERRETTI, M., 2001; BARROS, 2000).

Tida como uma religião tipicamente brasileira de “atividade legal” e vista como parte da cultura nacional, a Umbanda, busca aceitação e reconhecimento da

¹⁹ “A Umbanda fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo dos adeptos, que ela funciona e faz viver suas divindades. As divindades cultuadas são espíritos de mortos que constituem categorias mais genéricas, em que a referência a vida pessoal é substituída por um estereótipo, isto é, não é a evocação deste ou aquele indivíduo em particular, mas a representação de modelos sociais expressos por caboclos, preto-velhos, que ‘descem’ em seus cavalos” (BARROS, 2000, p. 05).

²⁰ Religião afro-brasileira, praticada principalmente na Bahia, tem como característica o culto aos orixás (deuses), que tem em si uma simbologia ligada à natureza. “O Candomblé – religião brasileira dos orixás e outras divindades africanas que se constituiu na Bahia no século XIX [...]” (PRANDI, 2004, p. 223). Evidentemente, o candomblé não é homogêneo e existem práticas diversas associadas às diferentes nações.

sociedade. Não devemos esquecer que o prestígio dado à Umbanda deve ser pensado a partir do processo de integração e legitimação social dentro da própria estratificação religiosa, que segundo Ortiz (1988) parece ser mais voltada para a religião umbandista. Tal prestígio também foi dado ao Candomblé, principalmente no que se refere a sua “pureza”.

A Umbanda é criada num contexto de valorização do “ser brasileiro”, patrocinou a integração no plano mítico de todas as classes sociais, especialmente as excluídas, apresentando uma nova visão distinta da prevalência dos valores dominantes da classe média (catolicismo e posteriormente Kardecismo), com maior abertura as formas populares afro-brasileiras, depurando-as a favor de uma mediação no plano religioso, que representou a convivência das três raças brasileiras (NASCIMENTO, 2010, p. 937).

A chegada da Umbanda em Codó é associada à falecida Mãe de Santo Maria Piauí, uma das primeiras, segundo Araújo (2008), a introduzir a nova prática religiosa na cidade. Considerado o centro de culto mais antigo da cidade (ainda em atividade), a Tenda de Espírita e Umbanda Santo Antônio hoje é comandada por sua filha de criação e também Mãe de Santo, Maria Iracema Conceição. Após sua chegada, a Umbanda ganha evidência com Wilson Nonato Bita do Barão de Sousa.

Bita do Barão, Pai de Santo conhecido em todo o Maranhão e afamado chefe religioso da cidade, é considerado o terecozeiro que deu evidência à Umbanda de Codó (Araújo, 2008). Bitá montou sua tenda na sede de Codó em 1954, onde aos poucos foi ganhando credibilidade devido sua representação na Federação de Umbanda e Cultos Afro Brasileiros do Maranhão.

O Candomblé, de chegada um pouco mais recente que a Umbanda, por volta dos anos de 1980, é uma religião ainda pouco praticada em Codó. Acredita-se que esta veio com o Pai de Santo Eduardo e o pai pequeno de sua casa, Júlio – quando vieram para Codó a partir do estado da Bahia. Para Araújo (2008), a pouca manifestação se explica pelas diferenças da religião em relação à Umbanda. Ainda segundo este autor, que a partir de informações de Zé Roberto (pai de santo), existiam, em 2008, apenas quatro centros de cultos identificados como de Candomblé, número que vem crescendo com o passar dos anos (ver anexo).

Paulo Jeferson Pilar Araújo (2008) comenta que houve um grande estranhamento com as práticas do Candomblé na cidade de Codó, práticas que eram menos populares do que as práticas da Umbanda. Sobre a construção

negativa voltada para o Candomblé, pude perceber que na Tenda São Jorge tal discurso ainda prevalece, pois uma das representantes da diretoria do terreiro – denominada de Babá de Santo²¹ - ao falar dos “trabalhos de cura”²², mencionou o Candomblé como uma prática do mal. Porém, não falou a partir de sua própria concepção, mas como algo que o encantado lhe dissera.

Não. Meu cumpade²³ não trabalha com nada que pertence a ele (Exu?) aqui dentro, porque como ele diz... Quando ele montou salão é pra caridade, é pra Santa Bárbara... é de São Jorge e nossa Senhora da Conceição... trabalhar no Candomblé aqui dentro, não. Ele trata quem vem com problema de lá, agora tratar no Candomblé aqui dentro, não. Porque como ele diz, o Candomblé não faz parte do bem, ele diz. Quem trabalha no Candomblé não faz parte do bem...ele trabalha aqui com salão de caridade, pra ajudar as pessoas, aqui ele não faz mal a pessoa nenhuma e nem os filhos que trabalha com ele faz o mal (Maria Raimunda - entrevista 30/11/2014).

Analisando a fala de Maria Raimunda, pude perceber que, de imediato, sua resposta não foi voltada para satisfazer minha pergunta, mas para deixar claro que o Candomblé não era bem aceito naquele terreiro. Porém, com o passar da entrevista, me informou que o sacrifício de animais era feito se caso fosse necessário salvar ou fazer o bem a uma pessoa – uma característica das casas de Candomblé da cidade.

Por mais que existam poucos terreiros de Candomblé na cidade, não devemos olhar às manifestações como algo enquadrado ou separado dentro das práticas afro-religiosas existentes, pois como salienta Araújo (2008) na Tenda E. U. B. Ylé Axé de Oxosse e Oxum da Mãe de Santo Nilza de Odé, toca-se Tambor da Mata mesmo sendo terreiro de Candomblé. Na tenda São Jorge da Mãe de Santo Mariinha, a prática do sacrifício de animais, típica do Candomblé, não é descartada caso seja necessário ser utilizado para salvar ou fazer o bem a alguém²⁴. Igualmente, existem relações com a Mina, cujos pontos são cantados para iniciar suas festas. Deste modo, não podemos analisar essas práticas dentro de uma ótica de separação, mas como algo que está interligado.

²¹ Dona Maria Raimunda – “Babá de Santo” não brinca (dança) Terecô e nem recebe entidade, tem apenas a função de organizar as festas, cuidar dos médiuns e dos encantados quando descem.

²² Os “Trabalhos de cura” são rituais feitos para a retirada de algum mal empossado ou colocado em uma pessoa.

²³ O Compadre o qual dona Maria Raimunda se refere é a entidade Maximiano, segundo em importância para a Mãe de Santo, Mariinha – líder espiritual da Tenda São Jorge.

²⁴ Entrevista com Mãe de Santo Mariinha. Em 30 de novembro de 2014.

[...] As associações entre umbanda e tambor de Mina, tambor de Mina e terecô, terecô e umbanda, candomblé e terecô, assim como as percepções sobre antiguidade e novidade de cada uma destas religiões não são absolutas e variam de acordo com a concepção de cada pai ou mãe de santo. Esta se relaciona, por sua vez, com as experiências que cada um deles teve na sua trajetória como chefe de tenda. A digressão etimológica e as tentativas classificatórias estão à mercê da experiência de cada um dos sujeitos e a forma com que esta experiência se cruza com a de outros pais de santo [...] (AHLERT, 2013, p. 86).

O Terecô vem sendo estudado desde os anos de 1940 e a pesquisa de campo para a realização deste trabalho se insere neste cenário, contribuindo em particular, para pensar como o Terecô é vivido na Tenda São Jorge – foco do próximo capítulo.

CAPÍTULO 3 - ASPECTOS DA TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO JORGE

O Terecô possui manifestações e características que são peculiares. Da mesma forma, cada tenda de Terecô tem suas particularidades em relação às outras. Nesta perspectiva, este capítulo busca trazer elementos encontrados na Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, pois o terreiro possui sua própria história. As especificidades encontradas no terreiro explicitam que não existe uma forma ou organização homogênea da prática religiosa afro-codoense e busco aqui compreender sua complexidade.

3.1 - Característica e organização do espaço sagrado

A Tenda São Jorge, localizada na rua São Francisco, 1104, Bairro São Francisco, foi fundada em 2001 por Maria Benedita Dias, de nome religioso Mariinha. Atualmente a casa possui um total de 45 membros. Antes da fundação da Tenda, Mariinha passou um tempo realizando Terecô de forma 'ilegal', porque não tinha o alvará de licença concedido. Naquele tempo, no salão simples, feito de pau a pique com cobertura de palha, o Terecô virava noite. Hoje, o espaço é de alvenaria e a Mãe de Santo fala que essa foi uma conquista concedida pelos encantados.

Uma das primeiras características que observei no espaço como um todo foi o destaque das cores em verde, branco e azul, utilizadas na pintura do salão e dos instrumentos musicais, assim como também nas velas, indumentárias e vestimentas usados em dias de festejo (com exceção do festejo realizado em setembro). A explicação para as cores, segundo me disse Francisco Carlos, está relacionada aos três santos padroeiros do salão, Santa Bárbara – (Iansã), São Jorge – (Ogum) e Nossa Senhora da Conceição – (Oxum). Os três são “firmados” no salão, ou seja, são os protetores do terreiro.

A área que concerne o espaço sagrado é representada como o lugar onde os encantados estão presentes mesmo não estando em seus “cavalos”. Situado atrás de duas residências (quintal), a da Mãe de Santo Mariinha e a outra da Babá de Santo Maria Raimunda, a tenda é onde se realiza rezas, festas, obrigações e trabalhos com “clientes” (pessoas que buscam auxílio espiritual).

A Tenda tem subdivisões: há um pequeno quarto, onde uma parte é destinada para consultas e também onde se guarda objetos utilizados em dias de festa - na outra parte fica “*quarto do segredo*”, onde apenas Mariinha e Maria Raimunda podem entrar. A parte maior da Tenda é um salão onde acontecem as giras de tambor. Nele se localiza o altar e uma pequena área gradeada, destinada os tambozeiros. Imagens de santos católicos²⁵ são visíveis nas paredes de todo o salão.

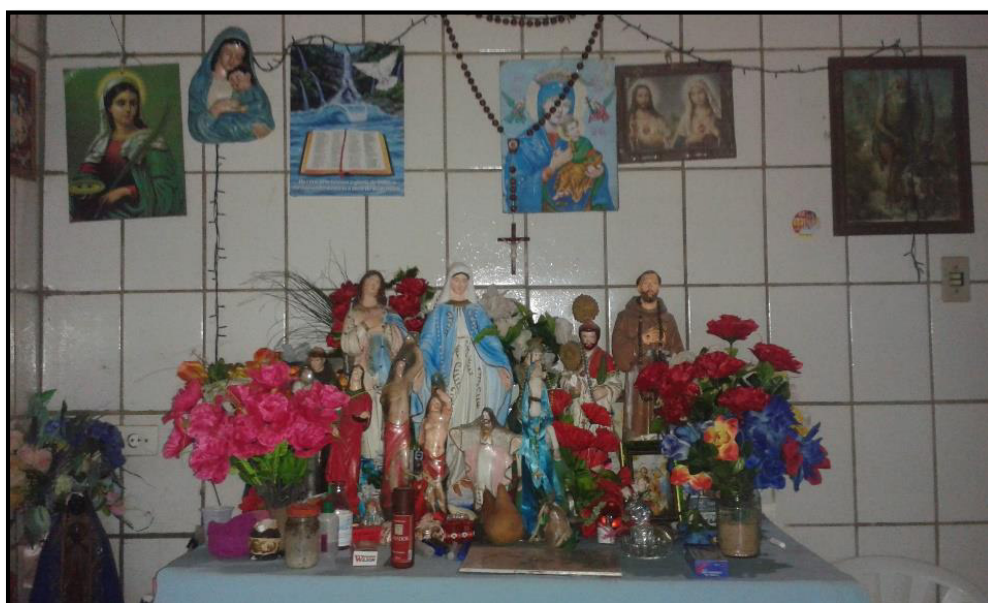


Figura 1 – Altar do salão de Mariinha

No centro do salão é destacado um azulejo que representa a guma (poste central) que existia em tempos passados. Segundo Mariinha é onde se encontra a energia do salão. Ao seu redor existem duas cruzes, uma que fica em frente ao salão e outra na parte de trás. Nas obrigações semanais realizadas em dias de quarta e sábado, sempre se acendem velas nos cruzeiros, onde, por vezes, também se faziam rituais de cura. Outro aspecto característico do local é o cuidado de plantas e ervas, que eram utilizadas na preparação de “banhos”.

Algumas regras eram estabelecidas para poder adentrar ao salão: mulheres não entravam trajando short e minissaia, do mesmo modo que estando no período

²⁵ Algumas das imagens católicas identificadas: São Francisco, Santo Antônio, São Jorge, Santa Luzia, São Cosme e Damião, Nossa Senhora Aparecida, Virgem Maria, São Benedito, Sagrado Coração de Jesus e Maria, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, São Raimundo Nonato, Santo Expedito e Jesus Cristo.

mênstruo; para os homens o uso de bermudas era proibido e em dias de festa. Os filhos de santo deveriam se abster de relações sexuais – no que era chamado de “dias de guarda”. Como contou-me Mariinha, o não cumprimento das regras tira a “força²⁶” do salão, pois a energia espiritual que cada Filho de Santo carrega traz forças ocultas para o terreiro.

O calendário anual de festas e obrigações tinha três festejos e duas obrigações. Nas obrigações a São Jorge e São Sebastião, ambas com apenas um dia de realização, os santos foram homenageados com abundância de frutas e com giras de tambor. O ritual iniciou com a presença de todos os brincantes sentados ao redor das frutas, que foram organizadas no meio do salão. Em seguida houve um breve discurso proferido pela líder espiritual, que terminou com a reza do Pai Nosso. A partir de então, as frutas foram oferecidas, primeiramente aos brincantes. Após a degustação, giras de tambor seguiram a noite toda.



Figura 2 - Obrigação de São Jorge

No festejo de junho, o espaço foi ornamentado e preparado para receber os convidados, fitas e bandeirolas que lembravam os festejos juninos foram parte da ornamentação. Em 2014 acompanhei o festejo na casa e houve a inauguração da festa do Bumba meu Boi, caixas de som amplificadas foram montadas, um pequeno

²⁶ A “força”, na fala de Mariinha, tem o sentido de energia espiritual.

bar feito a pau a pique foi aberto para distribuição de bebidas e também houve o preparo de um banquete, servido a céu aberto.

Em setembro, mês de realização da festa principal, se homenageia e comemora o aniversário²⁷ da entidade Cabocla da Pedra Fina, chefe da crôa²⁸ de Mariinha. Roupas novas para o santo também foram produzidas para esta festa, elogios aos modelos e cores das vestimentas geravam ansiedade àqueles que ficam à espera dos brincantes para dar início ao tambor. Todo ano, em dias de festa grande, a cor e o modelo da roupa é mudado, escolha esta que segundo Mariinha é feita pela própria entidade homenageada (AHLERT, 2013).

Procissões também fizeram parte do festejo. A primeira procissão com cânticos e ladainhas foi acompanhada pelo grupo musical Euterpe (Banda Musical Municipal), que saiu pelas ruas da cidade em louvor aos santos; a segunda procissão foi realizada no terceiro dia de festa, desta vez os encantados saíram em seus “cavalos” ao som das batidas do tambor.

A duração desta festa é maior em relação as outras realizadas durante o ano. Em 2014, os três dias de festa tiveram uma circulação significativa, a quantidade de pessoas aumentou com a chegada de brincantes de outras cidades e de terreiros locais. Foi neste festejo que brincantes de outras tendas da cidade apareceram para “*pagar tambor*” - dançar em uma tenda, a qual não se pertence, em dias de festejo significava retribuir a gentileza da visita por ela realizada. A mistura do colorido das roupas simbolizando cada tenda fez parte no cenário.

Em dezembro, a homenagem com rezas e giras de tambor foi para Nossa Senhora da Conceição – associada à Oxum. Nela as giras aconteceram somente uma noite. Para iniciar o ano seguinte, realiza-se no dia 31 de dezembro um ritual de purificação do corpo com “banho de pipoca” para os filhos de santo e também para a Mãe de Santo da casa, quando são retiradas as impurezas carregadas durante o ano, para poder entrar o ano seguinte limpo das energias negativas. Na sequência mostro as festas e obrigações da casa em um quadro:

²⁷ O aniversário simboliza os anos em que Mariinha serve de “cavalo” à entidade Cabocla da Pedra Fina.

²⁸ “Crôa” tem o mesmo significado de cabeça. Caracterizado como a parte do meio da cabeça, local onde se estabelece conexão com o mundo espiritual.

| JANEIRO (19) | ABRIL (21) | JUNHO (21,22) | SETEMBRO (19, 20,21) | DEZEMBRO (27) |
|----------------------------------|-------------------------------|---------------------------|--|--|
| Obrigação de São Sebast o | Obrigação de São Jorge | Festa de Maximiano | Festa de C. Pedra Fina | Festa de Nossa Senhora da Conceição |
| Distribuição de frutas | Distribuição de frutas | Preparação de banquete | Distribuição de brinquedos para as crianç as da comunidade | Rezas e giras de tambor |
| Rezas e giras de tambor | Rituais de cura | Rezas e giras de tambor | Roupas novas para santo e procissão | Ritual de purificação |
| | Rezas e giras de tambor | Danç a do Bumba-meu-boi | Aniversário da entidade C. Pedra Fina | 31 de dezembro Ritual de purificação do Corpo |

Figura 3: Calendário anual de festas e obrigações

Na tenda de Mariinha havia uma divisão por categorias como os cargos de diretoria: presidente e vice presidente, secretário e tesoureiro. Essas pessoas se responsabilizavam pelas realizações dos festejos e obrigações que ocorriam durante o ano. Essas pessoas nem sempre recebiam encantados, ou seja, não necessariamente "*possuem mediunidade*", mas são apoio essencial nas atividades que mant m uma casa.

Em conversas com o presidente da tenda, Francisco Carlos, notei que, por várias vezes, ele utilizava a expressão "*casa de cura*" ou "*casa de anjos de bem*" para designar o terreiro, mencionando os trabalhos realizados em pessoas que procuraram auxílio espiritual. Tal expressão também fazia referência ao sofrimento de algum Filho de Santo antes de fazer parte da tenda.

Com base no que foi observado, percebe-se que a dinâmica que envolve a Tenda não se restringe apenas para o terreiro em si, mas existe uma rede de relações entre pessoas - envolvendo não são os membros da tenda como também os curiosos, famílias, crianç as do bairro que ficam sempre animadas com a distribuição de brinquedos e bombons, pessoas que procuram auxílio/ajuda espiritual para conseguir emprego, namorado (a) ou cura de enfermidades. O envolvimento das pessoas, de forma direta ou indireta, acabava gerando essa dinamicidade presente no Terecô da

Tenda São Jorge. Participavam dessa rede também os encantados, que eram “recebidos” pelos seus cavalos para dançar, trabalhar e curar (AHLERT, 2013).

3.2 - Mãe Mariinha, saberes e fazeres

Hoje, com 55 anos de idade, mãe Mariinha, me contou sobre sua vida, revelando os entraves enfrentados para aceitação da mediunidade, assim como os fazeres e saberes adquiridos ao longo desse processo.

Filha de pais lavradores e moradores de um antigo povoado chamado Tal Parte²⁹, Mariinha, contou quando e onde teve os primeiros sinais da mediunidade. Por volta de 1970, ela, na época com dez anos de idade, manifestou a presença da entidade Cabocla da Pedra Fina quando acompanhava os pais na roça³⁰.

Eu tava na roça... Fui abanar o fogo na panela... Aí minha mãe tava trabalhando na roca, deixou eu e foi capinar assim... Quando eu fui abanar o fogo eu vi uma mulher, uma mulher... Os cabelos dela era grande... Oh! mulher bonita, assim com uma roupa do jeito de roupa de índio e olhando pra mim, chega aquela roupa brilhava no sol. Ela abriu os braços e eu fiquei olhando aquilo encabulada porque eu nunca tinha visto aquilo... Ela abriu os braços e caminhou pro rumo de mim... Eu lembro que eu ainda gritei mamãe ai eu caí, ela me irradiou... Aí mamãe assuntou o grito e correu pro paiol³¹... Eu tava mortinha no chão. Me juntaram, me trouxeram pra casa... Me levaram pro cientista, que nesse tempo não tinha esse negócio de todo mundo ter barracão... Aí ele disse que o que eu tinha era encantaria, que eu era médium de nascença, que o único meio era suspender... (Mãe Mariinha – entrevista em 12/04/2015).

Com base no que foi relatado, percebe-se que Mariinha não teve a encantaria herdada, como acontece em alguns casos, ou seja, repassada de um familiar para outro. Por ter manifestado a presença de encantado ainda criança, o líder espiritual da época, denominado de cientista, “suspendeu” a encantaria por sete anos, já que segundo Mariinha, a energia espiritual é considerada forte para uma criança suportar e caso não haja suspensão acontece de a criança vir a morte.

²⁹ Mariinha informa que Tal Parte era uma comunidade que se localizava nas proximidades das cidades de Dom Pedro/MA e Bacabal/MA. Porém, não encontrei nenhum local ou registro com este nome. Possivelmente o nome mudou com o passar dos anos ou que talvez tenha sido somente uma nomenclatura utilizada pelos moradores.

³⁰ Área de cultivo, utilizada como sustento da família. Em Codó, algumas famílias trabalham com esse tipo de produção unifamiliar.

³¹ Pequena construção, feita próximo à roça para o armazenamento de produtos (arroz, feijão, milho, etc...).

A não aceitação da mediunidade fez com que Mariinha procurasse sempre uma forma de se ver afastada dos encantados. Dessa forma, por volta da década de 1970, final do período de suspensão dos encantados e data que marca a vinda para residir na cidade de Codó, Mariinha, passa a ter visões da entidade Cabocla da Pedra Fina. Porém, mais uma vez, os encantados são afastados por um antigo terecozeiro que residia próximo ao HGM – Hospital Geral Municipal de Codó.

Mariinha relatava as décadas de 1980 e 1990 como sendo um “*tempo sofrido*”, o falecimento da mãe e do marido foram momentos difíceis da vida. O segundo casamento também foi marcado por sofrimento devido o assassinato do seu companheiro e do “*tempo chegado*” dos encantados. A rejeição dos encantados ou da mediunidade provocava punições que, segundo Mariinha, eram realizadas pela vontade dos “*espíritos*” que faziam com que apresentasse comportamento agressivo e a levavam a “*correr louca*” pelas ruas da cidade³².

Ao procurar o centro de culto afro-religioso Tenda Nossa Senhora da Conceição, localizada da Rua Rio de Janeiro -1452, Mariinha passou a receber as primeiras orientações enquanto Filha de Santo pertencente ao terreiro. “*Preparada*” nesta Tenda, pelo Pai de Santo Benedito Dias, mais conhecido como Bina, Mariinha passou sete anos sendo orientada, quando começou a aprender os segredos da encantaria e também quando decidiu aceitar sua mediunidade, pois no início descumpria com algumas obrigações que eram exigidas por Bina.

A aceitação da mediunidade é contada a partir de um sonho que Mariinha teve no dia em que decidiu não mais descumprir as obrigações que era orientada a fazer. A partir de então, passou a participar dos festejos, ascender vela para o santo, rezar e participar das sessões da Tenda Nossa Senhora da Conceição, atividades estas que passavam a fazer parte do cotidiano da futura Mãe de Santo.

Assim, Mariinha conta como as entidades chefes da sua crôa lhe foram apresentas:

[...] Quando eu dormi, eu sonhei com uma mulher. A mesma mulher e dois homens, mas em formatura de gente que eu sonhei... A mulher chegou e disse assim: “Olha, nós que somos teus encantados, nós três, eu sou da tua crôa, esse aqui é de segunda e esse aqui é de terceira e você vai trabalhar, eles vão trabalhar em cima de você”.

³² Martina Ahlert (2013) e Mundicarmo Ferretti (2001) percebem narrativas semelhantes nas histórias de vida de outros pais e mães de santo.

Disse: “Olha meu ponto³³ é esse, aí” - ela fez o ponto dela, o homem fez o ponto dele e o outro fez o dele... Mas ninguém faz esses três pontos de uma vez só... A gente segura um trabalho é só com um ponto, só faz o outro se precisar e “você vai fazer minha obrigação de agora pra frente durante seis meses, durante seis meses você tá preparada para trabalhar” ... Ainda disse assim “No dia que você não puder encostar lá... Aí você pode mandar pelo menos uma criança ascender uma luz e da porta você reza” [...] (Mãe Mariinha – entrevista em 12/04/2015).

Os três encantados seguiam uma ordem hierárquica, Cabocla da Pedra Fina é considerada chefe da Tenda e da crôa de Mariinha, e “desce” uma vez por ano – data do seu aniversário. O segundo encantado, chamado de Maximiano, é o que mais realiza “trabalhos” na Tenda e em toda gira de tambor manifestava presença. O terceiro se chama Caboclo da Mata – um dos filhos de Légua Boji Buá da Trindade. Segundo a Mãe de Santo, outras entidades só desciam sob ordem dos três. O “ponto” mencionado na fala de Mariinha está relacionado tanto aos símbolos (ver anexo) que representam as entidades, quanto às músicas cantadas em giras de tambor. Cada entidade tem seu ponto e vem dançar quando é cantado ou quando é cantado um ponto de sua família. Observei que na Tenda São Jorge, havia aqueles cantados que fazem referência ao nome dos encantados que descem no terreiro.

Além das entidades espirituais chefes, Mariinha, recebe Caboclo Marinheiro, Caboclo Nobre e outros cujo nome era identificado apenas como Caboclo. Para distinguirem-se algumas entidades, nas giras, utilizavam um chapéu de couro - que era trocado a cada “descida” de entidade. Os chapéus eram todos da cor marrom, embora de tons diferentes. Outra forma perceptível de identificação era o comportamento dos encantados e os pontos cantados. Seguem os pontos das entidades mais importantes recebidas por Mariinha:

Ponto da entidade Cabocla da Pedra Fina:

*Ela é fina, ela é fina,
Ela é fina no andar
Cabocla da pedra Fina
Ela é fina nesse lar*

*Ela é fina, ela é fina
Ela é fina no andar*

³³ Na fala de Mariinha, “ponto” está relacionado aos símbolos que representam as entidades – Flecha (Cabocla da Pedra fina), tridente (Maximiano) e círculo de salomão (Caboclo da Mata), assim como às músicas cantadas em giras de tambor.

*Cabocla da Pedra Fina
Ela é dona desse lar*

*Oh ela é fina, ela é fina
Ela é fina no andar
Cabocla da Pedra Fina
Ela é dona desse lar.*

Ponto da entidade Maximiano:

*Quando eu chego na minha eira
É pra todo mundo ver
Quando eu chego na minha eira
É pra todo mundo ver
Vim fazer o meu segredo
Só Jesus pode saber*

*Sou Maximiano, de Ogum
Sou Maximiano, de Ogum
É Maximiano, de Ogum
Sou Maximiano, de Ogum*

*Quando eu chego na minha eira
É pra todo mundo ver
Quando eu chego na minha eira
É pra todo mundo ver
Vim fazer o meu segredo
Só Jesus pode saber*

*Sou Maximiano, de Ogum
Sou Maximiano, de Ogum
É Maximiano, de Ogum
Sou Maximiano, de Ogum.*

Ponto da entidade Caboclo da Mata:

*Caboclo da Mata, Caboclo da Mata
Ele é o rei da maresia
Eu vou sentar, meu nome na bahia
Ele é o rei da encantaria
Eu vou sentar, meu nome na bahia
Ele é o rei da encantaria*

*Caboclo da Mata, Caboclo da Mata
Ele é o rei da maresia
Eu vou sentar, meu nome na bahia
Ele é o rei da encantaria
Eu vou sentar, meu nome na bahia
Ele é o rei da encantaria.*

Ponto da entidade Velho Léguas:

Meu pai me chama

*Eu como filho tenho que atender
Meu pai me chama
Eu como filho tenho que atender*

*Oh oh meu pai é Légua, não deixa de ser
Oh oh meu pai é Légua, não deixa de ser
Meu pai é Légua, não deixa de ser
Oh oh meu pai é Légua, não deixa de ser*

*Meu pai me chama
Eu como filho tenho que atender
Meu pai me chama
Eu como filho tenho que atender*

*Oh oh meu pai é Légua, não deixa de ser
Oh oh meu pai é Légua, não deixa de ser
Meu pai é Légua, não deixa de ser
Oh oh meu pai é légua, não deixa de ser*

(Mãe Mariinha – Entrevista em 12/04/2015)

Dos pontos acima citados, este último não foi tocado em nenhuma das festas realizadas durante a pesquisa. Por mais que a letra da música permita pensar que seja relacionado a um filho de Légua Boji Buá da Trindade, Mariinha considera como sendo do Velho Légua. Há mais de dez anos essa entidade não “desce” na Tenda São Jorge, o que leva a pensar que a última vez que esteve presente foi no final da década de 1990, quando o terreiro funcionava sem alvará de licença. Na época esse documento era concedido pelo Pai de Santo Bitá do Barão.

Antes de “*botar salão*”, Mariinha, fazia “*trabalhos*” na “*mesinha de santo*”³⁴, com o auxílio dos encantados. As “*mesas de santo*” são referidas como parte do processo onde o aprendizado se desenvolve, ou seja, as primeiras orientações dadas a uma pessoa que “*nasce com encantaria*” – destinada a ter salão. Segundo Mariinha, é ter um pequeno altar (santuário) onde rezas e obrigações são feitas. Na Tenda da Mãe de Santo, entretanto, dos 42 Filhos de Santo da casa, nenhum possuía mesas. Importante salientar que, para esta líder espiritual, as pessoas escolhidas nascem destinadas a fazer determinadas obrigações, há os que nascem para “*botar salão*” e os que nascem somente para “*brincar*”.

Todo mundo de encantaria nunca começa com salão, sempre ele começa com a mesinha, na mesinha que ele vai rezando, fazendo as obrigações dele... Aí vai encostando um, vai encostando outro, vai

³⁴ Altar ou santuário montado na residência que a pessoa mora. É nessas “mesas de santo” que são realizados os primeiros atendimentos espirituais.

trabalhando... Se aprovar aquele trabalho aí o povo vai encostando. Fui na casa de fulano, aí fulano fez o serviço pra mim e deu certo, aí lá já vem outro, se fazer e dar certo aí vai chegando gente, é assim que começa, aí depois é que bota o salão (Mariinha - Entrevista em 12/04/2015).

O conhecimento adquirido ao longo dos anos em que Mariinha esteve sob orientações do Pai de Santo Bina não se resumia apenas ao repasse daquilo que foi aprendido - como algo que nunca está acabado, o aprender é constante. O saber e o ensinar dependiam de um conjunto físico e espiritual que envolvia a chefe religiosa e seus encantados. Para Mariinha, apesar do Pai de Santo Bina ter ensinado os segredos da encantaria, o saber religioso não dependeu somente dele, mas foi a relação e conexão com os encantados que possibilitaram, de forma mais profunda, conhecer os segredos da encantaria.

3.3 – A família de santo e o processo de conhecimento

Na Tenda São Jorge, o espaço sagrado (terreiro) representava, não só para a Mãe de Santo, mas para todos que o frequentavam, o local onde o aprender/saber começa. Segundo Mariinha, as orientações de um líder espiritual para com seus Filhos de Santo eram fundamentais.

No terreiro, uma das primeiras coisas ensinadas a um Filho de Santo era a prece (reza) para o encantado que a pessoa carrega, reza esta que deve ser feita com uma vela acesa sobre o desenho de um Círculo Salomão, que segundo dona Mariinha é o ponto (símbolo) de toda encantaria. Aprender a rezar o terço e outras orações eram orientações de praxe para um iniciante, a partir daí o convívio – com pessoas e encantados - passava a ser parte do aprender.

Em uma das entrevistas realizadas com Mariinha, a Mãe de Santo ressaltou diferenças entre a forma como foi ensinada e como ela ensinava em sua tenda:

O meu Pai de Santo, ele nunca disse assim, minha filha pega isso aqui e faz um ponto... Porque o primeiro ponto de toda encantaria é o Círculo Salomão... E faz bem aqui o ponto de acender vela pra tua encantaria. Se um dia eu batizar um filho meu, eu vou fazer uma coisa certa, se eu não souber, mas Maximiano sabe [...] (Mariinha).

Por mais que a diferença fosse exaltada na fala de Mariinha, enfatizando algo que o líder espiritual (Bina) deixou de lhe ensinar, a transmissão de rituais da prática do Terecô pode ser analisada como um modelo particular existente em cada terreiro. Isso acontece porque não há uma reprodução completa daquilo que foi aprendido, tudo pode ser mudado com o passar dos anos, até mesmo por vontade ou decisão do próprio encantado.

A líder espiritual era sempre referenciada como aquela que aconselhava e orientava os Filhos de Santo. Para um deles, Antônio Carlos, as lições dadas por Mariinha eram fundamentais, principalmente quando o médium era recém-chegado ao terreiro. Relatos de sofrimento eram sempre enfatizados pelos médiuns como um momento difícil, associando o passado com o presente, ou seja, pontuando sobre momentos anteriores aos ensinamentos da líder religiosa.

O papel da Mãe de Santo é muito importante porque ela é a segunda mãe pra mim, porque ela é conselheira. A pessoa quando está pra baixo ela chama... A pessoa quando faz alguma coisa errada ela aconselha. Ela é uma mãe [...] sem ela aqui eu já estava estragado na vida [...] (Antônio Carlos – Entrevista em 30/11/2014).

Na fala de Antônio Carlos, a Mãe de Santo Mariinha era sempre exaltada como protetora e conselheira. A forma como a líder espiritual era referenciada pelo Filho de Santo se destacava na comparação entre passado e presente, na qual relatos de sofrimento eram tidos como anteriores às orientações de Mariinha. O acolhimento da líder espiritual para com o médium era de fundamental importância no que concerne ao ensinar sobre a encantaria, pois o sofrimento relatado também estava relacionado com a falta de instruções para saber “lidar” com os encantados.

Segundo Antônio Carlos, a encantaria que ele carregava era herdada de seu avô, que não chegou a ser dono de salão, mas que trabalhava com “*mesa de santo*”. Natural do Município de Pedreiras/MA, foi aconselhado a procurar ajuda no salão de Mariinha e decidiu morar em Codó para facilitar as obrigações que deveria cumprir na Tenda São Jorge. Foi nesse momento que passou a ter “*tranquilidade na vida*”. Membro da tenda desde 2010, Antônio Carlos diz que o conhecimento sobre a encantaria se adquiria pouco a pouco.

O que eu sei, eu fui adquirindo pouco a pouco. É o mesmo que levar uma topada, leva uma topada levanta... Vai indo devagar, vai adquirindo o conhecimento devagar... O Pai de Santo (entidade

Maximiano), a Mãe de Santo (Mariinha), a Babá de Santo (Maria Raimunda) vão orientado, dando conselho ai vai explicando como é... É desse jeito... Não esquecer de fazer suas obrigações, ai vem, vem, vem devagarzinho, se não puder vir explicar porque que não veio [...] (Antônio Carlos – Entrevista em 2014).

O aprender depende do tempo que o indivíduo vai se dedicando a vida religiosa. O conjunto e união dos membros como uma família de santo se constrói de forma contínua e a convivência como parte desse processo permite que o aprender seja adquirido. As sessões realizadas semanalmente, momentos de atividades de cura e consulta, podem ser analisadas como um momento de compartilhamento de vivência e trocas de experiências, pois em uma das sessões assistidas quem mediou todo ritual foi uma Filha de Santo, que no momento era orientada por Mariinha.

As sessões de cura – chamadas de “*Descarrego de Pólvora*” - serviam para retirar algum “mal empossado” ou descarregar “energias negativas” que acompanhavam o indivíduo. Realizadas com a presença de toda a família de santo, a sessão que assisti foi iniciada com rezas, “banhos” (chá feito com ervas) e velas acesas para o “paciente”. Primeiramente o “paciente” tomou o banho sagrado e foi seguida é levado ao cruzeiro onde a chefe espiritual contava, em voz alta, o que seria feito, pequenas porções de pólvora foram colocadas ao redor do indivíduo e no momento oportuno se ateou fogo. Segundo Mariinha, este momento significava a saída do mal empossado, quando os participantes deveriam se benzer para que o mal não se apossasse de outro indivíduo ali presente. A maioria dos trabalhos de cura eram realizados pela Entidade Maximiano e caso houvesse a necessidade da presença de outra entidade, um dos Filhos de Santo se encanta.



Figura 4: Filha de santo realizando trabalho de cura (“Descarrego de Pólvora”)

Em algumas tendas, a definição para o sucessor do líder religioso, aquele que futuramente ficará no lugar do Pai ou Mãe de Santo, era predeterminada. Assim, o Filho de Santo escolhido passava a ter uma orientação “diferenciada”, quando ensinamentos secretos eram repassados - algo que se caracterizava pela entrada do escolhido ao “quarto do segredo”³⁵. Na Tenda São Jorge, essa escolha, no momento da pesquisa, ainda não tinha sido feita. O olhar de como possa ser o futuro ainda não é esclarecido entre os membros e não estava havendo uma “*preparação*” de um futuro chefe de tenda. Apesar de haver um membro que poderia entrar no quarto secreto, Mariinha dizia que o seu sucessor ainda não tinha sido escolhido e que esta decisão seria feita pelos encantados.

Durante a realização desta pesquisa, percebi, em campo, que o Terecô segue de forma dinâmica; não existe forma única e acabada, fatores externos e internos podem influenciar na maneira do pensar, do aprender e do ensinar; a passagem de tempo permite isso. De forma diacrônica é possível compreender que as manifestações afro-codoenses foram ganhando novas formas, símbolos, significados, mas que ao mesmo tempo se pauta em valores passados. A particularidade da Tenda

³⁵ “Quarto do segredo” ou “Quarto secreto” é uma pequena repartição feita no salão onde somente o líder espiritual e outro membro do terreiro podem adentrar.

São Jorge tal como a história da Mãe de Santo Mariinha é uma das formas pela qual se pode perceber tais mudanças.

Considerações Finais

As religiões afro-brasileiras foram e ainda são, infelizmente, vistas de forma negativa. Se analisarmos a partir da história, várias foram as formas de negação e discriminação a estas religiões. Imposições e conflitos davam lugar ao cenário religioso negado, regras e leis que se estabeleciam durante longos períodos - Ordenações Filipinas ou Tribunal do Santo Ofício -, desrespeito social, compreensão como problema de saúde pública, dentre outras abordagens legitimavam o repúdio à religiosidade afro-brasileira.

Discutidas com novos olhares em tempos recentes, os estudos sobre religião afro-brasileira emergiram na perspectiva de “pureza africana”, como fez o pioneiro Nina Rodrigues, que, fazendo uma divisão genérica classificou os cultos entre superiores e inferiores (os cultos ditos “misturados”). O Terecô, por exemplo, foi uma das religiões vítimas desta dicotomia religiosa, pois considerado “misturado” foi menos estudado, o que também contribuiu (como um dos fatores) para que fosse perseguido.

Analisar o processo histórico envolvendo as religiões afro-brasileiras também é uma forma de verificar que essas práticas foram e continuam sendo uma herança que se transmite por gerações. Em campo, propus investigar justamente como que essa prática é ensinada ou transmitida entre os indivíduos e seus encantados.

À medida que este trabalho foi sendo realizado, pude ver e vivenciar a dinâmica que envolve as pessoas ali presentes, o que acontece tanto nos dias de festa quanto no cotidiano da Família de Santo. Em uma de minhas visitas à Tenda São Jorge, por exemplo, pude perceber o envolvimento das pessoas com a religião. Neste dia Mariinha não se encontrava presente, pois teria ido marcar uma consulta médica. Ao retornar para casa no final da tarde, surpreendeu a todos informando que tinha sido operada do olho esquerdo por causa de sintomas de catarata. Na noite do mesmo dia, todos os filhos de santo se reuniram no salão e reverenciaram com rezas e agradecimentos os santos pela graça concedida.

Todo centro de culto religioso possui particularidades na sua história, em sua forma de organização e na complexidade de seu sistema de conhecimento. O saber religioso que procurei identificar envolve um conjunto de relações que por vezes foi difícil de compreender. Primeiramente fui com a intenção de analisar como a líder

espiritual da Tenda São Jorge (Mariinha) repassava esses ensinamentos à sua Família de Santo. Percebi que meu pensamento inicial tinha a preocupação em achar uma regra ou modelo específico estabelecido, ideia que não verifiquei e que me fez criar outra percepção, pois conclui que o aprender ou saber religioso se caracteriza por dois aspectos: convivência e observação dos sujeitos pertencentes ao terreiro

Para um médium recém chegado no terreiro, de praxe é feito um diagnóstico pela líder espiritual sobre a “encantaria” a pessoa carrega. São dadas algumas orientações sobre o que deve ser feito - acender velas, rezar para o santo, participar e cumprir com aquilo que faz parte da organização da tenda, por exemplo. A partir daí, o que caracteriza a aquisição do saber - que não deve ser pensado como algo acabado - depende do tempo e da convivência.

Pude perceber que acontecimentos cotidianos fazem parte do significado religioso, que, por vezes, se torna assunto de conversas entre os brincantes. Isso me fez compreender que as relações estabelecidas entre “mundo terreno” e “mundo sobrenatural” estão ligadas à vivência desses indivíduos e são, ao mesmo tempo, um momento de aprendizado.

A história pessoal de Mariinha revela sobre os saberes e fazeres da vida religiosa, pois foi ao longo de sua vida mediúnica que, gradativamente, foi conhecendo os “segredos da encantaria”. Os líderes espirituais que passaram em sua vida foram essenciais para esse saber, igualmente ela também é para a sua Família de Santo.

O saber religioso desta prática envolve um conjunto de conhecimentos que envolve toda a família religiosa, o que me fez perceber que o conhecimento nunca é acabado. Novas percepções e formas de ensinar surgem e outras prevalecem com o passar do tempo, como as “mesinhas de santo”, por exemplo. Finalizo dizendo novamente que a dinamicidade e a complexidade da prática do Terecô são formadas por um conjunto de aspectos físicos, materiais e espirituais, e os membros da Tenda São Jorge eram parte dessa relação.

Referências

AHLERT, Martina. **Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)**. Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Programa de Pós - Graduação em Antropologia Social, Brasília. 2013.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. **Umbandização, cadombleização: para onde vai o Terecô?** In: X Simpósio da ABHR /UNESP, Assis, 2008. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/araujo-paulo.pdf>. Acesso em: 05/03/2015.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **A Ideologia da Decadência: leitura antropológica e uma história de agricultura no Maranhão**: Rio de Janeiro: Editora Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ABREU, Dácia Naiana Moreira. **Os dias de União: a experiência de uma entidade mutualista de trabalhadores em Codó (1932-1945)**. 2010. Monografia (Conclusão de Curso em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís. 2010.

ALBUQUERQUE, R. Wlamyra, FRAGA, Walter. **Uma história do Negro no Brasil**. CEAO – Centro de Estudos Afro-orientais, 2007. Disponível em: www.ceao.ufba.br/2007qlivrosvideos.php. Acesso em: 10/01/2014.

BARROS, Sullivan Charles. **Encantaria de Bárbara Soeira: a construção do imaginário do medo em Codó/MA**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília. Brasília, 2000.

BARROS, Antônio Evaldo Almeida. **EM TRILHAS ENCANTADAS: Sociedade, Cultura e Religiosidade no Maranhã**. Trabalho destinado ao GP Religiões Afro-Brasileiras e Kardecismo do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões, 2007.

_____. **Cultura e Identidade no Maranhão Estado-novista**. III Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luís, 2007.

_____. **Tensões, Interações e Conflitos numa Terra de Voduns, Encantados e Orixás**. IV Encontro Estadual de História - ANPUH-BA História: sujeitos, saberes e práticas. Vitória da Conquista – BA, 2008.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Pioneira Editora, 1971.

CUNHA, Ana Stela de Almeida. **Cantando para os mortos: cerimônias fúnebres e diversidade religiosa em Cuba**. R. Pós Ci. Soc. v.8, n.16, jul./dez. 2011.

COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. **Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa

de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, IFCS, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERRETTI, Mundicarmo; FERRETTI, Sérgio. **Transe nas Religiões Afro-brasileiras do Maranhão**. Trabalho apresentado na IX Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, organizado no IFCS/UFRJ. Rio de Janeiro, 1999.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de Barba Soeira**: Codó, Capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

_____. **Pureza Nagô e Nações Africanas no Tambor de Mina do Maranhão**. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 75-94, oct. 2001.

_____. **Desceu na guma**: o caboclo no tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2 eds. rev. e atual. São Luís: EDUFMA, 2000.

_____. **Terecô: a linha de Codó**. In: VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 1998.

_____. **Missa, Culto e Tambor: os espaços da religião no Brasil**. In: **Religiões Afro-brasileiras: Terecô, Tambor da Mata e encantaria de Barba Soeira**. São Luís, EDUFMA/FAPEMA, 2012.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Festas religiosas populares em terreiros de culto afro**. Trabalho apresentado no Simpósio sobre Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades organizado pelo Grupo de Pesquisa Cultura Popular, Identidade e Meio Ambiente na Amazônia e pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, 2006.

_____. **Perspectivas das religiões afro-brasileiras no maranhão**. Trabalho apresentado na Mesa Redonda Perspectivas das Religiões Afro-Indígenas e Populares. XVIIª Semana Acadêmica e IIª de Ciências Religiosas. IESMA, São Luís, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: 24ª ed. Zahar. 2009.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MAGALHÃES, Marcelo Vieira. **Sírios e Libaneses na Cidade de São Luis no Início do Século XX: ralações de alteridade e a busca pelo lugar ideal**. ANAIS DO IV ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH. São Paulo, 2011.

MOTT, Luiz. **Bahia: inquisição e sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010.

MONTEIRO, Lucas Maximiliano. **A inquisição não está aqui? A presença do Tribunal do Santo Ofício no extremo sul da América Portuguesa (1680–1821)**. Porto Alegre, 2011.

MORAES, Douglas Batista de. **Cenas da Vivência Religiosa em Pernambuco Colonial (1593/1808)**. ANAIS DO IV ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH. Londrina, 2005.

MATOS, Júlia. **TRADICAO E MODERNIDADE NA OBRA DE SERGIO BUARQUE DE HOLANDA**. Rio Grande, 2005.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. **Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil**. *RBSE*, 9 (27): 923 a 944. ISSN 1676-8965, dezembro de 2010.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. **Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense**. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2004.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. Revista Estudos avançados, USP, 2004.

_____. **De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião**. Revista USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro; Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. 2010.

SILVA, José Augusto Medeiros. **A Atuação da CRUTAC/Codó**. In: **A Extensão universitária da UFMA no município de Codó**. São Luís, EDUFMA, 2014.

SANTOS, Thiago Lima dos. **Leis e Religiões: as ações do Estado sobre as religiões no Brasil do século XIX**. ANAIS DO IV ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. V, n.15, jan/2013.

SILVA, Maria Celeste Gomes da. **Rotas Negreiras e Comércio de Africanos para o Maranhão Colonial, 1755-1800**. 6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Santa Catarina, 2013.

TELLES, Edward E. **O Significado da Raça na Sociedade Brasileira**. Tradução para o português de *The Meaning of Race in Brazilian Society*. 2004. Princeton e Oxford: Princeton University Press. Versão divulgada na internet em Agosto de 2012.

Disponível em: <http://www.princeton.edu/sociology/faculty/telles/livro-O-Significado-da-Raca-na-Sociedade-Brasileira.pdf> acessado em 24/05/2015.

Anexo

RELATÓRIO DAS COMUNIDADES DE TERREIROS

O presente relatório visa as visitas realizadas nos terreiros de matriz africana na cidade de Codó-MA, no período de 2013 à 2014, com base nas informações adquiridas catalogamos 61 (sessenta e um) terreiros de matriz africana, sendo que alguns cutuam dois ou mais seguimentos religiosos, sendo eles: Candomblé 08, Umbanda 32, Tereco 23, Mina 06.

BAIRRO SÃO FRANCISCO

TENDA SÃO JORGE

Mãe de Santo: Maria Benedita Dias
Nome Religioso: Mariinha
Rua São Francisco, 1104

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO MIGUEL

Mãe de Santo: Maria do Socorro de Araújo
Nome Religioso: Socorro
Rua: São João 1400

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO BENEDITO

Pai de Santo: Benedito Muniz Raul
Rua: Moisés Reis, 1042

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA BOA FÉ FILHO DA TRINDADE

Mãe de Santo: Vicência Merandelina da Silva
Rua: São Raimundo, 1191

CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DAS DORES

Pai de Santo: Amam Freitas Muniz
Avenida 02, quadra 04, casa 02, Vila Biné.

CASA DE CANDOMBLÉ XANGÔ E OXALÁ

Mãe de Santo: Beatriz dos Santos Bandeira
Nome Religioso: Beata
Rua Paraguai, 1273

TENDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

Pai de Santo: Benedito Dias
Nome Religioso: Bina
Rua Rio de janeiro, 1452

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA RAIOS SOLAR

Mãe de Santo: Josenilde Paiva
Av. Primeiro de maio, 476

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SANTA BARBARA

Pai de Santo: Domingos Sousa
Nome Religioso: Domingueiro
Rua Paraguai 1366

TENDA ESPÍRITA DE U. C. A. BRASILEIRO, SÃO BENEDITO E SÃO JOSÉ DE RIBAMAR

Pai de Santo: João Tavares
Rua Magalhães de Almeida, 1168

TENDA SÃO SEBASTIÃO

Pai de Santo: Paulo César Silva Vasconcelos
Nome Religioso: César
Rua Distrito Federal, 1199

TENDA UNIÃO DOS FILHOS DA CASA DOS ORIXÁS

Pai de Santo: Pedro César Santos Sousa
Nome Religioso: Pedro da Oxum
1º Travessa 1º de Maio, 1655

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO DOMINGOS

Pai de Santo: Raimundo Brandão de Pinho
Nome Religioso: Raimundinho de pombo roxo
Rua do Acre, 1187

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

Mãe de Santo: Terezinha de Jesus Guilhon
Rua Paraguai, 705

TENDA E. U. C.A. B. YLÉ AXÉ DE OXOSSE E OXUM

Mãe de Santo: Nilza Viana
Nome Religioso: Nilza de Odé
Rua Des. Vasconcelos Torres, 1658

TENDA SÃO JERÔNIMO

Mãe de Santo: Maria das Neves Rocha
Nome Religioso: Princesa
Rua: Rio de Janeiro 935

CENTRO NOSSA SENHORA APARECIDA

Pai de Santo: José Roberto da Silva
Nome Religioso: Roberto
Rua: José Rosa 1772

TENDA SENHORA SANTANA

Pai de Santo: Claessio Viana
Avenida 1 de maio 1650

BAIRRO CODÓ NOVO

TENDA ESPIRITA DE UMBANDA SÃO COSME E DAMIÃO

Pai de Santo: Benedito Chaves
Rua São José, 1089
Bairro: Santo Teresina

TENDA ESPIRITA DE UMBANDA SANTA BARBARA

Mãe de Santo: Maria Marcelina Pereira de Luz

Nome Religioso: Marcelina

Rua: São Miguel, 1990

TENDA SÃO LÁZARO

Mãe de Santo: Maria da Paz de Sousa Silva

Nome Religioso: Da paz

Rua Vereador Vieira Gomes, 1533

TENDA SÃO JOSÉ

Mãe de Santo: Maria das Dores Ferreira da Silva

Rua Airton Sena, 1150

TENDA NOSSA SENHORA DA PENHA

Mãe de Santo; Raimunda Felix de Sousa

Rua Puraquê, 1425

TENDA SANTA BARBARA

Pai de Santo; Raimundo Nonato da Silva

Rua Airton Sena, 1399

TENDA SANTA HELENA DOS MILAGRES

Mãe de Santo: Terezinha de Jesus da Cruz

Rua São Miguel, 1852

TENDA UMBANDA SÃO FRANCISCO

Pai de Santo: José Balduino

Nome Religioso: Badú

Rua: Bahia

TENDA ESPIRITA UMBANDA SÃO DOMINGOS

Pai de Santo: José Barbosa

Nome Religioso: Zé Preto

Rua: Viana, 373

TENDA ESPIRITA UMBANDA SÃO FRANCISCO

Pai de Santo: Francisco da Silva

Nome Religioso: Chiquita

Rua: Puraquê 700

TENDA SÃO FRANCISCO

Mãe de Santo: Cecília Ribeiro das Neves

Nome Religioso: Ceci

Rua da Liberdade 1095

BAIRRO SÃO SEBASTIÃO

CENTRO DOS CULTOS AFROBRASILEIROS SÃO RAIMUNDO NONATO E SANTA FILOMENA

Pai de Santo: Aluizio Mota
Travessa Fausto de Sousa, 1746 a
Telefone: (99) 88242650

TENDA SANTA MARIA

Pai de Santo: Antonio José Ferreira da Silva
Nome Religioso: João da Mata
Rua Osmarino Medeiros, 1318.

TENDA SANTA HELENA

Mãe de Santo: Luíza Lopes Duarte
Nome Religioso: Luíza
Rua Dr. Vitorino Rego Filho, 1042

TENDA ESPIRITA DE UMBANDA SANTA BARBARA

Mãe de Santo: Maria dos Santos Sardinha
Nome Religioso: Maria dos Santos
Rua Agenor Monturil, 1100

TENDA SÃO SEBASTIÃO

Mãe de Santo: Maria Eunice Silva Lopes
Nome religioso: Nicinha
Rua Dr. Vitorino Rego Filho, 1115

TENDA ESPIRITA UMBANDA SÃO JOSÉ

Pai de Santo: José Ferreira
Nome Religioso: Zé Baixada
Rua: São Francisco 986

BAIRRO NOVA JERUSALÉM

TENDA SÃO SEBASTIÃO

Pai de Santo: Manoel Rodrigues Sousa
Nome Religioso: Manoel
Rua Padre Alteredo, 1257A

TENDA SENHOR SÃO JOÃO

Mãe de Santo: Silvia Maria da Silva
Nome Religioso: Silvia
Rua Santa Helena, 881

TENDA MARCELINA E NOSSA SENHORA DAS GRAÇAS

Pai de Santo: Francisco das Chagas Moreno
Nome Religioso: Chaguinha
Rua: Osmarina Medeiros 1825B

TENDA SANTA LUZIA

Mãe de Santo: Maria Julia Moreira Nogueira

Nome Religioso: Maria Julia

Rua da Estrela 2531

BAIRO SÃO PEDRO

TENDA ESPÍRITA SANTA BARBARA

Pai de Santo: Antonio Santos Brandão

Nome religioso: Do Santo

Trav. Rio Grande do Norte, 1141

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SENHORA SANTANA

Pai de Santo; Raimundo dos Santos

Nome Religioso: Raimundinho Beja

Tra. Rio Grande do Norte, 1069

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO CIPRIANO

Pai de Santo: Raimundo Nonato Silva

Nome Religioso: Café

Rua: João Lisboa, 202

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA CASA DE XANGÓ

Pai de Santo: Itamar da Silva Reis

Nome Religioso: Itamar

Rua: São João

BAIRRO SANTO ANTONIO

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO SEBASTIÃO

Mãe de Santo: Maria da Piedade Alves Fontes

Nome Religioso: Piedade

Rua: São Gregoria,

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO FRANCISCO E GLORIOSO SANTO REIS

Mãe de Santo: Benedita Maria da Conceição

Nome Religioso: Benedita

Rua: Goiás, 1040

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SENHOR SÃO JOAO

Mãe de Santo: Maria de Jesus Sousa

Nome Religioso: Maria de Jesus

Rua: Walter Zaidan, 409

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA S. COSME E DAMIÃO

Pai de Santo: Damião Ramos da Silva

Nome Religioso: Dadá

Rua: DR. Silva Maia, 936

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO SEBASTIÃO

Pai de Santo: Aneci Barbosa Rodrigues

Nome Religioso: Grilo

Rua: São Joaquim,

CENTRO DE ORAÇÃO NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

Pai de Santo: Edimar Nunes

Nome Religioso: Zequinha

Rua Prefeito José Lago,

CASA DE ORAÇÃO ESTRELA GUIA

Pai de Santo: Adeilson Cruz Lima

Nome Religioso: Adeilson de Xangô

Rua Prefeito José Lago, 2786

BAIRRO SÃO JOSÉ

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA CABOCLA JUREMA

Pai de Santo: Francisco Milton Costa

Nome Religioso: Milton da Jurema

Rua: Marcos Rocha, 2436

BAIRRO CENTRO

TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA RAINHA DE IEMANJÁ

Pai de Santo: Wilson Nonato de Sousa

Nome Religioso: Bitá do Barão

Rua: Rui Barbosa, 209

BAIRRO SÃO BENEDITO

TENDA SANTO ANTONIO

Mãe de Santo: Maria Iracema Conceição

Nome Religioso: Iracema

Avenida 1 de maio, 1327

ZONA RURAL

TENDA SANTA BARBARA GLORIOSO SANTO ANTONIO

Mãe de Santo: Vanda de Zé Porteiro

Santo Antonio dos Pretos

TENDA NOSSA SENHORA DO CARMO

Pai de Santo: Aurenir de Sousa

Macacos (região da Trizidela)

TENDA ESPÍRITA UMBANDA PROFESSOR CHICO CIENTISTA

Pai de Santo: Francisco das Chagas Silva

Povoado Cajazeiras Rua do Comercio.



Figura 05: Fachada da Tenda São Jorge



Figura 06: Festa grande (homenagem à entidade Cabocla da Pedra Fina)



Figura 07: Pontos (símbolos) das entidades chefes da crôa de Mariinha



Figura 08: Bolo para Cabocla da Pedra Fina, em seu aniversário (setembro/2014)



Figura 09: Mãe Mariinha servindo de cavalo a entidade Maximiano



Figura 10: Frutas para obrigação de São Jorge



Figura 11: Preparação das frutas para ser oferendado a São Jorge - Ogum



Figura 12: Afinando a fogo os tambores para iniciar o Tambor da Mata



Figura 13: Alvará de Licença para tocar tambor



Figura 14: Banho de Ervas